

# DIMENSIÓ NTROPOLÓGICA



Directora General María Teresa Franco

Directora General de la Revista Susana Cuevas Suárez

Secretario Técnico

Enrique Nalda

Secretario Administrativo Carlos Díaz Cuervo

Coordinador Nacional de Antropología Héctor Tejera Gaona

Coordinadora Nacional de Difusión Adriana Konzevik

> Director de Publicaciones Mario Acevedo

Edición Celia Rodríguez e Ireri Arellano

Diseño Miryam Leticia I. Pérez Méndez

Consejo Editorial Sergio Bogard Sierra Isabel Lagarriga Attias Lourdes Márquez Morfín Leticia Reina Aoyama Arturo Soberón Mora Fernando López Aguilar

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

## 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, nolicias 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

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 y 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 rengiones por 60 golpes, aproximadamente, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- 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).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - a) nombre y apellido del autor,
  - b) tíutulo del libro, subrayado,
  - c) prologuista, introducción, selección o notas por nombre y apellidos,
  - d) traductor por nombres y apellidos,
  - e) total de volúmenes o tomos,
  - f) número de edición, en caso de no ser la primera,
  - g) lugar de edición,
  - h) editorial,
  - i) colección o serie, entre paréntesis,
  - j) año de publicación,
  - k) volumen, tomo y páginas,
  - inédito, en prensa, mecanoescriot, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
  - a) nombre 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.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

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

- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Indices 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.
- Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquette correspondiente.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, elcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

#### Requisitos para presentación de originales en disquette

- 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 bils (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: 553 0527 y 553 6266 ext. 240. Fax: 208 7282

#### D. R. INAH, 1995

Revista Dimensión Antropológica, AÑO 3, VOL. 8, SEP-TIEMBRE/DICIEMBRE, 1996

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

Impreso y hecho en México

# Índice

Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca J. Arturo Motta Sánchez y Ethel Correa Duró	7
El proyecto lingüístico y filológico de fray Maturino Gilberti en Michoacán	
Ascensión Hernández de León Portilla	29
Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas	
María Teresa Sierra	55
El derecho al bilingüismo: Ley de Instrucción Rudimentaria al Diálogo de San Andrés Sacam Ch'en	
Dora Pellicer	91
Integración económica regional y transnacionalización de la fuerza laboral migratoria en el contexto de la globalización	
Ana María Aragonés y Juan Manuel Sandoval P.	111
Investigación participativa en etnobotánica Paul Hersch-Martínez y Lilián González Chévez	129
Reseñas	
Peter Burke, Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia (The Art of Conversation)	
GUILLERMO TURNER R.	155
Comentario a las series de "Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México" y "Pueblos Indígenas de México" del INI	
Margarita Nolasco	159
Cuauhtémoc Velasco Ávila (coord.), Historia y testimonios orales	
Salvador Rueda Smithers	165





# Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca\*

J. ARTURO MOTTA SÁNCHEZ ETHEL CORREA DURÓ\*\*

esde hace más de un siglo, octubre de 1892, tanto el señor Isaac Manuel Cruz como el jefe político del partido de Jamiltepec, Dionisio Ma[ilegible] al rendir al funcionario gubernamental oaxaqueño Manuel Martínez Gracida,¹ su información relativa a los negros de la costa del partido de Jamiltepeque, destacaban como aspecto singular de esa cultura el uso de la vocalidad; característica que ningún otro grupo de la región maneja de esa manera distintiva; ya en coplas, gustadillas y sestillas para reñir, enamorar, describir o relatar.

Un siglo posterior aproximadamente a la antedicha data, en entrevistas realizadas por nosotros en Tututepec y en varios otros lugares, esta sentida singularidad es confirmada como elemento por el cual los no negros producen una alteridentificación; esto es, los no negros no enamoran, riñen, describen, compiten o relatan sucesos mediante la palabra rimada.

Investigadores como Moedano y Gutiérrez Ávila,<sup>2</sup> que en la actualidad han realizado trabajos de recopilación y análisis de esta

\*\* Investigadores de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

<sup>\*</sup> El presente texto es una modificación del presentado como ponencia al foro académico del Festival Internacional Afrocaribeño convocado por el gobierno del estado de Veracruz y el Instituto Veracruzano de Cultura, efectuado del 7 al 16 de junio de 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Microfilm existente en la BNAH del Museo Nacional de Antropología, rollo 7.2.38 (38), Fondo Manuel Martínez Gracida.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Véase G. Moedano, Soy el negro de la costa, notas al disco compacto, México, INAH, 1996; y M. Gutiérrez Ávila, "Migración africana y cultura en la Costa Chica de Guerrero", en México Indígena, año 2, núm. 13, noviembre-diciembre, 1986.

particular forma de expresión entre los morenos o afromexicanos de la costa, intentan patentizar que ahí estaría una manifestación clara de la raíz "africana", dado que en las culturas de aquel continente la verbalización exhuberante es o fue el recurso por excelencia, en particular de los griots, para la creación y resemantización de su ontología histórica, tanto social como familiar.

Pero ¿es ese el caso del moreno?³ ¿Qué es lo que pervive de aquello? El contenido ontológico no. La forma, si por ella entendemos la rima, sestillas, seguidillas, además del idioma, tampoco son "africanos". Acaso, y muy laxamente hablando, su enunciado sólo sería verosímil si reservásemos la palabra "forma" para indicar el uso preeminente de la vocalidad, pero esto es común a todo ser humano y grupo e independiente de su filiación étnica. El intento tal vez prosperara si indicaran cómo y cuál es el instrumento por el que se debe y puede medir esta relevancia o preponderancia así como también la identificación del elemento perteneciente al universo vocal u objeto vocal al cual podría aplicársele, de forma de poder distinguirles de los otros usos del lenguaje "no relevantes" y no "africanos" de todos los pueblos del mundo, tarea difícil de lograr.

Por una parte, esta aporía se disolvería si se depone el anacronismo de interpretar dicho fenómeno como el mantenimiento solidario de sus vínculos (conscientes o inconscientes) con África. Y por la otra, como la expresión de un ethos de resistencia cultural, que es la actitud que generalmente subyace a este tipo de pronunciamientos. Si los morenos de la costa son identificados por ese uso tan singular del

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La palabra moreno designa la autoidentificación generada por los melanodermos de la Costa Chica oaxaqueña. Indio es la alteridentificación producida por estos mismos melanodermos para designar al mixteco costeño. Negro es un término alteroidentificatorio utilizado por las autoridades coloniales, y por nosotros, para referir al melanodermo, equivale, por tanto, a la de moreno.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Nótese que al aceptar este concepto de África se está dando por supuesto que para la época de la trata esclavista los esclavos de diversas etnias tenían conciencia de su continente y de que eran negros; cuando estas categorizaciones son en realidad producto de la alteridentificación que los traficantes usaban para definirles en masa, es decir, África y negro son categorías históricas y no esencias. Por tanto es imposible, suponiendo la veracidad del anterior aserto, que el moreno costeño retenga, consciente o inconscientemente, su "africanía"; y que además —aunque supongamos, sin conceder, si fuera el caso— ésta exprese una resistencia cultural (¿respecto a qué?), pues si por tradición oral hubiese mantenido conciencia del origen, este podría ser cualquier otra cosa, pero no África. Por eso a nuestro juicio resulta incoherente el enunciado de Monjarás-Ruiz —al reseñar el fonograma de G. Moedano, Soy el negro de la costa, en Antropología, Boletín del INAH, núm. 43, enero-junio, 1996— cuando considera africana la danza de los diablos —baile manifestado en las festividades de difuntos en algunos poblados morenos de la Costa Chica oaxaqueña (véase A. Machuca y A. Motta, "La danza de

lenguaje, eso es lo que debe importar para efectos de distinción de personalidad étnica; y no el hecho de su probable procedencia que, en último término, se querría "africana" como el elemento definitorio del hecho auto y exoidentificatorio.

Son morenos, entre muchas otras cosas, por sí y para los otros (o a los no negros les parece) porque riñen, enamoran, etc., con la palabra rimada, pero también porque juegan pelota mixteca, menosprecian al indio, son distintos somáticamente hablando y ocupan las tierras húmedas que antaño pertenecieron al mixteco costeño, entre otras cosas.

Además de la poética, elemento manifiesto de diferenciación entre varios otros como el olor obviamente el fenotipo —que, fenomenológicamente hablando, sobre él descansan todos los demás—y el baile (movimiento corporal con ritmo en el que de inmediato se advierte la innegable prosapia "africana" en posturas corporales y ademanes) manejado tanto por indios y mestizos de la zona costera del distrito de Jamiltepec para exhibir su consciente alteridad y, por tanto, su autoafirmación y distancia respecto de la población negra vecinal, consiste en el reconocimiento distintivo del protagonismo que las mujeres negras detentan en sus comunidades.

Reconocimiento éste muchas veces de carácter desfavorable por su negativa aceptación a la reciedumbre, liberalidad y solaz con que en su cotidianidad aquéllas se comportan; pues según su juicio, ello es fuente de acciones ligeras, irrecatadas y escandalosas, más bien propias de hombres que de mujeres.

los diablos...", en Antropología, Boletín del INAH, núm. 40, 1993). Aunque este absurdo no sólo deriva y resulta de la no consideración de lo antedicho, sino también de una argumentación falaz —que toma la parte por el todo calificando el todo por la parte—, en su peculiar intento de tratar de convencer acerca del origen africano de la danza, para lo cual exclusivamente engancha y aprovecha discursivamente cuatro cómodas abstracciones de elementos (dos instrumentos musicales además de "su simbolismo" —¿cuál?—, "y significación en la ejecución musical" —de nuevo— ¿cuál significación?) de los muchos habidos en el universo representacional dancístico aludido, para patentizarles, fehacientemente, "como certificación (del) origen africano de la danza". Qué diría quien así opina, si conociera las versiones indígenas morenas de los "principales" o decanos de la comunidad morena relativa a tal danza. Unos la piensan como resultado de la modificación sufrida a un antiguo son, el de los pericos, por la incrustación de la danza del venado proveniente del norte de la república en tiempos que la zona estaba en efervescencia revolucionaria (A. Motta y A. Machuca, op. cit., p. 36). O está también la versión emitida por Heraclio Bacho Daza, que confirma nuestra especulación acerca del origen de la danza de diablos, en el sentido de ésta primordialmente representar la escenificación de la vida ganadera de la zona, con su "Una danza de negros para el presidente Madero", en Yucunitzá: testimonios de la vida cultural en la mixteca, Huajuapan de León, Oaxaca, H. Ayuntamiento, núm. 29, 1995.

De ahí que en forma alguna desearían fueran ejemplos a seguir por las hembras de sus respectivos grupos. A más de que éstas, en varias entrevistas, expresan no desear compartir, ni que sus hijos tengan que ver con ello, en caso de entrever indicios de relaciones que pudieran incitarles a contraer esponsales.

Así, relata una vendedora india (como llaman los morenos a los mixtecos de la costa) de jabones de Tlacamama,<sup>5</sup> Pinotepa Nacional, el disgusto que tendría porque algún hijo casara con negra porque a estas les gusta fumar, tomar, bailar y gritar, como hombres. Además de que son flojas, no les gusta hacer el aseo de la casa y huelen feo. El mestizo Elías Alarcón explica que: "la indígena, donde va a bañarse, llega al pozo y llena primero su cántaro de agua y después se baña. La negra no; se baña y agarra agua al mismo tiempo del mismo pozo. Huele feo".<sup>6</sup>

No poco desconcierto causa la existencia de una imagen o valoración antitética a las opiniones anteriormente citadas respecto al tema de la higiene, que lo expresado en la contestación proporcionada por Isaac Manuel Martínez Cruz al requerimiento sobre costumbres de los negros solicitada por Manuel Martínez Gracida: "son muy aseados tanto sus cuerpos porque continuamente se bañan, como en sus ropas; y cuando alguno se ve con la vestidura sucia más de lo regular, expresan la palabra *chóco* que indica sucio, abandonado y cochino".<sup>7</sup>

La opinión del médico del asentamiento afromexicano de Llano Grande la Banda, Oaxaca, contrapuntea también a la antecitada apreciación de holgazanería, pero coincide con ella en cuanto al hecho de que la mujer negra desempeña papeles masculinos porque "la mujer negra es quien agarra el machete y al campo", eso sucede "porque el negro es el flojo. A él dele una hamaca, un coco, una revista de vaqueros y está feliz".<sup>8</sup>

Afianza esa impresión de responsabilidad el hecho de que los créditos del otrora Pronasol, vía INI, se les concedieran exclusivamente a las mujeres porque los hombres dejaron de ser sujetos de crédito en tanto eran malos pagadores.<sup>9</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Entrevista realizada el 21 de octubre de 1991, en el trayecto Tlacamama a San Pedro Jicayán.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Entrevista en Pinotepa Nacional, 2 de marzo de 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Microfilm citado en la nota 2.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Entrevista al médico G. Aragón Gopar. Encargado de los archivos de las unidades médicas regionales IMSS/Solidaridad, 3 de marzo de 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Aunque en 1892 por lo que informa I. Manuel Cruz, microfilm citado, no era caracterís-

En el censo de Oaxaca<sup>10</sup> realizado en 1889 donde se preguntaba por las razas, cuando toca interrogar acerca de la labor desempeñada por la mujer en las comunidades afromexicanas de la costa oaxaqueña, principalmente registra oficios tales como: molendera, tortillera, costurera e hilandera, entre otros. Situación opuesta a lo registrado en las comunidades indígenas consultadas, donde no hay mujer a quien le sea reconocido oficio y, ni duda cabe, lo tenían. Esto ejemplifica una vez más, por una parte, que la mujer negra cuenta con recursos para ejercer su autonomía y que, por la otra, ésta se le reconoce por propios y extraños.

Don Pedro Baños, ganadero mestizo de Collantes, poblado afromexicano de Pinotepa, comenta a su vez —no sin dejo de vivirlo como irresponsabilidad, y en el mismo tenor de adjudicarle la asunción de roles masculinos— el goce de cierta autonomía, propio de la mujer negra: "si hay un baile, la mujer va al baile; aunque su marido esté trabajando; se van con todo y los niños a los bailes". 11

El 25 de julio día del señor Santiago, las mujeres negras de San José Estancia Grande, 12 encabalgadas "andan echando carreras. Lucen sus vestidos especiales hacen sus faldas grandotas, cargan sus banderas, sus sombreros grandotes como charras. Recorren hasta el Ciruelo y L'agunillas. ¿Cuándo una india va a montar a caballo?"

En Pinotepa Nacional, en los días de mercado, las vendedoras más atrevidas son las negras pues interpelan al presumible consumidor con palabras que hacen forzozamente fijar su atención en ellas: "hablan a la cara" y ven a los ojos. Disposición reforzada con el desembarazo con el que se sientan, muy distinto al "recato" de las indias, quienes adoptan una actitud corporal de arrollamiento pleno aparejada a la de su mostrada pasividad en cuanto a la promoción de su mercancía, is es que a eso se le puede llamar tal.

tico del negro varón ser incumplido con sus deudas. "Si los negros que están habilitados[...] cuando deben recoger su cosecha ésta se pierde por mal tiempo o alguna otra fuerza mayor, en el siguiente año piden nueva habilitación a sus acreedores para trabajar y pagarles toda la deuda que se hayan contratado, hasta que se les dá su cosecha."

<sup>10</sup> A. Motta y E. Correa, "El censo de Oaxaca de 1899", ponencia presentada en el quinto encuentro de afromexicanistas celebrada en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, en octubre de 1995.

11 Entrevista a Pedro Baños, Pinotepa Nacional, 13 de abril de 1992.

<sup>12</sup> Entrevista a la esposa del presidente municipal de San José Estancia Grande, Oaxaca, 28 de octubre de 1996.

<sup>13</sup> Tal vez aquí se esté evidenciando la conducta propia de una economía donde predomina el valor de uso en el acto de intercambio o trueque y no la monetaria donde lo que destaca es el valor de cambio. Aguardan, no acometen,<sup>14</sup> como sí lo hace la negra. Aunque Laurette Séjourné observó la gran indolencia, envuelta en el humo de su gran cigarro de hoja, con que promovían su mercancía un par de amazonas, "dos jóvenes negras, desnudas bajo una especie de sábana echada sobre el hombro" en la fiesta del 8 de diciembre en Juquila".<sup>15</sup>

Como se puede apreciar, discordantes o concordantes, las anteriores observaciones citadas concurren, de forma general, en exhibir o reconocer la intrepidez o liberalidad y reciedumbre propia de las mujeres negras, rayanas en lo hombruno, esto es, impropia de lo que sus culturas entienden por roles femeninos adecuados. Esta es esa misma actitud —¿o estereotipo?— que bien retrató Rojas González¹6 en su inconsecuente novela *La negra Angustias*, antes de que ella se prendara del rubio profesor.

A continuación trataremos hipotéticamente de entrever y expresar, a grandes rasgos, cómo es que se forjó históricamente esta presencia recia y preponderante de la mujer negra de la costa, al grado de que ella se ha constituido en un reconocido elemento definitorio de filiación, para sí<sup>17</sup> y para otros, esto es, intra y exocomunidad negra; y, nos atreveríamos a conjeturar, desembocaría en la conformación, en el sentido que Bastide proporciona a este término, de una cultura negra; la de la costa oaxaqueña en su particularidad sociohistórica regional.

Pero antes de proseguir ofreceremos una ideá general de los asentamientos que hasta la fecha, hurgando en diversos archivos, hemos localizado con población negra en Oaxaca.

<sup>14</sup> Talantes ambos definidos y resumidos por las palabras de un mixteco de Juxtlahuaca avecindado en la zona: "el indio es respetuoso, es más recatado, más centrado. El negro es muy intruso y muy abusivo". Entrevista realizada en el comedor Huauchinango de Pinotepa Nacional, 25 de abril de 1995. Recurriendo al citado microfilm del fondo M. Martínez Gracida, estante en la BNAH, encontramos sobre los negros una opinión diametralmente opuesta proporcionada por el jefe político de Jamiltepec, Dioniso Ma..., a saber: "a pesar de la general ignorancia que reina entre los negros, se nota, con sorpresa, la dulzura de su carácter, pues son atentos, obedientes y muy cumplidos con todo lo que las autoridades les ordenan, es decir, todo lo que les corresponde como ciudadanos".

<sup>15</sup> L. Séjourné, Supervivencias de un mundo mágico, México, SEP-FCE, (Lecturas Mexicanas, núm. 86), 1953.

<sup>16</sup> Francisco Rojas Gonzáles, La negra Angustias, México, SEP (Lecturas Mexicanas), 1976.

<sup>17</sup> La forma como es vista la mujer negra en su comunidad es una visión que se refleja muy característicamente en la escenificación de la danza de los diablos; donde la Minga —apócope de María Dominga, o Domínguez según otros, que es un hombre ataviado con indumentaria femenina— es la protagonista preeminente de la representación. Véase, para una confirmación de lo supradicho, A. Machuca y A. Motta, op. cit.

Aclaremos que para efectos de este trabajo omitimos mostrar la información guardando un orden histórico cronológico, pues, aún falta escudriñar mucho material para exhibirlo de esa manera. Sólo ofreceremos una identificación de las zonas.

Desde poco antes de mediados del siglo xvI el actual estado de Oaxaca albergó entre sus habitantes a los esclavos negros. Como en toda Nueva España se les utilizó primordialmente en haciendas de producción azucarera, en las estancias de ganado mayor, en las minas<sup>18</sup> y en calidad de trabajadores domésticos.

Alrededor de 1892, el funcionario e intelectual oaxaqueño Manuel Martínez Gracida supo, como hemos establecido, por las líneas que le envió su amigo Isaac Manuel Cruz, 19 que la "raza negra existió en los distritos de Jamiltepec, Teotitlán, Cuicatlán, El Centro, Tlacolula, Yautepec y Pochutla".

Distritos éstos a los que el apologeta del porfirismo, Velasco,<sup>20</sup> con cifras proporcionadas por el mismo Martínez Gracida, añadió los de Juchitán y Juquila. Pero no sólo ahí les hemos ubicado, sino también en los otros distritos<sup>21</sup> de Teposcolula y Zimatlán; es decir, habitaban en al menos 11 (36%) de los distritos de Oaxaca.

En la zona costera del estado, frontero a los límites con el actual estado de Guerrero, como bien especuló Murguía y Galardí, y confirmó Aguirre Beltrán 131 años después, fueron fundamentalmente esclavos negros para ejercer de vaqueros los ahí introducidos. Para este ejercicio no se necesitaban gran cantidad de esclavos,<sup>22</sup> como se ejemplifica por el par de mercedes para estancias de ganado mayor

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Si bien en éstas, por la inestabilidad de las vetas, no fue mucha su cuantía como apunta Murguía y Galardí en su manuscrito (Estadística de Oaxaca, confeccionado en 1827 y existente en la Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 9 ts.), al responder a la interrogante acerca del origen de los negros y mulatos que habitaban en el partido de Jamiltepec. En 1859 se publicó un extracto de esta obra en el t. VII del Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

<sup>19</sup> Microfilm citado en la nota 2.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Velasco en la suma de sus guarismos de población afromexicana (Alfonso Luis Velasco, Geografía y estadística de la República mexicana: estado de Oaxaca de Juárez, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891) ofrecidos para los distritos del Centro con 357 individuos, Cuicatlán con 813, Jamiltepec con 6 617, Juchitán con 863, Juquila con 1 161, Pochutla con 67, Tehuantepec con 138 y Tuxtepec con 167 personas, presenta un error en su suma, pues da en total 10 073; pero son 10 183 personas afromexicanas.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Archivo General del Estado de Oaxaca, Ramos, Alcaldías mayores, Tesorería principal: Caja Real.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Aguirre Beltrán en *Cuijla* (México, FCE, 1958, p. 58) suponía, indebidamente, que sí era ingente su cantidad al dar por buena la cifra expresada por J. M. López de 100 negros para cuidar un pequeño número de reses.

concedidas a Diego Guinea, sitas en Pochutla y Huatulco, por el virrey Velasco en 1551.23

Se dicta, en la primera, que para guardar tres mil cabezas de vacas y yeguas se deben tener seis negros de a caballo. En la otra se especifica que para 400 novillos y 200 potros se tendrán cuatro negros de a caballo.<sup>24</sup>

En la documentación colonial del 6 de noviembre de 1568, relativa a un pleito sobre la estancia de ganado mayor de Buenavista, en términos del pueblo de Pinotepa de la Real Corona en la provincia de Tututepec, entre el Mariscal de Castilla, Carlos de Luna y Arellano y su entonces cuñado y posterior yerno Mateo de Arinez e Mauleón, se especifica que para la guarda de más de 10 000 cabezas de "ganado bacuno manzo y seiscientas cabezas de yeguas" había 15 piezas de esclavos, que no eran bozales, sino criollos, como los 5 negros esclavos criollos (dos sin especificar de dónde, dos de la ciudad de Mérida y uno de Puebla) y sus dos padres, probablemente bozales, hallados por Takahashi<sup>25</sup> en lo que hoy es el poblado de Collantes, Pinotepa Nacional.

Del mismo modo en 1686, la hacienda de ganado mayor los Reyes Mata Gallinas, sita en el pueblo de Sola, partido de Zimatlán, eran criollos mulatos los que la tenían a su cuidado; tres hombres una mujer y su hija.<sup>26</sup>

Integrantes de grupos étnicos africanos aún no los hemos hallado para la zona de la Costa, sino puros negros esclavos criollos, como ya se dijo.

Donde si hemos podido identificar presencia étnica africana es en el distrito de Yautepec, merced a los inventarios realizados en 1699 a la hacienda trapiche de San José en la villa de Nejapa de Madero.27

Ahí había angoleños, loangos, portugueses, minas, cabo verdianos, ararás y congos, sin olvidar a los criollos que significativamente sumaban poco más del 50% de la esclavonía. Los loangos eran 18% y los minas alcanzaban 8%. El resto, 25%, se repartía entre las otras

<sup>24</sup> J.A. Motta Sánchez, Índice provisional de fuentes de 1a. y 2a. mano relativas al mariscalato de Castilla, 1572-1854, obra en preparación.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Silvio Zavala, Libros de asientos de la gobernación de Nueva España, México, AGN, 1982, p. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> H. Takahashi, "De la huerta a la hacienda: el origen de la producción agropecuaria en la mixteca costera", en Historia Mexicana, vol. XXXI, julio-septiembre, núm. 1 (121), México, Colmex, 1981.

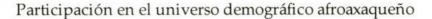
<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Archivo General del Estado de Oaxaca, Alcaldías mayores, leg. 9, exp. 3.

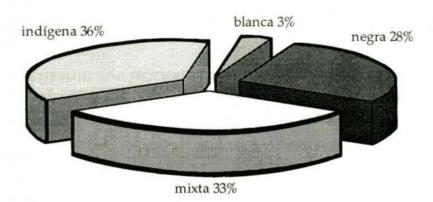
<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ibid., leg. 7, exp. 22.

dichas etnias. Como se ve, ahí no estaba interdicta la convivencia entre integrantes del mismo grupo étnico, como se supone sucedía inevitablemente en la cultura de plantación dado que se intentaba prevenir así el favorecimiento de condiciones para una sublevación de esclavos.

También encontramos mayoría de negros esclavos criollos en el año de 1768 en la hacienda de San Andrés Ayotla, del partido de Teotitlán del Camino Real lindante con Tehuacán e igualmente vecino a Córdoba. Es cosa digna de mencionar, quizás porque esta hacienda, una de cuatro, perteneció a los padres jesuitas que administraban el Colegio de San Andrés de la ciudad de México;<sup>28</sup> éste fue el único caso donde hallamos además de filiación matrilineal de los vástagos, común a todos los inventarios sobre esclavonía, también filiación patrilineal, amén de familias nucleares.

En la siguiente gráfica mostramos parcialmente, pues aún nos falta analizar nuevos materiales, el universo poblacional negro que desprendimos del censo por razas efectuado en Oaxaca en 1889.



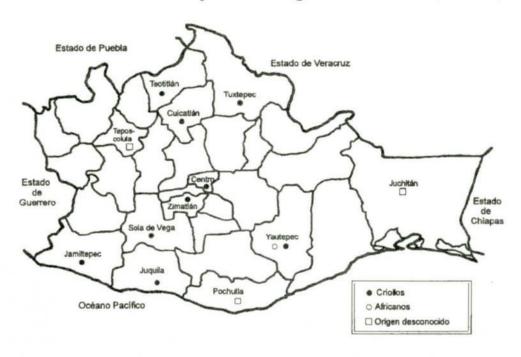


En ella se aprecia sólo la importancia numérica de los asentamientos negros existentes en los distritos de Cuicatlán, Centro, Jamiltepec, Juchitán, Pochutla y Tuxtepec. Este porcentaje seguramente disminuirá en la medida que se considere al total poblacional de cada uno de los distritos referidos, y mucho más si se comparara con la población total del estado. Pero tal vez se mantenga si logramos cuantificar los nuevos datos hallados y que aún no hemos procesado.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> AGN, Tierras, v. 489, exp. 1, f. 288.

El mapa que sigue, confeccionado con los datos hasta el momento recabados, logrará ubicarnos visualmente en su distribución espacial.

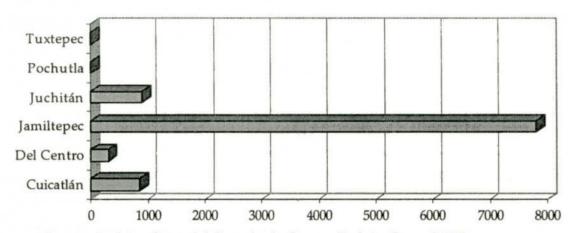
Distritos con población negra en Oaxaca\*



<sup>\*</sup>La división por distritos corresponde a la trazada en los censos de 1990.

La gráfica que se presenta a continuación nos muestra la cuantía de la población morena que en 1889 habitaba el distrito de Jamiltepec, contrastada con la de los otros distritos que también les contuvieron.

Población negra en el censo de 1889



Fuente: Archivo General del estado de Oaxaca, Padrón General 1889.

El cuadro siguiente nos proporciona los guarismos absolutos a los que refiere el gráfico anterior.

Gran total

Distritos	Negros	Mixta	Blanca	Indígena
Cuicatlán	789	2228	57	227
Del Centro	351	291	26	0
Jamiltepec	7796	6643	744	7486
Juchitán	847	1744	30	4562
Pochutla	3	376	0	23
Tuxtepec	30	199	66	84

Contando ya pues con este somero respaldo contextual regresemos al tema de la intrepidez de la mujer negra como elemento definitorio de su alteridentidad para los no negros.

La interpretación general que en calidad de hipótesis ofrecemos para la comprensión de esta singular conducta, proviene de escudriñar algunos de los roles sociohistóricos que le fueron permitidos a la mujer negra desempeñar y/o conquistó desde su inserción en la economía esclavista novohispana; y que, a nuestro modo de ver, son los antecedentes necesarios o supuestos indispensables "objetivos" para entender la representación, por sí y para otros, del papel relevante que hoy la negra desempeña en la zona de estudio, el ex distrito de Jamiltepec.

Por lo mismo, renunciamos a discernir esta práctica actual como resultado de una fidelidad o deslealtad a sus "raíces africanas", sino más bien se entiende como remanentes de un fenómeno que podría interpretarse como de larga duración proveniente de una cultura: la de las negras esclavas; las que, pertrechadas con elementos provenientes tanto del acervo de su cultura de origen y conjugados o no con ingredientes derivados de los que aquí encontraron, impuestos o recibidos de buen grado, fueran los de los propios amos o los de los indígenas, les permitieron afrontar exitosamemente, y prueba de ello es la de su vigente permanencia, las vicisitudes de la sujeción a la esclavitud.

Echaremos mano de cuatro causales, a nivel conjetural, que suponemos importantes para comprender ese atributo sobresaliente de su audacia conductual: 1) El afán por sacudirse los rigores de la esclavitud les acicatea el ánimo y les compele a luchar con denuedo; y esto vale tanto para antes como para las ya manumitidas. Así es el brío que muestra Barbola, esclava negra de Fernando Cortés, quien desea aprender un oficio y a la vez obtener una paga para alcanzar su redención.<sup>29</sup> Por lo que tramita ante su amo el permiso de residir y servir en otra locación, decide hacerse oficial para afrontar mejor su ansiada libertad, denotando así la forja de un carácter autosuficiente.

Espoleado por el mismo espíritu de autosuficiencia, acto paralelo a aquél pero en una de sus vertientes fue la puesta en juego de la osadía necesaria para desempeñar la actividad de la recatonería, como se denominaba al acto de intermediación por medio del cual las negras y mulatas, esclavas y libres, además de los mestizos, compraban o arrebataban, por sí o para sus amos, a precio muy bajo la producción indígena para a su vez recatarla a bastante sobreprecio.<sup>30</sup> Y si bien proporcionaban dinero al amo, no es descabellado suponer que también ellas reservaran para sí algo con el fin de intentar su manumisión, aunque muy probablemente, de forma subrepticia.<sup>31</sup>

2) Otro factor que influyó para forjar un temple intrépido lo constituyó la maternidad, tanto de los hijos biológicos como de los adoptados, ya fuera esto último propiciado por la venta de la madre biológi-

<sup>29</sup> Carta de servicio y soldada "por tiempo y espacio de dos años" de Barbola con Francisco de Lerma. A cambio de servirle en su casa éste le deberá enseñar "el oficio de confitero, como en hacer pasteles", "como en todas las otras cosas que me dijéredes e mandáredes[...] y a fin de dicho tiempo que me deys por razón de dicho servicio 130 pesos de oro los quales..." pagará a su amo "para el resgate de su persona". Carlo Millares y J.I. Mantecón, *Índice y extractos de los protocolos del archivo de notarías del D.F.*, México, Colmex, 2 ts., ficha 1337, 1945.

<sup>30</sup> Acción lamentada por el encarecimiento que alcanzaban los víveres y que dio lugar a ordenanzas prohibiendo su actividad, como la que la Real Audiencia estableció a pedido del cabildo en julio de 1583. AGN, Ordenanzas, v. 2, 270v, véase también G. Gómez de Cervantes, La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi, México, Antigua Librería Robredo,

texto hace referencia a dos datos, "el año cincuenta que pasó" y el "virrey Velasco" quien gobernó la Nueva España de 1550 a 1564, a más de que el objeto de la acusación, Luis de León Romano, estuvo comisionado el 23 de abril de 1551 por ese mismo virrey para ver una estancia de ganado mayor de Diego de Guinea] permite entrever algo de los negocios que podían emprender las negras que colaboraban con sus señores. Así el anónimo delator de Luis de León Romano—ex alcalde de la ciudad de Oaxaca y próximo teniente de visorrey e gobernador de la ciudad de México— ante el Real Consejo de Indias además de señalarle autor de desatinos y estupros aprovecha para decir que "ha dejado en Guaxaca a cargo de su casa y hato a una negra esclava... tan ladrona y endiablada que sosacaba muchas esclavas donde le hallaron mucha cantidad de pesos de oro ajenos que bastaba para ahorcar veinte negros e lo pedían ante el licenciado Tejeda (sucesor de Romano) e por respeto del dicho Romano no se hizo della justicia e se quedó con

ca<sup>32</sup> o por su deceso, hecho que les compelía a buscar la supervivencia del crío echando mano de todos los recursos a su alcance. A simple vista pareciera no existir singularidad alguna, sin embargo la institución de la esclavitud si marcaba la diferencia: el estado crónico de indefensión en el que siempre quedaba la madre y crío esclavos, y la inexistencia de lo que la cultura dominante de la época consideraba el "núcleo familiar", debió dotar a la madre esclava de un especial valor, en contraste por ejemplo del que debía desplegar la madre indígena, pues su niño y ella misma, en tanto libres y repaldados por toda una comunidad, podían ser cobijados siempre, aun en situaciones difíciles. El cuidado del crío, en caso de fallecimiento de la madre, quedaba en manos del grupo familiar y de la comunidad.

En la generalidad, la esclava negra, por contra, no contaba con grupo familiar alguno, producto, como es de sobra sabido, de la rotación o desaparición a la que eran sometidos los cónyuges masculinos, y en ocasiones ellas mismas. Así, la verdadera célula familiar era ella. Lo cual explica, además de lo normado en el derecho romano acerca de que el hijo de esclava es necesariamente esclavo, que la filiación exhibida en los inventarios siga por lo común una línea matrilineal y no patrilineal y que, además, por la misma dinámica esclavista, ellas no eran dependientes, excepto del amo.

Por ello no es de extrañar, y si es explicable, el reconocimiento de labores femeninas en el citado caso del censo de 1889 para Oaxaca.

3) La deshinibición corporal, amén de la indumentaria, constituye otro aspecto para producir la alteridentificación de la mujer negra como audaz entre los no negros. Calificativo que encontraría su razón, a nuestro entender, en la combinación de las siguientes circunstancias: *a*) la escasa vestimenta proporcionada a los esclavos por sus amos,<sup>33</sup> que como se sabe originó sendas órdenes

todos cuantos males hizo sin castigo de manera que por semejantes cosas como ésta, pueden entender acá (los del Consejo) cómo se hacen las cosas allá", en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, t. XV., p. 127: MEMORIA DE LAS COSAS QUE HAN SUCEDIDO EN LA NUEVA ESPAÑA, QUE CONVIENE QUE SU MAJESTAD REMEDIE (Anónima y sin fecha y parece haberse escrito en España, para presentarla en el Real Consejo de Indias).

<sup>32</sup> El 14 de enero de 1683 en la ciudad de Antequera, valle de Oaxaca, la negra Gertrudes de Quintano de 30 años más o menos, e hija de María, negra bozal de Angola, al pagar al capitán Pedro de Güendulain 400 pesos de oro común para obtener su alforría hace saber que su madre fue vendida sin ella y dos hermanas, Archivo Notarías de Oaxaca, escribano Diego Benaia, vol. 3, leg. 1.

<sup>33</sup> Así comunica el 20 de febrero de 1783 el administrador de Ayotla a la junta municipal de temporalidades del colegio de San Andrés que "va serca de cuatro años que no se viste a la pobre esclavonía", AGN, Civil, vol. 1523, f. 239r.

reales<sup>34</sup> y virreinales para dotarlos de prendas, de alguna manera consintió, aunque indirectamente —pues invalidaba de facto el tabú judeocristiano de mostrar el cuerpo, y por consiguiente la cancelación de la presión inducida del sentimiento de pecado o culpa—, la disolución de una discrepancia con sus concepciones y prácticas originarias corporales exentas de ese tabú, con la práctica de sus cristianos amos; y, b) de igual modo, las prohibiciones de usar prendas indígenas35 y/o españolas llevó a la mujer negra a crear su peculiar forma de vestir.36 Lo que a algunas de ellas les sirvió también para intentar su promoción social, audacia mediante, a la manera como se hacía en el barroco, según célebre frase, desnudando vistiendo, como nos describe Thomas Gage por ahí de 1630 en su pintura de la indumentaria de las mulatas esclavas: "El tocado de esta clase baja de gente de negras y mulatas es tan ligero, y su modo de andar tan encantador, que muchos españoles, aun de la mejor clase [...] desdeñan a sus mujeres por ellas [...] Las más de entre ellas son esclavas, aunque el amor les ha dado libertad, para que a su vez esclavicen a otras almas al pecado y a satán."37

4) Por último, coadyuvaría para el hecho de la explanación de la desinhibición corporal, que la zona estaba relativamente aislada de los centros rectores de conducta. Pues aun cuando en la hacienda de Cortijos había parroquia lo mismo que en Pinotepa, y en Tututepec convento agustino; parecen no haber ejercido mucho su influencia. Tal vez por lo agreste de la geografía además de su relativo

<sup>34</sup> La cédula real del 13 de abril de 1710 noticiada de que los amos en Indias enviaban "a las negras y mulatas a ganar el jornal, saliendo al público las más de ellas desnudas, pasando a cometer muchos pecados mortales por llevar a sus amos la porción que era costumbre" exhorta a sus "governadores y justicias, y demás en cuias jurisdiciones se experimentasen estos desórdenes que en adelante no se consintiesen se executasen aquellos excesos", Cedulario, t. 40, f. 212, núm. 214, en M. Josef Ayala, Diccionario de gobierno y legislación de Indias, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.

<sup>35</sup> Aunque en julio de 1582 don Lorenzo Suárez Mendoza dicta ordenanza por la que prohibe a "mestizas, mulatas y negras" andar "en avito de yndias" permitiendo a la vez a las negras casadas con indios "andar con avitos de yndias" y a las no casadas se les autorizaba andar "en avito de española", AGN, *Ordenanzas*, vol. 2, 270r.

<sup>36</sup> El hecho de que entre la indumentaria usada por las negras de la costa cuando acuden a la población dice Isaac Manuel Cruz, microfilm citado: "es buen rebozo, alhajas de oro fino, en las orejas o cuello, pecho y dedos, camisas de tela fina bien planchada; calzado sí, no lo usan de ninguna clase", refleja para esas fechas tal vez cierto resabio producto o bien de alguna muestra de resistencia cultural o de un acto de intento de homologación con los sectores dominantes pues eso entrevemos al leer la ordenanza de junio de 1598 del virrey fray Payo de Rivera dada al "theniente del pueblo de Coyuca" para que este "guarde y cumpla las hordenansas aquí incertas sobre trajes que han de traer los mulatos, negros y negras" y que refrenda

alejamiento y que los párrocos no eran residentes. Esto se percibe cuando Juan de Arizcún, administrador general de las haciendas de la Mariscala de Castilla Juana de Luna y Arellano le recomienda a ésta, además de la contratación de un nuevo administrador para las haciendas de los Cortijos en enero de 1703, la de un cura. La ventaja apreciable es que la

yda de Vovadilla [nombre del administrador] no solamente será para más aumenta sino también para más onrra y gloria de Dios pues tengo por cierto hará quanto pueda porque bivan [los negros] como cristianos y por evitar los escándalos y ojalá se consiguiera algún pobre religioso de los muchos que ay birtuosos para que asistiera en aquellas partes por un salario corto, como de una capellanía.<sup>38</sup>

En octubre de 1702 el mismo administrador general escribió a la Mariscala que al negro "baquero llamado Damián truxeronlo medio muerto a cassa y lo olearon y [...] está fuera de riesgo [...] el motibo devió ser por alguna desbergüenza que tubo con un español pareciéndole que estaba en los Cortijos".

No obstante que por cuestiones de salud económica de la hacienda era necesario disciplinarlos a la "vida cristiana", ya que al permitirles comportarse como lo hacían conducía a la merma de la esclavonía y al concomitante gasto deficitario para su reposición, es poco el mando efectivo que lograban ejercer los administradores, como se desprende por otra comunicación que Arizcún envía a la Marsicala tres meses después del trabucazo al negro Damián, donde le dice, el 6 de diciembre de 1702, que "un sujeto que conoce al ne-

anteriores del conde de Monterrey y del marqués de Guadalcazar en el sentido de que "por cuanto habiendo entendido la desorden conque proceden los mulatos y negros, hombres y mugeres, libres y esclabos en el vestir y usar ropas finas de seda y guarniciones de oro, plata y otras cosas que exceden de lo permitido a la calidad de semejantes personas de quienes se presume que la mayor parte compran y adquieren esto por medios y lícitos[...]por la presente mando que ningún mulato ni mulata, ni negro libre o esclabo, pueda traer pública ni secretamente, oro ni plata, ni perlas en ropa o fuera della ni joyas, ni los libres puedan usar de vestidos de seda sino fuese en tafetanes rasos, damascos de la china y éstos simples, sin guarniciones porque lo que es de seda de Castilla y de la tierra y terciopelos de China los prohivo todos y cualesquier usso que pretendan tener dellos, si no fuese para guarnecer vestidos de paño, y los esclavos por ninguna vía usen de seda alguna de las sobredichas en esta manera, ni en otras, ni entre los unos y los otros, y no traigan manto las mugeres sin licencia mia... so pena" de pérdida de los bienes en toda ocasión que se les prendiése más flagelación a los varones: esclavos, 100 o 200 azotes según había reincidencia o no. A los libres, cárcel por 20 días si reinciden por segunda vez y a la tercera además de chirona, 200 azotes, ACN, Ordenanzas, v. 6, 13r y v.

<sup>37</sup> J. L. Martínez, *Pasajeros de indias: viajes trasatlánticos en el siglo xvi*, México (Alianza, Alianza Universidad, núm. 355), 1984, p. 208.

<sup>38</sup> BNAH, Fondo Reservado, Mariscal de Castilla, leg. 17, 1a. y 2a. partes.

gro Damián que oy ase ocho días lo bido en la plaza de Amozoque, 3 leguas de aquí en toros que corrían".

La existencia de este laxo control en Nueva España era propiciado de antaño además de por las grandes distancias de los centros rectores de conducta, por la connivencia o maridaje de intereses que en algún momento existieron entre los españoles locales y los negros —y sus mezclas— como se deja ver en la ordenanza de febrero de 1582 del conde de Coruña, cuando con motivo de prohibir la portación de lanzas, desjarretaderas, arcabuces, entre otras armas, declara que:

pastores, ganaderos, baqueros, labradores, carvoneros y otras personas que andan por los campos tienen y traen las dichas armas que están proyvidas cometiendo muchos delictos y desafueros y causando otros daños y amedrentando a los pasajeros, nobles y gente doméstica, y que en muchos dellos ay muchos bagabundos, delinquentes y fasenirosos que a título y fingiendo estar ocupados en los dichos exercicios se rrecoxen y anparan en las estancias, lavores, haziendas de minas y rranchos de carvoneros yngenios y trapiches de azucar y otras haziendas del canpo [donde los dueños] dellas los rreciben y acoxen con fines particulares de aumentar su beneficio.<sup>39</sup>

De lo anterior es factible deducir o suponer que si en meras cuestiones económicas, origen de la institución de la esclavitud, a señores y administradores les era bastante difícil mantener un dominio efectivo, muchísimo más arduo era intentarlo para el ámbito de la moral "cristiana", en particular en uno de sus pilares como es el de la represión a la desinhibición corporal.

Así, mediante la conjunción de los elementos anteriormente enlistados suponemos que se constituyó parte de lo que hoy es el bagaje cultural, como fenómeno de larga duración, de la actual personalidad percibida, osada y arrogante, de la mujer morena de la Costa Chica oaxaqueña y de la que parcialmente se sirven los no negros para forjar sus criterios y reglas de pertenencia o de exclusión étnica consigo y para con los otros en el siempre cambiante universo de las representaciones y, por tanto, de las definiciones explicitadas, generadoras de identificaciones que de alguna manera se quieren ontológicas, y por las que se busca calificar positiva o negativamente la legitimidad de la presencia representada a la par la valoración jerárquica de sus concomitantes asideros y derechos sociogeopolíticos.

<sup>39</sup> AGN, Ordenanzas, v. 2, 269r y v.

Al valorar en el comportamiento femenino moreno la conducta "propia" del elemento masculino, el no negro, niega dos cosas: que el ente sea natural y que, por lo mismo, sea susceptible de relacionarse con él como igual. Marca así, inconscientemente una doble distancia simbólica que en último término tiene por objeto hacer ostensible la distancia que los separa. La definen como ente sobrenatural, o no humano, en tanto que a sus ojos ésta traiciona a su género natural y cancela, por tanto, la posibilidad de que el varón no negro establezca relación con ella, so pena, llevado el razonamiento a extremos, de ser intuido homosexual. No en balde entre los mixtecos de la sierra, Tlaxiaco o Chalcatongo, el negro costeño tiene fama de brujo. Se toma nota así del carácter marginal de su cultura, de lo extraño y temido además de mal necesario, y que de alguna forma debe ser exorcizado.

Aspecto que también encuentra su antecedente remoto, y paradójicamente inmediato, en tanto supuesto inherente a la representación, en el hecho de que al negro en la época colonial, como es sabido, se le hizo desempeñar el papel de lugarteniente del amo en el ámbito rural, recolector de tributos, cuidador de ganados que destrozaban las sementeras y dejaban a los indígenas al borde de la inanición, raptor de mujeres indígenas, como instrumentos punitivos o verdugos de las autoridades locales novohispanas: corregidores, etcétera.

En resumidas cuentas esta representación del negro como lo otro, amén del fenotipo —cuestión que para nada debe subestimarse—tiene uno de sus antecedentes explicativos en la memoria histórica de los agravios sufridos. Aquí se patentiza pues, la terrenalidad histórica de la representación.

Por tal motivo el texto se inscribe y es un intento semiempírico de acercamiento a algunos elementos pertenecientes al fenómeno de la alteridentificación o exoidentificación, pues éste es uno de los varios componentes del universo de las representaciones y, por tanto, de las definiciones que establecen la alteridad real, es decir, la identificación relativa de los otros a fin de establecer, negar, estigmatizar o exaltar, su presencia y existencia así como la delimita de sus "derechos" concomitantes para de esta manera definir para sí, las modalidades de acción a seguir con los definidos como los otros. Pues el acto de nombrar, y por tanto identificar y clasificar, no es sólo el reconocimiento del ente, en tanto existente, sino que también puede ser objeto de cancelación simbólica.

Aunque estas representaciones sean "incoherentes e ilusorias", o por el contrario racionales y veraces, tienen una reacción sobre el así visto, quien las negará, aceptará, o reformulará, produciéndose de esta manera, por un efecto de especulación racionalizada, una singularidad histórica dinámica que permitirá definir al analista la identificación en sí o del propio grupo estudiado, así como para otros. Justo por una parte, en su especificidad histórica y, por la otra, en la elucidación del doble condicionamiento que supone la producción del acto identificatorio. Fenómeno distinto al de la esencialidad, por definición ahistórica, que denota el término identidad, cuya ausencia de referente histórico social es patente y por lo mismo carente de utilidad sociológica, como lo han observado ya los estudiosos británicos.

Por tanto, del hecho de que los grupos sociales siempre pongan en juego sus representaciones para intentar establecer, fehaciente y conscientemente —intentando efectuar la realidad de la representación—, los paradigmas o parámetros de reglas de pertenencia que en un momento histórico sociodeterminado posibilitarán circunscribir los criterios de adscripción y exclusión grupal—inevitablemente con pretensiones de legitimidad, apelando a la racionalidad prevaleciente en sus grupos de origen— es posible que el analista pueda detectar posibles fuentes de un latente conflicto social cuyos indicadores serán justo los caracteres y contenidos de las auto y heterorrepresentaciones, que dan cuenta de, no sólo de la lucha por la supremacía simbólica, sino de la aspiración a su realización tangible.

Sentado lo anterior, el trabajo tuvo entonces por objeto enfatizar un aspecto de la lucha por las clasificaciones y/o representaciones existentes entre los diversos grupos que componen la aparentemente heterogénea<sup>40</sup> población de la Costa Chica oaxaqueña: morenos o melanodermos, "blancos" o mestizos, e indios, a través de la representación que estos dos últimos grupos se hacen de los primeros. En particular, a través de la representación que se forjan de la mujer negra.

<sup>40</sup>Predicado solo válido en la medida en que el investigador solo se atenga a lo que dicen que hacen y no a lo que hacen, aunque lo que dicen que hacen, forma parte de lo que hacen, como bien apunta Bordieu en el sentido de que las representaciones "pueden contribuir a producir lo que aparentemente describen o designan" P. Bourdieu, "La identidad como representación", en Ce que parler ventdire, traducción G. Giménez M., París, Fayard, 1982, en Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales, La teoría y el análisis de la cultura, México, SEP, COMECSO, Universidad de Guadalajara.

Lo cual es un indicador importante porque en tanto ésta significa la facultad de procreación del grupo y porque ella, en tanto representante del género, es, entre otras cosas, lo codiciado o bien susceptible de intercambio, entonces, la percepción que se tiene de ella por los ajenos a su grupo, sintetiza el haz de representaciones como conflictivas entre los grupos del ámbito comprendido entre los límites con el estado de Guerrero y el distrito de Tututepec. Y aunque en cierto momento histórico sociodeterminado, estas representaciones y percepciones sean inocuas aunque inicuas, en otro momento pueden ayudar a explicar la eclosión social, en tanto nos señalan la existencia de resentimientos, análogos a los evocados por el mestizo nacional (formado dentro de cierta tradición nacionalista) cuando se le menciona al yanqui.

Ahora bien, toda representación no se construye de la nada, para que parezca objetiva necesita de asideros externos a la racionalización, tanto reales como supuestos, para aspirar a la credibilidad y por tanto a la legitimidad, es decir, debe ser pertinente; y cumplido este requisito podrá servir como criterio adecuado para definir los parámetros de exclusión y pertenencia social, del amigo y del enemigo.

En nuestro caso intentamos explicitar cuál pudo ser uno de los vectores, en tanto asidero externo, que contribuyeron a forjar la representación de la mujer negra como no mujer entre los no morenos. Pues es indudable que existe y/o existió algo por lo que los no morenos se niegan a identificar a sus mujeres con las morenas, descontando la obviedad del somatotipo en el género y, que a su vez, define a los definidores o identificadores, por especulación negativa. Pues realizar la identificación es necesariamente un excluirse, pero no es exclusión absoluta sino relativa. Ya que aunque se definan como no pertenecientes a ese conjunto por ellos delimitado —sino incluidos en otro, no necesariamente explicitado y que aun pueda suponerse como absolutamente antitético—, al mismo tiempo, este otro inefable conjunto al que remiten su representada pertenencia siempre dependerá de la modalidad de la percepción especificación del primero.

Esto es, en la representación del otro, por muy irreal que sea, siempre estará presente como uno de sus lados necesarios el apoyar alguno de sus extremos en algo de 'objetividad" de lo otro, esto es, en algo que no depende al cien por ciento de las características sociohistóricas perceptivas del propio definidor.

Y gracias a esa "objetividad", de lo que se define o se representa —en este caso la mujer morena—, es que el racionalizador o creador de la representación o definición puede crearla y recrearla con visos de credibilidad y legitimidad. De al·í que quien emite el juicio definidor dependa para su enunciación de la existencia de lo que se pretende definir, y en ese sentido, lo definido está a su vez, las más de las veces de manera inefable, definiendo al definidor.

Por esta razón debimos hurgar en la representación, supuestamente característica de la mujer morena, para especular qué de ello pasa directamente a la representación del definidor, esto es a la representación del no negro. De esta manera, hipotéticamente nos allegaremos algo del herramental necesario para examinar, posteriormente, el estado del campo de la lucha por las representaciones sociales existentes en ese lugar del Pacífico mexicano.

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, G., Cuijla: esbozo etnográfico, México, FCE, 1958.

Archivo General de la Nación (AGN), Ramos: Tierras, Ordenanzas, Civil.

Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), Ramos: Alcaldías mayores, Tesorería Principal: Caja Real.

Archivo de Notarias del Estado de Oaxaca (ANEO), Protocolos del escribano Diego Benaias.

Ayala, M. Josef, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.

Bacho Daza, H., "Una danza de negros para el presidente Madero", en Yucunitzá: testimonios de la vida cultural en la mixteca, núm. 29, Huajuapan de León, Oaxaca, H. Ayuntamiento, 1995.

Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado del INAH, Fondo Reservado, Mariscal de Castilla.

Bourdieu, P., "La identidad como representación", en *Ce que parler ventdire*, traducción G. Giménez M., París, Fayard, 1982. En Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP, COMECSO, Universidad de Guadalajara (s.f).

Gómez de Cervantes, G., La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi, México, Antigua Librería Robredo, 1944.

Gutiérrez Avila, M., "Migración africana y cultura en la Costa Chica de Guerrero", en México Indígena, año 2, núm. 13, noviembre-diciembre, 1986.

Machuca, Antonio y Arturo Motta, "La danza de los diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca", en *Antropología*. *Boletín oficial del INAH*, Nueva Época, núm. 40, 1993.

- Martínez, J. L., Pasajeros de indias: viajes trasatlánticos en el siglo xvi, México, Alianza (Alianza Universidad, 355), 1984.
- Martínez Gracida, Manuel, Microfilm rollo 7.2.38 (38), existente en la BNAH del Museo Nacional de Antropología.
- Millares, Carlo y J. I. Mantecón, Índice y extractos de los protocolos del archivo de notarías del D.F., México, Colmex, 2 ts., 1945.
- Moedano, G., Soy el negro de la costa, notas al disco compacto, México, INAH, 1996.
- Monjarás-Ruiz, J., "Soy el negro de la costa...Música y poesía afromestiza de la Costa Chica. Homenaje a don Gonzalo Aguirre Beltrán", en *Antropología*. Boletín Oficial del INAH, Nueva Época, núm. 43, enero-junio, 1996.
- Motta Sánchez, J.A., Índice provisional de fuentes de 1a. y 2a. mano relativas al mariscalato de castilla, 1572-1854, obra en preparación, DEAS-INAH.
- Motta, Arturo y E. Correa, "El censo de Oaxaca de 1899", ponencia presentada en el Quinto encuentro de afromexicanistas, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, octubre 1995.
- Murguía y Galardí, José Ma., Estadística de Oaxaca, manuscrito, 9 ts., 1827.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España*, México, Antigua librería de Robredo de José Porrúa e hijos, t. XV, 1939.
- Rojas Gonzáles, Francisco, La negra Angustias, México, SEP (Lecturas Mexicanas), 1976.
- Séjourné, L., Supervivencias de un mundo mágico, México, SEP/FCE (Lecturas Mexicanas, 86), 1953.
- Takahashi, H., "De la huerta a la hacienda: el origen de la producción agropecuaria en la mxiteca costera", en *Historia mexicana*, v. XXXI, julioseptiembre, núm. 1 (121), México, Colmex, 1981.
- Velasco, Alfonso Luis, Geografía y estadística de la República mexicana: estado de Oaxaca de Juárez, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. 1891.
- Zavala, Silvio, Libros de asientos de la gobernación de Nueva España, México, AGN, 1982.



# El proyecto lingüístico y filológico de fray Maturino Gilberti en Michoacán

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA\*

i Antonio de Nebrija, ni los grandes gramáticos y lexicógrafos del Renacimiento, ni los humildes religiosos que se embarcaban a evangelizar el orbe nuevo podían imaginar el universo lingüístico que les esperaba en esta orilla del Atlántico. La riqueza y diversidad de lenguas dejaba pequeño el relato bíblico de la Torre de Babel. Menos aún podían imaginar que la mayoría de estas lenguas serían pronto codificadas y que perdurarían, podremos decir recordando la famosa frase de Antonio de Nebrija, como "lenguas compañeras del imperio". Para nuestra mirada, dueña de una visión de siglos, la codificación gramatical y léxica emprendida en el xvi alcanza un significado excepcional. Con ella se inició el estudio de las principales lenguas mesoamericanas y la salvaguarda de sus textos, ya que muchos se transvasaron al alfabeto. Esto marcó el despertar de un capítulo único en la historia de la lingüística y la filología, comparable al que por los mismos años se realizaba en la Europa del Renacimiento. Precisamente una parte importante de este gran capítulo fue escrita en Michoacán por las manos de dos franciscanos, fray Maturino Gilberti y fray Francisco Bravo de Laguna. Gracias a ellos Michoacán se convirtió, desde mediados del xvi, en un foco vanguardista de la lingüística y la filología del Nuevo Mundo.

<sup>\*</sup> Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

En este breve trabajo me ocuparé del despertar de este foco, un despertar ligado a las tareas realizadas por un puñado de hombres que vinieron a construir la utopía de la fe y forjaron también la utopía de las lenguas.

# Utopía de la fe, utopía de las lenguas

Como es bien sabido en 1523 se asentaron los primeros misioneros en la región central de México, decididos a ganar estas tierras para el evangelio. En ese mismo año fray Pedro de Gante funda la primera escuela en Tezcoco y un año después en México. En 1524 llegaron los famosos "doce", dispuestos a echar los cimientos de una nueva cristiandad inmaculada. Venían ellos encendidos con una idea casi mística, la de hacer posible la utopía imaginada por el cisterciense Joaquín de Fiore, asimilada por el propio san Francisco y más tarde por fray Juan de Guadalupe, el guía espiritual de los doce. La esencia de la utopía era construir una Iglesia purísima con los nuevos conversos, edificar el reino en el que la pobreza y la caridad darían al evangelio su verdadera dimensión y a los hombres un sentido trascendente.<sup>1</sup>

Ahora bien, la utopía de la fe se cimentaba en la evangelización, y ésta, a su vez, se sustentaba en la palabra. La palabra era el único camino para que el mensaje cristiano pudiera ser comunicado a los otros; la palabra y sólo la palabra penetraría en los corazones y en las conciencias. Fray Alonso de Molina lo expresa con sencillez en el "Prólogo" de su *Vocabulario* de 1555 cuando dice que "la piedad cristiana" se topa con la falta de la lengua para la conversión de los naturales, para gobernarlos, regirlos y hacerles "justicia". Advierte además que la dependencia de los nahuatlatos no resuelve el problema de la buena comunicación en asuntos tan importantes como son los del espíritu, porque dice él: "muchas vezes, aunque el agua sea limpia y clara, los arcaduzes por donde passa, la haze turbia". Tal vez con esta metáfora Molina quiso advertir a sus lectores que era indispensable aprender lenguas.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> El apasionante tema del milenarismo franciscano ha sido objeto de estudios valiosos. Entre ellos citaré cuatro: el de José Antonio Maravall, "La utopía político- religiosa de los franciscanos en la Nueva España", en Estudios Americanos, núm. 2, Sevilla, 1949, pp. 199-227; el de John Phelan, El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo, México, UNAM, 1972; y por último el de Georges Baudot, Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización

Las consideraciones de fray Alonso son plenamente compartidas por fray Maturino Gilberti en su "Prólogo" al Arte de la lengua de Michoacán, 1558. Ambos autores muestran gran preocupación por el estado de desgracia que sobrevino a raíz de la confusión de hombres y lenguas según el relato de la Torre de Babel. En cierta manera dejan ver que, sólo aprendiendo lenguas, el hombre podrá recuperar su don natural de entendimiento de la palabra universal; sólo así podrá romperse el castigo que sobrevino a la humanidad como consecuencia de la soberbia que anidó en el corazón de los que quisieron construir la torre bíblica.

El estudio de las lenguas adquiría, desde esta perspectiva, un significado trascendente para el futuro del hombre ya que ayudaría a borrar el infame pecado de la soberbia, restableciendo la piedad cristiana y la comunicación de los hombres por medio de la palabra salvadora, el evangelio de Cristo.

Estas reflexiones de Molina y Gilberti acerca de un estado paradisíaco del hombre, dueño de la palabra universal, encajaban muy bien en la tesis hebraísta, tan en boga en el Renacimiento. En tal contexto de creencias, el estudio de las lenguas del Nuevo Mundo era de vital importancia ya que facilitaría la conversión de los pueblos americanos que, para muchos, no eran sino las tribus perdidas de Israel.<sup>2</sup>

Pero, además de la mística religiosa y del imperativo de aprender lenguas, presente ya en los primeros tiempos del cristianismo, los que llegaron venían inmersos en el humanismo renacentista que soplaba con fuerza en España desde el reinado de los reyes católicos. Los estudios de latinidad tenían una presencia viva en los programas universitarios y en los conventos de religiosos. Al mismo tiempo que las prensas de Salamanca y Alcalá editaban las primeras traducciones de los clásicos, las doctrinas de Erasmo de Rotterdam se difundían a través de los frecuentes tirajes de los talleres del complutense Miguel de Eguía. Entre los muchos lectores del humanista holandés en la España de principios del siglo xvi hubo uno de espe-

mexicana (1520-1569), Madrid, Espasa-Calpe, 1983. El cuarto estudio es el de Elsa Cecilia Frost, Este nuevo orbe, México, UNAM, 1996, pp. 31-43, en el que se propone otra interpretación del sentido evangélico de los Doce alejada del milenarismo joaquinita.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Como una muestra de esta creencia es de gran interés el capítulo 41, libro V, de fray Jerónimo de Mendieta, De algunos rastros que se han hallado de que en algún tiempo en estas Indias hubo noticia de nuestra fe. Concluye fray Jerónimo que es muy probable que una parte del pueblo judío llegara a estas tierras tras la destrucción de Judea por Tito y Vespasiano. Vid. Fray Jerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, México, edición de Joaquín García Icazbalceta, 1870, 539 pp.

cial calidad, me refiero al primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga "lector empedernido de Erasmo", como lo llama Marcel Bataillon.<sup>3</sup> En 1528 Zumárraga llegó a la Nueva España con un grupo de hermanos menores y con las doctrinas y los libros del famoso humanista de Rotterdam.

Estas creencias e ideas que florecieron en el Renacimiento temprano fueron compartidas por muchos de los misioneros a quienes el destino les impuso el deber de codificar las nuevas lenguas. Fue así como las dos tareas, la lingüística y la religiosa, quedaron hechas una, llena de sentido trascendente y utópico. La utopía de la fe y la utopía de las lenguas, juntas para siempre, hicieron posible que para finales de siglo los principales idiomas mesoamericanos contaran con artes y vocabularios comparables a los que en esos mismos años se elaboraban en Europa. Michoacán, hay que repetirlo, fue uno de los primeros centros de codificación de lenguas dentro de este contexto histórico-geográfico del que venimos hablando.

## Michoacán: foco vanguardista de la lingüística y la filología del Nuevo Mundo

¿Por qué la presencia tan temprana en Michoacán de este impulso por codificar lenguas y elaborar textos? ¿Cómo fue posible que allí se gestara una obra tan profunda sobre la lengua purépecha? La pregunta puede ser respondida si examinamos las circunstancias históricas del reino de Michoacán en el siglo xvi. Por una parte, tenemos un reino fuerte que nunca fue conquistado por los mexicas, con una personalidad política y cultural bien definida. Dueños de una lengua única, de la cual no se han encontrado parientes en el Nuevo Mundo, los purépechas supieron cuidarla, fortalecerla. Así como los nahuas en el calmecac cultivaban el tecpillahtolli, el lenguaje noble y refinado, los purépechas en sus escuelas también se preocupaban por el cultivo de la lengua, por su belleza y uniformidad. Prueba de ello es la unidad de la lengua en todo el territorio michoacano, no sólo durante el siglo xvi, sino también en nuestros días.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Marcel Bataillon, Erasmo y España, México, FCE, 1950, 825 pp.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vid. Leonardo Manrique, Atlas cultural de México. Lingüística, México, SEP/INAH/Planeta, 1988, 73 pp. Manrique afirma que "aunque cada pueblo purépecha tiene su manera de hablar propia, la lengua es esencialmente la misma. La diferenciación dialectal es mínima". Este fenómeno ya lo había notado Mauricio Swadesh en Elementos del tarasco antiguo, México, UNAM, 1969, 27 pp.

Otra circunstancia histórica digna de ser tenida en cuenta fue la temprana presencia en Michoacán de misioneros lingüistas. Cuenta fray Jerónimo de Mendieta en su Historia eclesiástica indiana que el propio rey de Michoacán, Caltzontzin, al saber de la llegada de los doce vino a la capital y pidió a fray Martín de Valencia que le diese uno de los recién llegados. Tocó a fray Martín de la Coruña, con otros tres o cuatro religiosos, abrir senda en aquel reino. El éxito de la orden seráfica fue tal, que en fecha muy temprana, 1535, hubo custodia y al poco tiempo cuajó la segunda provincia franciscana, la de San Pedro y San Pablo. En su relato, Mendieta deja ver que después de la provincia del Santo Evangelio, la de Michoacán fue la más importante. Lo dice con bellas palabras: "después de esta provincia del Santo Evangelio [...] siempre tuvo aquella de Michoacán más copia de varones santos que alguna otra de las Indias". 5 Sin duda, la santidad y la vida ejemplar son razones válidas para explicar el éxito misional. Pero hay otra de importancia capital y es la capacidad lingüística de casi todos los que llegaron en los primeros años: fray Jerónimo de Alcalá, fray Miguel de Bononia, fray Pedro de las Garrobillas, fray Antonio de Beteta y fray Juan de San Miguel, "muy buenas lenguas" como los define Mendieta. A estos nombres podrían añadirse otros más, como modernamente nos ha mostrado Benedict Warren en su libro The Conquest of Michoacan.6

Santos varones y excelentes lenguas, los primeros franciscanos abrieron camino, no sólo en la evangelización sino en el conocimiento de la lengua purépecha. Esta tarea no fue fácil ya que implicaba un cambio violento en lo más profundo del ser humano: la espiritualidad. En la *Relación de Michoacán* han quedado plasmados los choques, a veces traumáticos, que se sucedieron a raíz de la Conquista.<sup>7</sup>

A pesar de las dificultades, poco a poco se fue creando un ambiente propicio para el intercambio de lenguas y la comprensión de culturas. Esto empezó a lograrse en las escuelas de los conventos, lo mismo que sucedió en la región central de México entre los pueblos nahuas.<sup>8</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, op. cit., p. 376.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Benedict Warren, *The Conquest of Michoacan*, University of Oklahoma Press, 1985. *Vid.* capítulo "Christian beginnings", pp. 81-101.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Así lo deja ver la *Relación de Michoacán* atribuida a fray Jerónimo de Alcalá. Versión paleográfica, separación de textos, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Michoacán, Fimax Publicistas Editores, 1980.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Estos esfuerzos están descritos en Benedict Warren, op. cit., p. 90. Lo que fue la labor de los primeros franciscanos en las escuelas con niños de habla náhuatl, se puede ver en fray Jerónimo de Mendieta, op. cit., libro III, cap. 15, 16 y 17.

Tal fue el contexto que prevalecía en Michoacán cuando Maturino llegó; contexto que, sin duda, facilitó su gran obra de lingüista y filólogo.

# Vida y tareas de Gilberti

Pocos son los detalles que acerca de la vida de Gilberti nos han trasmitido los cronistas de la orden. Mendieta, tras recordar que venía de la provincia de Aquitania, afirma que "en la lengua tarasca, ninguno le hizo ventaja y en ella compuso una obra de mucha doctrina". 9 Torquemada corrobora lo dicho por Mendieta y añade que también compuso arte y vocabulario. Aunque le dedica un capítulo compartido con fray Antonio de Beteta, no añade mucho. Más bien borda sobre su celo y caridad para enseñar el Evangelio y sobre su enorme capacidad para dejar escritos en tarasco, "de los cuales otros muchos se han aprovechado". 10 Añade que padeció de gota, lo que no le impidió caminar para predicar; que murió en su querido convento de Tzintzuntzan y que fue muy llorado por todos. Termina su relato con una frase de Jeremías tomada de Mendieta y que según fray Jerónimo, Gilberti traía de continuo en su boca: "Los pequeñuelos pidieron pan y no había quien se lo partiese". Otros cronistas como fray Agustín de Vetancurt y fray Alonso de la Rea poco añaden a los datos de Mendieta y Torquemada.

Más cerca de nosotros, Joaquín García Icazbalceta y Nicolás León, se esforzaron por allegar nuevos datos con objeto de ahondar en la vida de Gilberti. Sin embargo, pocas referencias nuevas encontraron. Ya en nuestros días Benedict Warren, con apoyo en nuevos documentos, ha logrado perfilar mejor la vida del franciscano francés, sobre todo de aquellos años difíciles, los de la persecución a que fue sometido a raíz de la publicación de El diálogo de doctrina christiana en 1559. Dato interesante es que este investiga-

10 Fray Juan de Torquemada, Monarquía indiana, edición preparada bajo la coordinación

de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1979, v. VI, pp. 53 y 294-298.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, op. cit., p. 378.

<sup>11</sup> Joaquín García Icazbalceta, en su Bibliografía mexicana del siglo xvi..., nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954, p. 154, publica una cédula de Felipe II al Arzobispo de México en 1575, en la que pondera las facultades lingüísticas de Gilberti y manda sea traducido al español el Diálogo. Vid. también Nicolás León, "Fray Maturino Gilberti y sus escritos inéditos [...] Nota bibliográfica", en Anales del Museo Michoacano, Morelia, 1888-1891, edición facsimilar de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1968, pp. 205-214.

dor recientemente ha encontrado un documento en el que se testifica que Gilberti nació en Poitiers. 12

Estos breves comentarios sobre los biógrafos de Gilberti nos llevan a una conclusión: que sus primeros años en Michoacán, siguen siendo poco conocidos; me refiero al periodo entre 1542, año de su llegada a tierras tarascas, y 1556, en que aparece en un documento hallado por Warren como muy buen hablante de purépecha. Curiosamente este documento es premonitorio de su futuro: en él fray Maturino se ve envuelto en problemas por las desavenencias entre la nobleza de Tzintzuntzan y las autoridades civiles y eclesiásticas que Vasco de Quiroga había establecido en la ciudad de Pátzcuaro. <sup>13</sup> Tales desavenencias, en parte motivadas porque el obispo exigía a los de Tzintzuntzan y a los de otros pueblos ayudar en la construcción de una catedral en Pátzcuaro, fueron el punto de partida de una pugna profunda entre don Vasco y dos de las órdenes religiosas que laboraban en Michoacán, la franciscana y la agustina.

Poco después de este episodio, la capacidad de fray Maturino para hablar tarasco, se haría sentir no sólo en Michoacán sino en la ciudad de México. En el transcurso de un año —del 8 de octubre de 1558 al 7 de septiembre de 1559— publicó cuatro obras en purépecha que había redactado en años anteriores: dos de índole lingüística, el *Arte* y el *Vocabulario*; y otras dos de contenido filológico-religioso, el *Thesoro spiritual* y el *Diálogo*. Una obra más cierra este momento único en la vida de fray Maturino, la *Grammatica Latina*, 1559, pensada como libro de texto para los estudiantes de Santa Cruz de Tlatelolco.

Este fue un momento cumbre, o mejor, el momento cumbre en la vida de Maturino. En verdad, la publicación de cuatro obras importantes en tarasco en el lapso de un año puede ser considerada como un logro único en la historia de la lingüística, no ya la del Nuevo Mundo sino la de nuestro mundo. Difícilmente encontramos otro momento comparable a éste en la codificación de las lenguas. Respecto de la

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Benedict Warren, aporta un conjunto de documentos, la mayoría inéditos, que permite reconstruir el proceso inquisitorial a que fue sometido Gilberti desde el 3 de diciembre de 1559 hasta el 30 de junio de 1588 cuando fue recomendado como libro provechoso. Con los datos que de ellos se pueden extraer, Warren ha trazado una biografía del franciscano, la más completa hasta ahora. Tanto los documentos como la biografía forman parte del "Prólogo" al *Arte de la lengua de Michuacan* de fray Maturino Gilberti, Morelia, Fimax, Publicistas, 1987. El documento recientemente encontrado por Warren fue mostrado en una de las sesiones de las *Segundas Jornadas Gilbertianas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 25 y 26 de abril de 1995.
<sup>13</sup> Ibidem, pp. XIII-XIV.

Nueva España, único país americano que contaba con imprenta, veremos que para 1558 muy pocas obras se habían publicado en lenguas indígenas. De ellas seis eran doctrinas cristianas —cinco en náhuatl y una en huasteco—, además del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina de 1555. Entre paréntesis hay que adelantar que en 1547 fray Andrés de Olmos había terminado su *Arte de la lengua mexicana* y que corría manuscrita por los conventos franciscanos.

Si volvemos el rostro al Viejo Mundo tampoco hallamos un momento como éste en el que salieran a la luz juntas cuatro publicaciones lingüístico-filológicas sobre un mismo idioma. Es verdad que para 1558 ya estaban codificadas las principales lenguas europeas: la castellana en 1492 por obra, como es bien sabido, de Antonio de Nebrija; la italiana en 1529, cuando Giorgio Trissino publicó *La grammatica*; la portuguesa en 1536, con la publicación de la *Grammatica da lingoagem portuguesa* de Ferñao de Oliveira; y la francesa en 1550 cuando Louis Meigret publicó su *Tretté de la Grammaire française*. El alemán y el inglés tardaron en ser codificados; el primero lo fue en 1573 por Albert Oelinger y el inglés en 1586 por William Bullokar. Pero ninguno de estos grandes gramáticos del Renacimiento había logrado imprimir, en un tiempo tan corto, cuatro tratados como los de Gilberti. Una verdadera hazaña lingüística, gracias a la cual Michoacán se convirtió en un foco de avanzada en el despertar de la lingüística y filología del Nuevo Mundo.

Ante esta realidad cabe mirar hacia atrás en la vida de fray Maturino y pensar en aquellos años oscuros desde su llegada a Michoacán en 1542, acompañado por fray Jacobo Daciano, hasta 1556, año en que "ya era notoria su habilidad para hablar tarasco" como nos dice el documento encontrado por Benedict Warren. Durante aquellos catorce años Gilberti se adentró en su tarea misional viajando incansablemente de un pueblo a otro y aprendiendo de todos. Largas serían sus pláticas con los tarascos, con los niños de las escuelas franciscanas y con los adultos a los que evangelizó. No es imaginario suponer que dedicó todo su esfuerzo y talento en captar la esencia de la lengua y de la cultura de los purépechas con la mística del que se siente llamado por un destino guiado por la fe. Sólo así es explicable que en tan pocos años, aun teniendo el don de lenguas como él mismo afirma en su *Thesoro spiritual de pobres*, 14 pudiera elaborar las cuatro obras fundamentales ya citadas.

<sup>14</sup> Thesoro spiritual de pobres en lengua de Michuacan, por Antonio de Spinosa, México, 1575, "Epístola dedicatoria" a fray Juan de Medina Rincón, obispo de Mechuacan.

#### El Arte de la lengua de Michuacan, primera gramática impresa de una lengua del Nuevo Mundo

En 1558, año de la publicación del *Arte de la lengua de Michuacan*, Gilberti tenía cincuenta años. Era ésta su primera obra impresa. De pequeño formato, en 8°, contaba con 173 folios, recto y verso. Estuvo a cargo de Juan Pablos Bressano quien escogió para el texto tipos romanos.

Hombre del Renacimiento, conocedor de la obra de Nebrija y probablemente de la de su paisano Louis Meigret, Gilberti era consciente de la importancia que conllevaba codificar una nueva lengua, y más tratándose de un misionero como él. Por ello no es extraño que en el "Prólogo" se haga eco de algunos conceptos que fray Alonso de Molina expresa en su *Vocabulario*, conceptos ya comentados al hablar de la utopía de la fe y la utopía de las lenguas. Al hacerlos suyos Gilberti no está copiando sino simplemente refrendando un sentir común de la orden seráfica.

El Arte, dedicado al obispo Vasco de Quiroga, llevaba las aprobaciones de su cofrade Jacobo de Dacia y de los agustinos Alonso de la Vera Cruz, provincial y Miguel de Alvarado, prior de Tiripetío. Tenía también las de dos clérigos, Diego Pérez Gordillo y Francisco de la Cerda, todos excelentes conocedores del purépecha. Además del Arte, daban ellos su aprobación para el Vocabulario y el Thesoro. A estas firmas se sumaban las licencias del arzobispo Alonso de Montúfar, del virrey Luis de Velasco y del provincial de los franciscanos fray Francisco de Toral, entusiasta de las investigaciones de fray Bernardino de Sahagún. En las aprobaciones, unos y otros ponderan la utilidad de que se impriman las obras de Gilberti "para el bien de los naturales y el servicio de Nuestro Señor".

Y así era en verdad, porque el *Arte* suponía, en primer lugar, una culminación de esfuerzos comunitarios, de maestros y alumnos. En el título se dice: *Arte de la lengua de Michuacan compilada por...* En el "Prólogo" el autor lo especifica mejor: "he acordado de hazer y ordenar lo mejor que me ha sido possible esta artezica: en la qual va reformado y emmendado en los vocablos y ortographia lo que hasta agora ha sido mal puesto en las escripturas de mis antecessores". Esto mismo ocurrió en el proceso de codificación de la lengua náhuatl. Sabemos que a fray Andrés de Olmos le precedieron varios franciscanos en su tarea, entre los cuales están fray Francisco Ximénez y fray Alonso Rengel.

Antes de analizar el *Arte* de Gilberti conviene hacer un inciso y recordar brevemente la figura de Antonio de Nebrija, cuyas obras se

tomaron como modelo para las gramáticas renacentistas tanto de las lenguas europeas como de las americanas. En realidad, Nebrija recoge y organiza los conceptos y categorías gramaticales grecolatinas y les da nueva forma en su obra *Introductiones latinae*, Salamanca, 1481. Esta gramática circuló por toda Europa y de ella se hicieron numerosos envíos a América. Hay que decir también que fue la base de la famosa *Gramática castellana* (Salamanca, 1492) cuya importancia estriba en que con ella empiezan a ser estudiadas las lenguas vulgares y a ser consideradas como lenguas académicas.

Las *Introductiones* fueron tan populares que se mencionan con el título de *Arte* de Antonio, *Arte de comento* o simplemente la *Grammatica* como en Gilberti. Bueno es precisar que este tratado gramatical no fue un modelo inflexible, un corsé asfixiante. Olmos, Molina, Antonio del Rincón y los gramáticos novohispanos toman de Nebrija lo que les conviene y rompen con él cuando es necesario, dada la naturaleza de las lenguas nuevas, radicalmente diferentes de la latina. <sup>16</sup>

Así sucede en el caso de Gilberti. Fray Maturino divide su gramática en tres partes, a diferencia de Nebrija que lo hace en cinco. En esto coincide con la estructura del *Arte de la lengua mexicana* de su cofrade, fray Andrés de Olmos, que como ya se ha dicho, desde 1547 corría manuscrito por los conventos franciscanos. No es extraño que Gilberti conociera esta gramática, pues él debió hacer frecuentes viajes a México y probablemente acudía al convento y Colegio de Tlatelolco como lo demuestra el hecho de que publicara una gramática latina para los estudiantes de Santa Cruz.

Ambos autores, Olmos y Gilberti, reducen a tres los cinco libros de las *Introductiones latinae* de Nebrija. Vale la pena recordar que en esta obra los tres primeros se refieren al estudio de las ocho partes de la oración; el cuarto, trata de la sintaxis y el quinto de la cantidad de las sílabas, el acento y la ortografía. Olmos y Gilberti, uniendo morfología y sintaxis reducen a tres los cuatro primeros libros de Antonio y suprimen el quinto, aunque incluyen algunas consideraciones sobre pronunciación en el libro tercero. Esta estructura tripartita se reveló

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Sobre la resonancia de las Introductiones de Nebrija en Europa, vid. Juan M. Lope Blanch, "Nebrija, fuente y puente de conocimientos gramaticales", en Anuario de Letras, México, UNAM, vol. XXXI, 1993, pp. 225-250.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Sobre la respuesta de los misioneros lingüístas al modelo gramatical de Antonio, vid. Ascensión Hernández de León-Portilla, "Nebrija y las lenguas compañeras del imperio", en Cuadernos Americanos, México, UNAM, 1993, pp. 135-147. La misma autora hace un estudio más amplio de este tema en "El despertar de la lingüística y filología mesoamericanas", en Historia de la literatura mexicana, México, Siglo XXI UNAM, 1996, pp. 351-387.

muy funcional pues en ella es visible que el modelo nebrisense fue acomodado a la naturaleza de las lenguas mesoamericanas, en este caso el náhuatl y el purépecha. Dado que ambas lenguas son "incorporantes" o "intercalantes", según el tipo lingüístico descrito y estudiado en el siglo XIX por Guillermo de Humboldt, la adaptación de Olmos, acogida por Gilberti, hoy día se nos muestra como un gran acierto. Morfología y sintaxis forman un todo inseparable, una estructura única y así son estudiadas en las *Artes* de dichos autores.

Volviendo a la de Gilberti encontramos que en su *Arte* se logra el acercamiento necesario que la lengua requiere. Esto lo vemos desde el principio, cuando el autor antepone a la primera parte una serie de avisos importantes de índole fonética, pues advierte "que sería muy gran peligro dezir que esta lengua se puede escribir y pronunciar como se quiera". 17 En los avisos resalta las dificultades fonéticas del tarasco con más detalles que Olmos y Molina lo hacen respecto del náhuatl. Concede gran atención a la pronunciación de los vocablos purépechas, muy diferente de la de nuestro romance. Inclusive llega a definir sílabas "pectorales", "guturales", "difuntas", etcétera, y resalta que, como en latín, hay muchas palabras aequívocas, que cambian su significado según el acento. En resumen, estas páginas de avisos serían dignas de un estudio con la metodología y las perspectivas de la moderna fonología. En ellas se encuentran datos valiosos no sólo para el purépecha sino también para el estudio de las sibilantes castellanas c, ç y z, y su evolución de fricativas a africadas.

La primera parte de la gramática, no muy amplia, cinco capítulos, es como una introducción general centrada en el estudio del nombre y del verbo. Respecto del nombre, Gilberti se fija en la declinación, tanto del sustantivo como del adjetivo. En lo referente al verbo es más explícito. Presenta tres modelos de conjugación con mucho detalle. Los tres son muy representativos: un verbo regular, hurendahpehaca (hurendahpeni), "enseñar", desdoblado en sus formas activa, impersonal y pasiva; uno irregular, eca, vel, ehaca (eni), "ser", con abundancia de formas compuestas y perifrásticas; y, por último, otro verbo irregular, arani, que se usa como auxiliar.

La segunda parte, la más amplia (55 capítulos), está dedicada al estudio de las ocho partes de la oración, "como en la *Grammatica*". Todas ellas son descritas con arreglo al orden y la forma de las *Intro-*

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Mauricio Swadesh hace consideraciones muy interesantes sobre "los sonidos y ortografía" tal y como aparecen en las *Artes* de Gilberti y Juan Bautista de Lagunas, vid. Mauricio Swadesh, *Elementos del tarasco antiguo*, México, UNAM, 1969, pp. 27-32.

ductiones, aunque Gilberti hace ver constantemente las particularidades del purépecha. Preocupa a fray Maturino describir detalladamente las clases de nombres, sus géneros, números, terminaciones y, en general, las diferentes flexiones. Se detiene en las declinaciones y en esto es visible su apego a la gramática latina en mayor grado que Olmos, aunque es palpable también su esfuerzo por lograr una correspondencia entre los casos del nombre en ambas lenguas, latín y purépecha. Consciente del valor de la partícula himbo, analiza muy bien su papel y le asigna la propiedad de formar un caso que él denomina "efectivo". Cristina Monzón, quien se ha ocupado de profundizar en el estudio de este *Arte*, destaca la originalidad del franciscano al tocar el tema de la declinación.

Analiza ella el tratamiento que de los casos hace Gilberti, y afirma que, aunque fray Maturino "encajona la estructura purhépecha al patrón de la declinación latina", sin embargo la afirmación de la existencia de una declinación con sólo tres casos (nominativo, acusativo y vocativo, que se corresponden con los latinos), sugiere una conciencia clara de que las declinaciones en ambas lenguas no son comparables.<sup>18</sup>

La descripción de los pronombres es muy precisa, sobre todo la de los pronombres afijos. Explica que para la congruidad de la lengua es importante saber cuáles son los pronombres agentes y los pacientes y cómo se combinan unos con otros y con los verbos. Es éste un capítulo largo, donde Gilberti expone y fundamenta principios de índole sintáctica. Lo mismo se podría decir del titulado "De la manera de ayuntar muchos verbos en una oración". Al definir los cambios que sufren los verbos al entrar en composición, Gilberti aborda temas tocantes a la sintaxis de la lengua.

En realidad, todas las categorías gramaticales son también objeto de una descripción minuciosa en esta segunda parte de la gramática. Dada la brevedad de este trabajo, me fijaré sólo en los verbos. Varios son los capítulos dedicados a especificar la naturaleza y diversidad de esta parte de la oración. Distingue verbos activos, impersonales, pasivos, posesivos, reiterativos, frecuentativos, equívocos (con varios significados) y de raíz doblada, para expresar reiteración continua. De cada uno explica su función, da a conocer las partículas que los forman y ofrece numerosos ejemplos. En resumen, esta segunda

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cristina Monzón, "Declinación purhépecha en las gramáticas de Gilberti y Lagunas: marco y metalenguaje gramatical", en Relaciones. Estudios de historia y sociedad, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. 48, 1991, p. 53.

parte dedicada a la morfología y en menor grado a la sintaxis, constituye el núcleo, la parte medular de la gramática. En ella se logra un alto nivel de análisis de la lengua muy bien aderezado con numerosos ejemplos.

La tercera y última parte del *Arte* está constituida por 20 capítulos en los que el autor profundiza en la naturaleza del purépecha. En algunos de ellos, ahonda en temas antes tratados como la ortografía, la composición de verbos y valor de las partículas. En otros aborda nuevos temas como la *phrasis*, el ornato y el *modus dicendi*. Es aquí, en el *modus dicendi*, donde fray Maturino ofrece un elenco de frases en las que se plasma la propiedad de la lengua. Algunas son muy comunes, otras poco frecuentes, varias se refieren a aspectos concretos de la cultura tarasca, como las dedicadas a dar cuenta de las partes del día y la noche. En resumen, esta tercera parte de la gramática es un complemento muy necesario para los que, conociendo ya la lengua, quieren adentrarse en ella y en la cultura de sus hablantes.

Si tuviéramos que hacer una valoración rápida del *Arte* de Gilberti diríamos que es una mezcla feliz de tradición e innovación, de dependencia y originalidad. Tradición y dependencia en cuanto que su autor tomó las categorías grecolatinas y el diseño formal de las Introductiones de Nebrija y del Arte de Olmos; originalidad e innovación en cuanto que organizó juntas la morfología y la sintaxis, confirió valor especial a la fonética y, a lo largo de su análisis gramatical descriptivo, logró captar los rasgos propios del artificio gramatical del purépecha. Como Olmos, supo hacer compatible la modernidad lingüística nebrisense con la naturaleza de una lengua nueva y radicalmente diferente a las conocidas por él. Prueba del acierto gramatical del franciscano es que su Arte sigue siendo consultada y tomada muy en cuenta por los lingüistas de nuestros días. Como ejemplo citaré a Mauricio Swadesh, quien en su obra Los elementos del tarasco antiguo (1969) valora muy positivamente algunas de las aportaciones de Gilberti.19

#### El Vocabulario en lengua de Mechuacan: su significado en la historia de la lexicografía

Cuando aún no se cumplía el año de haber sido editado el *Arte,* Juan Pablos tenía ya listo el *Vocabulario en lengua de Mechuacan,* septiembre

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Mauricio Swadesh, op. cit., pp. 27-33.

de l559. En formato mayor que el *Arte*, en 4°, el *Vocabulario* era la culminación de los afanes lingüísticos de Gilberti, como veremos. Pero antes quiero describir, en unas cuantas líneas, la belleza de este impreso: buen papel; letra romana muy clara, fácil de leer; grandes márgenes; elegantes cornisas con letras mayúsculas. El grabado renacentista de la portada es asimismo muy artístico: está compuesto por dos columnas en una de las cuales se representa a Adán, en la otra a Eva, ambas se sustentan en un pedestal formado por una greca decorada con grutescos y amorcillos alrededor del emblema franciscano con las cinco llagas. Encima de las columnas, otra greca también con grutescos y amorcillos sobre una línea curva a manera de nicho y, en el centro, el título de la obra, el nombre del autor y el de la persona a quien está dedicado el libro, Vasco de Quiroga. En conjunto, una portada elegante y bella, digna de las mejores prensas renacentistas.

Otro grabado más se encuentra al principio de la segunda parte es decir de la castellana-michoacana. Es éste más modesto, el mismo que encabeza el Vocabulario de Molina de 1555; un San Francisco recibiendo los estigmas. Sobre él se dispone el título: Aquí comiença el Vocabulario en la lengua castellana y mechuacana, compuesto por el muy reverendo padre fray Maturino Gilberti de la orden del seraphico padre San Francisco. Por último, otro rasgo importante: la primera entrada de cada letra es una capitular bien dibujada y grabada.

Todos estos motivos artísticos hacen del libro un impreso de gran belleza, deleitoso de leer. Se nota que fue hecho con especial cuidado; no se regateó en él ningún detalle de perfección. En rigor, no era para menos: se trataba del primer vocabulario bidireccional que se

imprimía en el Nuevo Mundo.

E1 libro consta de un prólogo breve, una sola página, más 87 + 180 folios, recto y verso. No hay aprobaciones ni licencias pues, recordemos, van en el *Arte*. El "Prólogo del autor" lleva como subtítulo "Prohemio y epístola del muy reverendo padre fray Maturino Gilberti [...] al muy ilustre reverendissimo senor don Vasco de Quiroga, primer obispo meritísimo de Mechuacan..." En el texto, Gilberti exalta las virtudes de Quiroga como hombre cuidadoso y solícito de sus ovejas y dice: "Tengo confiança en que en esta jornada no sere perdidoso ni mi trabajo aura sido en vano". No sabía Gilberti que tres meses después, este obispo "lleno de virtudes" se convertiría en su firme y cruel perseguidor.

La finalidad del autor al redactar el Vocabulario está claramente expuesta en el "Prólogo" al Arte ya descrita, la de favorecer la piedad

evangélica, y aprender muy bien la lengua de los indios para no enseñarles nada que pudiera tocar el error. En cierta manera el *Vocabulario* era complemento del *Arte*: ambos libros constituían la herramienta indispensable para adentrarse en la lengua y poder servir a los que tenían como misión trasmitir el pensamiento evangélico. En realidad Gilberti utilizó el método de siempre: cuando dos lenguas y culturas están en contacto es necesario tener a la mano un instrumento que haga posible trasvasar palabras y conceptos entre ellas.

Conocedor de la obra lexicográfica de Nebrija y de Molina, en ambos se basó. Nebrija fue el modelo y Molina el puente. Nebrija había publicado el mismo año de su famosa *Gramática castellana* el *Lexicon ex sermone latino in hispaniensem*, Salamanca, 1492. Tres años después, publicó el que vulgarmente se conoce con el nombre de *Vocabulario de romance en latin*. Su título exacto es *Dictionarium ex hispaniense in latinum sermonem*, Salamanca, 1495. Este último, al igual que las ya citadas *Introductiones*, tuvo gran influencia en la lexicografía europea del siglo xvi y en la naciente lexicografía americana. <sup>20</sup> Molina lo tomó de modelo en sus dos vocabularios, el ya citado de 1555 y el que publicó ampliado en 1571, aunque adaptados admirablemente al náhuatl. <sup>21</sup> Gilberti hizo lo propio. Siguió las entradas de Molina en la segunda parte del vocabulario, es decir en la castellano-purépecha, con las adaptaciones necesarias a la nueva lengua. En la primera parte, la michoacana-castellana, es totalmente original.

Sería muy esclarecedor analizar a fondo el contenido del *Vocabula-rio* dada la riqueza léxica que Gilberti reunió en él. Aquí sólo señalaré dos aspectos importantes. Uno de ellos es que es el primer vocabulario bidireccional de una lengua indígena, como ya se dijo. En la primera parte, de 87 folios r. y v., purépecha-español, se recogen 6 000 vocablos. En la segunda, 180 folios, r. y v., castellano-purépecha, 13 200.<sup>22</sup> En total más de 19 000 vocablos. El otro aspecto importante es la preocupación de Gilberti por el purismo de la lengua. Esto se advierte en el escaso número de préstamos del castellano. Ya Swadesh, en el trabajo anteriormente citado, advierte que Gilberti creó siempre que pudo neologismos, lo cual es una muestra más de la capacidad lingüística del franciscano.

<sup>22</sup>Cálculo tomado de Thomas Smith Stark, op. cit., p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Vid. Thomas Smith Stark, "Apuntes sobre la lexicografía novohispana", ponencia presentada en las *Jornadas Lingüísticas*, 16 y 17 marzo de 1992, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, p. 13 (manuscrito).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Vid. Miguel León-Portilla, "Estudio preliminar" al Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana de Alonso de Molina, México, Editorial Porrúa, 1970, pp. XLVII-XL.

Por último quiero resaltar también su preocupación porque *Arte* y *Vocabulario* fueran instrumentos eficaces para sus hermanos y para todos aquellos que quisieran aprender tarasco. Una prueba de ello es que, al final de la primera parte del *Vocabulario* incluyó una sección dedicada a raíces verbales, que él califica de difíciles, "aún para los enseñados en esta lengua". En ella ahonda en explicaciones que enriquecen el conocimiento acerca de la formación de palabras y ayudan a penetrar en las sutilezas de la lengua.

Como en el caso del *Vocabulario* de Molina, el de Gilberti es una obra viva que sigue imprimiéndose y consultándose. Ambos diccionarios entraron en el torrente de la lexicografía universal en el momento mismo en que se estaban redactando los vocabularios europeos.<sup>23</sup> Los dos han servido a multitud de generaciones y, a pesar de los siglos, siguen ahí desafiando al tiempo. Creo que este es el mejor elogio que puede hacerse de una obra que además, fue el primer diccionario completo de una lengua de América.

# Gilberti filólogo: Thesoro y Diálogo en lengua purépecha

Entre octubre de 1558 y septiembre de 1559, fechas de la aparición del *Arte* y del *Vocabulario*, fray Maturino publicaba dos obras de contenido religioso-filológico, el *Thesoro spiritual en lengua de Mechuacan* y el *Diálogo de doctrina christiana en lengua de Mechuacan*. Para un misionero como Gilberti ambas representaban la culminación de su tarea evangélica lograda plenamente gracias a un conocimiento profundo de la lengua.

De las dos, el *Thesoro spiritual* es la que primero salió a la luz, el 20 de octubre de 1558, en 8° y es la más breve, 127 f. + 20 sin numerar, r. y v. Dedicada al arzobispo Alonso de Montúfar, la obra tenía la licencia del virrey Velasco, la del propio Montúfar y la de fray Francisco de Toral, y había sido examinada por Alonso de la Vera Cruz, Miguel de Alvarado, Jacobo Daciano, Diego Pérez Gordillo y Francisco de la Cerda. Es decir, eran los mismos examinadores del *Arte* y el *Vocabulario*.

La finalidad principal del *Thesoro* era la de servir de texto para adoctrinar a los michoacanos. Por ello, fray Maturino incluyó una

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> No es posible aquí recordar los títulos principales de la lexicografía renacentista. Molina y Gilberti están entre los primeros. Vid. Roberto L. Collison, A History of Foreing-Language Dictionaries, capítulos 4, 5 y 6, London, Andre Deutsch, 1982.

doctrina que abarca las 49 primeras páginas; después, dos examinatorios de la conciencia, uno mayor y otro más breve, "en que cada uno por si mesmo puede examinar su consciencia cuando se quiera confesar". Termina con una "declaracion de los misterios de la missa y de los prouechos de oyrla con deuocion". En resumen, es un tratado de vida cristiana para incipientes en el que, además de la doctrina, fray Maturino adjuntaba una guía para la confesión y una explicación de la misa. Mérito de este *Thesoro* es el de ser el primero, abrir camino en la redacción de textos en lengua purépecha, cosa nada fácil para un hablante que no la había tenido como lengua materna.

Unos meses después, salía a la luz otra doctrina, mucho más amplia, titulada *Diálogo de doctrina christiana*. De inmediato surge una pregunta: ¿porqué dos doctrinas en tan corto tiempo?

Creo que hay que buscar la respuesta en las disposiciones de la Quinta Junta Eclesiástica de 1546 en la que se acordó que, para facilitar a los naturales la instrucción en la fe, se redactaran dos doctrinas, una breve, para incipientes y otra más extensa, para proficientes. De hecho varias de las doctrinas impresas, tanto en español como en náhuatl, se hicieron de acuerdo con esta disposición. Sirva de ejemplo la *Doctrina christiana breue* de fray Alonso de Molina, 1546, para incipientes, y la *Doctrina christiana en lengua española y mexicana: hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, 1548, para proficientes.<sup>24</sup> A la luz de estos hechos no es extraño que fray Maturino, que estaba en contacto con sus hermanos de la capital, sintiera la necesidad de redactar dos doctrinas en purépecha sin que por ello la más breve, el *Thesoro*, estuviera de sobra.

Y por fin llegamos al gran tratado, el Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan. Hecho y compilado de muchos libros de sana doctrina por el muy reuerendo padre ...Trata de lo que ha de saber, hazer, dessear y aborrecer el christiano. Va preguntando el discipulo al maestro... Año de 1559. Estamos ante el libro de "marca mayor" como lo llaman Mendieta y Torquemada; <sup>25</sup> el libro que los grandes bibliógrafos, Icazbalceta, Medina y Nicolás León, describen como la obra más voluminosa de Juan Pablos: CCXCV + XXV p. r. y v. + tablas, ta-

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Seguramente las dos doctrinas elaboradas por fray Pedro de Gante, la breve (*ca.* 1547) y la larga (1553), responden también a esta disposición. Sobre la Quinta Junta Eclesiástica y las doctrinas de Zumárraga, *vid.* Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo xvi*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, vol. I, p. 36 y siguientes.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Mendieta, op. cit., p. 552. Torquemada, op. cit., vol. VI, p. 124.

maño folio. A las opiniones de estos investigadores añadiré que es la obra cumbre de Gilberti en materia filológica y una de las obras más brillantes dentro de la literatura de evangelización en el Nuevo Mundo.

Dedicada al virrey Velasco, el libro, por su contenido y por su belleza, era digno de ser dedicado incluso a un rey. Fray Francisco de Toral aprueba la obra. Fray Alonso de la Vera Cruz y fray Jacobo de Dacia expresan su parecer muy favorable a ella. El virrey y el arzobispo Montúfar, conceden la licencia de impresión. Todos ellos son personas de gran prestigio, que además habían examinado y aprobado las tres obras ya descritas de fray Maturino.

Antes de analizar brevemente el contenido haré un comentario sobre el aspecto físico del libro, sin duda, uno de los más bellos incunables americanos. La portada, al igual que la del Vocabulario, es un grabado típicamente renacentista. Dos cariátides, a manera de columnas, sostienen una greca decorada con motivos del siglo xvi en el centro de la cual se dispone un escudo real.<sup>26</sup> En la parte inferior, otra greca similar sirve de descanso a las columnas, en el centro de ésta se encuentra el escudo franciscano de las cinco llagas. Toda esta composición sirve de gran marco al título del libro. Al abrir el volumen, salta a la vista la calidad del papel de tela, la belleza de la letra gótica, las cornisas con títulos decorativos, los márgenes generosos. Abundan las capitulares muy bien dibujadas y no faltan grabados al comienzo de vidas de santos. El texto, dispuesto en dos columnas, alarga el formato de la página y lo hace muy elegante. En resumen, un libro digno de un escrito en el que el autor había puesto su mayor esfuerzo para comunicar el mensaje evangélico a los michoacanos en su lengua.

El contenido de la obra es, como en el título se observa, muy completo: "todo lo que ha de saber creer, hazer, dessear y aborrecer el christiano". En realidad son varios tratados religiosos en uno, en esto ya es original Gilberti. También lo es en la forma de abordar la primera parte, es decir la doctrina. A diferencia de otros autores del siglo xvi, Gilberti la explica en torno a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En la fe incluye capítulos tan interesantes como "del hombre y de su nobleza y vileza y por que Dios lo crio derecho

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Esta portada fue utilizada para la edición de la *Dialectica Resolutio* de fray Alonso de la Vera Cruz. El escudo real es curiosamente el de Inglaterra, aunque sin el lema "Dieu et mon droit". En la greca inferior aparecen las letras E.W. iniciales del nombre del grabador inglés Edward Whitchurch. Según García Icazbalceta, este grabado se usó como portada del *Prayer book* de Eduardo VI en 1549. *Vid.* García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 107.

y con fabla". Igualmente atrayente es el título del capítulo incluido en la esperanza, "de las siete peticiones del Padre Nuestro". En la parte correspondiente a la caridad, que es la más amplia, toca los mandamientos, sacramentos, pecados capitales y otros artículos de la fe. También aquí hay capítulos que llaman la atención como el dedicado a "los compadres" o aquel otro titulado "Que es lo que se ha de hacer cuando la mujer no puede parir". Termina el tema de la caridad con una parte especial en la que abunda sobre las postrimerías y en especial sobre los gozos del cielo.

Al final de la *Doctrina* y antes de pasar a la segunda parte, Gilberti interpone un texto que podría ser un librito en sí mismo: "Breve declaración de las edades del mundo". En él hace una síntesis de la creación, la historia sagrada y la vida y predicación de Nuestro Señor Jesucristo. Aunque breve, importa por su significado histórico-religioso, centrado en la Biblia y sirve de enlace con el tema de la segunda parte del *Diálogo*, la dedicada a las "Epístolas y Evangelios".

Esta segunda parte tiene su propio título, que dice así:

Contiene ademas el dialogo la materia de predica; todos los domingos del año. Todo facilmente expuesto y declarado de manera que facilmente cualquiera hallara aviso para su conciencia, consolacion para sus trabajos y despertador que le despierte acordandose de Dios que le crio y de quien tantos beneficios tiene recibidos.

Como vemos, un título largo para un contenido amplio: todas las lecturas de cada domínica del año comenzando por la 1a de Adviento. Vale la pena señalar que estas lecturas están ordenadas con arreglo a un modelo que consta de tres partes: 1a Domínica Similitudo; 2a Sermo, thema. Cuando hay más de un sermón, se le nombra Aliud thema, 3a Evangelium.

Y llegamos al final del libro, veinticinco hojas con numeración independiente que Gilberti tituló:

De las tribulaciones y de sus provechos: ejemplos de Nuestro Señor Jesucristo y de sus gloriosos santos: sacose del santoral que con el diálogo se auia de imprimir y por faltar posibilidad no se ha imprimido, y si esto quedara por imprimir muy coxa quedara esta obra del Dialogo.

Es esta parte una antología de vidas ejemplares: san Eustaquio, san Alejo y san Miguel con su corte de ángeles celestiales. Finalmente, vienen dos tablas. La primera de ellas es, siguiendo la costumbre, un índice de capítulos. La segunda, novedosa, es un índice de ejemplos que se presentan a lo largo del libro, en total 138.

Como vemos, oraciones, dogma, historia sagrada, epístolas, evangelios, vidas de santos, ejemplos, fragmentos del Antiguo y Nuevo Testamento; todo está presente en este magno tratado de fe y espiritualidad cristiana vertido por vez primera a una lengua tan difícil y extraña para los que venían de idiomas indoeuropeos. Y aún le parecía a Gilberti que la obra quedaría "coxa" si no salía el santoral completo. Sin duda, fray Maturino, cuando tuvo como suya la lengua purépecha imaginó un proyecto ambicioso y el *Diálogo* es una buena muestra. No bastaba con tener *Arte* y *Vocabulario*; había que dar a conocer la nueva fe; pero también había que mostrar la esencia de la lengua, recrear la estética de la palabra, tocarla, sentirla, cosa que sólo se logra en textos como éste. El libro de Maturino nos da pie para pensar en un gran proyecto filológico que quedó trunco por los acontecimientos que pronto sobrevinieron y que todos conocemos: la gran querella con el obispo Vasco de Quiroga.

#### La persecución de Vasco de Quiroga: consecuencias filológicas

Tres meses después de aparecido el *Diálogo*, el 3 de diciembre de 1559, don Vasco hacía una denuncia de la obra ante el arzobispo Alonso de Montúfar para que se recogiera y se revisara su traducción al tarasco. La denuncia es quizá prueba de la grandeza de la obra. Bien sabía don Vasco, puesto que había aprobado otros textos de Gilberti examinados por sus clérigos, que fray Maturino era la mejor lengua de Michoacán. Pero quizá este cuarto libro de Gilberti era demasiado. Con él, el prestigio de los franciscanos crecía en un momento en que Quiroga como obispo, trataba de fortalecer la naciente diócesis michoacana y ya estaba en abierto conflicto con agustinos y minoritas.<sup>27</sup> Además, las nuevas disposiciones emanadas del Concilio de Trento le favorecían en su objetivo de consolidar su autoridad y de fortalecer el naciente clero secular americano.

No voy a detenerme en los detalles de la querella muy bien estudiada por Benedict Warren con base en documentos de archivos, testimonios de implicados y hasta cédulas reales. El estudio de Warren nos ilumina sobre pleitos internos de la Iglesia, luchas por controles de poder, envidias, pasiones y toda clase de sentimientos en un

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Benedict Warren, op. cit., p. XVII y siguientes.

mundo convulsionado por disputas teológicas. Quiroga ponía en entredicho una traducción que no podía comprender; La Cerda y Pérez Gordillo descalificaban un texto que no querían traducir, mientras destruían pilas bautismales de agustinos y franciscanos; Gilberti escribía a Felipe II y se defendía ante el inquisidor Esteban de Portillo de su traducción al purépecha del misterio de la Trinidad; el rey ordenaba que el autor saliera de la Nueva España y al poco tiempo que se quedara, pues era "hombre de buena vida y ejemplo", 28 pero que se le enviara una traducción. Alonso de la Vera Cruz y después, el obispo michoacano que sucedió a Quiroga, fray Juan de Medina Rincón, lo apoyaban. Cartas iban y venían entre el Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición. Mientras, Gilberti esperaba una resolución final que nunca se llegó a dar.

En este drama que se vivió en Michoacán, aunque los perseguidores de fray Maturino no alcanzaron su objetivo totalmente, sí lograron perturbar la vida y las tareas del franciscano. Ahora bien, éste contó con hombres que le ayudaron como fray Alonso de la Vera Cruz, excelente conocedor del purépecha. De él se conserva una "Defensa" del Diálogo escrita en 1560, en colaboración con Diego de Chávez, agustino también y muy buena lengua purépecha.<sup>29</sup> Ambos autores afirman que "lo que se ha anotado en el diálogo de doctrina christiana expuesto por el reverendo padre fray Maturino Gilberti se prueba ser catholicamente dicho conforme a los sanctos doctores". Y a continuación exponen su alegato redactado en latín y castellano centrado en cuatro puntos: el misterio de la Trinidad, la "santa fe sola", el descenso de Cristo al Limbo y "de imaginibus loquens". Interesa aquí resaltar la argumentación en torno al primer punto ya que en ella, los dos agustinos explican el significado de varios vocablos purépechas escogidos por Gilberti para trasvasar conceptos difíciles acerca de la Trinidad, términos que habían sido puestos en entredicho de heterodoxia. Concluyen ambos agustinos que dichos vocablos son los apropiados para expresar el concepto de la Trinidad en lengua michoacana; conclusión que refrenda una vez más la capacidad lingüística de Gilberti para escoger sutilmente los vocablos adecuados y verter en ellos un concepto tan difícil como el de la Trinidad. Fray Alonso y fray Diego, a diferencia de los clérigos ami-

28 Ibidem, p. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Este documento que se guarda en la Biblioteca Nacional de París ha sido publicado por S.J. Ernest J. Burrus, en *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: V*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1972, pp. 342-343.

gos de don Vasco, sí habían tenido tiempo de leer el *Diálogo* y su palabra es para nosotros la sentencia definitiva sobre una querella que, como veremos, influyó grandemente en el desarrollo de la filología purépecha.

# Últimos años y últimas obras

En medio de tantas y tan prolongadas perturbaciones, Gilberti siguió preparando textos religiosos en lengua de Michoacán. Al leer los documentos inquisitoriales se puede observar que, poco a poco, las acusaciones contra Maturino se iban debilitando. De manera que no es extraño que en 1574 lo encontremos como examinador del *Arte* y Dictionario de su discípulo y hermano de orden fray Juan Bautista Bravo de Lagunas. Además, un año después, lograba publicar su último impreso, el Thesoro spiritual de pobres y pan de cada día muy sabroso: que es una breve y compendiosa doctrina en la lengua de Michuacan, en México, en casa de Antonio de Spinosa. Aunque de pequeño formato (8°) es éste un libro copioso, 302 f. r. y v. En la "Epístola dedicatoria" al obispo de Michoacán, Juan de Medina Rincón, Gilberti nos da algunas noticias de sus quehaceres: habla de que se ha ocupado "mucho tiempo en ordenar muchos y muy útiles tratados en siete lenguas; que ha traducido del romance una doctrina titulada Luz del alma,<sup>30</sup> con un centenar de sermones dominicales y santorales; y que ha ordenado un Flos sanctorum de los santos y santas de la Nueva España". Como vemos, en medio de sus penas y de su labor pastoral seguía trabajando mucho. En realidad, en parte, su trabajo iba dirigido a reponer el pequeño corpus religioso del Diálogo, que pocos pudieron aprovechar.

Tal es el caso del nuevo *Thesoro*, que no es sino una doctrina dialogada no tan breve y compendiosa como él dice en el título. A ella antepuso Gilberti la *Cartilla para los niños* (folios 12 v.-32 r.), que había publicado en 1559, hoy perdida. La doctrina, de corte clásico, oraciones, mandamientos, virtudes y postrimerías, está aderezada con multitud de citas bíblicas y probablemente es también una obra profunda y bien cimentada.

En la "Epístola", Gilberti justifica la necesidad de este libro ya que dice:

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Esta obra es traducción de la de Felipe de Meneses, Luz del alma christiana contra la ceguedad e ignorancia..., Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1554.

el principal deber de los ministros de Cristo es el pasto de la doctrina [...] y la mayor parte de los curas se contentan con decir una misa, bautizar, casar y enterrar, sin ningún género de sermón.

Como vemos, la finalidad está más que justificada y de paso Gilberti nos deja ver cuán limitada era la labor pastoral de algunos clérigos de su tiempo. Posiblemente al calificarlos quiso dejar constancia de su sentir respecto de aquellos que le habían hecho tan dificil su vida. Este segundo *Thesoro* fue también su última obra. Gilberti murió diez años después, en 1585, en su querido convento de Tzintzuntzan, rodeado de sus fieles michoacanos que lo habían llevado en hombros a pueblos lejanos para que su palabra confortara a los que necesitaban consuelo. Al menos tuvo el gusto de ver que dejaba *Arte, Vocabulario* y *Doctrina*, para favorecer "la piedad cristiana".

#### Conclusiones

¿Qué significa para nosotros la obra de Gilberti? ¿Cómo vemos hoy su esfuerzo lingüístico-evangelizador? Con la perspectiva de los siglos podemos responder que su esfuerzo, su obra, hizo posible un legado de gran valor para la lingüística y la filología. Tocó a él la tarea de que el purépecha tuviera pronto "casa donde morar" como decía Nebrija. Su *Arte* y su *Vocabulario* fueron un abrigo, un refugio para la lengua michoacana. Porque si bien la escritura pictoglífica y la tradición oral sistemática eran elementos fijadores y vitalizadores de la lengua, las obras impresas, además de cumplir estas funciones, favorecían el purismo y la uniformidad. Y, recordando de nuevo el famoso "Prólogo" de la *Gramática castellana* de Nebrija, "la uniformidad es garantía de larga vida".

En suma, además de sus trabajos de índole lingüística, fray Maturino nos ha legado varios libros de contenido filológico-religioso para poder conocer el purépecha de hace cuatro siglos y el pensamiento de sus hablantes. Él hizo de Michoacán un foco vanguardista en la Nueva España, en el Nuevo Mundo y en ambos mundos. Una amarga disputa ensombreció sus años de madurez, sus mejores años, aquellos en que su conocimiento del purépecha había alcanzado su clímax. ¿Pudo haber producido muchas y más diversas obras? ¿Pudo haber consolidado el foco lingüístico michoacano con discípulos y seguidores y haber logrado una escuela como la de Santa Cruz de Tlatelolco? Es arriesgado respon-

der a los futuribles, aunque cabe pensar que sí. A juzgar por las obras que nos ha dejado podemos considerar que aquel despertar brillante de redacción de libros en purépecha fue truncado por la actitud de don Vasco de Quiroga. Para nosotros su grandeza está en que abrió un camino para investigar y en que defendió sus libros, su prestigio como lingüista y filólogo y su ortodoxia cristiana con humildad seráfica y humanismo ejemplar.

## Bibliografía

- Alcalá, fray Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Morelia, Fimax Publicistas Editores, 1980, XLV + 398 pp., ils., mapas.
- Bataillon, Marcel, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi, México, FCE, 1950, CXVI + 921 pp.
- Baudot, Georges, Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569), Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 542 pp.
- Collison, Robert L., A History of Foreign-Languages Dictionaries, London, Andre Deutsch, 1982, 214 pp., ils.
- Doctrina christiana en lengua española y mexicana: hecha por los religiosos de la orden de Sancto Domingo, México, Casa de Ioan Pablos, 1548, 156 pp., r. y v.
- García Icazbalceta, Joaquín, Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954, 581 pp. (La primera edición es de 1886.)
- Gilberti, fray Maturino, *Arte de la lengua de Michuacan*, México, Casa de Ioan Pablos, 1558, 6 pp. de preliminares sin numerar + 173 numeradas, r. y v.
- ———, Thesoro Spiritual en lengua de Mechuacan, en el qual se contiene la doctrina christiana y oraciones para cada día y el examen de la conciencia y declaración de la missa, México, Casa de Ioan Pablos, 1558, 127 pp. numeradas, r. y v. + 20 sin numerar.
- ———, Vocabulario en lengua de Mechuacan, México, Casa de Ioan Pablos, 1559, 1 p. sin numerar + 87 x 180 pp. r. y v.
- ———, Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan, hecho y compilado de muchos libros de sana doctrina, México, Casa de Ioan Pablos, 1559, CCXCV + XXV pp. r. y v.
- — , Grammatica Maturini. Tractatus omnium ferequae grammatices studiosis tradi solent..., México, Casa de Antonio Espinosa, 1559, IV pp. de preliminares + de la p. V-CLXVIII de la grammatica.
- ———, Thesoro spiritual de pobres y pan de cada día muy sabroso: que es una breve y compendiosa doctrina en la lengua de Michuacan, México, Casa de Antonio de Spinosa, 1575, 302 pp. r. y v.

- Guzmán Betancourt, Ignacio y Eréndira Nansen (edits.), Memoria del Coloquio la obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebrisenses, México, INAH, 1997, 209 pp.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión, "Nebrija y las lenguas compañeras del Imperio", en *Cuadernos Americanos*, 2a. época, enero-febrero de 1993, v. 37, pp. 135-147.
- Lagunas, fray Iuan Baptista, *Arte y Dictionario: con otras obras en lengua Michuacana*, México, Casa de Pedro Balli, 1574, 8 pp. preliminares sin numerar + 171 del Arte + 190 del Diccionario + 11 pp. sin numerar de tablas + 107 de Instruction para poderse bien confessar.
- León, Nicolás, "Fray Maturino Gilberti y sus escritos inéditos... Nota bibliográfica", en *Anales del Museo Michoacano*, Morelia, 1888-1891, edición facsimilar de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1968.
- León-Portilla, Miguel, "Estudio preliminar" al Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana de fray Alonso de Molina, México, Editorial Porrúa, 1970, LXLV pp.
- Lope Blanch, Juan, "Nebrija, fuente y puente de conocimientos gramaticales", en *Anuario de Letras*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1993, vol. XXXI, pp. 225-250.
- Manrique Castañeda, Leonardo, Atlas cultural de México. Lingüística, México, SEP-INAH, 1998, 184 pp., ils., mapas.
- Mendieta, fray Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, México, la publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, 790 pp.
- Molina, Fray Alonso, Aqui comiença un Vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana..., México, Casa de Juan Pablos, 1555, 8 pp. preliminares sin numerar + 259 pp., numeradas, r. y v.
- Monzón, Cristina, "Declinación purhépecha en las gramáticas de Gilberti y Lagunas: marco y metalenguaje gramatical", en *Relaciones*. *Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991, vol. 48, pp. 40-60.
- Nebrija, Elio Antonio de, *Introductiones latinae*, Salmanticae, 1481, 54 pp. r. y v., edición facsimilar preparada por la Universidad de Salamanca, 1981, 54 pp. r. y v. La última edición corregida por Nebrija de las *Introductiones* es la de 1523, Compluti. La primera edición no está dividida en libros.
- ———, Gramática de la lengua castellana, Salamanca, 1492. Transliteración y estudio de Antonio Quilis, Madrid, Editora Nacional, 1980, 267 pp.
- ———, Lexicaon ex sermone latino in hispaniensem, Salamanca, 1492. Conocido vulgarmente como Diccionario latino-español.
- ———, Dictionarium ex hispaniense in latinum sermonem, Salamanca, 1495. (Llamado vulgarmente Vocabulario de romance en latín). Existe edición facsimilar de la Real Academia Española, Madrid, 1951.

- Olmos, fray André de, *Arte de la lengua mexicana*, Introducción y transliteración de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica y UNESCO, 1993, 2 vols. Facsímil, 83 pp. r. y v.; Transliteración XCIX + 215 pp.
- Resines, Luis, *Catecismos americanos del siglo xvi*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992, 2 vols.
- Swadesh, Mauricio, *Elementos del tarasco antiguo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1967.
- Torquemada, fray Juan de, Monarquía indiana, edición preparada bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1979, 7 vols.
- Warren, Benedict, *The Conquest of Michoacan*, University of Oklahoma Press, 1985, XV + 352 pp., ils.

# Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas

María Teresa Sierra\*

asta hace poco tiempo, a mediados de los ochenta, la antro-pología jurídica no era un campo de interés particular en la investigación antropológica ni en México ni en América Latina. La reflexión sobre lo jurídico no destacaba en los estudios antropológicos enfocados a la cuestión étnica. Los problemas eran otros. De manera progresiva, sin embargo, la antropología jurídica ha ido adquiriendo carta de legitimidad en el medio antropológico y en ciencias sociales afines, particularmente en las ciencias jurídicas. Este renovado interés en la investigación jurídica de los procesos socioculturales tiene que ver, por un lado, con la emergencia en el escenario político latinoamericano de organizaciones indígenas reivindicando derechos propios —movimientos que se insertan en el conjunto de movilizaciones ciudadanas luchando por la democracia— y, por otro lado, con las reformas constitucionales en la mayoría de los países latinoamericanos dirigidas a reconocer los derechos indígenas, lo que a su vez coincide con un nuevo marco de reglamentación internacional que favorece el desarrollo de las reivindicaciones indígenas.

<sup>\*</sup> Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-México). Una versión inicial de este trabajo fue presentada en el "Simposium de Antropología Jurídica: Promoviendo Justicia para los Pueblos Indígenas y Tribales de Honduras", que tuvo lugar del 12 al 14 de septiembre de 1995, en Tegucigalpa, Honduras.

La nueva expresión de las demandas indígenas toca el talón de Aquiles de la concepción liberal del Estado-nación al plantear el reconocimiento de la autonomía y de su existencia como pueblos con sistemas jurídicos propios, demandas que no pueden ser reconocidas cabalmente sin una reforma profunda del Estado y del orden jurídico que lo sustenta (Gómez, 1994). Hasta ahora, la mayor parte de las reformas que reconocen derechos indígenas son limitadas porque los encuadran en los marcos de la legalidad instituida sin romper con el candado impuesto por las Leyes de Indias, al sólo reconocer derechos que no contravengan la ley nacional.

Es posible reconstruir una trayectoria evolutiva en el tratamiento jurídico de la cuestión étnica, en la relación de los pueblos indios con el Estado: del paso de una situación de negación histórica en donde los Estados negaron sistemáticamente la especificidad de las poblaciones indígenas, en aras de la construcción nacional bajo un proyecto de homogeneidad cultural y étnica, de la igualdad formal de los ciudadanos ante la ley; a otra etapa en donde los Estados reconocen la cuestión indígena como un problema, y en consecuencia empiezan a legislar decretos, reglamentos o leyes específicas dirigidas a estas poblaciones; a una última etapa en la que los Estados tienden a reconocer el carácter multicultural de las sociedades y el derecho de los pueblos a su autonomía. Una fase en donde el reconocimiento a la pluriculturalidad, y en términos jurídicos, al pluralismo jurídico por parte de los Estados, es vista no como problema sino como un enriquecimiento al conjunto de la sociedad.<sup>1</sup>

Como toda representación esquemática, esta trayectoria da cuenta en términos generales del sentido histórico de la relación de los pueblos indios y el Estado, pero no pretende describir los procesos concretos que cobran vida en cada país de manera particular según coyunturas específicas. Estas distintas fases representan también concepciones que conviven simultáneamente a nivel de las mentalidades en los escenarios políticos latinoamericanos, lo que tiende a expresarse en contradicciones y luchas políticas e ideológicas en el seno de cada Estado.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Esta trayectoria ha sido explicada de manera similar por Iturralde (1990: 50) al caracterizar las demandas de los pueblos indígenas: de una fase de rebelión y rechazo, a otra fase de participación en los espacios del Estado buscando su reconocimiento como ciudadanos; hoy en día los pueblos indígenas reivindican su derecho a autogobernarse. En esta misma dirección véase también la interpretación de Hamel (1993) sobre los derechos lingüísticos y las políticas educativas hacia los indígenas.

Es precisamente en este contexto histórico-político que la antropología jurídica ofrece alternativas de investigación para estudiar la dimensión sociocultural y jurídica de los fenómenos étnicos y sociales, y mostrar cómo ha operado y opera en la práctica un pluralismo jurídico que sistemáticamente ha sido negado por las leyes nacionales. Si bien la antropología jurídica como campo de investigación no se reduce al estudio de la cuestión étnica sino que abarca a los diferentes grupos y clases de una sociedad, el abordaje jurídico de los procesos étnicos expresa con particular claridad los efectos de la imposición de un modelo normativo homogéneo a una realidad diferente, contrastante jurídica y socialmente.

Hasta fechas recientes las ciencias jurídicas han sido incapaces para reconocer la vigencia de derechos distintos, legítimos en poblaciones subordinadas.<sup>2</sup> La antropología en Latinoamérica por su parte tampoco se ha ocupado de los procesos legales más que de manera colateral<sup>3</sup> y por sí misma resulta imposibilitada para dar cuenta de la complejidad de estas dinámicas. La nueva expresión de los fenómenos étnicos plantea por tanto un reto para ambas disciplinas: la necesidad de desarrollar propuestas conceptuales y metodológicas que permitan estudiar las dinámicas sociojurídicas de las sociedades contemporáneas y contribuyan a imaginar nuevos mecanismos de relación de los pueblos indios con el Estado.

En el presente escrito me interesa avanzar en esta dirección señalando algunos puntos de reflexión en torno al campo de la antropología jurídica. Me refiero a su objeto de estudio, retomando el debate entre la antropología y el derecho, para más adelante abordar el derecho indígena como núcleo temático y de reflexión privilegiado. Por último, señalo algunas líneas de trabajo para referirme posteriormente a ciertas perspectivas y retos de investigación.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Algunas excepciones en este sentido son los esfuerzos teóricos desde la sociología y la filosofía jurídica por desarrollar una visión crítica partiendo de la teoría general del derecho que contemple al derecho indígena como expresión de un orden jurídico propio (cf. Correas, 1994, 1995). También véase las elaboraciones de Willemsen (1985) sobre el derecho indígena, de Ballón (1990), sobre el sistema jurídico aguaruna, y de González (1995).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> En México hay excepciones en este sentido como son los trabajos pioneros de Cordero (1982, 1994), Aguirre Beltrán (1980); y los trabajos de antropólogas norteamericanas en México (Nader, 1990; Collier, 1973). La recopilación bibliográfica coordinada por Valdivia (1994a) a partir de la revisión de textos antropológicos editados por el INI, muestra cómo la descripción etnográfica realizada por estos trabajos registra información sobre prácticas y costumbres jurídicas vigentes en diferentes grupos indígenas, a las que se les aborda como aspectos mismos de la organización social. También véase Valdivia, 1994b.

#### Temas y problemas de la antropología jurídica

El reconocimiento de la vigencia de sistemas jurídicos coexistentes en las sociedades nacionales, plantea la necesidad de investigar el funcionamiento de estos sistemas en su particularidad y en sus imbricaciones, y la manera en que históricamente se han ido conformando; plantea sobre todo el imperativo de definir lo jurídico en contextos étnicos e interétnicos.

¿Cuál es la especificidad de lo jurídico en las sociedades indígenas? ¿Estamos ante prácticas jurídicas diferentes a las del derecho nacional, frente a un sistema normativo alterno y vigente? o ¿nos encontramos sólo ante expresiones fragmentarias de un derecho consuetudinario, pero que no logran constituir un sistema propio? o ¿se trata únicamente de un derecho tradicional destinado a desaparecer? En torno a estas preguntas sobre lo jurídico se ha desarrollado una gran parte de los estudios de la antropología jurídica latinoamericana. Este debate sin embargo no es nuevo, tiene sus antecedentes en los estudios de la antropología jurídica anglosajona que se plantearon la interrogante de distinguir si existía o no derecho en las sociedades simples y si era posible estudiarlo con las herramientas del derecho occidental (Hoebel, 1954; Mallinowsky, 1926; Radcliffe Brown, 1952). El desarrollo de estos estudios mostró no sólo que efectivamente las sociedades sin Estado tenían derecho y que estaba éste incrustado en la vida social sino que constituían sistemas de derecho propio y no fases evolutivas del derecho moderno, como en un inicio lo había planteado el evolucionismo jurídico con Maine (1980) a la cabeza. Más adelante, la discusión ya no buscaba discernir si existía o no un derecho en las sociedades simples, lo cual se daba por sentado, sino averiguar los procedimientos jurídicos vigentes en estas sociedades, lo que abrió nuevas perspectivas de investigación que han influido en los trabajos de la antropología jurídica contemporánea (cf. Collier, 1995).

Hay que recordar, sin embargo, que algunos padres fundadores de la antropología fueron abogados (Morgan, Maine, Bachoffen), quienes a través de la descripción del llamado derecho primitivo hicieron significativos aportes al estudio de la organización social de las sociedades colonizadas. Estos primeros acercamientos de la antropología y el derecho se desalentaron posteriormente, sobre todo por el proceso de autonomización que sufrieron las ciencias jurídicas como las demás ciencias en la era

moderna. El derecho se construye como una esfera autónoma de la sociedad, con su racionalidad y lógica interna propia, a partir de la cual interpreta los hechos jurídicos. La antropología como ciencia del hombre y la cultura se deslinda de la concepción formalista del derecho. Aparecen así como disciplinas incompatibles: para la antropología el derecho vigente en sociedades simples difícilmente puede concebirse como esfera separada y autónoma de la vida social. Mauss, un etnólogo francés, fue quien llevó al extremo esta concepción integrada del derecho a la vida social al señalar que el derecho es la armadura de la sociedad, por lo que es imposible separarlo de otros fenómenos sociales (Mauss, 1967). Se construyen de tal forma dos paradigmas opuestos radicalmente: uno dominado por una visión del positivismo formalista del derecho (dominante en las escuelas de derecho en nuestros países) y otro volcado al estudio etnográfico del hecho social, según el cual lo jurídico se encuentra íntimamente ligado a lo político y lo religioso.

La antropología jurídica vuelve a unir estas dos disciplinas, la antropología y el derecho, y les propone el reto de replantear sus relaciones y conjuntarse para abordar un objeto de estudio específico que las convoca a ambas. Este ejercicio interdisciplinario que no excluye la participación de otras disciplinas (la lingüística, la historia, la sociología) no es fácil y a menudo suele expresarse en una mutua falta de comprensión entre juristas y antropólogos.<sup>5</sup>

Desde la perspectiva antropológica, el estudio de lo jurídico busca dar cuenta del contexto social y cultural en el que se producen y reproducen las normas y prácticas jurídicas, de ahí el interés de analizar los usos de las normas y los valores a los cuales remiten más que la validez de tal o cual norma jurídica. El objetivo es también mostrar cómo normas y prácticas interactúan y se intersectan generando pautas de referencia que guían la acción social, y cómo éstas a su vez cambian y se transforman para responder a las exigencias del mun-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Victoria Chenaut (1996) reflexiona sobre la relación entre antropología y derecho, distinguiendo tres momentos de esta relación: un primer momento que podría llamarse de acercamiento entre ambas disciplinas con los trabajos de Maine y de Morgan, entre otros; un segundo momento en el que se gesta una distancia entre las dos, debido sobre todo al fortalecimiento del positivismo jurídico formalista; y un tercer momento en el que se busca reconstruir nuevas vías de relación entre la antropología y el derecho.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Hay quienes sugieren que más que hablar de interdisciplinariedad para construir la relación entre antropología y derecho, habría que pensar en una perspectiva transdisciplinaria como una manera de garantizar el diálogo de las disciplinas en torno a un objeto común; de esta manera se evitaría el que con la interdisciplina se privilegie una alternativa analítica sobre otras (cf. Francois Lartigue y Diego Iturralde, 1995).

do social. Si consideramos que lo jurídico debe explorarse con relación a los conflictos sociales que una sociedad dada identifica como relevantes, considerando también los medios por los cuales se justifican decisiones relacionadas con esos conflictos (Krotz, 1995), en el caso de nuestras sociedades el abordaje antropológico de lo jurídico debe atender los problemas que emergen de la confrontación de pluralidades normativas, debido a la vigencia de matrices culturales y jurídicas diferentes y propias de los pueblos indígenas. Es en esta dirección que se desarrolla la antropología jurídica en nuestros países; de ahí también la importancia de entender cómo se gestaron dichos ordenamientos jurídicos y cuál es su vigencia contemporánea.

#### Ley y colonialismo

Durante la Conquista, desde los primeros encuentros con las sociedades colonizadas, el colonizador se enfrentó a la tarea de controlar a los dominados; se enfrentó a sistemas jurídicos preexistentes que destruyó, o bien refuncionalizó y transformó para adecuarlos a sus fines de poder y control. Ya sea a través de las Leyes de Indias, en el caso de los indígenas sujetos a la dominación española, o de la llamada Customary Law, en los territorios coloniales británicos el colonizador legisló su relación con los indios o nativos e intervino en el desarrollo de sus normas de control interno. No hay duda que la ley jugó un papel prioritario en la misión civilizadora de Occidente junto con la religión. A través de la ley se justificó el control y la sujeción de la población colonizada (Fitzpatrick, 1990, 1992; Merry, 1991). Posteriormente, después de la Independencia, con la formación de los nuevos Estados, las nuevas naciones desconocieron los sistemas jurídicos nativos en aras de construir sus propios ordenamientos legales nacionales e integrar a los ciudadanos bajo una sola ley. Los Estados latinoamericanos no pudieron cumplir con su cometido de desarticular totalmente la cultura indígena y con ello sus costumbres jurídicas. Muchas de éstas permanecieron clandestinamente, otras lograron adaptarse al orden jurídico nacional y otras más se reconfiguraron en un proceso de lo que podría llamarse colonialismo jurídico.6

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> González (1995) retoma de la tradición francesa la sociología jurídica y desarrolla este concepto para aplicarlo al estudio del derecho consuetudinario indígena en México.

Si bien para los Estados la ley ha cumplido su papel central en la construcción de la hegemonía política, lo ha hecho de una manera ambigua: así como ha sujetado a las poblaciones imponiendo su ideología y sus creencias, también ha proveído los medios para su cuestionamiento y resistencia. En este sentido cuando la ley es usada por los dominados puede convertirse también en un arma fundamental para la defensa de los pueblos subordinados, como lo ejemplifican distintos casos en la historia de las rebeliones pero también en los espacios de la vida cotidiana (Comaroff, 1994; Lazarus-Black y Hirsch, 1994). Por ello se entiende el papel simbólico que adquiere la legalidad en la disputa por los derechos de los pueblos indígenas.

#### Ley y costumbre: conflicto de derechos

El contraste y la oposición entre el derecho nacional y el derecho indígena, entre la ley y la costumbre, han sido ejes temáticos centrales en la investigación de la antropología jurídica latinoamericana. 7 Es justamente la tensión que emerge en la confrontación de normas jurídicas opuestas donde se muestra con particular claridad el conflicto entre derechos y frecuentemente su irreductibilidad. Como lo muestra un estudio sobre legislación, derechos humanos y pueblos indios en América Latina, el desconocimiento del derecho consuetudinario por parte de los jueces y de las legislaciones nacionales se encuentra en el fondo de una gran cantidad de violaciones a los derechos humanos de los indígenas (Stavenhagen, 1988); su negación o descalificación como derecho ha dado lugar a innumerables injusticias hacia los pueblos indígenas. El espacio de la administración de justicia, cuando el indígena se enfrenta a la ley, es particularmente relevante para mostrar el conflicto de derechos. Los innumerables casos de indígenas enfrentados al campo del derecho penal revelan, muchas veces, que detrás del delito cometido está la referencia a otras normas jurídicas, a otras formas de sancionar y valorar el mundo opuestas a las definidas por el Estado.8

<sup>7</sup> Véase por ejemplo los trabajos que se han desarrollado en este sentido (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Sánchez, 1992; Chenaut y Sierra, 1995; Estrada y González, 1995).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Tal ha sido por ejemplo la experiencia del programa de defensora jurídica de presos indígenas del INI, cuyos abogados se vieron imposibilitados legalmente para validar la costumbre durante procesos judiciales seguidos a indígenas, por lo que terminaron la defensa de los casos argumentando errores de procedimiento (Gómez, 1990).

El conflicto entre órdenes jurídicos diferentes puede rastrearse no sólo en el campo penal sino en distintas áreas del derecho: ya sea en el ámbito agrario cuando se han impuesto divisiones territoriales sobre linderos comunales previamente existentes,<sup>9</sup> generando conflictos agrarios; o en el campo del derecho civil, en asuntos vinculados con la herencia, cuando se valoran costumbres de transmisión de bienes contrarias a las del derecho nacional; o en el ámbito mismo de las comunidades indias, cuando las prácticas de elección chocan con las formas legales de elegir autoridades. En todos estos campos y en otros más se revela la contraposición entre normas jurídicas y sus efectos contradictorios en las dinámicas locales.

A continuación señalo dos casos diferentes en donde se revela el conflicto de derechos. Uno se refiere a las disputas que emergen en el ámbito comunitario en torno a las faenas; y el otro remite a casos de brujería que resultan interesantes para mostrar la confrontación de lógicas jurídicas y su irreductibilidad. Ambos casos resultan de interés porque resaltan el carácter colectivo como elemento definitorio del derecho indígena.

#### Las faenas como núcleo de tensiones comunales

La faena o el tequio (en lengua náhuatl tekitl significa trabajo), es el trabajo obligatorio y gratuito que todo vecino debe a su comunidad para ser considerado como miembro con derechos. La faena es en este sentido uno de los ejes definitorios de la identidad comunitaria conforme a la cual se estructuran otros derechos individuales y colectivos. Se trata de prácticas vigentes en la mayor parte de las comunidades indígenas a partir de las cuales se confrontan las tareas que afectan a la colectividad: desde abrir caminos, ayudar a construir algún edificio, traer el agua, limpiar los espacios colectivos, hasta ayudar a los festejos del pueblo. Cada comunidad define sus criterios para establecer cuando una persona adquiere esta obligación y cuando deja de tenerla, lo cierto es que una vez adquirido el derecho, se viva o no en la comunidad, para ser reconocido como miembro hay que cumplir con la faena. En algunos lugares se ha introducido el pago de la faena, sobre todo para las personas que

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> De ahí el sinnúmero de conflictos agrarios entre comunidades indígenas debido a las divisiones artificiales que partieron a los pueblos y generaron disputas por terrenos considerados comunes. Las disputas de comunidades indígenas en Oaxaca ilustran claramente esta situación.

por encontrarse fuera del pueblo no pueden asumir personalmente su compromiso. La práctica de la faena sin embargo no es reconocida por la ley nacional. Sólo la legislación de Oaxaca reconoce formalmente al tequio como práctica tradicional en el ámbito de las comunidades indígenas. El desconocimiento de esta práctica provoca a menudo que surjan conflictos cuando se aplica la ley nacional para juzgarla. Tal situación sucede cuando miembros de la misma comunidad recurren a funcionarios estatales para quejarse por lo que consideran prácticas abusivas de las autoridades de los pueblos. El incumplimiento continuo de las faenas junto con otras obligaciones comunales puede desencadenar una serie de problemas que afectan la dinámica comunitaria provocando incluso la expulsión de alguno de sus miembros.

Un ejemplo en este sentido es el que sucedió en las comunidades nahuas de Huauchinango, cuando unos jóvenes se negaron a cumplir con sus faenas, alegando que no era su compromiso porque su padre las estaba realizando. Tal argumento remite a una costumbre según la cual dentro de un mismo techo familiar sólo una persona debe realizar faena. Nuevas normas adaptadas en la asamblea comunitaria obligaron a todos los hombres mayores de 18 años y con familia a réalizarlas; esto vino a cambiar las antiguas costumbres, generando el rechazo de varios vecinos. En esta ocasión varios muchachos terminaron en la cárcel pagando una multa para salir, por lo que sus padres decidieron quejarse con la autoridad municipal. La presidenta municipal —una mujer en ese momento— atendió la queja; las autoridades del pueblo decidieron sin embargo que el asunto debería plantearse en la asamblea comunitaria, para lo cual la invitaron. Fue ahí donde la presidenta municipal al señalar que la ley prohibe encarcelar a las personas por el solo hecho de no cumplir con las faenas, quiso desconocer las normas locales. Las autoridades del pueblo afirmaron entonces que ya nadie realizaría faenas, pero sería obligación de la presidencia municipal atender los asuntos relativos al agua, los caminos y demás necesidades de la comunidad. Ante tal amenaza la presidenta municipal retiró su dicho y aceptó entonces las reglas del pueblo.

Este caso ejemplifica cómo las comunidades indígenas están subordinadas al poder mestizo del municipio, pero también muestra la vigencia de un sistema normativo tradicional en donde el trabajo colectivo constituye un elemento vital para la sobrevivencia del pueblo. El conflicto entre la norma jurídica nacional, que considera que nadie puede ser obligado a trabajar sin una retribución y menos aún ser encarcelado por eso, y la norma indígena que enarbola el derecho de la comunidad a que sus miembros trabajen gratuitamente, sin duda remite a lógicas diferentes que entran en conflicto. En esta situación la defensa del orden jurídico nacional pasó a un segundo plano ante la amenaza de tener que asumir los gastos y trabajos de la comunidad. De esta manera se observa cómo el manejo estratégico de la ley es parte constitutiva del ejercicio de la autoridad.

Si bien no es posible valorar estos hechos sólo desde la perspectiva de la comunidad, tampoco podemos olvidar que el individuo al ser parte del colectivo tiene la obligación de asumir sus compromisos, ya que de no hacerlo afecta los derechos de los demás. Es importante observar también que las faenas resultan ser funcionales al Estado, porque implican ahorrar costos que en última instancia le correspondería asumir.

#### La brujería y los seres sobrenaturales

La creencia en la brujería y en los seres sobrenaturales como controladores de la vida social se encuentra arraigada en las regiones rurales de nuestro país, con más o menos fuerza. Estas creencias, como partes de una cosmología, llegan a jugar un papel importante en el control social del grupo y en este sentido son referentes del sistema jurídico local. 10 En algunos lugares, tales creencias son menos fuertes, la misma Iglesia se ha encargado constantemente de reprimirlas. Este fue de hecho uno de los ejes centrales de la evangelización y la conquista espiritual durante la colonización española. A pesar de los esfuerzos en esta dirección, en muchos lugares persisten prácticas vinculadas con la brujería y el curanderismo, que también juegan un papel central en las dinámicas de regulación y poder a nivel de los pueblos. Es por ello que la creencia en lo sobrenatural es un referente importante en la práctica jurídica de algunos grupos indígenas. Para los zinacantecos, por ejemplo, el rencor que una persona acumula al estar involucrada en una disputa, puede desencadenar de manera indirecta males en sus propios familiares, debido a que un corazón enojado afecta a los dioses. Tal

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Diferentes estudios antropológicos dan cuenta del peso de estas creencias en torno a la brujería y a los seres sobrenaturales y sus efectos en el control social (*cf.* Gallinier, 1979; Viqueira y Palerm, 1954; Tranfo, 1974, entre otros).

amenaza funciona como presión para resolver las controversias de manera negociada, lo cual incide en el mantenimiento del orden social (Collier, 1973).<sup>11</sup>

Cuando un asunto involucra prácticas de brujería, las querellas tienden a resolverse recurriendo a mediadores con lo sobrenatural para conseguir efectos más directos y permanentes. Los casos de brujería suelen ser manejados al interior de la comunidad y pocas veces terminan en los espacios jurídicos estatales. Sin embargo si el embrujo rebasa la atención de la comunidad, sobre todo cuando se provocan delitos como el homicidio, concluye en manos de las autoridades mestizas. Entonces se accede al ámbito del derecho nacional lo que trae consigo la confrontación de normas jurídicas que no pueden resolverse únicamente considerando la lógica jurídica del Estado. Tal es lo que revela el siguiente caso.

Se trata del homicidio y la quema de dos brujos que tuvo lugar en la comunidad tepehuana de Santa María Taxicaringa. La decisión de matar a los brujos fue tomada en asamblea por los miembros del pueblo y sus autoridades, porque se decía que estas dos personas eran las causantes de la enfermedad y muerte de vecinos del pueblo. Este caso llegó a las autoridades judiciales del estado de Durango quienes intervinieron y detuvieron a los que consideraron culpables: las autoridades del pueblo. El asunto tuvo repercusiones tanto en la opinión pública regional como en la estatal; sin embargo, fue resuelto políticamente. El gobernador del estado intervino para liberar a los acusados, a causa de la presión de distintas instituciones y académicos. La defensa argumentó que el delito cometido debería juzgarse considerando las creencias y la cultura del grupo, por lo que no podía ser catalogado como simple homicidio. 13

El hecho revela la existencia de otras normas jurídicas y otras formas de sancionar, vigentes y asumidas entre los tepehuanos, a

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> En un trabajo posterior Collier (1995) sostiene que si bien el sistema de control social que describió, a fines de los años setenta, daba cuenta del peso de lo sobrenatural en el control social, en el momento actual (los noventa) muy probablemente el sistema no funcione de la misma manera debido a los cambios sociales y económicos acelerados que se han generado en la región y que seguramente han impactado las creencias y las normas jurídicas zinacantecas.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> El caso de la quema de brujos en Taxicaringa ha sido documentado por Gómez (1988); posteriormente fue profundizado por Olvera quien desgraciadamente dejó su investigación inconclusa (Olvera, 1994). Aquí retomo sus informaciones.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> La mayor parte de este tipo de casos son considerados como simples homicidios; los móviles de la brujería suelen ser negados como motivantes del delito cuando se traslada el asunto a las autoridades judiciales del Estado.

partir de las cuales se toma la decisión de matar y quemar a las personas. Para el derecho estatal se trata de un homicidio calificado, para la comunidad de una decisión colectiva para evitar males comunes. Más allá de la necesidad de indagar en la relación de fuerza y poder al interior del grupo, el evento nos enfrenta a varios hechos que obligan a reflexionar acerca de las consecuencias de estas prácticas en el ámbito del derecho indígena, su relación con el derecho nacional y con los derechos humanos.

Indudablemente el homicidio de los brujos implica una violación a los derechos humanos de esas personas, pero no basta con llamarlo homicidio calificado, ya que están implicadas creencias y prácticas del grupo. Tampoco se trata únicamente de buscar atenuantes a la ley para juzgar este tipo de delitos o encarcelar a la mayoría de los miembros del pueblo que participaron en el homicidio. La decisión colectiva, legítimamente asumida por la comunidad, cuestiona el orden jurídico dominante, por lo que resulta imposible conseguir una salida justa a este tipo de hechos dentro de los marcos de la ley. El caso nos enfrenta a una situación límite que expone la incapacidad del orden jurídico nacional para juzgar delitos que surgen en el marco de otras normatividades. Es obvio que una decisión de este tipo genera una serie de problemas al discurso jurídico dominante y a nuestras miradas occidentales, y no deja de tocar uno de los puntos sensibles que muestran con claridad y de manera extrema el conflicto entre derechos.

Los ejemplos anteriores permiten resaltar dos aspectos; por un lado, la contraposición de normas jurídicas y por otro lado, la subordinación del derecho indígena al derecho nacional, como el marco que limita las prácticas jurídicas cuando éstas rebasan el espacio comunal o del grupo.

#### El derecho indígena

¿Qué es entonces el derecho indígena?, ¿hasta qué punto constituye un sistema jurídico? y ¿cómo se articula con el derecho nacional?

En torno a la definición del derecho indígena se ha gestado un debate cuyo curso muestra distintas posiciones y momentos de discusión. Como antropólogos nos ha interesado discutir el concepto de "derecho indígena" sin perder de vista el contexto histórico y social en el cual éste se arraiga: hemos pasado de asumir su conceptualización como derecho consuetudinario, por tratarse de un derecho no escrito, basado en usos y costumbres, sustentos de la organización social de un pueblo (pero siempre en tensión con el derecho nacional; Stavenhagen e Iturralde, 1990), a preferir la denominación de costumbre jurídica, para evitar caer en las argumentaciones que desde el derecho consideran al derecho consuetudinario como fuente de derecho (García Maynez, 1988), como precedente o incluso como no derecho o derecho inacabado. Pero también por el riesgo de caer en una visión dualista que autonomiza al derecho indígena, en su lógica interna, sin considerar las articulaciones y relaciones de dominio que se establecen entre el derecho nacional y el derecho indígena. El concepto de "costumbre jurídica" nos pareció más pertinente para dar cuenta de una realidad más plástica y dinámica, difícilmente encasillada en un formalismo jurídico, tal como podría entenderse con el concepto de "derecho consuetudinario" (Chenaut y Sierra, 1992). Reconocemos sin embargo que el concepto de "costumbre jurídica" si bien pareciera más adecuado para describir los fenómenos jurídicos en el medio indígena, por ser incluso una palabra usada por los propios indígenas para definir sus normas, "el costumbre", termina reproduciendo una visión discriminatoria del derecho indígena al concebirlo como simples "usos y costumbres".

El debate actual tiende a reivindicar el término de *derecho indígena*, como el concepto que permite referirse a los sistemas jurídicos indígenas independientemente de su mayor o menor consistencia, y en esto parecen coincidir tanto juristas<sup>14</sup> como antropólogos. Se reconoce que el derecho indígena como todo derecho contiene normas de carácter prescriptivo, que establecen obligaciones y deberes que son susceptibles de ser sancionadas por autoridades legítimamente reconocidas, con base en procedimientos particulares (Valdivia, 1996; Gómez, 1996). No hay duda, en este sentido, que el derecho vigente en las regiones indígenas cumple con estos requisitos: es

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Esta visión sin embargo no es la dominante entre los juristas y los abogados para quienes no se puede reconocer más que de un solo orden jurídico en el espacio nacional, con lo cual cuestionan la vigencia de otros sistemas jurídicos y, en particular, el indígena. Desde esta perspectiva es impensable un régimen de pluralismo jurídico como el que plantean las organizaciones indígenas.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Correas (1994, 1995) recuperando una visión crítica desde la *Teoría general del derecho...*, argumenta que el derecho indígena cuenta con los elementos propios para ser considerado como sistema jurídico, como derecho, por lo que cabe dentro de las definiciones de los juristas: "conjunto de normas dotadas de poder coercitivo y producidas (aplicadas) por funcionarios autorizados" (1994: 26). Insiste en este sentido en que si no se ha reconocido el carácter de juridicidad a este derecho ha sido más bien por una cuestión de política, de poder, pero no por razones científicas.

decir, la existencia de referentes normativos, actualizados en prácticas, que definen lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido; autoridades electas para vigilar y sancionar los comportamientos de los vecinos; así como procedimientos particulares para dirimir las controversias basados en la mediación y reconciliación de las partes. Pero además hablar de derecho indígena como sistema jurídico nos remite al reconocimiento de un derecho histórico; en este sentido hay quienes sostienen que se trata de un derecho previo al derecho estatal (Clavero, 1994). Este reconocimiento debe verse como un hecho simbólico que legitima al derecho indígena ante el derecho estatal, pero que no puede negar el hecho también histórico que se trata de un derecho que ha sido colonizado y hegemonizado, por lo que en su práctica se ha gestado en referencia y vinculación constante con el derecho estatal, sea este colonial o republicano.

El planteamiento coincide además con la reivindicación indígena que lucha porque se reconozca el término de derecho indígena para designar a sus sistemas jurídicos. En este sentido resulta claro que las reivindicaciones en torno a los derechos indígenas, como demandas históricas de los pueblos indios, involucran en su seno una demanda por el reconocimiento de un concepto, el derecho indígena, como núcleo de identidad. Confluyen de tal manera las reivindicaciones indígenas con el interés científico de definir este campo conceptual.

Por esta razón, me parece fundamental distinguir una serie de criterios que intervienen en la conceptualización del derecho indígena, tal como existe en las sociedades indígenas contemporáneas. Con este fin es necesario señalar dos aspectos: *a*) el reconocimiento del sistema jurídico indígena en su lógica interna, y *b*) su actualización en prácticas vinculadas a los procesos sociales.

#### Sistema jurídico indígena

En relación al sistema jurídico indígena destacan en particular los siguientes aspectos:

Sistemas de derecho indígena. Si bien analíticamente es posible hablar del derecho indígena como sistema jurídico, el término remite a una gama diferenciada de sistemas jurídicos cuya fuerza depende de la particularidad y la historia del grupo étnico. No es igual hablar

del derecho huichol, que del derecho zapoteco o del derecho nahua. No obstante subyacen a estos sistemas referentes normativos comunes, expresiones sincréticas de un derecho prehispánico y sobre todo del derecho colonial, que a su vez se han ido adecuando a las exigencias del derecho nacional moderno; un caso concreto, por ejemplo, serían los llamados sistemas de cargos, como referentes centrales de la organización comunitaria y del ejercicio de la autoridad.

Visión integral de lo jurídico. Otro elemento común en los sistemas de derecho indígena es la imbricación de lo jurídico, político y religioso, que lo distinguen del derecho moderno donde cada uno de estos ámbitos constituye un campo aparte.

La oralidad del derecho indígena. Resulta ser otro de los rasgos característicos del derecho indígena (Stavenhagen, 1990), lo que ha permitido su dinamismo y flexibilidad. Como el mito, el derecho indígena se genera desde matrices culturales que remiten a sustratos históricos e identitarios a partir de los cuales se producen las normas, las costumbres, y en referencia a los cuales se transforman. Es en este sentido que el derecho como la lengua constituyen un elemento central de la identidad étnica. La prevalecencia de la oralidad en el derecho indígena no niega que las normas indígenas también puedan ser escritas, esto dependerá de las decisiones que asuman los propios pueblos indígenas, considerando sin duda los riesgos de la codificación.

El carácter colectivo como dimensión central del derecho indígena. Se contrapone a la lógica del derecho estatal moderno que privilegia al individuo como sujeto de derecho. En el derecho indígena el depositario principal de los derechos es el colectivo, a partir de lo cual se definen derechos y obligaciones individuales. En este sentido, el individuo se subordina a la comunidad. Tal subordinación sin embargo no implica que el individuo no tenga derechos, sino que la base para ejercerlos se encuentra en la corresponsabilidad del colectivo. Para los pueblos indígenas la defensa del derecho colectivo constituye la garantía de su existencia como pueblos, asimismo dependen sus prácticas culturales y su misma identidad. No hay duda que aquí encontramos uno de los ejes de tensión principales entre el derecho nacional y el derecho indígena, lo que no puede ser resuelto sin considerar las lógicas culturales en las que éstos se insertan.

## Prácticas jurídicas y procesos sociales

Es posible referirse al derecho indígena, en términos de su lógica interna, sin embargo resulta necesario señalar los elementos que lo definen a nivel de las prácticas; aspectos que son centrales en el abordaje antropológico de lo jurídico.

Intersección entre sistemas jurídicos. El reconocimiento del derecho indígena como sistema jurídico no implica desconocer la trama de relaciones que lo articulan con el derecho nacional. Como antes seña-lé, esta interacción es producto de dinámicas históricas y ha significado procesos continuos de adecuaciones, cambios y adaptaciones mutuas, relaciones que se han gestado dentro de un marco de poder y dominación. El derecho estatal ha penetrado el espacio del derecho indígena alterando sus dinámicas y su normatividad, sin que por ello desaparezca como expresión diferente de derecho. La vigencia de dos sistemas de derecho ha significado que los indígenas se enfrenten a distintas opciones jurídicas, a las cuales pueden recurrir según intereses particulares o de grupo, dando lugar a procesos de transacción o intersección entre ambos derechos (Sierra, 1993, 1995a).

Relaciones de poder. Como todo derecho, el derecho indígena no es neutral, se construye y reproduce dentro de una trama de relaciones de poder (Varela, 1995), lo que se expresa en el espacio mismo de las comunidades como en su vinculación con los ámbitos regionales y nacionales. La dimensión del poder al analizar el derecho indígena resulta insoslayable para no desarrollar una visión idealizada y homogeneizante de este derecho y de las relaciones sociales en donde se inscribe. Los pueblos indígenas son también diferenciados socialmente y esto implica que hay quienes se benefician más de la toma de decisión colectiva; de ahí también que la práctica del derecho indígena y las formas de resolver las disputas de manera negociada no garantizan una resolución equitativa para todos. La norma instituida como legítima cristaliza relaciones de fuerza, lo que se expresa tanto en los espacios domésticos como en los ámbitos públicos; se entiende entonces que el cuestionamiento a estas normas suele venir de quienes resultan ser los más afectados por su práctica; como es el caso de las mujeres indígenas o los disidentes religiosos.

Cambio jurídico y transformación. Otro aspecto teórico importante en el estudio del derecho indígena es la perspectiva del cambio jurídico (Starr y Collier, 1989). Como todo sistema jurídico el derecho indígena no es inmutable, su misma expresión como derecho oral, no escrito, lo hace más susceptible de cambios y transformaciones para adecuarse a las nuevas realidades. Si bien es indudable que algunas costumbres o tradiciones se encuentran más arraigadas que otras, en general se observa la modificación lenta pero constante de costumbres que se van adecuando a las exigencias del mundo actual, no necesariamente para desaparecer pero sí para poder subsistir; tal es, por ejemplo, el caso de costumbres respecto a la organización política, religiosa y festiva. A su vez la relación del derecho estatal hacia el derecho indígena es cambiante, dependiendo de las coyunturas históricas, por lo que resulta importante considerar una perspectiva dinámica de los procesos jurídicos. 16

#### Campos de investigación de la antropología jurídica

En América Latina el campo de investigación de la antropología jurídica se encuentra vinculado al estudio de los procesos étnicos y en particular a la problemática de los derechos indígenas. A continuación délineo algunos temas de investigación que buscan desarrollar una visión antropológica de los fenómenos jurídicos. En particular, me refiero a tres grandes áreas de estudio: 1) las de la investigación sobre las normas de control social y de poder en los espacios locales y regionales, a partir de los cuales pueden reconstruirse aspectos del derecho indígena; 2) las que abordan la problemática de la administración de justicia a indígenas, y 3) aquéllas referidas al campo de los derechos indígenas y su reglamentación. Las diferentes áreas involucran una tensión entre la ley y la costumbre, entre el derecho nacional y el derecho indígena.

Normas de control social en los espacios locales y regionales

Este campo engloba lo que podría identificarse como el espacio clásico de la antropología jurídica. Destacan en particular cuatro principales líneas de investigación:

<sup>16</sup> El trabajo de Sally Falk Moore en Kilimanjaro muestra con particular claridad los cambios legales y sus efectos en las poblaciones coloniales en África (Falk Moore, 1986).

# Los estudios sobre la normatividad vigente entre los grupos étnicos

Estos trabajos, siguiendo una tradición de la antropología jurídica, priorizan el estudio de las normas de control social internas en un determinado grupo étnico; es decir, a través de la reconstrucción de ciertas reglas y costumbres sobre distintos ámbitos de la cultura, vida social y cosmología indígena buscan reconstruir el derecho consuetudinario del grupo. La importancia de estos trabajos, como los realizados entre los ye'kuana en Venezuela (Arvello, 1990), los triqui en Oaxaca (Cordero, op. cit.), los chamacoco en Paraguay (Sardi, 1987), es que logran dar una visión de conjunto de las normas jurídicas indígenas, tal como son descritas por informantes. El problema en este tipo de investigaciones es que siempre tienden a absolutizar las normas recolectadas, las que pueden ser más producto de la ideología de los informantes que las que rigen en la práctica cotidiana de las personas. Sin descartar la importancia de describir las normas y recoger la representación de los sujetos, el problema con este tipo de acercamiento es que no se hace explícito el procedimiento seguido para obtener la información, por lo que puede darse el caso de que las normas referidas no necesariamente sigan vigentes.

De la descripción absolutizadora de las normas a proponer su reglamentación o codificación suele haber un corto paso. Es decir, estamos ante una de las tentaciones presentes cuando se estudia el derecho consuetudinario a partir de la descripción normativa: su codificación. El problema con la codificación, señalado ya por varios autores (Stavenhagen, op. cit.) es el efecto de petrificar normas y costumbres que por definición son cambiantes, lo que puede provocar consecuencias negativas para miembros del grupo. La tentación de la codificación suele acompañar el discurso de algunos dirigentes indígenas al proponer que se reglamenten sus costumbres con el fin de tener por escrito su derecho indígena, tal como demandan algunos grupos indígenas en México y América Latina. Aunque esta demanda proveniente de grupos étnicos puede ser legítima debe ser

Véase también el trabajo de Victoria Chenaut sobre dinámicas de cambio jurídico en la región totonaca de Papantla, Veracruz (1995).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Tal fue la experiencia de la colonización británica en África, al recolectar las normas locales para construir la llamada "Costumary Law". Trabajos como los de Moore (1986) muestran los efectos perversos que pueden tener las tentaciones de la codificación, sobre todo si es elaborada por funcionarios no nativos, como sucedió en esos países.

discutida colectivamente para evitar la imposición de normas que en ocasiones sólo permanecen en los recuerdos de los ancianos, pero que no son funcionales para el grupo; normas que pueden ir en detrimento de otras normas, incluso nuevas, pero que resultan más adecuadas para atender las exigencias del presente. Más que descartar la descripción o la recopilación de las normas se deben imaginar formas alternativas de reconstruir los referentes normativos, tal vez entendidos como marcos de referencia o precedentes y sin olvidar el carácter situacional y etnográfico que los define.

#### Formas de gobierno indígena

Una serie de estudios antropológicos se han interesado en estudiar los mecanismos de la autoridad, las formas tradicionales de control y la toma de decisión, para dar cuenta de los distintos sistemas de gobierno indígena vigentes. Se abre así una veta de investigación interesante para analizar el funcionamiento interno de las autoridades indígenas en distintos niveles de articulación. En la discusión actual en torno a la autonomía de los pueblos indígenas resulta fundamental hacer un diagnóstico de las formas de gobierno en distintas regiones. <sup>18</sup> Un eje de estudio ha sido la investigación sobre los sistemas de cargos, como la estructura articuladora de la autoridad y sus jerarquías en comunidades indígenas (Millán, 1993). Hace falta sin embargo un acercamiento crítico a estas instituciones para mostrar las transformaciones y adecuaciones que han sufrido.

En esta dirección sería conveniente estudiar la toma de decisión al interior de los pueblos, y el papel del consenso para el tipo de democracia que se ejerce en las comunidades indígenas. Esto conlleva a un tema central del debate en torno al reconocimiento de los usos y costumbres como mecanismo legalmente reconocido para la práctica electoral, tal como fue el caso en las pasadas elecciones municipales en el estado de Oaxaca.<sup>19</sup>

El núcleo del debate gira en torno a si es posible aceptar las decisiones colectivas por consenso, como mecanismo democrático en la

<sup>18</sup> Los trabajos de Ávila (1994), Briseño (1995) y Ruvalcaba (1995) en la región de la Huasteca, enfatizan la importancia de vincular el estudio de las formas de gobierno indígena con la disputa por la tierra, como eje definitorio del poder, la autoridad y el control social.

<sup>19</sup> Por primera vez en un estado de la República mexicana se reconocen las costumbres de elección comunitaria como mecanismo para participar en los procesos electorales (cf. Código-Oaxaca, 1995). elección de autoridades, o si necesariamente éstas deben ser electas por medio del sufragio individual y secreto para garantizar el voto. Se discute aquí si la elección a mano alzada hace prevalecer decisiones predefinidas por las presiones que pueden incidir sobre los votantes. En contrapartida se apunta que el voto secreto y en torno a planillas no es una costumbre arraigada en las comunidades, y significa imponer prácticas que se desconocen y que impiden observar de manera abierta la actuación de los candidatos, porque lo que ahí se vota no es solamente una persona sino el reconocimiento a un trabajo acumulado en cargos previos. Se trata, en efecto, de un debate abierto que en estos momentos discute a nivel nacional las condiciones para reconocer los derechos indígenas.

# Resolución de disputas: procedimientos, poder y dinámicas legales

Este tema recoge una larga tradición de la antropología jurídica anglosajona interesada en el estudio de las disputas, sus instancias y procedimientos de resolución (Nader y Todd, 1968; Nader, 1989; Collier, 1973; Comaroff y Roberts, 1981). A diferencia del enfoque normativo en donde se tiende a describir las normas de un determinado pueblo a partir de informantes claves, generalmente los ancianos, desde la perspectiva de las disputas se pretenden mostrar los procedimientos y la normatividad efectivamente recurrida por los jueces y litigantes para resolver las controversias. Las disputas son consideradas espacios privilegiados para observar la puesta en juego de un sistema normativo en la resolución de los conflictos.<sup>20</sup> Los antecedentes de esta línea de investigación se encuentran en los trabajos pioneros de Gluckman (1955) y Bohannan (1957), quienes buscaron caracterizar el procedimiento judicial en sociedades simples para analizar cómo hombres en posición de autoridad llegan a ciertas decisiones.21

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Nader impulsó esta perspectiva promoviendo trabajos comparativos sobre procesos de disputa en diferentes partes del mundo, dando como resultado una gama de estudios que muestran una serie de patrones recurrentes respecto a las instancias y procedimientos de disputa (cf. Nader, 1960, 1965; Nader y Todd, 1968). También Nader observó que la mayoría de los grupos sociales ofrecen a los individuos una gama alternativa de espacios para dirimir sus controversias que pueden ir de la mediación, al arbitrio y a la adjudicación (en Collier, 1995: 51).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> El debate entre Gluckman y Bohannan respecto a si es o no posible recurrir a la concepción occidental del derecho para estudiar lo jurídico en sociedades occidentales, ha permeado gran parte de la investigación de la antropología jurídica, incluso hasta nuestros días (cf. Collier, 1995).

Esta perspectiva privilegió el seguimiento y la reconstrucción de casos de disputa que llevaron posteriormente a considerar la vigencia de niveles jurídicos y extrajurídicos, o instancias diferenciadas de resolución, a las que recurren los individuos o los grupos para buscar solución a sus problemas: desde el ámbito doméstico, a través del jefe de familia, compadres y parientes, hasta los mediadores de lo sobrenatural como los curanderos o brujos, y finalmente las instancias formales, institucionalmente reconocidas como los juzgados locales, de parajes y pueblos hasta los municipales y los del distrito judicial (Collier, 1973; Nader, 1990; Parnell, 1978). Asimismo, se han estudiado las conciliaciones indígenas desde una perspectiva discursiva, lo que ha permitido mostrar cómo se manejan y negocian las normas, cómo se ponen en juego determinados valores y principios de carácter cultural y jurídico y se consigue una solución negociada de las controversias. La reconciliación, más que el castigo unilateral, la reparación del daño sobre la pena que aparta al individuo de la comunidad, resultan ser algunas de las constantes que caracterizan los juicios en las comunidades indígenas (Sierra, 1990, 1992). Desde esta perspectiva se privilegia un acercamiento dinámico para reconstruir las normas, los procedimientos y las instancias de resolución, abriendo además las puertas para considerar el interjuego de agentes, indígenas y mestizos, y de referencias normativas de diferentes sistemas jurídicos.

Esta perspectiva de investigación sin embargo ha sobreenfatizado el consenso y la armonía en el estudio de las controversias y su resolución. Se ha demostrado que el espacio de las disputas, como todo campo social, es un espacio de lucha por el poder desde posiciones definidas (Starr y Collier, 1989). Se busca entonces mostrar las relaciones de hegemonía y poder que atraviesan el contexto de las disputas, y la manera en que el derecho contribuye a su reproducción, pero también a su resistencia.

A esta visión del poder se incorporó además un interés manifiesto en mostrar el carácter dinámico, de cambio, de las normas y prácticas jurídicas con lo cual se cuestiona una visión estática que tiende a acercarse al derecho indígena de manera ahistórica; en este sentido se señalan nuevos caminos de estudio que buscan dar cuenta de las transformaciones en las costumbres y su relación con los procesos sociales generales (Moore, 1989; Collier, 1995). Por tanto, resulta necesario abordar el estudio del derecho indígena contemplando las relaciones de poder que lo estructuran, como todo derecho, en

su mutua interacción y articulación con el derecho nacional (Chenaut y Sierra, 1995; Sierra, 1995b) y en su relación con los procesos de cambio legal y social.

#### Autonomía y derechos indígenas

Actualmente los debates en torno a la autonomía y los derechos indígenas hacen impostergable la realización de estudios que den cuenta de las dinámicas jurídicas y políticas regionales en las distintas zonas indígenas; hasta qué punto las instituciones indígenas y la correlación de fuerzas local y regional permiten la consolidación de proyectos autónomos. Temas centrales en esta dirección son el estudio de las competencias y ámbitos de jurisdicción del derecho indígena, del espacio territorial y del manejo de los recursos naturales, los cuales constituyen puntos primordiales de discusión y tensión entre el Estado y los pueblos indios. Si bien se ha gestado un amplio debate con relación a los niveles de la autonomía (comunal, municipal y regional) y sus alcances, en realidad es poco lo que se ha trabajado sobre la concreción de estas demandas, por lo que el tema resulta un reto de investigación (Díaz Polanco, 1991; López y Rivas, 1995; Ojarasca, 1995). Estudios sobre el municipio como instancia clave de la organización política indígena son fundamentales para avanzar en propuestas que vinculen la demanda indígena con una problemática nacional, como es la lucha por la autonomía municipal. Un núcleo más de interés y debate en torno a esta temática lo constituye la reflexión sobre etnicidad y democracia, lo que obliga a estudiar la manera en que nuevos referentes de derechos (humanos, de género) se articulan con el derecho indígena en la construcción de una nueva juridicidad.

Las investigaciones de la antropología jurídica, arriba señaladas, constituyen referentes importantes para dar contenido al estudio sobre la autonomía y las dinámicas sociojurídicas en regiones interétnicas.

Los indígenas frente a la administración de justicia

Con relación al campo de la administración de justicia hacia el indígena se distinguen también distintas líneas de investigación:

#### Procesos judiciales y administración de justicia

Los estudios en esta dirección buscan indagar las condiciones de enfrentamiento del indígena ante la ley. Además de la violación de derechos y discriminación que suele experimentar el indígena por el desconocimiento del sistema jurídico nacional, se añade el conflicto lingüístico y cultural; muchos indígenas no sólo no hablan el español sino que sus estrategias discursivas no cumplen con las exigencias del discurso jurídico oficial que prioriza la argumentación sobre la narración. Tal es por ejemplo lo que le sucedió a un señor nahua involucrado en un asunto de tierras, a quien se le pedía que comprobara la posesión de su terreno; en lugar de mostrar sus papeles o elaborar un argumento intentó contar una historia, por lo que fue tajantemente interrumpido por el agente del ministerio público quien desesperado le repitió la pregunta, el indígena ya no contestó. En este sentido se ejerce una violencia simbólica que muestra el conflicto intercultural y agudiza la indefensión del indígena ante la ley. Se trata no solamente de un conflicto lingüístico, debido al dominio limitado del español, sino también de un conflicto de discursos en donde la lógica argumentativa del discurso jurídico se impone sobre otras formas de argumentar, basadas en estilos narrativos y coloquiales; y sobre todo de un conflicto cultural, ya que la lógica cultural del indígena, a partir de la cual construye sus referencias y valida sus normas, no tiene lugar en el espacio judicial.<sup>22</sup>

El espacio de la administración de justicia cristaliza el conflicto jurídico que emerge de la imposición del derecho nacional, lo que implica que el derecho indígena es negado, desconocido. Trabajos sobre defensoría de presos indígenas han mostrado la dificultad de elaborar una defensa que considere las normas indígenas porque éstas suelen contradecir el orden jurídico nacional, o bien éste las desconoce (Gómez, 1990). Aun cuando se han producido cambios en las legislaciones nacionales para reconocer aspectos del derecho indígena, mientras estos cambios no lleguen a los verdaderos operadores de la justicia, y sean conocidos y exigidos por los propios afectados poco se puede hacer para que sean efectivos. Por otra parte, los pueblos indígenas demandan que se reconozca la vigencia del derecho indígena en los distintos espacios jurisdiccionales,

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> La propuesta de analizar el conflicto intercultural en distintos niveles (lingüístico, discursivo y cultural) la tomo de Hamel (1993).

de manera que se logre enfrentar de raíz este problema y garantizar el acceso pleno a la justicia. Esto implica asegurar que en ciertos niveles de la administración de justicia los funcionarios sean indígenas o al menos tengan un conocimiento del derecho y la cultura indígena, y además se reconozca el uso oficial de las lenguas regionales en las instancias administrativas y judiciales.

### Expedientes judiciales y peritajes antropológicos

Uno de los retos de la antropología jurídica consiste en señalar que la diferencia cultural es el punto de partida necesario de una justicia de la pluriculturalidad. No basta con reconocer que el indígena tiene otra cultura u otro derecho, resulta fundamental poder transformar tal conocimiento en leyes y en argumentos jurídicos que puedan ser considerados durante los procesos judiciales, como es el caso de los peritajes antropológicos (Ortiz, 1996). La experiencia de antropólogos y abogados en Colombia en esta dirección comprueba que cuando existe disposición por parte del poder judicial (magistrados y jueces) es posible avanzar en soluciones creativas que contribuyan a un enjuiciamiento más adecuado del indígena, aun en los marcos del derecho nacional (Sánchez, 1992). Obviamente el peritaje funciona cuando hay un reconocimiento explícito dentro de la ley para su aplicación. Las recientes reformas legales en países de América Latina, como México, Colombia y Brasil, han sentado las bases para recurrir a este instrumento en procesos judiciales en donde se encuentran involucrados miembros de grupos étnicos. Además de establecer un puente entre la antropología y el derecho, los peritajes antropológicos pretenden generar una jurisprudencia indígena de casos en los que el reconocimiento del derecho indígena contribuya a la defensa del indígena procesado. Si bien este campo de investigación y acción es novedoso, existen ya precedentes que muestran la posibilidad de mitigar los efectos de una justicia injusta para los indígenas.<sup>23</sup> No hay que olvidar que el peritaje antropológico no es una solución al problema de la injusticia que se genera en torno a la diferencia cultural y la ley, es más bien un paliativo que no siem-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Esta experiencia ha sido particularmente desarrollada por antropólogos y abogados en Colombia (Sánchez, *op. cit.*, 1997). En México el peritaje antropológico es una práctica reciente, que aún no termina de arraigar, sobre todo desarrollada por el Instituto Nacional Indigenista.

pre garantiza la defensa del indígena, y puede ser usado de manera ambigua por los administradores de la justicia.

El trabajo sobre expedientes judiciales abre también vetas de investigación interesantes para dar cuenta del conflicto de derechos. La reconstrucción de casos concretos en los que se han visto involucrados indígenas permite reconstruir no sólo los procedimientos recurridos para dictaminar un proceso, que suelen estar plagados de irregularidades e injusticias, sino también cómo se descalifican normas indígenas y se imponen modelos normativos del derecho nacional para definir actos que sólo se comprenden en su contexto étnico. Permite además adentrarse en el estudio del cambio legal cuando se contrastan y comparan expedientes de épocas pasadas o de diferentes periodos históricos. El trabajo sobre expedientes judiciales es una herramienta central de análisis para la investigación antropológica de lo jurídico, como bien lo ha demostrado Chenaut (1992, 1995).

# Derechos indígenas y legislación

#### Derechos humanos, derechos indígenas y costumbres

Sin duda, el aspecto más importante que ha nutrido la discusión contemporánea acerca de los derechos humanos, es el reconocimiento del carácter colectivo de los derechos indígenas; se sabe que sólo garantizando su ejercicio colectivo se puede asegurar su disfrute individual. Sin duda alguna es indispensable documentar las continuas violaciones a los derechos humanos que sufren los pueblos indígenas al ser alfabetizados en una lengua que no es la suya, al no tener el control de sus territorios y sus recursos naturales, como garantía para reproducir su cultura, prácticas ceremoniales y su misma existencia, o al tener que sujetarse a formas de representación política que no consideran sus prácticas tradicionales, etc. En efecto, se trata de una perspectiva novedosa que cuestiona el tratamiento tradicional hacia los pueblos indígenas al concebir su derecho a ser reconocidos como entidades colectivas e históricas, y no solamente como individuos o ciudadanos.

Como individuos, los indígenas sufren continuamente violaciones cuando se enfrentan a la legalidad y a los funcionarios estatales. Los casos de indígenas torturados o injustamente presos son noticia

cotidiana. Sin embargo, la violación de los derechos humanos no es sólo inherente a la aplicación del derecho nacional, puede también manifestarse en la misma práctica del derecho indígena; tal como se ha visto durante las expulsiones de indígenas por motivos religiosos en distintas regiones étnicas que al no cumplir con la tradición son obligados a salir de sus comunidades. En contraposición se desarrolla un discurso indígena que tiende a justificar estas acciones en aras de la costumbre. Resulta importante investigar críticamente el contexto cultural y de poder que incide en el desarrollo de estas prácticas.

Un conflicto similar se manifiesta cuando la práctica de las costumbres atenta contra la integridad física de las mujeres indígenas, tal como revelan dramáticamente casos de violencia y maltrato a la mujer. En este sentido la costumbre puede resultar opresora al legitimar situaciones que subordinan y violan los derechos de la mujer. Las mujeres indígenas han planteado estas situaciones en distintos foros, lo cual ha enriquecido sustancialmente el debate, señalando la necesidad de un reconocimiento selectivo de costumbres y tradiciones, tal como lo muestran las reivindicaciones de distintas organizaciones de mujeres indígenas.<sup>24</sup> Por lo tanto resulta fundamental desarrollar estudios que documenten la relación entre género y derecho indígena (cf. Hernández y Garza, 1995).

Se abre así un campo de investigación importante que problematiza la perspectiva de los derechos humanos en las poblaciones indígenas. Tal como han afirmado diferentes especialistas, hablar de derechos humanos desde la perspectiva de los derechos indígenas puede tener efectos perversos al sólo enfatizar el hecho de la violación y exagerarlo a la luz de nuestras miradas occidentales. Sin perder de vista la importancia de una visión crítica de los derechos humanos, hay que tener cuidado al calificar prácticas que deben ser entendidas en su contexto cultural y en el marco de las relaciones de poder que las estructuran. Dando por sentado que para todo grupo humano el derecho a la vida y a la integridad física es lo más preciado, la salida no debe ser la imposición de una visión desde el poder hacia las comunidades; por el contrario debe promoverse una dis-

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> De particular interés han sido las reivindicaciones planteadas por organizaciones de mujeres indígenas (*cf.* véase los talleres organizados por el Centro de Apoyo a las Mujeres de San Cristóbal, la declaración de las mujeres zapatistas, y los resultados de las mesas de mujeres y de justicia en los diálogos sobre cultura y derechos indígenas entre el gobierno y el EZLN; asimismo véanse también V Asamblea de la ANIPA, y los talleres organizados por la AMDH y el Seminario sobre Mujer y Legislación (SEDEPAC y otras), entre otros espacios, donde se debate el tema.

cusión al interior de las organizaciones y pueblos indígenas para que reflexionen sobre las implicaciones de ciertas prácticas y creencias y definan críticamente su propia visión de los derechos humanos, con el fin de discutirla con la sociedad nacional.

#### Derechos y demandas indígenas

Esta línea marca un amplio espectro de trabajos contemporáneos interesados en dar seguimiento a las organizaciones indígenas y a las luchas que han librado para defender sus derechos al enfrentarse a los distintos proyectos estatales y privados que los afectan: en contra de la construcción de presas hidroeléctricas, por la defensa de su territorio, de sus derechos culturales y lingüísticos, etc. (Barabas, 1995; Robinson, 1995; Ojarasca, 1992). Llama mucho la atención la evolución que han tenido estas organizaciones, así como la emergencia de nuevos líderes indígenas que reivindican un discurso étnico para defender sus derechos. En distintos países latinoamericanos, el derecho a la autodeterminación expresado en la demanda de autonomía condensa en gran medida el núcleo principal de estas reivindicaciones. La demanda de autonomía sólo se entiende en el contexto de una lucha por la democracia en los distintos niveles de la sociedad; en este sentido los pueblos indígenas en América Latina luchan por una autonomía incluyente como estrategia para participar en la vida nacional y en la toma de decisiones con relación a asuntos que les competen.<sup>25</sup> Resulta, por lo tanto, fundamental que la antropología jurídica siga desde una perspectiva crítica la evolución de estos movimientos y sus demandas.

## Legislación y derechos indígenas

Se trata de un amplio campo de investigación para estudiar los distintos ordenamientos legales nacionales e internacionales hacia las poblaciones indígenas, así como el sentido en que éstos han ido cam-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> En México la autonomía se ha convertido en el núcleo central de las reivindicaciones indígenas, tal como se vio durante los "Diálogos de Paz entre el Gobierno Mexicano y el EZLN", demanda que finalmente fue recogida en los Acuerdos de San Andrés firmados por ambas partes en febrero de 1996, y posteriormente traducida en propuesta legislativa por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).

biando. A mediados de los ochenta, se distingue un cambio significativo en las políticas estatales en relación con los pueblos indígenas de América Latina, lo que aunado a un nuevo marco jurídico internacional, abre una coyuntura favorable para reformar las constituciones nacionales y al mismo tiempo reconocer los derechos indígenas. Sobresale en particular el Convenio 169 de la oit, que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como el proyecto de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas en el marco de la ONU y el reciente proyecto de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el marco de la OEA, en donde se propone reconocer el derecho a la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas. La coyuntura obviamente se da en un marco de tensiones particulares a cada Estado y en donde la movilización indígena juega un papel fundamental. De esta manera, resulta importante documentar las distintas experiencias de reforma constitucional a nivel Latinoamericano para enriquecer el debate legislativo en cada país.

No ha sido mi interés agotar en este escrito las distintas áreas de investigación de la antropología jurídica, lo cual resultaría una tarea imposible; la novedad del mismo hace que surjan nuevas problemáticas y nuevas formas de abordarlas. Lo anterior busca ofrecer una visión de conjunto sobre algunos de los temas y problemas que la antropología jurídica contemporánea debe abordar.

# Retos y perspectivas

La antropología jurídica se ha consolidado ya como un campo de investigación en nuestros países, pero aún confronta la necesidad de imaginar nuevas líneas de investigación para dar respuestas a las exigencias que plantea la realidad actual de los pueblos indígenas. Estos retos se pueden situar en diferentes niveles: la investigación, la formación y difusión, y la legislación.

En torno a la *investigación*. Es evidente que la antropología jurídica necesita afianzar un aparato teórico para describir la especificidad de lo jurídico en las dinámicas socioculturales y étnicas de las sociedades contemporáneas, lo cual convoca de manera particular a antropólogos y a abogados. No se trata de forzar una interpretación interdisciplinaria, el diálogo entre disciplinas puede contribuir a enriquecer la interpretación y descripción de los fenómenos socioju-

rídicos. Los juristas tienen el reto de elaborar una nueva teoría del derecho, que reconozca la diversidad jurídica como constitutiva de los ordenamientos sociales; de esta manera, los estudios sobre pluralismo jurídico, que dan cuenta de la vigencia y funcionamiento de sistemas jurídicos, abren perspectivas de investigación prometedoras. La antropología, por su parte, tiene el reto de construir una explicación teórica sobre las dinámicas socioculturales de los fenómenos jurídicos en el contexto de los procesos de globalización y de la emergencia de luchas étnico-nacionales.

Otro desafío que la antropología jurídica no puede evadir es preguntarse: ¿investigación para quién? En este sentido se deben abordar problemas de estudio relevantes para atender las exigencias que plantea la nueva relación de los pueblos indios con el Estado, como las demandas propias de las poblaciones indígenas, sin perder de vista una perspectiva crítica en el análisis de la realidad. Por ejemplo, ante el planteamiento de la autonomía y el reconocimiento de derechos propios que demandan las organizaciones indígenas, la antropología jurídica debería contribuir a analizar críticamente cómo operan los distintos sistemas jurídicos indígenas para imaginar la manera en que estos sistemas pueden recuperarse, readecuarse y renovarse en su relación con el derecho nacional con el fin de construir los espacios de autogestión y jurisdicción que reclaman los pueblos indígenas.

Esto nos lleva a profundizar en otro campo de investigación central del debate sobre los derechos indígenas: la problemática de los derechos humanos como un paradigma que obliga a pensar la relación entre lo individual y lo colectivo. Como antes se ha señalado, puede discutirse sobre la legitimidad de imponer una concepción occidental de los derechos humanos para entender las prácticas jurídicas de sociedades no occidentales (Villoro, 1993), pero no queda resuelto el problema de justificar decisiones sustentadas en la costumbre que atentan contra la dignidad y la integridad de las personas. Este campo efectivamente constituye un reto filosófico y político para la antropología jurídica.

Considero que la investigación debe también cuestionar los modelos establecidos para interpretar las costumbres indígenas, y por tanto el derecho indígena, y analizarlas en su complejidad y diversidad. Por ejemplo, lo que plantean las mujeres al reivindicar sus derechos y cuestionar las costumbres que lastiman su dignidad, que por sus implicaciones abren un campo de estudio que seguramente tendrá efectos importantes en el replanteamiento teórico de la investigación antropológica, y en la necesidad de incorporar una visión de género en la antropología jurídica que dé cuenta del sentir y de la visión de las mujeres dentro y fuera de sus pueblos. La legitimidad de la demanda de las mujeres indígenas y su cuestionamiento a la vigencia de un derecho indígena que puede resultar opresivo, resulta inobjetable.

#### Docencia

Respecto a la docencia y a la antropología aplicada existe un fértil campo de trabajo para la antropología jurídica. Se trata no solamente de promover la inclusión de la antropología jurídica en las facultades de derecho y ciencias sociales, sino también de fomentar la capacitación de los operadores de la justicia en el campo de los derechos indígenas y los derechos humanos. Resulta indispensable que las nuevas reglamentaciones y avances en legislación indígena a nivel nacional e internacional sean conocidas por quienes administran la justicia con el fin de que sean consideradas en la práctica judicial, pero también por los indígenas y sus organizaciones. En este sentido han tenido lugar distintas experiencias formativas sobre antropología jurídica y han surgido además distintos espacios de discusión académica que ayudan a conformar un panorama docente sobre este campo de estudio.<sup>26</sup>

# Legislación

La antropología jurídica debe contribuir a enriquecer las propuestas de reglamentación sobre derecho indígena y derechos indígenas, apuntando problemas conceptuales y prácticos a considerar en los debates constitucionales. Abogados y antropólogos tenemos el reto principal de participar en la discusión sobre las reformas constitu-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Uno de estos programas ha sido el Diplomado de Antropología Jurídica organizado por el CIESAS y el INI durante tres generaciones (una en Jalapa, 1992, y dos en Oaxaca, 1994 y 1996); otro más fue el Diplomado en Peritajes Antropológicos en el IIJ-UNAM (1995) y el Diplomado en Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, organizado por el CIESAS, la CNDH y la UAM-X (noviembre, 1996). También es el caso del Seminario Permanente de Antropología Jurídica que desarrollamos en el CIESAS desde 1995.

cionales, promoviendo foros que involucren tanto a académicos como a profesionales y administradores de la justicia como a las propias organizaciones indígenas. Por su parte, las organizaciones indígenas han contribuido sustancialmente a este debate a partir de la realización de encuentros y asambleas nacionales en donde participan miembros de distintos grupos indígenas y especialistas con la finalidad de elaborar propuestas de reglamentación constitucional.<sup>27</sup>

Sin duda un aspecto fundamental en el desarrollo del movimiento indígena y en el reconocimiento del carácter nacional de sus demandas ha sido el movimiento zapatista, como muestra tenemos la reciente experiencia de los "Diálogos por la Paz" entre el Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde participaron representantes de organizaciones indígenas de todo el país, así como intelectuales y activistas de organizaciones de derechos humanos. El espacio de debate, tolerancia y apertura se gestó en estas mesas, así como la maduración de las propuestas en torno a los derechos y las culturas indígenas, son reveladoras del impacto que ha tenido el movimiento indígena zapatista en la conciencia nacional.

La antropología jurídica tiene, por tanto, el reto de aportar a este debate herramientas de análisis e investigaciones críticas sobre las dinámicas étnicas y jurídicas en las sociedades contemporáneas.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Véase por ejemplo las asambleas realizadas por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en diferentes regiones indígenas, así como los foros y eventos organizados por el Congreso Nacional Indígena que ha aglutinado a la mayor parte de las organizaciones indígenas del país.

- Ávila, Agustín, "Movimiento indígena contemporáneo en la Huasteca", en Arturo Warman y Arturo Argueta (comps.), Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México, México, CEI-UNAM, 1994.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Formas de gobierno indígenas, México, INI, 1980.
- Arvelo Jiménez, Nelly, "Organización social, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, IIDH/III, 1990, pp. 95-116.
- Ballón Aguirre, Francisco, "Sistema jurídico aguaruna y positivismo", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, IIDH/III, 1990, pp. 117-140.
- Barabas, Alicia, "Normatividades indígenas en torno a las localizaciones de población indígena", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 295-312.
- Bohannan, Paul, Justice and Judgment among the Tiv, Londres, Oxford University Press, 1957.
- Briseño, Juan, "Los desvaríos del poder ante la autoridad", en Victoria Chenaut y María Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 171-192.
- Código de instituciones y procedimientos electorales en Oaxaca, 1995.
- Collier, Jane, Law and social change in Zincantan, Stanford, Stanford University Press, 1973.
- ———, "Problemas teóricos-metodológicos en la antropología jurídica", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 45-78.
- Comaroff, John y Simon Roberts, Rules and processes: the cultural logic of dispute in an African Context, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- Cordero, Carmen, Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula, Oaxaca, Fondo Nacional para Actividades Sociales,1982.
- ———, El Santo Padre Sol: contribución al conocimiento socio-religioso del grupo étnico chatino, Oaxaca, Biblioteca Pública de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1989.
- ———, Contribución al estudio del derecho consuetudinario triqui, México, primera ed. 1977, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1994.
- Correas, Óscar, "La teoría general del derecho frente al derecho indígena", en Crítica Jurídica 14, México, щ-имам, 1994, pp. 15-32.
- ———, "El derecho indígena y la juricidad", en *Rev. Sociología del Diritto* núm. 2, 1995, pp. 143-154.

- Chase Sardi, Miguel, Derecho consuetudinario chamacoco, Asunción, R.P. ed., 1978.
- Chenaut, Victoria, "Etnohistoria y antropología jurídica: una reflexión metodológica", en *Crítica jurídica* 11, 1992, pp. 185-192.
- ——, "Orden jurídico y comunidad indígena en el Porfiriato", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 79-100.
- ———, "Tayadaowuhkuh o el (im)posible diálogo entre antropología y derecho", mecanoescrito, 1996.
- Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra, "El campo de investigación de la antropología jurídica", en *Nueva Antropología* 43, 1992, pp. 101-110.
- Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995.
- Clavero, Bartolomé, Derecho indígena y cultura constitucional en América, México, Siglo XXI, 1994.
- Comaroff, John, "Foreword", en Mindie Lazarus-Black y Susan Hirsch, Contested States: Law, Hegemony and Resisance (infra), 1994, pp. ix-xiii.
- Díaz Polanco, Héctor, Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI, 1991.
- Estrada, Rosa Isabel y Gisela González (coords.), Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México, México, CNDH, 1994.
- Fitzpatrick, Peter, The Mithology of Modern Law, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
- Galinier, Jacques, Ñýuhu. Les indiennes otomís de la Sierra de Puebla, Misión Etnológica Francesa, 1979.
- García Maynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 2a. ed., 1988.
- Gómez, Magdalena, "Homicidio por brujería", en México Indígena, año 4, núm. 25, 1988.
- ——, "La defensoría jurídica de presos indígenas", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, прн/ш, 1990, pp. 371-388.
- ""Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales", ponencia presentada en el Seminario de Antropología Política, organizada por el INAH, CIESAS, COLMEX, ciudad de México del 20 al 22 de agosto de 1994.
- Gómez, Magdalena, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 193-220.
- ———, "La pluralidad jurídica y la jurisdicción indígena", en Revista *El Cotidiano* 76, México, UAM-A, 1996, pp. 59-66.
- González, Jorge Alberto, El estado y las etnias nacionales en México, México, UNAM, 1995.

- Gluckman, Max, The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester, University of Manchester Press, 1955.
- Hamel, Rainer Enrique, "Derechos lingüísticos", en Revista Nueva Antropología 44, México, 1993, pp. 71-102.
- Hernández, Aída y Anna María Garza, "En torno a la ley y la costumbre: problemas de la antropología legal y género en los Altos de Chiapas", en Rosa Isabel Estrada y Gisela González (coords.), Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México, CNDH, 1995.
- Hoebel, E. Adamson, The Law of Primitive Man, Harvard, University Press, 1954.
- Iturralde, Diego, "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, IIDH/III, 1990, pp. 47-63.
- Krotz, Esteban, "Órdenes jurídicos, antropología del derecho, utopía: elementos para el estudio antropológico de lo jurídico", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho (supra), 1995, pp. 345-354.
- Lartigue, Francois y Diego Iturralde, "Antropología jurídica: perspectivas de investigación", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho (supra), 1995, pp. 363-370.
- Mindie y Susan Hirsch (eds.), Contested States: Law, Hegemony and Resisance, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- López y Rivas, Gilberto, Nación y pueblos indios en el neoliberalismo, México, Plaza y Janés, 1995.
- Mallinowsky, Bronislaw, *Crimen y castigo en la sociedad salvaje*, primera ed. 1926, Barcelona, España, Ariel, 1982.
- Main, Henry, El derecho antiguo, México, Editorial Extemporáneos, 1980.
- Maus, Marcel, Introducción a la etnografía, España, Itsmo, 1967.
- Merry, Sally, "Law and Colonialism", en Law & Society Rev., 25, 1991, pp. 889-926.
- ———, "Anthropology, Law, and Trasnational Processes", en *Annual Rev. of Anthropology*, 21, 1992, pp. 357-379.
- Millán, Saúl, La ceremonia perpetua, México, INI, 1993.
- Moore, Sally, Social Facts and Fabrications. Customary Law in Kilimanjaro 1880-1980, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Nader, Laura, "The Crown, the Colony and the Course of Zapotec Village Law", en June Starr y Jane Collier (eds.), History and Power in the Study of Law, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, pp. 320-344.
- ———, Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village. Stanford, CA., Stanford University Press, 1990.
- Nader, Laura, "Variaciones en el procedimiento legal zapoteco en el Rincón", en Manuel Ríos (comp.), Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, 1a. ed. 1966, Oaxaca, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, pp. 129-146.

- Nader, Laura y Harry Todd, *The Disputing Process: Law in ten Societies*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- Ojarasca, "Cancelada la presa en la zona nahua de Guerrero", en Rev. Ojarasca, núm. 8, mayo 1992, pp. 13-14.
- Ojarasca, "Autonomía madre de todos los derechos", Revista Ojarasca, núm. 45, agosto-noviembre 1995, pp. 29-53.
- Olvera Claudia, "El papel de la antropología en los juicios penales: el caso de los brujos de Taxicaringa, Durango", en Diego Iturralde (comp.), Orden jurídico y control social, Cuadernos de Antropología Jurídica 6-1, México, INI, 1994.
- Ortiz, Héctor, "La perspectiva antropológica en materia legal: la muerte de una niña lacandona", en Rosa Isabel Estrada y Gisela Gonzáles (coords.), Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México, México, CNDH, 1994, pp. 207-216.
- ———, "La diferencia cultural y el trabajo pericial antropológico", ponencia presentada en las VI Jornadas de Becarios del CIESAS, diciembre de 1996.
- Parnell, Phillip, Escalating Disputes. Social Participation and Change in the Oaxacan Highlands, Tucson, University of Arizona Press, 1988.
- Raddiffe Brown, Structure and Function in Primitive Society. The Free Press, Glencoe, 1952.
- Robinson, Scott, "La convergencia del derecho público internacional: legislación mexicana y normas jurídicas en el contexto norteamericano de la reglamentación del impacto de presas entre comunidades indígenas", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 313-144.
- Ruvalcaba, Jesús, "De ebrios, flojas, locos, sucias y reincidentes. Formas de control social en la Huasteca", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 155-170.
- Sánchez, Esther (comp.), *Antropología jurídica*, Bogotá, SAC-CIDP-VI Congreso Nacional de Antropología, 1992.
- Sáchez, Esther, "Colisión y conflicto de derechos en la construcción de la sociedad multicultural", ponencia presentada en el Simposio de Pluralismo Jurídico y Derechos Indígenas, en el 49 Congreso de Americanistas, Quito, Ecuador, julio de 1997.
- Sierra, María Teresa, "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, IIDH/III, 1990, pp. 231-258.
- ———, Discurso, cultura y poder, Pachuca, Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo/CIESAS, 1992.
- ———, "Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena", en *Nueva Antropología* 44, México, 1993a, pp. 17-26.

- Sierra, María Teresa, "Indian Rights and Customary Law in Mexico", en Law & Society Review 29, núm. 2, 1995a, pp. 227-254.
- ———, "Articulación jurídica y usos legales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 101-124.
- Starr, June y Jane Collier (eds.), History and Power in the Study of Law, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, Derecho indígena y derechos humanos en América Latina, México, COLMEX-IIDH, 1988.
- ——, "Self Determination: Right or Demon", en Stanford Journal of International Affairs, 11(2), 1993, pp. 1-12.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (eds), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, México-Costa Rica, IIDH/III, 1990.
- Tranfo, Luigi, Vida y magia de un pueblo otomí, México, INI, 1974.
- Valdivida, Teresa (coord.), Usos y costumbres de la población indígena de México, México, INI, 1994a.
- Valdivia, Teresa (coord. y ed.), Costumbre jurídica indígena, México, INI, 1994b.
  ———, "Estado, ley nacional y derecho indígena", ponencia presentada en el Foro Nacional de Derechos de los Pueblos Indígenas, México, Fundación Rafael Preciado Hernández/Fundación Conrad Adenauer, 9 de mayo de 1996.
- Varela, Roberto, "Identidad, control social, derecho: procesos de concentración de poder", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, México, CIESAS/CEMCA, 1995, pp. 355-362.
- Villoro, Luis, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), Ética y diversidad cultural, México, UNAM-FCE, 1993.
- Viqueira, Carmen y Ángel Palerm, "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México", en *América Indígena*, vol. 14, núm.1, 1954, pp. 7-36.
- Willemsen, Augusto, "Algunos aspectos de las medidas tomadas y actividades realizadas por las Naciones Unidas en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, y su relación con los pueblos indígenas", en *Anuario Indigenista*, vol. XLV, México, III, 1985.

# El derecho al bilingüismo: Ley de Instrucción Rudimentaria al Diálogo de San Andrés Sacam Ch'en

DORA PELLICER\*

umerosos idiomas de origen prehispánico son actualmente la lengua materna de los padres y abuelos de aproximadamente una décima parte de los mexicanos.¹ Once familias lingüísticas —hokano coahuilteca, chinanteca, otopame, oaxaqueña, huave, totonaca, mixe, maya, yutoazteca, cuicatleca y purépecha— agrupan más de sesenta lenguas indígenas y varios dialectos de las mismas.² Estas lenguas ocupan un espacio demográfico relevante en Yucatán y Quintana Roo, donde el 65.8% de la población, de ambos estados es hablante nativa de maya. También en Oaxaca, donde el 36.6% de sus habitantes habla ya sea zapoteco, mixteco, mazateco, chinanteco, mixe, chatino, amuzgo, triqui, cuicateco, huave chontal o nahuatl y en Chiapas, donde el 25.1% de la población tiene como lengua materna el tzeltal, el tzotzil, el chol, el zoque, el tojolabal, el kanjobal, el mame, el maya o el zapoteco.³

Sin embargo, a pesar de las políticas culturales y lingüísticas que en distintos momentos han otorgado reconocimiento explícito a la composición multilingüe de la población mexicana, los sucesivos proyectos de educación nacional han favorecido desde la independen-

<sup>1</sup> Cf. INEGI, Conteo de Población y Vivienda, 1997.

<sup>\*</sup> Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Las tres que presentan el mayor número de hablantes son: náhuatl (1 325 440), maya (776 824) y zapoteco (415 247) y las que tienen menos hablantes son: pima (860), seri (561) y kikapú (232).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. INEGI, Conteo de Población y Vivienda, 1997.

cia a la homogeneidad lingüística. Ésta se ha anclado en la lengua colonial y en el desarrollo, entre la población mestiza hispanohablante, de una conciencia lingüística temerosa de la diversidad. Las lenguas indígenas han permanecido hasta la fecha como un conocimiento exclusivo de lingüistas y antropólogos pero son desconocidas para el resto de los mexicanos hispanohablantes, quienes no las ubican como parte de nuestro acervo cultural, y a menudo ni siquiera las reconocen como lenguas sino que las llaman "dialectos" con la connotación de hablas ágrafas e inferiores al español.

Nuestra herencia lingüística fue ponderada durante el siglo XIX a través del acucioso estudio de los filólogos, historiadores, geógrafos y etnólogos de la época. Así lo documentan los trabajos de Francisco Pimentel y Manuel Orozco y Berra, sobre la clasificación de las lenguas de México y los de Francisco García Icazbalceta sobre los vocablos de origen prehispánico presentes en el uso mexicano.<sup>4</sup> No cabe duda que estos intelectuales contribuyeron al reconocimiento del papel que la diversidad de lenguas jugaba en la reconstrucción de nuestra historia nacional. Empero, los dueños y usuarios de tal diversidad lingüística sufrieron la descalificación que del mundo indígena hicieran por igual los conservadores y liberales criollos como José María Luis Mora,<sup>5</sup> quien al referirse a los indios señalaba:

en su estado actual y hasta que no hayan sufrido cambios considerables no podrán nunca llegar al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos, ni sostenerse bajo pie de igualdad con ellos en una sociedad de que unos y otros hagan parte.

Las lenguas de estos indios, que al iniciar el siglo constituían más de la mitad de la población mexicana, sólo fueron apreciadas como objetos de estudio pero quedaron limitadas, en su uso, a reconocimientos esporádicos,<sup>6</sup> que no les dieron un lugar legítimo en el proyecto criollo del México independiente. Fue la lengua colonial la que a lo largo del siglo pasado vio fortalecido su estatuto de lengua de

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cf. B. Cifuentes, "Language policy in Mexico", en Int'l.J.Soc.Lang 96, 1992, pp. 5-8.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> J.M.L. Mora, *Méjico y sus revoluciones*, tomo I, París, Librería de Rosa, 1856, p. 66, edición facsimilar, EUFESA, 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Podemos indicar en este sentido que la Constitución de 1857 fue traducida al náhuatl y que el estudio de esta lengua junto con el del maya, el purépecha, el zapoteco y el otomí figuraban en el programa de formación humanista de quienes cursaban estudios universitarios. Se reimprimieron varias gramáticas de lenguas indígenas elaboradas durante la Colonia así como otras nuevas, entre ellas destaca una de la lengua náhuatl para profesores que trabajaban en zonas rurales del estado de Puebla. *Cf.* B. Cifuentes y D. Pellicer, "Ideology, Politics

las leves, la justicia, los servicios públicos, la literatura y la educación, en una palabra, su estatuto de lengua nacional.<sup>7</sup>

En la última década del XIX, el prototipo del mexicano criollo, que se había agotado paulatinamente, fue remplazado por una sociedad nacional que se identificó como producto de la mezcla entre el indio y el europeo. La aceptación de la identidad mestiza, que a los ojos de Justo Sierra suponía el modelo ideal de la mexicanización, fue punta de lanza de un indigenismo oficial cuya paradójica política lingüística se concibió de inicio castellanizadora. Hacia el fin de la tercera década de nuestro siglo se reconoció y se entreabrió la puerta a una tímida presencia de las lenguas indígenas en la escuela. No obstante, como veremos más adelante, la llamada educación bilingüe y bicultural, que fue en los años sesenta el corolario de este reconocimiento, se limitó a ofrecer asilo a las lenguas indígenas en un reducido espacio escolar.

Recientemente ha sido replanteado en el marco de los Diálogos de San Andrés Sacam Ch'en el respeto por el multiculturalismo. Estas demandas que contemplan aspectos jurídicos, económicos y políticos de la participación indígena en el país fueron explicitadas por representantes indígenas y mestizos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Posteriormente fueron puestas a consideración de miembros del Legislativo, constituidos en una Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) y de representantes del gobierno federal. Las negociaciones se entablaron en una Mesa sobre "Derechos y Cultura Indígena" en el mes de octubre de 1995 y concluyeron cuatro meses más tarde, después de tres fases de discusiones, la última estuvo precedida en el Foro Nacional Indígena. 10

Las propuestas lingüísticas y educativas surgidas de este diálogo logran alejarse por momentos de las posturas anteriores del indigenismo oficial, y ofrecen líneas susceptibles de redefinir el lugar de las lenguas indígenas en la educación de los mexicanos. A ellas me referiré en la última parte de este trabajo, pero antes consi-

and National Language a Study in the Creation of a National Language in 19th Century Mexico", en Sociolinguistics vol. 18, Holland/USA, Foris Publications, 1989, pp. 1-17.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cf. C. Sierra y C. Barros (eds.), Justo Sierra. Textos, México, SEP/UNAM, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Estos diálogos tuvieron como antecedente el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994; en sus diferentes fases han demandado la construcción de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el gobierno, asentada en el derecho al multiculturalismo y la justicia social.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Este Foro fue convocado en enero de 1996 por el EZLN en acuerdo con la COCOPA.

dero necesario señalar, sin pretensión de exhaustividad, en qué medida la educación para los indígenas mexicanos, o bien ha mostrado un claro aprecio por la homogeneidad lingüística, o bien ha enclaustrado el bilingüismo en los años iniciales de la escuela indígena.<sup>11</sup>

#### La asimilación al castellano

Al mismo tiempo que en la frontera de los siglos XIX y XX se definía una patria mestiza, se gestaban en su interior la agitación y el descontento que habrían de conducir a la insurgencia armada de 1910. Con ella se inició el movimiento revolucionario que buscaba cambiar el rumbo del sistema político mexicano al que debían integrarse, con el auxilio de la educación, las poblaciones indígenas. La ley de instrucción rudimentaria de 1911 ordenó la creación de escuelas rurales cuyo objetivo era contribuir al mestizaje a través de la alfabetización y la castellanización. Su creador, el maestro Torres Quintero, propuso que en ellas se siguieran las pautas observables en el aprendizaje de la lengua materna, es decir, que se empleara el método directo de castellanización cuyos principios establecían que la transmisión de la enseñanza debía evitar todo uso de la lengua indígena. 12

Diez años después, en el agitado e incierto contexto de la etapa posrevolucionaria, fue creada la Secretaría de Educación Pública (SEP) bajo el impulso de José Vasconcelos. <sup>13</sup> Una de sus dependencias, que se abrió a instancias de los diputados del Partido Liberal Constitucionalista (PLC), fue el Departamento de Educación y Cultura para la raza indígena que poco tiempo después sería llamado simplemente Departamento de Cultura Indígena. Éste inauguró el trabajo de las misiones culturales que agregó al binomio alfabetización-castellanización, eje rector de la integración del indígena, la instruc-

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> No es mi intención llevar a cabo una revisión exhaustiva de nuestras políticas indigenistas, por lo que me limito a señalar aquellas que permiten recuperar las diferentes caras de su ideología.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> La precariedad con la que funcionaron estas escuelas, surgidas en el momento en que la Revolución convulsionaba todos los espacios de la vida pública, hizo que recibieran el nombre de "escuelas de peor es nada". Cf. S. Hernández El Instituto Nacional Indigenista y la Educación Bilingüe Bicultural, México, México Pluricultural, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Fue durante el gobierno del presidente Álvaro Obregón que José Vasconcelos impulsó el proyecto de la SEP, el cual debía responder a la demanda de educación tantas veces escuchada durante los años de la Revolución. Sin embargo, de acuerdo con Teresa Carbó, "La SEP fue

ción sobre el trabajo agrícola y aspectos de salud, entre otros. Con ello se pretendía mejorar las condiciones precarias en que vivían las comunidades indígenas establecidas en las tierras más pauperizadas del país. El reconocimiento de la pobreza buscó explicación en las prácticas culturales autóctonas y en los usos lingüísticos alejados del español, que a la luz del indigenismo oficial impedían la fortaleza de la unidad nacional. Los promotores y maestros de las misiones eran estimulados por todos los medios para que ofrecieran especial atención, entre todas las enseñanzas dirigidas a los niños indígenas, a aquélla de la lengua nacional ya que no se concebía "ningún interés práctico" en que los maestros rurales aprendieran y emplearan en sus labores alguna lengua indígena. 14 En la exposición de objetivos del Internado Nacional para Indios también conocido como la Casa del estudiante indígena, 15 a cargo de la misma SEP, se perfilaron claramente las exigencias que debía llenar la educación de los indios frente a los imperativos políticos de los gobiernos posrevolucionarios:

[es necesario] anular la distancia evolutiva que separa a los indios de la época actual, transformando su mentalidad, tendencia y costumbres, para sumarlos a la vida civilizada moderna e incorporarlos íntegramente dentro de la comunidad social mexicana; se les hará partícipes de la cultura fundamental, se les impartirán conocimientos de orden manual, agrícola e industrial y, en suma, se les dará educación integral[...] en provecho de la cohesión y unidad mexicana.<sup>16</sup>

Observamos que sin haberse desprendido de la visión evolucionista de los liberales criollos del siglo anterior, el México mestizo se atribuía en cada propuesta educativa el deber de "civilizar" al México indígena y de exigirle la abdicación de sus culturas en aras de un proyecto de nación que, investido de cultura fundamental, requería de mano de obra capacitada. Para contribuir a la transformación de los indígenas y colaborar para la unidad mexicana, la educación integral no podía sino imponer la estandarización lingüística. Pero a pesar de esta reiterada obstinación de la planificación educativa en las

creada [...] en una escueta y sintética versión, que no preservaba de la propuesta vasconcelista más que la pura estructura", El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950, México, CIESAS/COLMEX, 1995, p. 228.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Rafael Ramírez, La escuela rural mexicana, México, Colección SEP (Setentas), 1976, p. 61.
<sup>15</sup> Inaugurada en abril de 1925. Cf. Onésimo Ríos Hernández, La Casa del Estudiante Indígena, 1984.

<sup>16</sup> Internado Nacional para Indios, México, SEP, 1927, pp. 35-36 (lo cursivo es nuestro).

primeras décadas de nuestro siglo, la integración a la lengua nacional se quedó corta en sus logros. <sup>17</sup> En 1930 un 53% de la población indígena se mantenía monolingüe y permanecía al margen del proceso de la escolarización. <sup>18</sup>

# La alfabetización en lengua materna

Al llegar el general Lázaro Cárdenas a la presidencia, al inicio de la década de los treinta, se presentó un cambio de estrategias en la política educativa dirigida principalmente hacia los grupos indígenas y más adelante hacia sus lenguas. El Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), surgió en 1935, fue el primer componente del paradigma de un indigenismo que no insistía en la transformación étnica como requisito para acceder a la justicia social, más bien esbozaba una *integración* sin dimisión total de lo indígena. En materia lingüística y educativa, el indigenismo cardenista favoreció la realización de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas que se llevó a cabo en Pátzcuaro en 1939. En esta reunión se expuso el fracaso reiterado de la inmersión del niño indígena a un proceso escolar ajeno a su lengua materna y se llegó a la decisión de que se le alfabetizara haciendo uso de ella.

El Proyecto Tarasco, donde tomaron cuerpo las recomendaciones de esta asamblea, elaboró el alfabeto práctico de la lengua purépecha a partir del cual intentó la proyección de nuevas funciones sociales de la lengua indígena, ya que no restringió sus tareas al ámbito puramente escolar. Durante los doce meses que duraron sus actividades, instauró espacios públicos como: el uso del purépecha a través de un programa de radio, un periódico local en lengua indígena y la alfabetización de los adultos en su lengua materna. Un año después, en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano convocado por México, esta política, que se adelantó más de una década a las recomendaciones de la

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Las razones del corto alcance de la castellanización y la alfabetización son múltiples que van desde el reducido presupuesto que contaba la SEP para sus programas indígenas hasta la inadecuación de una enseñanza que desconocía la necesidad de un método para aprender el español como segunda lengua, además por la escasa preparación de los promotores de estos programas. En suma, se dejaba en manos de una escuela rural, débil en su estructura y con objetivos cuestionables, la deseada transformación del mundo indígena pero sin promover simultáneamente el cambio de las estructuras económicas y sociales.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cf. L.M. Valdés, Los indios en los censos de población, México, UNAM, 1995.

UNESCO<sup>19</sup> en el empleo de las lenguas maternas en la enseñanza, se concretizó en el Instituto de Alfabetización Indígena que extendió la introducción de las primeras letras mediante el uso de la lengua indígena a otras comunidades lingüísticas. A pesar de que se alejó del método directo de Torres Quintero, la expansión de la alfabetización en lengua indígena quedó limitada al primer peldaño de la escolarización que, cumplida esa primera etapa, siguió siendo favorable a los designios de la unidad lingüística, al no contar institucionalmente con programas y materiales escritos que colaboraran al desarrollo de escuelas indígenas bilingües.

Acompañado de sus contradicciones, el indigenismo fue un tema ineludible del desempeño de los gobiernos que sucedieron al cardenismo. Hábilmente entretejido en el discurso oficial, no se dejó de dar reconocimiento al componente indígena de la nación sin arriesgar en ningún momento la hegemonía del mestizo, con quien contó para crear el espejismo del "milagro mexicano" a partir del gobierno del presidente Miguel Alemán hasta la década de los setenta. El Instituto Nacional Indigenista (INI), que nació en 1948, es parte inicial de este largo periodo. Con su creación se reforzó la premisa del mestizaje: "México es un país mestizo y la inmensa mayoría de su población tiene sangre indígena y sangre blanca",20 se buscó igualmente el aval de la antropología mexicana en Alfonso Caso, Othón de Mendizábal, Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. No se llegaron a concretizar sin embargo sus valiosas aportaciones ya que la política educativa del INI continuó acogiéndose al modelo alemanista que colocaba el énfasis en la preparación técnica y la especialización eficaz,21 así como en la castellanización del indígena, siempre con el apoyo paradójico de la alfabetización en sus lenguas. No era otra la intención de los talleres que seguían recibiendo el nombre de educación integral; en ellos, además de introducir la escritura, ofrecían enseñanzas prácticas del campo agropecuario, de economía y salud con la colaboración de los propios indígenas que recibían una capacitación especial para trans-

<sup>19</sup> UNESCO, Les langues vernaculaires dans l'enseignement, París, 1954.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cf. Alfonso Caso, "Los ideales de la nación indigenista", en *Ideales y resultados del indigenismo*, México, INI, 1962, p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cf. T. Carbó (op. cit.: 276), al analizar el proyecto legislativo que presentara el presidente Miguel Alemán para la creación del INI SEÑala: "En el cuerpo del proyecyo de ley, ciertas formas léxicas (desde luego con su consiguiente contenido proposicional) testimonian las opciones predilectas del régimen para el tratamiento de la cuestión indígena: la definición de la misma como un asunto que podía ser resuelto con el auxilio de la técnica."

mitir estos conocimientos. Con ligeras variantes a lo largo de tres décadas la política educativa indigenista siguió las pautas de una racionalidad esencialmente economicista, cuya cobertura justificó uno tras otro los proyectos de integración del indígena, que no lograron abrir cauces para mejorar la situación precaria y marginal de un alarmante porcentaje de esta población. Los censos de 1980 indican que un 23% de indígenas era todavía monolingüe y el 80% de aquellos que se contaban como bilingües carecía de escolaridad.<sup>22</sup>

# La "educación bilingüe y bicultural"

El Departamento de Asuntos Indígenas, incorporado a la SEP, conservó la facultad de normar la escolarización de las minorías nativas y a partir de 1978 ésta quedó a cargo de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), la cual generó un nuevo proyecto que retuvo el nombre de educación bilingüe y bicultural, ya empleado por su antecesora la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena. Una mirada de conjunto a los principios que se esgrimieron para fundamentar su planificación permite observar la incorporación escolar oficial de las lenguas indígenas y de la enseñanza del español como segunda lengua. Esta política no sólo exigía una didáctica particular sino que implicaba el reconocimiento de las otras lenguas maternas de los mexicanos:

en términos generales, los niños indígenas no hablan castellano al momento de ingresar a la escuela, por lo que éste es para ellos una segunda lengua y por tanto sólamente puede ser apredida como tal.<sup>23</sup>

Los principios lingüísticos de este programa fueron ponderados como paliativo del conflicto entre diversidad e integración nacional y como respuesta a la necesidad perentoria de establecer vínculos entre la escuela y la comunidad indígena. El proyecto bilingüe-bicultural buscaba atenuar el conflicto entre lengua nacional y lenguas de origen prehispánico y entre el sistema nacional de educación y las variadas formas de educación informal tradicional de las comunidades indígenas. La base jurídica del proyecto buscó apoyo

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Información del INI, 1990, Consejo Nacional Técnico de la Educación , 1991 y L.M. Valdés, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> SEP, Dirección General de Educación Indígena, Bases generales de la educación indígena, México, SEP/DGEI, Fundamentos lingüísticos, 1985, p. 34.

en el artículo 50. de la Ley Federal de Educación que, aunque enfatizaba la importancia de la adquisición de una lengua común a todos los mexicanos por intermedio de la enseñanza del español, aclaraba: "esto debe ocurrir sin menoscabo del uso de las lenguas autóctonas". En lo que se refiere a su apoyo político, éste no se hizo explícito sino un sexenio más tarde en documentos como el *Plan Nacional de Desarrollo 1983-1988* que prometía: "Especial énfasis se dará al desarrollo del sistema de educación bilingüe y bicultural" y en el *Programa Nacional de Educación, Cultura, Recreación y Deporte 1984-1988* que anotaba: "La educación bilingüe bicultural es ideal para un país como el nuestro, donde existen numerosos grupos étnicos. A través de ella se buscará mantener la identidad de las comunidades y evitar su destrucción o substitución cultural." 25

El artículo 21 del Reglamento Interno de la SEP, confirió a la DGEI, la responsabilidad de organizar la "escuela bilingüe-bicultural". Este artículo hacía referencia a los contenidos y métodos que esta institución debería emplear para impartir sus enseñanzas.26 En concordancia con sus lineamientos, el desarrollo de este modelo de escuela tuvo necesidad de profesores indígenas que hubieran recibido preparación profesional como etnolingüistas, maestros o animadores culturales. La tarea que se les encomendó fue enormemente compleja. Comenzaba con el aspecto técnico de la construcción de alfabetos para lenguas que pertenecen a familias lingüísticas muy variadas y que presentan una fuerte fragmentación dialectal. La colaboración de lingüistas con una sólida formación, era indispensable si tomamos en cuenta la necesidad de un trabajo de descripción sistemática de estas lenguas, sustentado en la investigación dialectológica. De igual forma hacía demandante la participación de sociolingüistas, capaces de identificar las manifestaciones de la variación social de cada lengua y de las actitudes hacia su uso que manifestaban los hablantes.

No obstante, los encargados de llevar a la práctica la educación bilingüe-bicultural no contaron con el tiempo que exigía el soporte lingüístico de los programas y fueron sometidos a presiones de orden político que exigían a corto plazo la publicación de textos en lenguas

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Plan Nacional de Desarrollo 1983-1988, citado en SEP/DGEI, op. cit., 1985, p. 106.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Programa Nacional de Educación, Cultura, Recreación y Deporte 1984-1988, citado en SEP/DGEI, op. cit., 1985, p. 108.

<sup>26</sup> Cf. Artículo 21 del Reglamento Interior de la Secretaría de Educación Pública, fracción I y fracción II, 26 de marzo de 1982.

indígenas —lo mismo manuales de alfabetización que tradiciones literarias o traducciones del informe presidencial— que permitieran ofrecer y sostener pruebas tangibles del éxito del proyecto. A los colaboradores indígenas se les solicitaba la producción acelerada de todo tipo de obras bilingües bajo el supuesto equivocado de que hablar la lengua era condición suficiente para describirla y llevar a cabo el proceso de normalización de su escritura. A lo anterior se sumó la demanda de libros de texto para la escuela primaria bilingüe, la cual tuvo que resolverse con simples orientaciones para que los libros del programa oficial de la población hispanohablante fueran empleados con la guía oral del maestro, de quien se esperaba la explicación de las lecciones en la lengua materna de los escolares indígenas.

Tampoco logró el programa consolidar el acercamiento a comunidades con historias sociolingüísticas particulares y diversas que se reflejaban en la variedad de sus expectativas educativas. Los censos llevados a cabo cada diez años no ofrecían más que una dicotomía general que separa las poblaciones en monolingües y bilingües. No obstante, los trabajos de investigación sobre el bilingüismo en México<sup>27</sup> habían ya apuntado la existencia de una gradación que va desde los bilingües en un español incipiente hasta aquellos hablantes que ya sólo comprenden su lengua indígena pero no la hablan. El trabajo escolar y las funciones sociales de la escritura variaban igualmente entre las poblaciones que se mantenían relativamente aisladas y autosuficientes, y aquellas que interactuaban con el mercado nacional y el turismo o participaban activamente en procesos migratorios diversos. La imagen política a la que hubo de responder la educación bilingüe y bicultural no se concilió con las demandas de tiempo y trabajo que exigía el establecimiento del vínculo entre la escuela y la comunidad y al cabo de seis años, el trabajo realizado en el marco de la DGEI fue objeto de severas críticas que señalaban: "la escuela se ha constituido en un elemento ajeno a la comunidad, incapaz de generar cualquier tipo de cambio social".28

Difícilmente, bajo estas condiciones, podía la educación bilingüe-bicultural haber contribuido al mantenimiento de las lenguas indígenas en el contexto de la nación. También difícilmente podía tener algún impacto en la conciencia lingüística de la población mes-

<sup>28</sup> Modelo de educación rural e indígena, México, SEP/DGEI, 1987, p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> E. Haugen, "Problems of Bilingualism", en *Lingua*, núm. 2, 1950, pp. 271-290; R. Diebold, "Incipient Bilingualism", en D. Hymes (ed.), *Language Culture and Society. A reader in Linguistics and Anthropology*, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1968, pp. 199-223.

tiza, ya que sólo fue planteada como una necesidad para el mundo indígena, mientras que los hablantes de español se mantuvieron al margen de las otras lenguas que componen la realidad nacional.

# Educación bilingüe y derechos lingüísticos

Los pueblos indígenas han hecho presión sobre el Estado mexicano por una real promoción de sus derechos, a partir del levantamiento armado del EZLN iniciado en Chiapas en enero de 1994. En este marco, con el respaldo de la ley para el diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas se han llevado a discusión, en San Andrés Sacam Ch'en, los términos de una nueva política de respeto a la diferencia cultural. A lo largo de las diferentes fases de la mesa de trabajo sobre "Derechos y Cultura Indígena", las propuestas en materia de las lenguas aportaron elementos que encuentran apoyo en el debate internacional sobre los derechos lingüísticos en la educación. Entre otras, la Comisión de Educación, Cultura y Religión dentro de las Resoluciones de la Primera Conferencia Continental de 500 años de Resistencia Indígena, en 1990 solicitó que la educación bilingüe se extendiera a la población mestiza "dado que una de las razones por las cuales las lenguas indígenas se consideran obsoletas se debe a que no se ha integrado [a esa población al conocimiento de estas lenguas" 29 y podrían integrar una redefinición de nuestras políticas lingüísticas.

Encontramos que el texto del Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional —al que más adelante haremos mención con las siglas PCGF/EZLN—<sup>30</sup> sanciona desde sus primeros párrafos las políticas integracionistas y hace un llamado a la necesidad de superarlas, no como una una política cultural bondadosa sino como un cambio social:

[La historia...] confirma que [los pueblos indígenas] han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y la asimilación cultural.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Cf. T. Skutnabb-Kangas y R. Phillipson (eds.), Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination, Berlín/New York, Mouton de Gruyter, Appendix, 1994, pp. 397-398.
<sup>30</sup> Este texto contiene los acuerdos a los que se llegó en la última Mesa de Trabajo en febrero de 1996. Cf. Nunca más sin nosotros, Acuerdos de la Mesa de Derechos y Cultura Indígena entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal, San Andrés Sacam Ch'en de los Pobres, Juan Pablos Editor, febrero 1996, (Serie Jetiem Karen).

Se requiere una nueva política de Estado[...] que impluse acciones para la elevación de los niveles de bienestar, desarrollo y justicia de los pueblos indígenas.

Se requiere el concurso de todos los ciudadanos y organizaciones civiles, que el actual gobierno federal se compromete a propiciar [...] para desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia que acepte [de los pueblos indígenas] sus visiones del mundo, sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo.

Se requiere la participación de los pueblos indígenas[...] para que sean los actores fundamentales de las decisiones que afectan su vida".<sup>31</sup>

El giro político que aquí se plantea no se limita a la participación indígena, sino que se orienta a la de los mexicanos en su conjunto, por lo que el llamado a una cultura de la pluralidad y la tolerancia no debe interpretarse como una indulgencia sino como la asignación de nuevos roles para la sociedad indígena y también para la sociedad mestiza. Unas páginas más adelante, en el texto del PCGF/EZLN, aparece el reconocimiento al derecho a la "libre determinación" que: "se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional".32 La categoría de autonomía tiene implicaciones para el ejercicio de los derechos lingüísticos ya que debe tomar en cuenta los sistemas comunicativos de cada pueblo indígena para disponer de una tipología de la diversidad lingüística,<sup>33</sup> e igualmente considerar sus formas de organización y demandas específicas, lo que permite establecer tipos y grados posibles de autonomía lingüística.34 Llamamos la atención hacia este aspecto porque la autonomía recibe un largo tratamiento con relación a la creación del nuevo marco jurídico que deberá establecer la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, 35 pero el parecer lingüístico sólo se hace acreedor a una mención general respecto a: "promover sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones".36

<sup>31</sup> Ibid, p. 20.

<sup>32</sup> Cf. Nunca más sin nosotros, op. cit., p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Grabriela Coronado Suzán en colaboración con J. Briseño, O. Mota y Ma. Teresa Ramos, ha dado ya un paso en este sentido en su texto *Porque hablar dos idiomas... es como saber más: Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural* (en revisión para publicación).

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> John Edwards, propone la necesidad de esta tipología que sólo puede ser fruto de investigaciones que permitan trazar una rigurosa definición de las acciones autónomas, contando con una amplia participación de las poblaciones implicadas, "Sociopolitical Aspects of Language Maintenance and Loss, *Towards a Typology of Minority Language Situations*, en W. Fase *et al.* (eds.), Amsterdan / Philadelphia, John Benjamins, 1992, pp. 37-53.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> "Propuestas conjuntas que el Gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional...", en *Nunca más sin nosotros, op. cit.*, pp. 37-56.

<sup>36</sup> Ibid., p. 44.

Por otra parte, es importante tomar en cuenta los derechos individuales y colectivos que se vinculan al reconocimiento tanto del área política del *municipio* como de la *territorialidad* del *pueblo indígena* que se exponen en el mismo documento:

Las legislaturas de los estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios.

Se propone la *integración del municipio con población mayoritariamente indíge- na*, no como diferente del municipio, sino como aquel [...] que permita [...] la participación indígena en su composición e integración.<sup>37</sup>

Todo pueblo indígena se asienta en un *territorio* que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza.<sup>38</sup>

El principio de *territorialidad* que postula para cada lengua un área específica de ejercicio de *derechos colectivos* es ya vigente en otros países pero ha dejado abiertos resquicios de ambigüedad que han dado lugar a interpretaciones controvertidas. Así por ejemplo, Taylor<sup>39</sup> toma el modelo de la legislación quebequense y explica en qué medida, para asegurar el mantenimiento de los derechos colectivos y territoriáles del francés en la provincia, se han impuesto restricciones a los derechos individuales. Los quebequenses consideran que priorizar los derechos individuales sobre los colectivos corresponde a una perspectiva liberal del mundo angloamericano que ellos no comparten porque no garantiza la herencia de su lengua a las generaciones futuras.<sup>40</sup> No obstante, ante los ojos de Habermas,<sup>41</sup> este punto de vista atenta contra la libertad de elección cultural de esas generaciones ya que para él la teoría de los derechos excluye la posibilidad de que un grupo privilegie cualquier forma de vida a expen-

<sup>37</sup> Ibid., p. 40.

<sup>38</sup> Ibid., p. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Charles Taylor, "The Politics of Recognition", en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> "the collective goals may requiere restrictions on the behavior of individuals that may violate their rights. For many nonfrancophone Canadians [...], this feared outcome had already materialized with Quebec's language legislation" [...] "Those who take the view that individual rights come first, and [...] must take precedence over collective goals, are often speaking from a liberal perspective that has become more and more widespread in the Anglo-American world"[...] "Quebeckers [...] opt for a rather different model of a liberal society", ibid., pp. 55-59.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cf. J. Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en A. Gutman (ed.), Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition, Charles Taylor, 1994, pp. 107-148.

sas de otro, dentro de un territorio nacional, y protege el derecho de todo individuo a perpetuar, transformar o inclusive romper conscientemente con sus tradiciones.<sup>42</sup>

Frente a las disyuntivas que encara el ejercicio de los derechos, era prudente empezar por reconocer lo colectivo y lo individual en los términos que había propuesto el Grupo de Trabajo 2 en la segunda fase de la mesa sobre "Derechos y Cultura Indígenas", en noviembre de 1995:

1. Se propone modificar el Artículo 4o. Constitucional para reconocer y garantizar el derecho de los indígenas como *pueblos* y como *individuos*, en los términos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.<sup>43</sup>

Notamos empero en el documento final de la tercera fase que el compromiso del gobierno federal para *Reconocer los pueblos indígenas en la Constitución general*<sup>44</sup> ya no conserva el término de *individuos*, el cual hubiera permitido que la reflexión sobre los derechos lingüísticos en materia territorial se sustentara en principios tanto individuales como colectivos. Por otra parte, en el caso particular de México, habría que plantear el municipio indígena como un micro-paradigma de diversidad lingüística y aun así, dicha pluralidad, tendría que tomar en cuenta la asimetría social entre las diferentes lenguas indígenas y el español, la cual se ve esbozada en el siguiente compromiso:

El gobierno federal promoverá las leyes y las políticas necesarias para *que las lenguas indígenas de cada estado tengan el mismo valor social que el español* y promoverá el desarrollo de prácticas que impidan su discriminación en los trámites administrativos y legales.<sup>45</sup>

Esta intención de igualdad lingüística deberá hacer frente al prestigio adquirido del español, que se ha identificado desde la época colonial con el poder y con el saber. No debe olvidarse que el rango desigual de las lenguas de México se ha construido a lo largo de una

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> "In multicultural societies the coexistence of forms of life with equal rights means ensuring every citizen the opportunity to grow up within the world of cultural heritage and have his or her children grow up in it without suffering discrimination because of it. It means the opportunity to confront this and every other culture and to perpetuate it in its conventional form or transform it as well as the opportunity to turn away from his commands[...] by having made a concious break with tradition or even with a divided identity", Habermas, op. cit., 1994, pp. 131-132 (lo cursivo es nuestro).

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> "Propuestas y compromisos", en Ce-Acatl 74-75, México, 17 de diciembre, 1995, p. 41.

<sup>44</sup> Cf. Nunca más sin nosotros, op. cit., p. 23.

<sup>45</sup> Nunca más sin nosotros, op. cit., p. 47

historia ajena a la democracia lingüística, lo que explica que la tolerancia al uso de la lengua del Estado sea mayor a la del uso de las lenguas indígenas, a menudo por parte del propio grupo nativo. De hecho, la polifonía del discurso multilingüe ha estado prácticamente ausente de San Andrés Sacam Ch'en y es en la lengua nacional que los derechos de los indígenas se han negociado. Promover que las lenguas indígenas "tengan el mismo valor que el español" requiere que la diversidad de las lenguas de México reciba legitimidad sin que ésta se perciba como una amenaza a la integridad del Estado y este cambio de ideología lingüística asimismo tiene que ser alimentado tanto por las leyes como por la educación de la población mestiza.

De ahí el interés que tienen para nosotros las consideraciones sobre educación que siguen al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Éstas apuntan en diversos momentos del PCGF/EZLN hacia medidas orientadas a posibilitar un cambio en la conciencia nacional:

Se estima necesario elevar a rango constitucional el *derecho de todos los mexica*nos a una educación pluricultural que reconozca, difunda y promueva la historia, costumbres, tradiciones y, en general, la cultura de los pueblos indígenas, raíz de nuestra identidad nacional.

El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incomprensiones y discriminaciones hacia los indígenas.  $^{46}$ 

Por otra parte, si recuperamos las fases que condujeron al planteamiento educativo de febrero de 1996, encontramos que en el Documento de los asesores e invitados del EZLN, elaborado en la segunda fase de la mesa de "Derechos y Cultura Indígena" en noviembre de 1995, se hicieron tres propuestas puntuales que llaman a su análisis:

- Que se enseñe en la primaria a los niños en su propia lengua.
- Que se enseñe en la secundaria y niveles superiores el español sin dejar de estudiar su propio idioma.
- Que los mestizos tengan la obligación de obtener un conocimiento básico de la lengua indígena hablada en la zona donde viven.<sup>47</sup>

La primera propuesta reitera la posibilidad de legislar un espacio educativo donde las lenguas indígenas sean tomadas en cuenta

<sup>46</sup> Ibid., p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> *Ibid.*, Documento de los asesores del EZLN. Sistematización de propuestas, en *Ce-Acatl* 74-75, p. ix (lo cursivo es nuestro).

como lenguas de instrucción a lo largo de la primera etapa de la educación básica, lo cual sería un paso adelante hacia la promoción del derecho individual y colectivo a la educación en lengua materna. La segunda, desplaza el componente bilingüe —enseñanza de la segunda lengua— hasta el nivel de secundaria, lo cual indica que se tomó en cuenta el papel del prestigio de la lengua dominante y la necesidad de apoyar tanto la instrucción en lenguas indígenas como el estudio de las mismas. No obstante, la reducción del porcentaje de monolingüismo indígena en los tres últimos decenios — 1970 (27.6%); 1980 (22.7%) y 1990 (15.8%)—48 es indicador de un bilingüismo creciente, resultado de procesos no escolares de apropiación del español, puesto que más del 40% de la población indígena mayor de 15 años es analfabeta.49 Frente a la expansión innegable de la lengua mayoritaria habría que ponderar la pertinencia de postergar su enseñanza escolar hasta la secundaria y evaluar la conveniencia de que la escuela indígena asumiera su caracter bilingüe desde la primaria, introduciendo la enseñanza escolar del español de acuerdo con los niveles de bilingüismo de los escolares y respetando en todo momento la instrucción en lengua indígena y el estudio de la lengua indígena.

Finalmente, la tercera propuesta de los asesores abre la posibilidad de que la presencia de la lengua indígena en la escuela se extienda a la educación del mestizo monolingüe. Esta expansión curricular no sólo reduciría la asimetría motivada por la presencia del español en la primaria indígena sino que podría favorecer un cambio en la orientación de los derechos lingüísticos si hace a un lado el carácter de *obligatoriedad* que marca el texto y se postula como un *derecho* de los mestizos monolingües. Este derecho cuenta ya con apoyo jurídico, desde hace más de una década, en la *Modification* de 1982 al Acuerdo 66 de nuestra Ley Federal de Educación. En ella se estableció que los objetivos pedagógicos de la enseñanza de una lengua adicional a la lengua materna podían ser alcanzados con la enseñanza de una lengua indígena o extranjera. Esta posibilidad de servicio de la enseñanza de una lengua indígena o extranjera.

<sup>48</sup> L.M. Valdés, op. cit., pp. 87-89.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Cf. D. Pellicer (en prensa).

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Cf. Diario Oficial, marzo 26 de 1982, p. 11. Acuerdo 66 a la Ley Federal de Educación, p. 11; "...los propósitos pedagógicos que se persiguen a través de la enseñanza de una lengua extranjera se cumplen íntegramente con la enseñanza de una lengua adicional al español, tanto si se trata de una lengua vernácula como de una lengua extranjera [...] Se modifica el Acuerdo 16363 para ser aplicado en todo el sistema educativo nacional[...] sustituyendo [lengua extranjera] por lengua adicional al español (lo cursivo es nuestro).

Desafortunadamente la dimensión educativa del Documento de los asesores del EZLN, susceptible con todo y sus puntos discutibles de encaminar una reflexión sobre los derechos lingüísticos de la totalidad de los mexicanos, no está contenida en el texto que se debía someter a las instancias de debate y decisión nacional.<sup>52</sup> El planteamiento final ignora la participación mestiza: "se propiciará la enseñanza de la escrito-lectura en su propio idioma [indígena] y se adoptarán medidas que aseguren a estos pueblos la oportunidad de dominar el español".<sup>53</sup> El cambio posible en la escolaridad del monolingüe hispanohablante sólo se conservó a nivel regional en el texto de *Acciones y medidas para Chiapas*,<sup>54</sup> donde además se sustituyó el término "conocimiento" por el de "elementos" lo que reduce sustancialmente su dimensión:

Incluir en la educación de la población no hablante de lenguas indígenas, elementos básicos de lenguas indígenas características de sus regiones. Las monografías estatales incorporarán elementos básicos de lenguas indígenas características de sus regiones.<sup>55</sup>

¿Dónde quedan entonces los alcances, en el orden lingüístico, del derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural? Para recuperar el espíritu del diálogo y ubicarlo en el debate actual de los derechos lingüísticos, esa educación pluricultural tendría que ser prerrogativa compartida por indígenas y mestizos. A la luz de esta interpretación bilateral se hace menos marcada la oposición sociedad indígena-sociedad mestiza y se abre la puerta al libre tránsito de estos derechos entre la población mexicana. De esta manera, ambos gozan del derecho a ser instruidos en sus respectivas lenguas maternas y además el conocimiento escolar de alguna de las lenguas indígenas de México pasa a ser un derecho de los mestizos en la medida en que el aprendizaje del español lo es de los indígenas. Esta modificación significa, sin sombra de duda, un paso adelante en el papel dual de los derechos lingüísticos en la educación, ya que reivindicaría las lenguas indígenas para sus hablantes y las legitimaría para

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> "Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento", en *Nunca más sin nosotros, op. cit.*, pp. 37-67.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> "Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del Estado Federal y del EZLN", en *Nunca más sin nosotros*, México, Juan Pablos Editor, febrero de 1996, pp. 68-80.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> *Ibid.*, p. 76 (lo cursivo es nuestro).

quienes las aprenden. Al ejercer su derecho al conocimiento escolar de las lenguas de su país<sup>56</sup> el monolingüe hispanohablante transformaría progresivamente sus actitudes de estigma hacia estas lenguas y ampliaría los márgenes de su conciencia sociolingüística.

#### Conclusiones

La educación ha sido el contexto por excelencia de las políticas lingüísticas orientadas a los pueblos indígenas, pero se ha mantenido constantemente en conflicto entre el reconocimiento de la pluralidad cultural y el ideal de la unidad lingüística. La aceptación de un México mestizo, lingüísticamente uniforme, dio lugar a las políticas de castellanización que se sostuvieron durante las primeras décadas de este siglo, antes de que se reconociera su fracaso. De esta manera surgieron los proyectos bilingües que incorporaron dentro de ciertos límites las lenguas indígenas a la educación, siempre con la intención de que fueran un paso intermedio para la castellanización y siempre al margen de los interlocutores mestizos a los que la escuela no les ofrecía la oportunidad de estudiarlas

La reconceptualización de los derechos lingüísticos, desde una perspectiva que integre a todos los mexicanos, puede ser esbozada a partir de elementos que aportaron las tres fases de la mesa de "Derechos y Cultura Indígena", en San Andrés Sacam Ch'en. El reconocimiento de la categoría de pueblos indígenas y de un nuevo marco jurídico con todas sus derivaciones lingüísticas, recupera el lugar histórico de estas culturas que a lo largo de cuatro siglos había sido fragmentado e ignorado. El compromiso de desarrollar la pluralidad y la tolerancia culturales, apoyada en el derecho de todos los mexicanos a una educación intercultural, otorga por primera vez a la población mestiza un papel en el cambio social. Es tiempo de reconocer que los programas educativos del indigenismo oficial, se han limitado a promover una enseñanza ghettoizada de las lenguas indígenas, y son actualmente un ejercicio educativo agotado. Sin embargo, la construcción de un nuevo modelo donde los mestizos conozcan una lengua indígena y los indígenas se instruyan y estu-

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Este conocimiento para generar cambios en la conciencia lingüística de los hispanohablantes no tendría, en una primera etapa, que ir más lejos de la que se adquiere escolarmente en el aprendizaje de lenguas extranjeras: elementos del sistema fonológico, aspectos gramaticales y vocabulario y rutinas conversacionales susceptibles de permitir el intercambio de fórmulas de cortesía, de abrir y cerrar el diálogo en una operación de compra-venta, de enterarse del contenido de historias étnicas, etcétera.

dien su propia lengua al lado del español, tendrá que apoyarse en un marco jurídico transparente que se detenga prudencialmente a encontrar soluciones de legislación y planificación.

# Bibliografía

- Carbó, Teresa, El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950, México, CIESAS/COLMEX, 1995.
- Caso, Alfonso, "Los ideales de la nación indigenista", en *Ideales y resultados del indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1962.
- Ce-Acatl, "Derechos y cultura indígena. Resultados de la primera fase de la mesa de diálogo de San Andrés", en Ce-Acatl, núm. 73, México, noviembre, 1995.
- ——, "Propuestas alternativas de solución presentadas por la representación del EZLN. III. Políticas y acciones culturales de los gobiernos federal y estatales destinadas a los pueblos indios", en *Ce-Acatl* . *Diálogo de Sacam Chén*, núm. 74-75, diciembre, 1995.
- Cifuentes, Bárbara, "Language Policy in Mexico", en *Int'l .J. Soc. Lang* 96, 1992, pp. 5-8.
- Cifuentes, Bárbara y Dora Pellicer, "La escritura como fenómeno sociocomunicativo y de norma", en *Colección pedagógica universitaria*, México, Universidad Veracruzana, 1992, pp. 20-21.
- ——, "Ideology, Politics and National Language: A Study in the Creation of National Language in 19<sup>th</sup> century Mexico", en *Sociolinguistics*, vol. 18, Holland /USA, Foris Publications, 1989, pp. 7-17.
- Coronado Suzán, Gabriela, O. Mota y Ma. Teresa Ramos, *Porque hablar dos idiomas... es como saber más: Sistemas comuniativos bilingües ante el México plural* (en revisión para publicación).
- Diebold, Richard, "Incipient bilingualism", en D. Hymes (ed.), Language Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1961, pp. 199-223 y en Lenguaje, núm. 37, 1968, pp. 97-112.
- Edwards, John, "Sociopolitical Aspects of Language Maintenance and Loss", en W. Fase et al. (eds.), Towards a Typology of Minority Language Situations, Amsterdan/Philadelphia, John Benjamins, 1992, pp. 37-53.
- González, Luis, Los días del presidente Cárdenas. Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1934-1940, vol. 15, México, El Colegio de México, 1981.
- Grin, François, "Combining Immigrant and Autochtonous Language Rights: a Territorial Approcah to Multilingualism", en T. Skutnabb-Kangas & R. Phillipson (eds.), 1994.
- Habermas, Jürgen, "Strugles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Charles Taylor, 1994, pp. 107-148.

- Haugen, Elinar, "Problems of bilingualism", en *Lingua*, núm. 2, 1950, pp. 271-290.
- Hernández, Severo, "El Instituto Nacional Indigenista y la Educación Bilingüe Bicultural", en *México Pluricultural*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, pp. 60-72.
- INEGI, Conteo de Población y Vivienda, 1997.
- Mora, José M.L., *Méjico y sus revoluciones*, t. I, p. 66, París, Librería de Rosa, 1856, México, edición facsimilar, EUFESA, 1981.
- Nunca más sin nosotros, Acuerdos de la Mesa de Derechos y Cultura Indígenas entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal, febrero de 1996, San Andrés Sacam Ch'en de los Pobres, Juan Pablos Editor, Jetiem Karen.
- Pellicer, Dora, "Derechos lingüísticos y educación plural en México", en Políticas lingüísticas en México, Centro de Investigación en Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, (en prensa).
- Ramírez, Rafael, La escuela rural mexicana, México, Colección SEP/(setentas), 1976. Ríos Hernández, Onésimo, La Casa del Estudiante Indígena (una obra de compren
  - sión y justicia), 1926-1932. Análisis de un proyecto y sus resultados, documento dactilografiado de la Dirección General de Educación Indígena, 1994.
- SEP, Dirección General de Educación Indígena, Bases generales de la educación indígena, México, SEP/DGEI, 1985.
- \_\_\_\_\_, Modelo de educación rural e indígena, México, SEP/DGEI, 1987.
- \_\_\_\_\_, Internado Nacional para Indios, México, 1927,1982.
- Sierra, Cristina y Catalina Barros (eds.), *Justo Sierra*. *Textos*, México, SEP/UNAM, 1982.
- Skutnabb-Kangas, Tove y Robert Phillipson (eds.), Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination, Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 1994.
- Skutnabb-Kangas, Tove, "Human rights and language wrongs: a future for diversity?", en *International Conference on Language Rights*, versión preliminar, Hong-Kong, 1996.
- Swadesh, Mauricio, *Juegos para aprender el español*, segunda edición, México, DGEI, 1939, 1979.
- Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", en A. Gutman (ed.), *Multi-culturalism*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.
- UNESCO, Les langues vernaculaires dans l'enseignement, París, 1954.
- Valdés, Luz María, Los indios en los censos de población, México, UNAM, 1995.
- Valiñas, Leopoldo, "¿Hay alfabetos bilingües biculturales? Santo Clos y lo bilingüe bicultural, dos mitos que nadie cree", en *Funciones sociales y conciencia del lenguaje*, México, Universidad Veracruzana, 1987, pp. 119-128.
- XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Mexico, INEGI, 1993.

# Integración económica regional y transnacionalización de la fuerza laboral migratoria en el contexto de la globalización

Ana María Aragonés\* Juan Manuel Sandoval P.\*\*

l acelerado proceso de integración económica regional que se ha venido desarrollando durante la última década en el hemisferio occidental, y principalmente en el área de Norteamérica, en el marco de la llamada "globalización", responde al proceso de reestructuración económica que a nivel mundial iniciaron los principales países capitalistas desde la década de los setenta.

Esta reestructuración es el resultado de la búsqueda de soluciones a la crisis provocada por el término del acuerdo de Bretton Woods que regulaba el orden económico internacional desde fines de la Segunda Guerra Mundial, y por el aumento en los precios del petróleo que habían impuesto los países productores agrupados en la OPEP. Esta crisis económica se agudizó a principios de los ochenta para volverse de carácter estructural en muchos países, entre otras cuestiones, por el incremento de la deuda externa y la imposibilidad de pagarla los países subdesarrollados, en particular los latinoamericanos.

Bajo esta perspectiva se inició un proceso creciente de internacionalización de la economía mundial, la instauración de una nueva división internacional del trabajo, nuevas relaciones entre capitaltrabajo y la definición de un nuevo papel del Estado, lo cual ha lle-

<sup>\*</sup> Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Acatlán, UNAM.

<sup>\*\*</sup> Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

vado a la fisonomía actual del capitalismo a denominarse como "globalización económica", es decir, la forma que toma éste en su tránsito hacia un nuevo modelo de acumulación.

El nuevo nivel de internacionalización de la economía mundial lleva a redefinir no sólo las nuevas relaciones de fuerza entre las grandes potencias —las cuales tienden a establecer grandes bloques geoeconómicos en su afán hegemonista—, sino la forma de incorporar los diferentes países y regiones al comercio internacional y a las corrientes de mercancías, capitales y fuerza de trabajo. En este sentido, el papel estratégico de los países subdesarrollados ya no deriva principalmente de sus materias primas y productos agrícolas, sino de ser fuente de trabajo barato.

Ahora bien, la migración de trabajadores ha adquirido la forma de un mercado mundial de fuerza de trabajo, un verdadero ejército industrial de reserva que puede ser reclutado en cualquier parte del mundo, presentándose una verdadera explosión de las corrientes migratorias, siendo ésta uno de los elementos de la "globalización económica".

La actual explosión migratoria constituye la continuación directa de un proceso iniciado en el siglo XIX y retomado en la segunda posguerra en la que Estados Unidos, Europa Occidental y otros centros secundarios de acumulación capitalista, ante problemas de escasez de sus propios ejércitos industriales de reserva, tuvieron que recurrir a trabajadores migratorios. Proceso con características diferentes pero que debe ser considerado como un mismo movimiento cuya lógica se inscribe en la consolidación de un mercado mundial, sobre la base de la internacionalización de la producción.

# La migración internacional y el desarrollo del capitalismo en el siglo xix

La migración de trabajadores que se produce en el marco de las economías capitalistas, adquiere características específicas derivadas de la particular forma de organización de los procesos productivos, constituyendo uno de sus elementos estructurales. Estas características están vinculadas directamente a los requerimientos de la acumulación. De este modo, las necesarias y profundas transformaciones que de manera permanente debe enfrentar el capitalismo son los elementos que le asignan a la migración su dimensión y su permanencia.

Así, durante el siglo xix, el desarrollo del capitalismo forzó la redefinición económica y política de los espacios geográficos que jugaron un papel relevante en la expulsión y atracción de la población. La migración fue el elemento central que favoreció la internacionalización de la producción, asimismo aceleró las formas de proletarización y potenció los posibles mercados de consumo. La salida de los excedentes a la población principalmente europea era parte de un proceso más amplio de movimiento de capitales y mercancías, que expresaban en conjunto la lógica y dinámica del desarrollo del capitalismo a nivel mundial, y sentaban las bases para fortalecer el mercado mundial y la internacionalización de la producción.

La emigración europea al resto del mundo durante el siglo pasado, según Louis Dollot, arrojó cifras muy importantes, estimándose para el periodo de 1841 a 1880 que 13 millones de personas emigraron del Viejo Mundo. Entre 1871 y 1914 partieron hacia el Nuevo Mundo un total de 34 millones de europeos, de los cuales se establecieron como colonos cerca de 25 millones.

## Las migraciones internacionales desde la Primera Guerra Mundial hasta la segunda posguerra

Desde que inicia la Primera Guerra Mundial (1914) hasta el principio de la segunda gran conflagración, se dio una notable caída de la migración como consecuencia de la contracción del mercado mundial que alcanzó su máxima expresión a partir de la crisis de 1929.

Las formas propuestas para la recuperación capitalista se enfocaron hacia el proteccionismo económico y el nacionalismo político, marcando a los hombres y a los productos, interrumpiéndose la internacionalización capitalista; ello dio lugar a que los flujos migratorios del periodo entre guerras se derrumbaran. En el espacio geográfico europeo las expulsiones de la población pasaron de: 1 400 000 en 1913 a 600 000 en 1927 y únicamente 100 000 emigrantes en 1938.

Los años siguientes al final de la Segunda Guerra Mundial están marcados por una clara expansión de los fenómenos de internacionalización capitalista, acompañado de importantes desplazamientos de trabajadores, traduciéndose así en el antecedente directo de la actual expulsión migratoria.

Al presentarse un nuevo patrón de acumulación y cambios en la división internacional del trabajo, también surgen nuevas áreas de generación de sobrepoblación. Las migraciones partirán, salvo algunas excepciones, de aquellas regiones de incorporación tardía al capitalismo y si bien sus flujos se mantienen bajo la lógica de la acumulación, sus efectos sobre los procesos de internacionalización alcanzarán niveles sin precedentes.

El patrón migratorio en los años de la segunda posguerra presenta, a diferencia del siglo xix, un movimiento distinto al movimiento del capital. Los desplazamientos humanos salen de regiones menos desarrolladas y el capital circula prioritariamente en las naciones desarrolladas. Los polos de expulsión no son homogéneos, si bien todos ellos responden a la caracterización de atrasados. Por un lado se encuentra una fuerte presencia intracontinental europea, es decir de países mediterráneos hacia el occidente y norte de Europa. Otro contingente importante se podría denominar como de sustrato "colonial", hacia los antiguos imperios (Gran Bretaña y Francia) y, por último, desplazamientos que provenían claramente de países periféricos hacia el centro (Estados Unidos y Canadá fundamentalmente). Se trató de desplazamientos cortos, en muchas ocasiones de países fronterizos y compuestos básicamente por trabajadores no calificados, varones jóvenes y campesinos. Dichos flujos se iniciaron bajo el esquema de la estancia temporal, sin embargo poco a poco fueron integrándose a las economías receptoras al posibilitarse la reunificación familiar, con lo cual se empezaron a desdibujar las barreras geográficas y de raza, cuyos efectos contradictorios se harán sentir plenamente en los momentos actuales.

## La crisis de los setenta y la "nueva división internacional del trabajo"

A partir de 1965 los países industrializados empezaron a enfrentar decrementos en los niveles de ganacia. Por eso se instrumentó una nueva forma de inversión extranjera directa, a través del desplazamiento de industrias cuyos destinatarios fueron los países subdesarrollados.

Esta nueva tendencia del capitalismo, denominada "nueva división internacional del trabajo", tuvo como objetivo colocar los excedentes de capital pero sin posibilidades de realización de sus propias economías al interior y aprovechar las extraordinarias condiciones de baratura de la fuerza de trabajo, así como de regímenes fiscales más elásticos con apoyos estatales para la creación de infraestructura. De esta forma se pretendía recuperar los niveles de competitividad a nivel mundial y revertir la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Por consiguiente, incorporar a las regiones menos desarrolladas como aparatos productivos complementarios de los procesos de acumulación y valorización del capital favoreció un proceso que marcaría una nueva fase de la economía mundial. Es decir, aumenta la interdependencia de las economías nacionales, se profundiza en la integración de los mercados y se articula a la fuerza de trabajo con los procesos de internacionalización a través de la migración y de la propia fuerza de trabajo ligada directamente a las corporaciones multinacionales en los países menos desarrollados, así pues destaca el caso de los Estados Unidos que exportó 3.4 millones de empleos manufactureros.

En consecuencia, la migración de trabajadores empezará a adquirir características diferentes a las presentadas en periodos anteriores, toma forma un mercado de trabajo articulado con los procesos de internacionalización de la plusvalía que ahora tiene dimensiones mundiales. La lógica de este nuevo proceso es que los países desarrollados han ido agotando su ejército industrial de reserva, de tal suerte que requieren ampliar las formas de captación del trabajo a nivel internacional. La mano de obra podrá ser explotada tanto in situ (en el lugar de origen de los trabajadores) a partir de las inversiones extranjeras directas, como directamente a través de los desplazamientos hacia las naciones receptoras, mediante la migración. Este momento histórico, desde principios de los ochenta, marcará la nueva tendencia migratoria donde la mano de obra ahora se encuentra disponible bajo la forma de un mercado mundial de fuerza de trabajo, un verdadero ejército industrial de reserva que puede ser reclutado en cualquier parte del mundo, y apoyado con el desarrollo impresionante de los transportes y las comunicaciones que hacen más fáciles y baratos los desplazamientos humanos. Esta fuerza laboral transnacional va a estar conformada por un ejército obrero en activo y un ejército industrial de reserva mundiales.

Este fenómeno actualmente tiene las proporciones de una verdadera "explosión migratoria", debe ser explicado en el marco de la crisis de los años setenta, de las exigencias de la revolución científico-tecnológica, de la "globalización tecnológica" y del cese de la Guerra Fría. Por tanto se convierte, por su magnitud y permanencia, en uno de los graves retos de nuestro siglo, puesto que el mundo enfrenta el conflicto de una mayor expulsión y menores posibilidades de absorción, por parte de los polos dinámicos de desarrollo.

De acuerdo con las cifras del Banco Mundial, se calcula que la migración internacional neta para el periodo de 1985 a 1990 fue de 80 millones de personas en el total de países receptores, pudiendo llegar a los 100 millones en los años siguientes, si se toma en cuenta los desplazados de la ex urss. El dramático incremento demográfico en las últimas tres décadas, sobre todo en el grupo de jóvenes trabajadores de países subdesarrollados y por tanto con una mayor propensión a migrar, fue de 58.8%, es decir cerca de 658 millones de personas. En tanto que la población económicamente activa de los países desarrollados se incrementó únicamente en un 22.8%, lo cual significa unos 109 millones de personas.

Por otro lado, los abismos económicos entre el mundo subdesarrollado y los países industrializados, así como de los países exportadores de petróleo (aun cuando estos últimos presentan economías más cercanas a los países del Tercer Mundo) y los nuevos centros de industrialización situados en el sudeste asiático, presentan un fuerte dinamismo económico, convirtiéndose en los polos de atracción por excelencia. Los extraordinarios avances en los transportes y las comunicaciones hacen posible que los flujos migratorios puedan desplazarse de un continente a otro con mayor facilidad que antes. Otro factor importante en relación con la migración internacional, se deriva de las consecuencias del fin de la Guerra Fría, con su secuela de refugiados que difuminan la frontera entre migrantes políticos y migrantes económicos. De acuerdo al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, este conjunto se encuentra alrededor de los 17 millones de personas.

# Los polos actuales de atracción de la migración internacional

El desarrollo del capitalismo ha dado lugar al surgimiento de nuevos polos de atracción de población, concentrados en unas cuantas regiones cuyas características se enmarcan en un acelerado dinamismo económico: la región de Europa Occidental y Norteamérica (Estados Unidos y Canadá) absorbe entre 13 y 15 millones de personas. El Medio Oriente y Asia, con 15 millones de extranjeros; la región petrolera del Golfo Arábigo-Pérsico con 7 millones. En el norte de África destaca Libia con una fuerza de trabajo extranjera de aproximadamente un millón de personas, así como Australia, aunque con menor concentración de migrantes.

En Latinoamérica, tanto Argentina como Venezuela se destacan en las décadas de los sesenta, setenta, incluso los ochenta —años de recesión y estancamiento de los flujos migratorios—, como polos de atracción. Argentina fue hasta los ochenta el país de mayor atracción del Cono Sur cuyos inmigrantes provenían de Paraguay, Bolivia, Uruguay y Chile. Por su parte Venezuela fue el destino de una importante migración colombiana, peruana, ecuatoriana y dominicana, encontrándose en la primera el 6.8% de la población total de extranjeros, en tanto que en la segunda la relación es de 7.2%. A partir de los noventa la migración hacia estos países disminuye; los migrantes colombianos, ecuatorianos, peruanos y otros, incrementan sus flujos hacia Estados Unidos y Europa. Por consiguiente América Latina se puede caracterizar como una región con graves problemas económicos, políticos y sociales, además se ha convertido en polo de expulsión más que de atracción de fuerza de trabajo, incluso en el caso de Venezuela y, sobre todo recientemente, en Argentina.

Una tendencia novedosa se observa en ciertos países del Caribe, incluyendo Bahamas, Islas Vírgenes e Islas Caimán, que de ser exportadores netos ahora son importadores de trabajadores migratorios, en virtud del desarrollo del turismo y de los servicios financieros.

Es interesante destacar la situación de la llamada región del sub Sahara, que promueve una migración calculada en 35 millones de personas y cuyos polos más importantes de atracción no sólo siguen la tendencia tradicional hacia ciertos países europeos, sino que actualmente ha incrementado su desplazamiento al interior del continente africano, tanto por razones políticas como económicas. La migración fluye básicamente hacia el occidente de África, siendo Costa de Marfil (que ha sustituido actualmente a Ghana) y Nigeria los mayores centros de población migrante, junto con la República de Sudáfrica, así como Kenya (que importa mayormente trabajo calificado de Uganda) y Zaire, por sus importantes depósitos minerales.

En cuanto a Japón, si bien no parece incorporarse en la misma magnitud a una clara dinámica migratoria de atracción, debido a sus determinantes culturales que lo colocan en una posición contraria a la incorporación de trabajadores extranjeros en su economía, el lento crecimiento de su fuerza de trabajo ha dado lugar a problemas importantes para cubrir algunos puestos de menor calificación y ha producido presiones hacia arriba del salario, especialmente en la rama de la construcción y en los sectores considerados sucios y peligrosos. De acuerdo con el Banco Mundial, algunos trabajadores latinoamericanos de ascendencia japonesa, particularmente de Brasil, se han contratado como trabajadores en el Japón en una cantidad de 30 a 50 mil personas. Además se observa el crecimiento de una migración indocumentada, en su mayoría mujeres, cuyo número se situaba, a mitad de la década de los ochenta, en 300 mil personas.

La llamada región del Golfo-Oriente Medio compuesta por Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait, Omar, Qatar y Bahrain son un importante foco de absorción de trabajo migrante, en función de su destacado papel como productores mundiales de petróleo. En 1970, se contabilizaron 884 mil migrantes; para 1975 eran 1.9 millones y en 1985 alcanzaron la cifra de 7.2 millones de extranjeros, de los cuales 5.1 millones eran trabajadores, lo que constituía en promedio el 70% de la fuerza de trabajo de la región. Si bien fueron en su mayoría trabajadores árabes, parece que la tendencia actual es que el componente más importante proviene de la región asiática.

Respecto a la región asiática destacan Hong Kong, Singapur Malasia, Taiwan, Corea del Sur y Brunei como centros que atraen población extranjera, no sólo por su dinamismo económico, sino por la destacada participación de las mujeres en el mercado de trabajo que ha llevado a una baja significativa de la fertilidad, produciéndose una demanda adicional de trabajadoras domésticas.

Conviene hacer un paréntesis aquí, para mencionar que la migración laboral internacional en todas estas regiones contiene un alto componente de mujeres, el cual alcanza en muchos casos más del 50% del total de inmigrantes. Se trata, según diversos autores, de un fenómeno de feminización de la migración internacional actual.

Haciendo un balance, se puede decir que los diez países de inmigración más importantes entre 1985 y 1990 fueron: Estados Unidos, seguido de Australia, Canadá, Arabia Saudita, Costa de Marfil, Francia, Emiratos Árabes Unidos, Hong Kong, Países Bajos y la República Federal Alemana. Todos ellos, exceptuando Costa de Marfil, presentaron como promedio un producto nacional bruto per cápita mayor a los 6 900 dólares en 1987. Ahora bien, si los englobamos por regiones, se observa que el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) real per cápita entre 1980 y 1989 fue el siguiente: países industrializados 2.3, Asia oriental 6.2 y Asia meridional 3.0.

## Los principales países expulsores de migrantes

Los diez países expulsores más importantes del mismo periodo (1985-1990) fueron: México, como principal exportador de fuerza de trabajo (y aunque entran trabajadores centroamericanos a este país, principalmente guatemaltecos, la cantidad es muy pequeña, éstos reciben la misma agresión que sus contrapartes mexicanos en Estados Unidos), Filipinas, Líbano, China, Pakistán, India, El Salvador, Colombia, Sri Lanka y República de Corea. La característica principal de este bloque de países es que se encuentran entre los llamados países periféricos, con grandes excedentes de población, con un incremento del 58.8% de la Población Económicamente Activa (PEA) entre 1970 y 1990, según cifras de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y con grandes dificultades en los niveles de crecimiento del PIB per cápita: América Latina y el Caribe -0.4, Africa al sur del Sahara -1.2, países en desarrollo 1.6. La mayoría de ellos se encuentran inmersos en procesos de reajuste económico, poniendo en práctica políticas económicas cuyo eje principal es la apertura comercial y la liberalización de la economía. Si bien han alcanzado ciertos objetivos macroeconómicos, como una reducción importante de la inflación, no olvidemos que se ha pagado a un costo social muy elevado; por ejemplo, la caída estrepitosa del salario real, la mala distribución del ingreso, la ampliación del llamado sector informal de la economía y el desempleo, las endebles democracias y los desastres ecológicos, todas ellas son condiciones que promueven la recreación del ejército industrial de reserva, una de cuyas más claras posibilidades de absorción productiva se dará a partir de los circuitos internacionales de capital y migración.

Los nuevos espacios del trabajo barato mundial se sitúan claramente en los países del Tercer Mundo. En este sentido, se observa un movimiento inverso entre capital y migración respecto de las tendencias históricas anteriores: ahora el capital se dirige hacia los países menos desarrollados (a los "mercados emergentes" en la nueva terminología) en los que las tasas de ganancia son mayores y donde el trabajo posee características determinadas de calificación, disciplina, formas de consumo, etc.; y cuyas diferencias de salario con los países desarrollados les permita una mayor extracción de plusvalía. Los desplazamientos humanos siguen acudiendo a las zonas de mayor dinamismo económico, ampliadas ahora con la incorporación de un conjunto de países considerados como del Tercer Mundo: los denominados "Cuatro Tigres" y los "Dragones del Asia", algunos países caribeños y africanos. Lo cual ha dado lugar a una verdadera polarización del Tercer Mundo anterior y al establecimiento del nuevo papel de los países subdesarrollados, una de cuyas formas de integración al Nuevo Orden Mundial se realizará a través de su fuerza de trabajo barata y de las inversiones extranjeras directas.

Sin embargo, no todos los países que presentan excedentes de población serán sujetos de atención por parte de los países desarrollados. Sólo aquellos cuyas condiciones de infraestructura, de calidad de su fuerza de trabajo, de estabilidad económica y política y de ajustes fiscales tendrán la posibilidad de incorporarse productivamente a los circuitos internacionales. En este sentido, una gran cantidad de países africanos, asiáticos y latinoamericanos no lograrán integrarse en dicho proceso, más bien se verán marginados, lo que puede traducirse en un verdadero caos de migrantes indocumentados.

# La migración internacional y los modelos de integración económica regional en el Continente Americano

Como se ha mencionado, en el proceso de "globalización económica", la migración transnacional asume un papel fundamental como ejército mundial de reserva. Pero en términos regionales, la inserción de esta fuerza laboral asume características específicas de acuerdo con los modelos de integración económica regional dentro de la tendencia a la conformación de grandes bloques geoeconómicos y sus áreas de influencia (la Comunidad Europea, con Alemania a la cabeza; el área Norteamericana de Libre Comercio hegemonizada por Estados Unidos, y la Cuenca del Pacífico, como líder Japón).

El modelo europeo ha tendido a integrar la fuerza laboral de los países que constituyen la Comunidad Europea, aunque no la de los países fuera de ella y que aportan inmigrantes a la misma, para los cuales se establecen otros mecanismos de incorporación —de manera individual o corporativa—. Y, aun de exclusión, si se trata de inmigrantes indocumentados, para lo cual se establecen nuevas leyes en algunos casos discriminatorias y xenofóbicas, como la reciente ley aprobada en Francia.

En el caso norteamericano, el modelo de integración económica regional está basado en la circulación de capital y de intercambio comercial, pero no en la integración de la fuerza laboral. Por lo tanto, esta integración necesariamente tiene un impacto importante y complejo sobre el movimiento de pueblos en el continente, y en particular en el área comprendida por México y los países de Centroamérica y el Caribe que constituyen el principal escenario del fenómeno migratorio transnacional, no sólo hemisférico sino mundial.

En el proceso de integración regional en el Continente Americano, la mayoría de las naciones han venido impulsando el establecimiento o reforzamiento de alianzas estratégicas entre dos o más países para aprovechar o constituir ventajas comparativas en términos
regionales o subregionales, como mecanismos que les permitan una
mejor relación o integración económica con otras regiones y subregiones, y en muchos de los casos, buscando a través de ello su inserción al Tratado de Libre Comercio de América del Norte. De hecho,
a partir del acuerdo tomado por los 34 jefes de Estado en la Cumbre
de Las Américas realizada en Miami, Florida, en julio de 1994, para
constituir un Área de Libre Comercio de Las Américas (ALCA) para el
año 2005, estos impulsos se han venido acelerando.

La conformación de bloques subregionales o la reestructuración de bloques ya existentes, se basan casi exclusivamente en el criterio de integración comercial. Las materias relativas a la migración internacional en el seno de estas organizaciones multilaterales no existen en la mayoría de los casos, empezando por el TLCAN, el Grupo de Río o Grupo de los Ocho, el Grupo de los Tres, Caricom, etc.; y cuando los hay no se concretan en la práctica o apenas se han establecido y su futuro es incierto, como es el caso del Grupo Andino y el MERCOSUR.

Respecto a la idea de articular el tema general de la integración y la migración internacional, el Pacto Andino que se formalizó en 1969 entre Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile y que se reactivó en 1989, fue el primer caso que ha incluido explícitamente un tratamiento directo a este asunto. En lo relativo a esta problemática, dos convenios han intentado buscar líneas coincidentes frente a la migración: 1) el Convenio Simón Rodríguez, suscrito en 1973 y,

2) el Estatuto Andino de Migraciones, creado como parte de los esfuerzos para fortalecer a este grupo regional en la Comisión de los Acuerdos de Cartagena en 1977.

El primer convenio tenía por objetivo crear un instrumento mancomunado que sirviera de guía para definir las políticas laborales y sociales correspondientes al área andina. La meta principal era buscar los medios de acceso a la seguridad social y a otros beneficios para los trabajadores migrantes de la subregión; aunque el convenio tuvo un tratamiento a nivel ministerial para cumplir con sus objetivos, nunca llegó a concretarse en la práctica. El segundo acuerdo fue presentado como un esfuerzo para instrumentar los principios postulados en el primer convenio. Todo esto fue posible gracias a las oficinas de migración laboral que tenían como finalidad ayudar a los migrantes en la búsqueda de oportunidades laborales. Desafortunadamente estas provisiones beneficiaban sólo a los trabajadores calificados, que no representaban al grueso del flujo migratorio. En octubre de 1992, en una reunión de la Junta del Acuerdo de Cartagena, reunida en Bogotá, Colombia, se acordó avanzar en la concreción de medidas legales y acciones conjuntas para dinamizar el tratamiento de la temática migratoria laboral internacional a nivel regional, lo cual sin embargo aún no tiene resultados concretos.

El otro caso donde se ha integrado —al menos en el discurso— la dimensión migratoria es en el MERCOSUR, conformado por Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay. De acuerdo con la letra del Tratado de Asunción, firmado en marzo de 1991, a partir de enero de 1995 comenzaría a regir un mercado común, que significaría libre circulación de bienes, servicios, capitales y trabajo bajo un arancel externo común. Sin embargo, en enero de 1994, a un año de terminar el periodo de transición, los gobiernos competitivos ratificaron los plazos originales, pero ahora para alcanzar una unión aduanera. Aunque también este objetivo era excesivo a la luz del cambio en el contexto internacional que trajo consigo 1994 para las economías latinoamericanas, y específicamente para Argentina, ante la disminución de la entrada de capitales. Sin embargo, a partir de la crisis devaluatoria de diciembre de 1994 en México, los capitales financieros estadounidenses decidieron que los "mercados emergentes" de Argentina y Brasil resultarían más seguros para sus inversiones en 1996.

El futuro del MERCOSUR es aún incierto, y de no menor trascendencia para este futuro son las estrategias externas que los dos socios mayores están impulsando. El gobierno argentino ha colocado en el mismo rango de importancia sus aspiraciones a integrarse al TLC norteamericano. Y Brasil, por su parte, comenzó a impulsar un nuevo proyecto integracionista: la Asociación de Libre Comercio de Sudamérica, una zona de libre comercio cuyo objetivo pareciera ser la recuperación de mercados que comenzaron a ser rivalizados por México, tales como Colombia y Venezuela. A su vez, Brasil, a diferencia de Argentina, promueve una integración conjunta de los cuatro socios del MERCOSUR al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

De hecho, con el proyecto para la integración del Área de Libre Comercio de Las Américas, estos esfuerzos integracionistas "desde abajo" están perdiendo fuerza, y las condiciones para la inserción de las naciones latinoamericanas a ALCA estará marcada por las condiciones impuestas a México cuando se integró al Área Norteamericana de Libre Comercio. En esta perspectiva, Estados Unidos quiere imponer en la integración de ALCA el modelo seguido con el TLCAN, en el cual no se incluyó la dimensión migratoria bajo el supuesto de que será el libre comercio la solución al problema migratorio a largo plazo.

#### Conclusiones

La dimensión migratoria en los intentos integracionistas subregionales del Continente Americano ha estado pues ausente, o sólo se ha quedado en el papel de los convenios, sin llegar a concretar acciones para su instrumentación; y quedará de plano excluida de la conformación de ALCA. Mientras tanto, los flujos migratorios internos e internacionales siguen incrementándose en todo el continente, pero en situaciones cada vez más difíciles para los trabajadores, y en particular para los que buscan insertarse en los mercados laborales de Estados Unidos y Europa donde se establecen medidas legales cada vez más restrictivas, racistas y discriminatorias para los extranjeros, como la ya mencionada ley francesa y la nueva Ley de Reforma sobre la Inmigración Ilegal y la Responsabilidad de los Inmigrantes, aprobada por el Congreso estadounidense en septiembre de 1996.

Frente a esta situación, los propios trabajadores migrantes junto con organizaciones sindicales, de derechos humanos y partidos políticos de todo el continente, han venido exigiendo el respeto a sus derechos plenos, y también han impulsado esfuerzos organizativos a nivel hemisférico para plantear sus demandas en forma conjunta. En Estados Unidos, Canadá, México y otros países, se han constituido redes de organizaciones no gubernamentales que plantean las siguientes demandas:

- a) Exigir que los países de todo el Continente Americano, y del mundo en general, se adhieran a la convención que se aprobó en diciembre de 1990 en la Asamblea General de las Naciones Unidas en pro de la defensa de los trabajadores migratorios y de sus familias, mediante la firma y/o ratificación de la misma.
- b) Exigir a los gobiernos de los países, que aprobaron en la Cumbre de las Américas (julio de 1994), la creación del área de libre comercio de las Américas para el año 2005, que en las negociaciones del mismo se incluya la dimensión migratoria como parte de una agenda social más amplia.
- c) Exigir que los gobiernos de los países del Cono Sur, y del Pacto Andino, en cuyos acuerdos de formalización de integración regional se incluyó la dimensión migratoria, hagan un esfuerzo para eliminar las trabas que hasta ahora han existido en la instrumentación de mecanismos de libre circulación del trabajo.
- d) Exigir a los gobiernos de los países del continente que establezcan normas de respeto y protección al libre tránsito de las personas, en especial de los trabajadores, y garantizar todos sus derechos.
- e) Exigir a los gobiernos la creación de comisiones bilaterales o multilaterales sobre la violencia en la(s) frontera(s) de los países afectados, con la participación de organizaciones no gubernamentales, de derechos humanos, como autoridad competente para investigar la violación de derechos en dicha(s) zona(s).
- f) Exigir a los gobiernos la desmilitarización de las fronteras, en particular la de Estados Unidos-México, las cuales se han venido reforzando bajo el pretexto de detener la migración indocumentada y el narcotráfico.
- g) Exigir a los gobiernos la elaboración de políticas que limiten el uso de la fuerza por parte de los agentes de inmigración, de patrullas fronterizas y otras instancias policiacas y militares.
- h) Exigir al gobierno de Estados Unidos la derogación de las leyes de inmigración, antiterrorismo y la que elimina servicios a las personas de escasos recursos, aprobadas en 1996, porque crimina-

- lizan la fuerza laboral migrante, haciéndola sujeta a mayor explotación, discriminación y violencia en contra de ella.
- i) Exigir a dicho gobierno la derogación de las estipulaciones denominadas "sanciones a los patrones", adoptadas desde 1986 en el acta de control y reformas a la inmigración (Ley Simpson-Rodino), las cuales prohiben a los patrones contratar trabajadores indocumentados y requieren que aquellos verifiquen que los nuevos contratados tengan autorización para laborar en Estados Unidos.
- j) Apoyar el desarrollo regional de las zonas de expulsión de mano de obra, por medio de una política de inversiones crecientes, tanto públicas como privadas, destinados a proyectos de desarrollo sustentable, con tecnologías apropiadas y que contribuyan a la recuperación del ambiente y el mejor aprovechamiento de los recursos renovables y no renovables. Apoyar una mejor canalización de las remesas de los trabajadores inmigrantes, con la suma de otros recursos públicos y privados, para el mejor desarrollo de infraestructura y proyectos productivos en las comunidades y las regiones expulsoras de mano de obra.
- k) Los trabajadores migrantes, con independencia de su estado migratório, deben gozar de los mismos derechos laborales, sociales y de educación pública gratuita (incluyendo la universitaria), respecto de los ciudadanos de los países receptores.
- Impulsar una red de organizaciones no gubernamentales a nivel continental y redes regionales para la defensa de los derechos de estos trabajadores inmigrantes.

## Bibliografía

- Aragonés, Ana María, "La migración internacional de trabajadores en el marco de la globalización económica", en Alejandro Dabat (coord.), México y la globalización, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 1994, pp. 87-114.
- Arroyo Picard, Alberto et al., Espejismo y realidad: el TLCAN tres años después. Análisis y propuesta desde la sociedad civil, México, D.F., Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio, 1997.
- Bean, Frank D., Jürgen Schmandt y Sidney Weintraub, Mexican and central american population and u.s. immigration policy, The University of Texas at Austin, 1989.

- Bustos, Pablo, "La regionalización en América del Sur. Los casos de Argentina y el Mercosur", en Alejandro Dabat (coord.), *México y la globalización*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 1994, pp. 115-132.
- Castles, Stephen y Mark J. Miller, The age of migration. International population movements in the modern world, Nueva York, The Guilford Press, 1993.
- Cornelius, Wayne, Phillip L. Martin y James Hollified (edits.), Controlling immigration. A global perspective, Stanford, California, Stanford University Press, 1994.
- Chojczak, Kevin, "Migrants Rights Proposals Highlight Sao Paulo Forum", en *Globalization and migration*, Special Issue of *Network News* (Quaterly Newsletter of the National Network for Immigrant and Refugee Rights), Winter, 1997, p. 2.
- Dollot, Louis, *Les migrations humaines*, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1976.
- Galedo, Lilian, "Historic Legislation Strikes Blow to Immigrant Rights", en Network News (Quaterly Newsletter of the National Network for Immigrant and Refugee Rights), Fall, 1996, pp. 1-10.
- Gómez, Alcides y Luz Marina Díaz, Dinámica de la emigración laboral internacional de Colombia, 1970-1992, documento para la 10M "Emigration Dynamics Project in the Latin American and Caribbean Countries", Santafé de Bogotá, Colombia, abril de 1995.
- International migration policies and the status of female migrants, "Proceedings of the United Nations Expert Group Meeting on International Migration Policies and the Status of Female Migrants", San Miniato, Italy, 28-31 March 1990, Department for Economic and Social Information and Policy Analysis, Population Division, United Nations, Nueva York, 1995.
- Kolko, Joyce, Restructuring the world economy, Pantheon Books, Nueva York, 1988.
- McCaughan, "Mexican Immigrant Labor as a Transnational Working Class", paper prepared for the World Congress of Sociology, Mexico City, 16-21, August 1982.
- Murillo, Gabriel, "Perspectivas comparadas de la toma de decisiones sobre migración laboral internacional. Un enfoque de interdependencia surnorte", en David Piñera y Rosalva C. Vargas (edits.), Memoria del Tercer Congreso Internacional sobre Fronteras en Iberoamérica, efectuado en San Cristóbal, Venezuela y Cúcuta, Colombia, del 16 al 18 de noviembre de 1992, Mexicali, B.C., Universidad Autónoma de Baja California, 1994, pp. 81-102.
- Peña López, Ana Alicia, La migración internacional de la fuerza de trabajo (1950-1990): una descripción crítica, México, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM y Editorial Cambio XXI, S.A. de C.V., 1995.

- Potts, Lydia, *The world labour market*. A history of migration, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1990.
- Sandoval, Juan Manuel, "Los trabajadores migratorios y el Tratado de Libre Comercio México-Estados Unidos", en Isabel Lagarriga (coord.), *Primer Anuario de la Direccion de Etnología y Antropología Social*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, pp. 409-436.
- Sassen, Saskia, The mobility of labour and capital. A study in international investment and labour flow, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Soysal, Yasemin, Limits to citizenship. Migrants and postnational membership in Europe, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.
- Tactaquin, Cathi, "National Network Launching U.S. Campaign for International Migrant Rights", en *Globalization and migration*, Special Issue of *Network News* (Quaterly Newsletter of the National Network for Immigrant and Refugee Rights), Winter 1997, p. 3.



# Investigación participativa en etnobotánica Algunos procedimientos coadyuvantes en ella

Paul Hersch-Martínez\*
Lilián González Chévez\*\*

El método de la ciencia debe adaptarse a su objeto...

Dilthey

Aquellos que creen que la ciencia es éticamente neutral confunden los hallasgos de la ciencia, que lo son, con la actividad de la ciencia, que no lo es... Bronowski

#### Antecedentes y contexto

a planta, en calidad de recurso para la salud, se encuentra adscrita en América Latina a las estrategias de sobrevivencia de los conjuntos sociales subalternos. El reconocimiento de tal adscripción nos permite entender la vinculación potencial del quehacer etnobotánico con otras disciplinas y actividades relacionadas directamente con la necesidad de sobrevivencia de determinados sectores de la población. A continuación planteamos la posibilidad de que el eje de interés académico sea combinado operativamente con el eje de interés comunitario, entendiendo que en el proceso mismo de investigación es posible revertir la falta de reciprocidad entre investigador-academia e informante-comunidad.

Uno de los rasgos de malestar inherentes a la modernidad descritos por Taylor (1994) es el del dominio creciente de la racionalidad

<sup>\*</sup>Proyecto "Actores Sociales de la Flora Medicinal en México", Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>\*\*</sup>Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

instrumental sobre la racionalidad dialógica en nuestra vida cotidiana. Si bien este fenómeno es evidente en las sociedades industrializadas, en nuestros países en vías de subdesarrollo el proceso de "occidentalización del mundo" (Latouche, 1992), de creciente urbanización y desarrollo tecnológico en las comunicaciones hace pensar que ese dominio de la racionalidad instrumental sobre la dialógica no es ya algo exótico en los países del "Sur". Este dominio de la racionalidad instrumental opera en diversos órdenes de la vida social, incluida la actividad científica.

La etnobotánica no ha sido ajena a este proceso en su evolución, desde que fuera propuesta por Harshberger (1896), precisamente en la época de auge de los imperios coloniales que presidió la consolidación de la antropología como disciplina sistemática de análisis. Hace cien años la etnobotánica era, de acuerdo con quien propuso el término, "el estudio de las plantas utilizadas por la gente primitiva y aborigen". Veinte años después, Robbins y colaboradores ampliarían el término de manera que incluyese la investigación y evaluación del conocimiento de todas las facetas de la vida entre las sociedades primitivas y de los efectos que ejercía el ambiente vegetal en las costumbres, creencias e historia de esos pueblos tribales. Para 1941, Jones redefinió a la etnobotánica como el estudio de las interrelaciones entre el hombre primitivo y las plantas. Esta especificación sería luego afinada por Schultes (1967) al extraer el calificativo de "primitivos" de la definición, expandiendo su cometido al estudio de las relaciones entre el hombre y su ambiente vegetal. Ford pasaría a su vez en 1980 a formular la etnobotánica como "la totalidad de la gente con las plantas en una cultura y la interacción directa de la gente con esas plantas" (Plotkin, 1991: 55).

Se trata de definiciones todas generadas en países industriales y desarrollados del hoy denominado "Norte", que reflejan bien un proceso evolutivo en el cual se ha tenido que matizar el uso de la tajante distinción entre "civilizados y primitivos", aun cuando siga operativa para muchos en más de un sentido.

De acuerdo con Ford (1980), la etnobotánica constituye hoy una subdisciplina de la botánica económica que hace énfasis en los usos de las plantas y en su potencial de incorporación a otra cultura, usualmente occidental, donde la gente tiene contacto indirecto con las plantas a través de sus subproductos (*ibidem*: 55-56). Así, Ford esboza una etnobotánica de vocación netamente instrumental y con un claro estatuto de subordinación a la botánica económica. Si bien tal

subordinación no opera en México porque la economía botánica no es una disciplina ni una categoría referencial relevante en nuestro país, sin embargo ello no nos impide explorar qué elementos de la etnobotánica pueden apuntar a un enfoque instrumental y qué otros pueden permitirnos impulsar una etnobotánica de corte dialógico.

Tanto la antropología como la gama de disciplinas que tienen por raíz el vocablo "etno", como etnobotánica, etnomedicina o etnoecología, tienen como referente necesario la evolución sufrida por la naturaleza, la sociedad y la economía mundial desde fines del siglo XIX hasta nuestros días. Esta definición resulta significativa tanto de la evolución en la concepción que ha operado la etnobotánica desde y para los países centrales, como de la herencia persistente del origen colonial de la disciplina a pesar de las modificaciones referidas, evidente en su giro instrumental y unidireccional.

La adscripción de la etnobotánica a la botánica económica planteada por Ford sintetiza la naturalización de la disciplina e incluso invita veladamente a cosificar a los informantes al orientar el saber y los recursos de unos a favor de la economía de otros. El problema es la reproducción eventual de ese enfoque entre nosotros, en el marco de un ejercicio académico que no puede sustraerse fácilmente de la hegemonía científica y tecnológica del "Norte", y de las contradicciones de clase y cultura propias de nuestra sociedad que incluso reproduce en su práctica. En un extremo de la gama de enfoques posibles se habla mecánicamente de la relación "hombre-planta", pero la atención está puesta en catalogar el componente botánico de esa relación y el estudio resulta *etnobotánico*... simplemente porque hay hombres y/o mujeres que hacen uso de esa planta.

Dicha perspectiva unidireccional e instrumental ha sido cuestionada con fundamento en nuestro medio por autores como Hernández Xolocotzi, Barrera, Caballero, Gispert y Martínez Alfaro. Actualmente la etnobotánica mexicana está conformando su propia identidad, ajena a la botánica económica como fuese ideada desde los países de-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La pertinencia de los inventarios bien confeccionados está evidentemente fuera de discusión. Aplicando lo subrayado en ciencias sociales por autores como Bordieu y Devereaux, los inventarios etnobotánicos sólo adquieren sentido cuando son sometidos a un control epistemológico triple: *a*) por supuesto, cuando los ejemplares recabados en campo son identificados por un taxónomo apoyado en un herbario reconocido; *b*) cuando lo que nos declara el informante es verificado mediante algún procedimiento, y *c*) cuando las propias prenociones, idealizaciones y preferencias del investigador son hechas emerger y consideradas críticamente. De otra manera estamos haciendo, también en etnobotánica, el ejercicio de las "profecías autocumplidas".

sarrollados. Esta identidad, generada a partir de estudios analíticos y comparativos, trasciende el nivel meramente descriptivo, buscando soluciones entre el investigador y el grupo investigado, contextualizándose socioculturalmente y planteándose la necesidad de que el etnobotánico abandone la calidad de espectador para asumirse como actor central en las políticas sobre el manejo de los recursos naturales (Martínez Alfaro, 1994; Casas *et al.*, 1994).

Como referentes para una etnobotánica dialógica en nuestro país tenemos propuestas metodológicas concretas, entre las cuales se mencionan las generadas por Baytelman (1980), Toledo (1982), Gispert (1979), Aguilar (1994) y Estrada (1985), tendientes a transformar en diversos aspectos la carencia de reciprocidad en el proceso de extracción de datos etnobotánicos al que aludimos.

Así pues, Baytelman planteaba la conformación de una instancia permanente, el Jardín Etnobotánico, como fuente de información y recursos dirigida no sólo al ámbito académico sino también a terapeutas, amas de casa y población abierta, integrando potencialmente las funciones de investigación, conservación y difusión.

Toledo, luego de trabajos realizados en la zona purépecha de Michoacán, ha subrayado la necesidad de no reducir el sentido de la etnobotánica a una mera devolución de conocimientos, planteando la pertinencia de ligar a la etnobotánica y en general a la etnobiología en un proyecto nacional alternativo, donde la ciencia se coloque en función de un amplio proceso de lucha popular y democrática.

Gispert y colaboradores han señalado la trascendencia de la relación entre investigadores e informantes en su medio comunitario, y la necesidad de desarrollar cualitativamente procedimientos como las entrevistas, cuya orientación y transcripción íntegra permite una progresiva profundización y articulación de las líneas temáticas que surgen en el proceso mismo de indagación en campo.

Aguilar a su vez ha propuesto a organizaciones no gubernamentales que realizan trabajo con promotores de salud interesados en las plantas medicinales; la utilización del llamado "cuaderno miniherbario" como recurso para facilitar el manejo de colecciones y difundir la información etnobotánica, así como la realización de caminatas botánicas con grupos comunitarios como estrategia de participación y motivación. Ambos procedimientos han resultado fundamentales en la propuesta que se plantea más adelante.

Estrada, por su parte ha definido y aplicado lo que llama "flujo bilateral de información" y "entrevista-compra", procedimientos cuyo

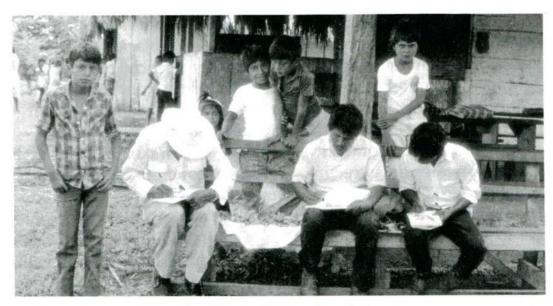


Fig. 1. Marqués de Comillas, Chiapas (Foto: L. González).

objetivo es el de facilitar la obtención de datos al investigador en una relación más equilibrada.

Estos planteamientos, entre otros muchos, expresan la necesidad de estrategias técnico-metodológicas fincadas en la reciprocidad entre academia-investigador y comunidad-informante, las cuales formen parte de una política general de investigación en nuestro país.

# Investigación participativa

Desde las diversas ciencias sociales han surgido esfuerzos por involucrar a los sujetos de investigación en el análisis de su propia realidad, por establecer relaciones dialógicas que permitan profundizar la comprensión de los problemas reales y por vincular la acción con la socialización de la información (De Schutter y Yopo, 1982). Estos esfuerzos han dado paso al desarrollo de diversas propuestas metodológicas desarrolladas en América Latina como las de "investigación temática", "investigación-acción" e "investigación participativa", recogiendo la preocupación tanto por el sentido de la educación y capacitación para adultos, como por la inserción y sentido de la ciencia (De Schutter, 1981; Freire, 1982; Yopo, 1982; Hall, 1982; Fals Borda, 1981 y 1990). Es en este contexto que se inscribe la etnobotánica como un espacio favorable para la aplicación de algunos elementos de las propuestas de investigación participativa.

Un espacio privilegiado de participación social es precisamente aquel que tiene que ver con los recursos de la población misma, con respecto a los cuales esa población tiene algo esencial que decir. En el campo de la etnobotánica importa la voz de esa población. La voz es donde se sintetiza su vida y su práctica, silenciada sin embargo sistemáticamente en el concierto actual de los poderes sociales.

Cuando por un cometido analítico se desvincula el saber de la población acerca de su recurso, del sujeto concreto que lo porta, se convierte a éste en un objeto informante. Ese saber será descifrado y recodificado en el proceso de apropiación e interpretación de datos que forma parte de la construcción de la realidad (Berger y Luckmann, 1983) realizada por el mundo académico. Tal reducción implica no sólo la prescindencia del mundo de creencias e intuiciones del informante (Villoro, 1982; Toledo, 1992) sino eventualmente la pres-



Fig. 2. Caminata botánica. Ixhuatlán del Café, Veracruz.

cindencia de él en tanto que es sujeto. Esta dinámica interpretativa ha rendido frutos incuestionables en el desarrollo científico y tecnológico; pero ante las consecuencias que sí resultan bastante cuestionables en la instrumentación que se ha dado a este desarrollo, como son la afectación creciente del entorno natural y la distribución desequilibrada de los recursos tecnológicos en la población, es necesario pensar en nuevas alternativas de acercamiento al saber de la población, que la involucren como actor mismo en el análisis de su realidad y que se ubiquen de modo realista entre las posiciones mecánicas que tienden tanto a descalificarlo como a idealizarlo.<sup>2</sup>

En síntesis, las diversas etnodisciplinas de hoy no sólo resulta imprescindible la voz sino también la reflexión y la acción de los nativos-informantes. Esto implica la superación por lo menos parcial de estas categorías coloniales que nos refieren a una ciencia cuyos agentes rara vez han sido nativos o informantes en términos de pertenencia a las comunidades que son la fuente de información y de aporte a las mismas. Se trata, en los términos de Gadamer, de generar condiciones apropiadas para la "fusión de horizontes", entendida ésta como la comunicación de tradiciones distintas que caracteriza todo acto de comprensión y a través de la cual se revelan el significado y la verdad (Ulin, 1990; Gadamer, 1991).

Las etnodisciplinas se mantienen al dar su lugar, de manera deliberada y sistemática, a la voz de la población: se nutren al darle voz no de manera atomizada, anecdótica y contingente, sino permitiendo que esa voz encuentre respuesta en un espacio y un proceso social.

Sin embargo, evidentemente es más fácil articular un discurso crítico que concretar alternativas viables. La investigación participativa no es una panacea ni está exenta de problemas; éstos provienen principalmente de las dificultades inherentes al empleo del diálogo en el análisis y la interpretación de la información y también de sus implicaciones políticas (De Schutter y Yopo, 1982).

Vinculación de la etnobotánica medicinal con procesos de participación social

La preocupación por vincular el quehacer etnobotánico, en paticular el medicinal con procedimientos participativos, se ha concretado en diversos esfuerzos en otros países latinoamericanos; tal es el caso de

<sup>2</sup>Cabe aquí acotar a De Roux: "Por oposición a los enfoques que instrumentalizan a la población, han surgido otros que tienden a sobrevalorar el saber popular por considerarlo fuente única de sabiduría de la que deben emerger todos los derroteros para la acción. Este tipo de apreciación, que ignora la validez del saber erudito y del conocimiento técnico y científico, desconoce la ambivalencia y la heterogeneidad del pensamiento popular como un constructor multifacético edificado históricamente en la confrontación entre racionalidades y valores diversos y con frecuencia contradictorios; así como sobre experiencias disímiles y sobre mensajes acrisolados en sincretismos culturales variados. Pretender que la solución a los problemas de salud se inspire, únicamente, en la sabiduría popular, se traduce en acciones fútilmente espontáneas y por tanto, limitadas en su alcance y no siempre eficaces..." (1990: 37).

los trabajos de Roersch y Van Der Hoogte en el Centro de Medicina Andina de Perú (1988), o los llevados a cabo en Bolivia tanto en los Servicios Múltiples de Tecnologías Apropiadas como por Zalles y De Lucca (1991).

En la práctica es necesario reconocer la existencia de varios niveles y matices de participación, puesto que la investigación participativa no surge abruptamente ni en todo su potencial, ni obedece en exclusiva al desempeño del investigador. Los diferentes niveles de participación de los sectores populares en el diseño y ejecución de este tipo de proyectos han sido destacados por Rubín de Celis (1988):

- a) Participación a partir de la devolución de la información.
- b) Participación a partir de la recolección de datos.
- c) Participación en todo el proceso sobre un tema propuesto por el científico.
- d) Participación en todo el proceso sobre un tema propuesto por el mismo grupo.
- e) Participación en la investigación a partir de la acción educativa.

En estos niveles de participación hay que añadir también la necesidad de discernir entre el papel participativo de la población en el proceso de investigación y el papel participativo de la investigación misma en relación con los procesos organizativos de la población (Rodríguez Brandao,1983); de igual forma es pertinente hacer énfasis en la investigación como medio. Una investigación participativa puede serlo no sólo por el hecho de que en ella participe en mayor o menor grado la población, sino porque la investigación como tal se adscriba a un proceso amplio organizativo de la población misma. Esta segunda posibilidad enriquece también al trabajo etnobotánico, al brindarle un canal aplicativo en la figura de los procesos locales y regionales de participación social.

#### Método

Es a nivel de la instrumentación de proyectos de investigación concretos que la definición de una etnobotánica construida a partir de la necesidad de las comunidades humanas vinculadas a la flora adquiere un estatuto real. En el contexto de investigación participativa antes mencionado, el método de trabajo refiere a la aplicación de procedimientos dialógicos entre los participantes, donde los actores sociales emerjan naturalmente en el escenario de sus propios procesos locales de reproducción social, dando pie a su expresión en el marco de sus propias reglas comunicativas.

## Grupo focal

En la investigación se trabaja con grupos focales como unidades operativas, conformados por amas de casa, terapeutas, recolectores, o campesinos y campesinas aglutinados en relación a un problema concreto que involucre en mayor o menor grado, tácita o expresamente, su entorno vegetal.

Los grupos focales se erigen en el seno de procesos organizativos

de campesinos y colonos, tanto en área rural como semiurbana; para ello se requiere la articulación del investigador con diversos profesionales y sectores incluyendo, por supuesto, a los actores sociales y a las instancias de organización colectiva que se desarrollan en la zona.

Tomando como eje a dichos grupos, y sobre la base de reuniones periódicas, se aplican tres procedimientos técnicos que coadyuvan a vincular el trabajo etnobotánico con los procesos organizativos y le brindan una proyección educativa simultánea:



Fig. 3. Caminata botánica. Ixhuatlán del Café, Veracruz.

las caminatas botánicas, el cuaderno miniherbario y las sesiones fotográficas conjuntas, se describen a continuación.

#### Procedimientos técnicos

#### Caminata botánica

La caminata botánica en el contexto de esta propuesta es un recorrido que realizan los miembros de una comunidad: campesinos, amas de casa y terapeutas tradicionales de los alrededores de la localidad a invitación abierta de cualquier instancia organizativa con presencia en la zona, con el fin de conocer y reconocer las plantas medicinales del área. Durante el recorrido se toma como punto de partida el conocimiento y la experiencia de los participantes. Así, cuando un integrante del grupo reconoce cierta planta como útil, los asistentes se detienen, lo escuchan y comentan sus observaciones en grupo, de manera que la horizontalidad del diálogo permite el aprendizaje a partir del saber de los presentes.

Durante la jornada una persona funge como facilitador del diálogo, ésta pregunta al grupo si existe más información sobre la planta en cuestión, incluyendo otros nombres, usos, modalidades de preparación, partes de la planta utilizada, si se la comercializa y si presenta usos no medicinales o alimentarios. El papel del facilitador es precisamente orientar y guiar el diálogo para obtener la mayor información posible, incentivar con preguntas y dar la palabra a las diferentes personas que se muestran interesadas en intervenir.

Mediante el recorrido, los participantes realizan un ejercicio compartido que posibilita el intercambio y apropiación del saber de otros. Es así un ejercicio educativo y de indagación.

#### Cuaderno miniherbario

Este recurso consiste en un simple cuaderno en el cual los participantes, durante la "caminata botánica", van anotando la información vertida; al mismo tiempo recogen un ejemplar pequeño o una parte de la planta, por ejemplo las hojas con flor, las pegan a su cuaderno y junto consignan sus observaciones acerca de la misma. Los participantes analfabetas sólo integran el ejemplar de la planta a su cuaderno.

El cuaderno miniherbario constituye no sólo un medio de registro e identificación, sino de estudio y divulgación de los propios recursos vegetales. Es fundamental el hecho de que este recurso pueda ser estudiado por un taxónomo botánico o por algún otro profesionista, pero quien lo detenta es un integrante de la comunidad. También es significativo que una medida tan simple de socialización haya sido tan pocas veces puesta en manos de los portadores de las culturas subalternas.

Se pretende que, sin ser este pequeño cuaderno una suplencia de la colecta para herbarios formales, constituya como el herbario del promotor, como un recurso complementario de conocimiento y enseñanza, el cual recoja la información local que su detentor u otros aportan, como curanderos o recolectores que comercializan algunas especies, pero además consigne, de manera sencilla y en sesiones posteriores, la información aportada por el medio académico, puesto que existen especies localmente conocidas para determinados usos o ninguno, que han sido evaluadas científicamente en otros ámbitos, resultando avaladas para aplicaciones insospechadas en la zona, o bien, como sucede con frecuencia, corroboradas en su uso local.

No menos relevante resulta la función de validación cultural inherente a la elaboración del cuaderno, pues de acuerdo a lo expresado explícitamente por los paticipantes, constituye una reafirmación del valor del propio saber.



Fig. 4. Caminata botánica. Jolalpan, Puebla.

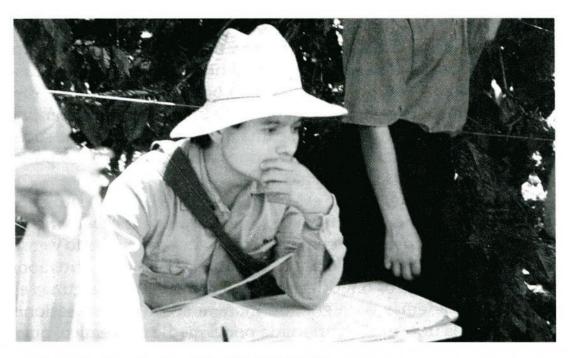


Fig. 5. Caminata botánica. Ixhuatlán del Café, Veracruz.

#### Sesiones fotográficas conjuntas

Durante las caminatas y en otros momentos se obtienen diapositivas de los ejemplares vivos. A partir de estas imágenes se realizan sesiones fotográficas conjuntas, abiertas a la comunidad. Estas sesiones enriquecen y complementan de diversas maneras la información vertida en las caminatas. Como técnica, sin embargo, la sesión fotográfica conjunta ofrece una limitante, puesto que en ocasiones los integrantes de la comunidad, a pesar de la ubicuidad de la televisión en muchas comunidades, no están habituados a ver su flora en imágenes unidimensionales, y aun cuando conocen la planta en vivo, no forzosamente la identifican en la fotografía; por ello, esta técnica es únicamente complementaria a las dos anteriores.

Las sesiones fotográficas conjuntas permiten compartir resultados y conjugar en un mismo momento y espacio, imágenes proyectadas que estimulan un flujo dinámico de información. De esta manera posibilita mediante un evento atractivo la participación, inclusive de menores, ancianos y otros campesinos que no hubiesen participado en las caminatas botánicas.

La información recabada en la propuesta técnica a partir de caminatas, cuadernos y proyecciones, una vez sistematizada por el equipo externo de investigación, se somete a discusión en un segun-

do tiempo con los propios grupos focales y con un doble propósito: *a)* aprobar, corregir o completar los datos y *b)* dilucidar las implicaciones que esa información supone al proceso organizativo y a los problemas inmediatos del grupo relacionados con los resultados.

# Aplicación y casos concretos

En el desarrollo operativo de esta propuesta, la investigación etnobotánica se llevó a cabo en el contexto de programas centrados a los problemas comunes de salud de la población. El estudio de los recursos naturales se ha supeditado, en estos casos, al abordaje de una situación asistencial y sanitaria concreta, con énfasis en el uso medicinal y alimentario de las especies. Este nexo con un programa de salud no es sin embargo un requerimiento para aplicar procedimientos participativos de investigación. No pertenecen éstos en exclusiva —ni la problemática concreta de la población que hace uso de los recursos— al ámbito de lo sanitario: lo relevante es ubicar con quién y para quién se realiza el análisis de los recursos naturales y su manejo.

Los actores sociales que constituyen el punto de anclaje de esta propuesta en particular, han sido fundamentalmente los promotores de salud de la comunidad y la Comisión de Salud perteneciente a una organización regional campesina, integrada básicamente por mujeres. Esta composición constituye un reflejo del rol de la mujer como encargada de la salud al interior del ámbito familiar. Por lo mismo, sin soslayar la trascendencia de los terapeutas tradicionales y/o populares como informantes en este tipo de flora, consideramos particularmente relevantes los estudios etnobotánicos realizados con las mujeres que se ocupan de la salud en el ámbito doméstico, por ser ellas las responsables del verdadero "primer nivel de atención" a la salud. La figura central del promotor de salud, como principal actor social, complementa y enriquece a la figura tradicional del "informante"; parafraseando a Gramsci, cuando dice que todo ser humano es un intelectual, tenemos que todo participante, sea externo en calidad de agente facilitador, asesor o académico, sea promotor de salud, terapeuta, ama de casa, curioso, curandero o militante, todos son "informantes": tal calidad compartida implica en realidad un flujo multilateral de información.

En términos generales, la aplicación de esta propuesta se ha lle-

vado a cabo en colonias populares al sur del Distrito Federal y de Cuernavaca, así como en zonas rurales en Puebla, Chiapas, Veracruz y Guerrero, y en El Salvador.

## 1. Registro y análisis de la flora medicinal y alimentaria

La sistematización de información sobre plantas medicinales se ha llevado a cabo de manera más intensiva en tres localidades rurales, vinculando el trabajo de investigación en diferentes modalidades y grados a organizaciones campesinas: a) el municipio de Jolalpan, zona rural e indígena de la Mixteca poblana, colindante con los estados de Guerrero y Morelos, b) el municipio de Copalillo, en la zona del Alto Balsas en la Montaña de Guerrero, y c) el municipio de Ixhuatlán del Café, área cafetalera ubicada entre Huatusco y Córdoba, en Veracruz.

La información recabada en caminatas, cuadernos miniherbarios y sesiones fotográficas conjuntas se ha organizado incorporando datos básicos, como son el nombre popular, su sinonimia, la descripción de la planta en los términos utilizados por la población y las particularidades de su aplicación, recogiendo también manifestaciones orales y modismos de la cultura local.

En relación con el registro florístico en Jolalpan, han sido identificadas taxonómicamente 103 plantas medicinales en la región, depositándose en el Herbario Médico del IMSS. La información sobre los usos de estas especies incluye también datos provenientes de revisiones bibliográficas en revistas y de las bases de datos. Esta sistematización permite elaborar un material de difusión que pretende: *a*) proporcionar a los grupos con que se ha trabajado una perspectiva diferente sobre su propia práctica, *b*) socializar la información y conservarla como patrimonio colectivo, y *c*) expresar para el campesinado local, como material impreso, una validación complementaria de su conocimiento.

Mediante los procedimientos descritos, combinados con la identificación taxonómica y la revisión bibliográfica, aparecen casos específicos como los siguientes:

a) Potencial de especies locales: especies de la zona reportadas sin uso local y luego corroboradas como medicinales: tal es el caso, por

- ejemplo, del Jegüite ranchero, *Cassia occidentalis*. Esta especie es considerada en la zona sin utilidad, mientras que resulta ser inhibidora de dermatofitos (Cáceres, 1991; Hussain, 1991) y también antimicrobiana (Hussain, 1991).
- b) Corroboración externa: especies reportadas con un uso medicinal popular corroborado con la información científica, como sucede con el Guayabo, Psidium guajava, cuya acción antidiarreica se encuentra respaldada experimental y clínicamente (Lutterodt, 1989; Lozoya, 1990).
- c) Falta de correspondencia: especies cuyo uso medicinal local difiere del reportado científicamente: tal es el caso de la Tronadora, Tecoma stans, utilizada en la zona contra el empacho, padecimiento eminentemente digestivo, mientras se ha corroborado su acción hipoglucemiante (Lozoya-Meckes y Mellado, 1985).
- d) Pautas para investigación ulterior: especies cuyo uso medicinal carece de corroboración científica: tal es el caso del Caxancapatle, Marsdenia lanata, utilizado en una entidad nosológica tradicional; el "Caxan", complicación puerperal que en algunos casos puede coincidir con una endometritis infecciosa.
- e) Concidencia de usos: paralelismo en el uso popular de especies para zonas geográficas diferentes: tal es el caso del Albahacar, Ocimum basilicum, utilizado en "limpias". Esto refiere a la coincidencia de aplicaciones entre grupos humanos diferentes como expresión de pertinencia en el uso (Farnsworth, 1975).

En el caso de los estudios más recientes llevados a cabo a partir de mayo de 1996 en Copalillo, Guerrero, e Ixhuatlán del Café, Veracruz, como parte de las actividades del proyecto "Actores Sociales de la Flora Medicinal en México", la sistematización en curso ha dado por resultado una relación amplia de la flora medicinal y alimentaria en cada localidad. Si bien la relación pormenorizada de los listados obtenidos escapa al cometido de este artículo, podemos añadir que en el caso de Copalillo la nomenclatura nahua ha sido discutida y ampliada mediante las sesiones conjuntas, y que en el caso de Ixhuatlán del Café, se ha hecho evidente en las caminatas y sesiones conjuntas que la política de impulso al café como monocultivo, generó que en muchos solares se prescindiera de numerosas especies de uso tradicional detectables en áreas marginales. Este tipo de observaciones forman parte de la temática que emerge en las discusiones grupales.

# 2. Comercialización de flora medicinal silvestre

En los municipios de Jolalpan, Puebla, y Copalillo, Guerrero, se ha analizado el proceso de comercialización de la flora medicinal silvestre, pues ambas regiones abastecen de especies medicinales de selva baja caducifolia a otras zonas del país y una buena proporción de sus pobladores son recolectores de la misma (Hersch, 1991 y 1996). En este proceso, la participación de los campesinos en el estudio se vio facilitada precisamente por la inserción del mismo en un proceso más amplio de promoción de la salud y de apoyo a su organización regional.

En un ambiente de apertura que no había surgido en anteriores intentos de investigación sobre la temática en la zona, de acuerdo a lo referido a nosotros por los campesinos, los recolectores tradicionales y los acopiadores locales han expuesto diversos aspectos de su cotidianidad laboral, por ejemplo, sus procedimientos usuales de protección a las especies, como el retiro de la corteza longitudinalmente con respecto al tronco y el corte o "tallado" de la misma sin afectar capas internas, la tendencia de incorporación reciente y creciente de nuevos colectores ante la agudización de la crisis económica de las familias campesinas de la región, los cuales no observan tales procedimientos de conservación, la relación de especies con mayor y menor explotación en la zona, la adulteración eventual de algunas de ellas, como utilizar la médula del tronco del Tetlaltia, Comocladia mollisima, en lugar de la médula de Palo Brasil, Haematoxylon brasiletto, o la corteza del Coco de Cerro, Cyrtocarpa procera por la del Cuachalalate, Amphipterygium adstringens, la ubicación de sitios específicos donde se encuentran mermadas las poblaciones vegetales de índole medicinal comercial, por ejemplo en Azoquitempa, Puebla, y Mezquitlán, Guerrero, y los niveles de ingreso generados por la recolección.

Estos resultados de investigación se han discutido en asambleas campesinas, donde los participantes han planteado la relación existente entre la exigua paga recibida por los recolectores y el deterioro del entorno ambiental, también explotado de manera creciente y desequilibrada. Esto ha llevado a explorar conjuntamente con las organizaciones campesinas en ambas zonas algunas alternativas concretas, aunque de limitado alcance, como la divulgación de las medidas tradicionales de conservación, la búsqueda de vías propias de comercialización y la creación de un proyecto de vivero con las especies más afectadas.

# 3. Perfil epidemiológico sociocultural

Una tercera línea de investigación ha sido la inferencia de un perfil epidemiológico sociocultural a partir del conocimiento y práctica de la flora medicinal local por parte de las mujeres campesinas (González y Hersch, 1993).

Es importante subrayar esta derivación de la etnobotánica al campo de la salud pública. La naturaleza multidisciplinaria de la etnobotánica permite trascender el manejo de las áreas aplicativas y de conocimiento como compartimentos estancos, manejo particularmente desafortunado cuando se trata de campos que se erigen, como la etnobotánica, en la confluencia de lo social y lo biológico como es el caso de la salud pública. De otro modo se corre el riesgo de interpretar como "confusión entre medicina social y etnobotánica" lo que constituye una promisoria articulación.

Croom (1983) ha destacado la trascendencia de la etnobotánica para la evaluación de las prácticas médicas locales; la etnobotánica tiene utilidad también para la evaluación del perfil epidemiológico de una comunidad, en particular cuando se conceptualiza en los términos inclusivos de la epidemiología sociocultural, que implica reconocer como fuente legítima de información epidemiológica a otros actores sociales no contemplados en los sistemas de acopio institucional, como las amas de casa, los terapeutas populares y los médicos aplicativos (Menéndez, 1990). En el caso de tal perfil epidemiológico sociocultural, la participación ha tenido lugar básicamente en el registro conjunto de usos de la flora, en particular de aquellos usos terapéuticos no contemplados en la clasificación internacional de enfermedades que se maneja institucionalmente, para padecimientos no reconocidos como tales en el modelo médico hegemónico, pero sí por la población. Esta inferencia permite tener acceso a una faceta relevante de la condición sanitaria de la zona a partir de la información etnobotánica, pues los usos consignados de la flora y su frecuencia relativa reflejan demandas de atención que no siempre corresponden con los esquemas epidemiológicos oficiales. El recurso expresa un universo conceptual pero también una demanda concreta. Es pues éste un canal aplicativo del trabajo etnobotánico desde la perspectiva sanitaria.

El abordaje referido, además de coadyuvar a la investigación etnobotánica como tal, favorece también la valoración, rescate y reconocimiento del saber popular y/o tradicional, facilita la divulgación, corroboración y/o corrección de información, y permite diversificar actividades colectivas integrando a ellas a nuevos participantes, en un proceso cuyo fin es elevar el nivel de vida de los habitantes mediante la organización para regularizar la tenencia de la tierra, tener acceso a satisfactores y servicios básicos o desarrollar condiciones más adecuadas de producción y comercialización.

Dada la naturaleza "multilateral" de la propuesta, sus resultados han de ser evaluados entonces en diversas direcciones: desde la perspectiva de la organización social a la que se apoya; desde el punto de vista cultural, de salud y educativo, y desde la faceta académica.

### Dimensión cultural

La recuperación del conocimiento se encuentra vinculada a la recuperación de otros elementos culturales, como la memoria histórica, el lenguaje y la territorialidad. El proceso de sistematización, preservación y difusión del conocimiento desarrollado en torno a las relaciones con el ecosistema, las técnicas de producción artesanal, la práctica herbolaria, las estrategias de supervivencia o la conservación de alimentos es un requerimiento esencial, no un mero ejercicio intelectual. Cultura es también práctica. Valorar lo que se tiene y lo que se sabe y valorar la propia práctica, en lugar de que tal valoración se lleve a cabo exclusivamente desde afuera, permite construir colectivamente la memoria del grupo y recrear la propia cultura, otorgando significado a la práctica social realizada. Esta recuperación colectiva requiere de técnicas adecuadas y accesibles.

## Dimensión educativa

La valorización de la experiencia del sujeto y de su entorno comunitario como contenido básico de la dinámica de investigación a partir de su realidad cotidiana, constituye en sí mismo un proceso pedagógico. Apreciar la importancia de esa realidad cotidiana, reconocer sus diversos escenarios y recursos implica valorar críticamente el hábitat, las condiciones materiales, la práctica laboral, la concepción del mundo natural, las representaciones y prácticas relativas a la enfermedad, la salud y la atención. Este proceso se lleva a cabo durante las caminatas, en las guías de discusión, en las instancias colectivas y también cuando la organización de los datos da como resultado un producto impreso, sea folleto o manual de difusión.

#### Dimensión sanitaria

El rescate del conocimiento sobre plantas medicinales y alimenticias puede sustentarse a partir de ópticas antagónicas y no siempre nítidamente diferenciables: la primera, recuperando las plantas como paliativos ante las causas estructurales del daño a la salud, y confiscando el conocimiento de las culturas subalternas desprovisto de todo valor simbólico, para devolverlo a las mismas convertido en mercancía, y la segunda, generando condiciones concretas para que la población se beneficie de la interacción con el investigador, obteniendo de él la información científica sobre las plantas de su localidad y complementando su conocimiento sobre recursos terapéuticos y nutricionales, para integrar ese saber a su dinámica organizativa.

Cabe en esta última dimensión mencionar la propuesta de Sistemas Locales de Salud impulsada actualmente por la Organización Panamericana de la Salud (De Roux, 1991) donde se reconoce la trascendencia sanitaria del saber y la práctica de la población misma. El conocimiento de este saber y práctica y de los recursos que implica, se enriquece en el momento en que se incorpora a la población misma como sujeto investigador. Inclusive el proceso diagnóstico de la salud y de la alimentación se convierte simultáneamente en un proceso educativo y cultural. Mientras que hoy la participación social cobra cada vez mayor relevancia en las propuestas sanitarias a nivel mundial, la investigación etnobotánica constituye una puerta más de entrada a tal participación.

# Dimensión organizativa

La inclusión de propuestas de este tipo al trabajo organizativo regional, sea de campesinos o colonos, enriquece y diversifica el abanico de actividades de la organización misma, y le brinda de manera recíproca al trabajo etnobotánico un canal aplicativo a nivel local.

#### **Conclusiones**

Al expandir su perspectiva metodológica, la etnobotánica aporta elementos de utilidad ante algunos de los problemas sociales y biológicos concretos de la población. Para tal fin es indispensable su articulación con otras disciplinas y actividades en un mismo ámbito geográfico. Hay ejemplos, referidos en este trabajo, de tal enlace; sin embargo es necesario enfatizar en dos aspectos: *a)* que no se trata sólo de una articulación disciplinaria, sino también de una articulación entre actores y sectores sociales, y *b)* que tal articulación no aparece de manera automática ni depende de una disciplina científica que es también un producto cultural, sino que se construye, y quien la construye es el sujeto entendido aquí en particular como el grupo focal en conjunción con el equipo académico.

Aquí se ha planteado la aplicación de algunos procedimientos técnicos que facilitan tal articulación. Pero esta aplicación es solamente un punto de partida; los procedimientos no constituyen fines en sí mismos. Cabe aplicarlos como parte de una propuesta que les brinde coherencia en el marco de una estrategia regional adecuada a las condiciones particulares de la población y área en estudio.

En el proceso académico, la integración de estos procedimientos en los contenidos prácticos de los programas de educación superior permite un beneficio bidireccional al brindar al estudiante y al equipo de investigación una propuesta flexible para incrementar la reciprocidad en su relación con la población; de igual forma, la propuesta contribuye a educar profesionalmente en la reciprocidad. La utilización de procedimientos participativos puede resultar también, aun cuando éste no es el móvil básico de la propuesta, en la optimización de recursos. Por otro lado, en un contexto de reciprocidad, la calidad de la relación establecida con la comunidad se reflejará en mejores condiciones para la obtención y el análisis de la información.

En el proceso organizativo, la aplicación de estos recursos al trabajo educativo y de promoción a realizar por las asociaciones sociales, permite la integración de sectores usualmente confinados al quehacer doméstico y productivo, como es el caso de las mujeres campesinas a las actividades de la organización, y también contribuye a incorporar la temática biológica y ecológica en su horizonte de trabajo.

En el proceso sanitario, estas medidas pueden ser útiles para registrar e integrar elementos de la cultura médica y alimentaria local, así como para diversificar las modalidades de participación social.

En el proceso educativo, estos procedimientos pueden operar favorablemente en la educación formal como en la informal, para el conocimiento y valoración del saber de los participantes y del entorno natural.

La aplicación de estos procedimientos constituye un punto de partida, no una meta alcanzada; son sencillamente medios que contribuyen a lo que planteaba en 1842 el olvidado educador de Bolívar y precursor de la educación popular, Simón Rodríguez, con su peculiar tipografía:

"Los hombres no están en el mundo  $\begin{cases} \text{para entredestruirse} \\ \text{sino} \\ \text{para entreayudarse"} \end{cases}$ 

# Agradecimientos

La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin la participación de numerosos promotores de salud, colonos y campesinos de distintas comunidades en las colonias Ampliación Diez de Abril en Temixco, Morelos, y Bosques del Pedregal, al sur del Distrito Federal; también de las colonias suburbanas en Jalapa y Santiago Tuxtla, Veracruz, en la región de Marqués de Comillas, Chiapas, y en diversas localidades de El Salvador. Agradecemos a las mujeres integrantes de la Comisión de Salud de la Unión Regional de Ejidos y Comunidades del Sur del estado de Puebla, así como el apoyo técnico de la Mtra. Abigaíl Aguilar del Herbario Médico del IMSS, y del perito Francisco Ramos, del Herbario MEXU UNAM y del Herbario de Ciencias Forestales de la Universidad Autónoma Chapingo, asimismo la participación de Guadalupe Calderón, Patricia Jácques y Edith López. Agradecemos el apoyo de Conacyt mediante su proyecto P218CCOO-892997, así como las observaciones de Jesús Reza, Luz María Arenas y Alejandrina Cabrera del Colectivo de Educación e Información en Salud, A.C. En cuanto al trabajo realizado en Copalillo e Ixhuatlán del Café, agradecemos la participación de los grupos campesinos y de terapeutas de ambas localidades, en particular de Tlalcozotitlán, Mezquitlán, Oztutla, Copalillo cabecera y Tzicapa en Guerrero, y Matlaquiahuitl y comunidades participantes en los talleres de terapeutas de la cabecera de Ixhuatlán del Café, Veracruz, así como el apoyo de Clara Palma, Edgardo Illescas, Teresita Rodríguez, Alejandra Juárez, Francisco García, Montserrat Gispert, Armando Gómez, Miguel Hidalgo, Lucía Salas, Hugo Rodríguez, Carlos Palacios, Selene Álvarez, Alejandra Gutiérrez, María Luisa Blanco, Marcela Velasco, y profesionales de la Universidad Veracruzana adscritos al municipio de Ixhuatlán.

# Bibliografía

- Aguilar, A. et al., Herbario medicinal del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Información etnobotánica, México, IMSS, 1994.
- Barrera, A., "La etnobotánica", en *Memorias del simposio de etnobotánica*, México, INAH/UNAM, 1982, pp. 6-11.
- Baytelman, B., Etnobotánica en el estado de Morelos: metodología e introducción al estudio de cincuenta plantas de la zona norte del estado de Morelos, México, SEP/INAH, 1980.
- ———, "Investigación etnobotánica en los estados de Morelos y Guerrero", en *Memorias del simposio de etnobotánica*, México, INAH/UNAM, 1982, pp. 237-244.
- Berger, P. L. y T. Luckmann, La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.
- Bordieu, P., J. C. Chamboredon y J.C. Passeron, El oficio del sociólogo, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1989 [1973].
- Bronowski, J., Science and Human Values, Nueva York, Harper & Row, 1965.
- Caballero, J., "Perspectivas para el quehacer etnobotánico en México", en Memorias del simposio de etnobotánica, México, INAH/UNAM, 1982, pp. 294-297.
- Cáceres, A. et al., "Plants used in Guatemala for the treatment of dermatophytic infections. 1. Screening for antimycotic activity of 44 plant extracts", en *Journal of Ethnopharmacology*, 31, 1991, pp. 263-276.
- Casas, A., J. L. Viveros, J. Caballero, Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero, México, CNCA/INI (Col. Presencias), 1994.
- Croom, E. M., "Documenting and Evaluating Herbal Remedies", en *Economic Botany*, 37(1), 1983, pp. 13-27.

- De Roux, G. et al., "Participación social y sistemas locales de salud", en Paganini, J.M. y R. Capote, Los sistemas locales de salud, Washington, Organización Panamericana de la Salud (OPS), Publ. Científica 519, 1991, pp. 28-49.
- De Schutter, A., Investigación participativa: una opción metodológica para la educación de adultos, México, Comisión Regional para la Educación de Adultos en América Latina (CREFAL), 1981.
- De Schutter, A. y B. Yopo, "Desarrollo y perspectivas de la investigación participativa", en *La investigación participativa en América Latina (Antología)*, México, CREFAL, 1982, pp. 59-62.
- Devereaux, G., De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento, México, Siglo XXI, 1994 [1967].
- Dilthey, W., Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia, Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1966.
- Estrada, E., Jardín Botánico Maximino Martínez, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1985.
- Fals Borda, O., "La ciencia y el pueblo", en *Investigación participativa y praxis* rural: nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal, Lima, Mosca Azul Editores, 1981.
- ———, "La investigación participativa y el proceso de generación de conocimientos", en *Investigación participativa y educación popular en América Latina hoy*, Guadalajara, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, 1990, pp. 10-18.
- Farnsworth, N., "The validation of claims for traditional medicines", en Herbal Pharmacology in the People's Republic of China: a Trip Report of the American Pharmacology Delegation, Washington, National Academy of Sciences, 1975.
- Ford, R., "Ethnobotany: historical diversity and synthesis", en R. Ford (ed.), The Nature and Status of Ethnobotany, Ann Arbor, Museum of Anthropology, Universidad de Michigan, 1980, pp. 33-49.
- Freire, P., La educación como práctica de la libertad, México, Siglo XXI, 1982.
- Gadamer, H.G., Verdad y método, Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.
- Gajardo, M., "Investigación participativa. Propuestas y proyectos", en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, 3 (1), México, 1983, pp. 49-85.
- Gispert, M. et al., "Un nuevo enfoque en la metodología etnobotánica en México", en Medicina Tradicional, 2 (7), México, IMEPLAN, 1979, pp. 41-52.
- González, L. y P. Hersch-Martínez, "Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural", en Salud Pública de México, 35(4), México, 1993, pp. 393-402.
- Gramsci, A., La formación de los intelectuales, México, Grijalbo, 1967.
- Hall, B., "Investigación participativa, conocimiento popular y poder; una reflexión personal", en *La investigación participativa en América Latina, Antología*, México, CREFAL, 1982, pp. 17-34.

- Harshberger, J., "Purposes of Ethnobotany", en *Botanical Gaz.*, 21 (3), 1896, pp. 146-154.
- Hernández Xolocotzi, E., Exploración etnobotánica y su metodología, México, Colegio de Posgraduados, Universidad Autónoma Chapingo, 1979.
- Hersch-Martínez, P., "Una propuesta para la investigación en medicina tradicional", en C. Roersch et al. (comps.), La medicina tradicional en sistemas formales de salud, Cuzco, Centro de Medicina Andina, 1989, pp. 23-42.
- ———, "La flora medicinal silvestre como mercancía. Algunas implicaciones sociales y ambientales en su manejo desde una zona de abasto", en *Antropología*, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 35, México, INAH, 1991, pp. 18-29.
- ———, Destino Común. Los recolectores y su flora medicinal, México, INAH, 1996.
- Hussain, H. y Y. Deeni, "Plants in Kano Ethnomedicine; Screening for Antimicrobial Activity and Alkaloids", en *International Journal of Pharmacognosy*, 29 (1), 1991, pp. 51-56.
- Jones, V., "The Nature and Scope of Ethnobotany", en *Chron. Bot.*, 6 (10), 1941, pp. 219-221.
- Latouche, S., "L'Occidentalizzazione del mondo", Turín, Ed. Bollati Boringhieri, 1992.
- Lozoya, X. et al., "Modelo de perfusión intraluminal del ileon del cobayo in vitro en el estudio de las propiedades antidiarreicas de la guayaba (*Psidium guajava*)", en *Archivos de Investigación Médica*, 21, México, IMSS, 1990, pp. 155-162.
- Lozoya-Meckes, M. y V. Mellado, "Is the *Tecoma stans* infusion an antidiabetic remedy?", en *Journal of Ethnopharmacology*, 14 (1), 1985, pp. 1-9.
- Lutterodt, G., "Inhibition of gastrointestinal release of acetylcholine by quercetin as a possible mode of action of *Psidium guajava* leaf extracts in the treatment of acute diarrhoeal disease", en *Journal of Ethnopharmacology*, 25, 1989, pp. 235-247.
- Martínez Alfaro, M. A., "Investigaciones etnobotánicas en la Sierra Norte de Puebla", en *Cuadernos del* CIIH-UNAM, México, Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo, 1990.
- -----, "Estado actual de las investigaciones etnobotánicas en México", en Boletín de la Sociedad Botánica de México, 55, 1994, pp. 65-74.
- Menéndez, E., Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata 179), 1988.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS), Desarrollo y fortalecimiento de los Sistemas Locales de Salud (SILOS), Doc. CD33/14, Washington, OPS, 1989.
- Plotkin, M.J., "Traditional Knowledge of Medicinal Plants. The Search for New Jungle Medicines", en O. Akerele, V. Heywood y H. Synge, *The Conservation of Medicinal Plants*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 53-63.

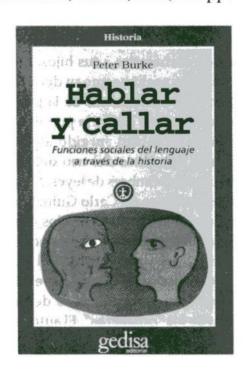
- Proyecto de Medicina Kallawaya, *Plantas y tratamientos kallawayas*, La Paz, Bolivia, Servicios Múltiples de Tecnologías Apropiadas (SEMTA), s/f.
- Robbins, W., J. Harrington y B. Freire-Marreco, "Ethnobotany of the Tewa Indians", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 55, 1916.
- Rodríguez, S., "Sociedades americanas", en *Inventamos o erramos* (Antología), Caracas, Monte Ávila Eds., 1992 [1842], p. 132.
- Rodríguez Brandao, C., "La participación de la investigación en los trabajos de educación popular", en *La investigación participativa en América Latina, Antología*, México, CREFAL, 1983, pp. 89-110.
- Roersch, C. y L. Van der Hoogte, *Plantas medicinales del surandino de Perú*, Cuzco, Centro de Medicina Andina, 1988.
- Rubín de Celis, E., "Investigación Científica vs Investigación Participativa. Reflexiones en torno a una falsa disyuntiva", en F. Vío Grossi, V. Gianotten y T. de Wit (eds.), Investigación participativa y praxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo local, Santiago de Chile, Consejo de Educación de Adultos de América latina, 1988, pp. 123-137.
- Schultes, R.E., "The place of ethnobotany in the ethnopharmacologic search for psychomimetic drugs", en D. Efron (ed.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Washington, U.S. Govt. Printing Office, 1967.
- Taylor, C., La ética de la autenticidad, Barcelona, Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.
- Toledo, V. M., "La etnobotánica hoy, reversión del conocimiento, lucha indígena y proyecto nacional", en *Biótica*, 7 (2), 1982, pp. 141-50.
- ———, "What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline", en *Etnoecológica*, 1 (1), 1992, pp. 5-21.
- Ulin, R.C., Antropología y teoría social, México, Siglo XXI, 1990.
- Villoro, L., Creer, saber, conocer, México, Siglo XXI, 1982.
- Yopo, B., Metodología de la investigación participativa, Pátzcuaro, CREFAL, 1982.
- Zalles, J. y M. de Lucca, El verde de la salud. Descripción y uso de 100 plantas medicinales del sur de Cochabamba y norte de Potosí, Cochabamba, Bolivia, Cooperación Técnica Alemana, Programa de las Naciones Unidas para la Infancia, Servicio Integrado de Salud y Ministerio de Previsión Social y Salud Pública, 1991.



# RESEÑAS

Peter Burke y la historia social del lenguaje

Peter Burke
Hablar y callar. Funciones
sociales del lenguaje a través
de la historia,
(The Art of Conversation)
Barcelona, Gedisa, 1996, 209 pp.



Al hablar normalmente no somos conscientes —o lo somos casi de manera intermitente— de la presencia misma del lenguaje. Tal vez sea ésta una característica de su condición. No obstante, la palabra hablada no siempre ha estado allí.

Peter Burke nos presenta en este libro varios ensayos en torno a los temas del lenguaje, del habla y el silencio en su relación estrecha con la sociedad, la cultura y la historia. El autor aclara que a finales de 1970 se interesó por lo que estaban haciendo los sociolingüistas, y por lo visto, también lo que hacían etnógrafos del habla (o de la comunicación), por lo que decidió abordar el lenguaje como objeto de estudio de la historia. Comenta que se enteró después que en Inglaterra ya había investigadores que abordaban estos temas desde un punto de vista de la escritura y de lo histórico. Este campo, del cual las nuevas generaciones han tomado conciencia de su importancia, puede ser llamado historia social del lenguaje, del habla, de la comunicación o bien "etnografía histórica del habla".

Se pregunta Burke qué tan viable es hacer este tipo de historia. Considera que el problema principal sería que actualmente no existan suficientes datos sobre la oralidad de la cultura popular, no sólo porque en épocas pasadas mucha gente no supiera leer y escribir, sino más bien porque los que sabían no se interesaban en estos menesteres o simplemente no sabían cómo registrar por escrito las manifestaciones de la cultura oral. Su respuesta es afirmativa, pues estima que, al menos para la historia de Europa occidental, existen abundantes fuentes desde finales de la Edad Media, especialmente como las de tipo judicial o bien los sermones, teatro y novela.

El autor parte de la noción de que las formas de comunicación no son neutras puesto que "transmiten sus propios mensajes". Una idea que retoma de la sociolingüística para hacer la historia social de la lengua consiste en que la lengua es una fuerza activa dentro de la sociedad, la cual es utilizada tanto por individuos como por grupos para realizar cambios o impedirlos y, en especial, para acentuar o minimizar identidades socioculturales. También participa de la idea de que el acto de hablar no pertenece a un rango diferente al del hacer social.

Peter Burke, como en otras de sus obras, mantiene su interés por el tema de la cultura popular. En el caso de este libro hace una comparación entre el estudio social del lenguaje y la historia de la cultura popular, pues estima que en ambas áreas el interés se desplaza de los actos comunicativos de una minoría a los de todo un pueblo. Más adelante retoma varios sucesos en donde el uso del lenguaje juega a lo largo del tiempo un papel preponderante. Destaca por ejemplo, que la lectura del requerimiento en el siglo xvi a los indios del Nuevo Mundo por las autoridades españolas implicaba que los oyentes quedaran desde ese momento sometidos a la autoridad del rey de España, por lo tanto si no lo cumplían se justificaba legalmente el uso de la fuerza. De una manera parecida —aunque aquí se trata de oyentes de una misma lengua—, en la Inglaterra del siglo xviii la lectura de la Ley de Revueltas permitía también, en sus términos, la ejecución de los supuestos revoltosos si éstos no se dispersaban en cierto tiempo.

Por otra parte, aborda el aspecto del tránsito del uso de dialectos al de lenguas en Europa en los siglos xvII y xVIII, lo cual para el autor representa un distanciamiento de las sociedades de la época respecto de la cultura popular heredada. Algo que está en juego entre la Edad Media y la Modernidad, que se manifiesta por medio de los discursos y a través del propio lenguaje, son tanto las identidades prenacionales como las regionales, las religiosas y las étnicas.

Un tema obligado en la historia del lenguaje en Europa es el empleo del latín y su proceso de decadencia. De esta manera, Burke retoma una tesis de los sociolingüistas en cuanto a que las lenguas bien pueden desaparecer por el hecho de que la gente misma estime que aquéllas resultan de poca utilidad ante situaciones novedosas y deje por lo tanto de enseñárselas a sus hijos. En el caso del latín, sostiene que su decadencia se explica en términos de la pugna entre la cultura de élite y la popular. Ya en el siglo xv habían surgido algunas rebeliones en contra del uso del latín que hacían los hombres de leyes. Menocchio, el molinero de Carlo Guinzburg, no fue el único que habló en los tribunales del uso de esa lengua como una traición a los pobres. En 1444 el pueblo de Curzola se quejaba de la explotación de los popolari a través del uso del latín de los "caballeros". El autor, sin abundar en el tema, relaciona también al pujante público lector femenino con la decadencia del latín.

En el siglo xvi, Erasmo pugna en su Paraclesis (1516) por la traducción a lengua vulgar de la Biblia. Más tarde, el Concilio de Trento condenaría como heréticas las Biblias que habían aparecido en lengua vulgar desde fines de la Edad Media. Igualmente, después de un largo debate, se declararía en contra de celebrar la misa en lenguas vernáculas. Sin embargo, Burke sostiene que el latín no desapareció de manera repentina, ni a finales del siglo xvII ni del xvIII; muestra que en algunos ámbitos se escribió en esta lengua hasta el siglo xix (y aun en el mismo xx). En los estados pontificios se utilizó el latín en la revolución de 1831, e incluso en 1836 en las sesiones de la dieta húngara. Burke estima que dicha lengua debió usarse en la mayoría de los discursos políticos, ya que los oradores húngaros, croatas y eslovacos "no podían comunicarse entre sí de otra manera". Además, en el ámbito académico se siguió usando el latín, por ejemplo la lección inaugural de Ranke en Berlín fue impartida en esta lengua (De historiae et politicae cognitione atque discrimine).

El autor considera que una manera de conocer la importancia del latín en la cultura moderna europea es por medio de su difusión a través de los libros traducidos de lenguas vulgares a aquella lengua. Así, entre 1485 y 1799, nos dice, se publicaron más de 528 obras traducidas al latín. Veamos algunos casos: en el siglo xvi se tradujeron el Decamerón de Boccaccio, las relaciones de los viajes de Marco Polo y El príncipe de Maquiavelo. Lo mismo sucedió con Reloj de príncipes de Antonio de Guevara, Guzmán de Alfarache de Mateo Alemán y Examen de ingenios para las ciencias de Juan de Dios Huarte y Navarro. En el siglo xvII en Alemania se tradujeron al latín muchas obras tanto españolas como italianas de la Contrarrefoma, como la Historia del Concilio de Trento de Paolo Sarpi, destinadas a los católicos del norte de Europa. Igualmente se tadujeron obras filosóficas como los Ensayos de Bacon, el Discurso del método de Descartes, el Leviatán de Hobbes y Sobre el entendimiento humano de Locke. En el siglo XVIII se traducen las obras de Kant. En el XIX fueron publicadas en latín las tesis de Henri Bergson, Quid Aristotles de loco senserit; Charles Seignobos, De indole plebis romanae apud Titum Livium, y Durkheim, Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit.

Burke sostiene que en la modernidad los países donde más se planteó y escribió sobre las normas sociales de la conversación fueron Italia en el siglo xvi, Francia en el xvII e Inglaterra en el xVIII. Un ejemplo son los alcances que llegaron a tener las Maximes de la bienséance de la conversation de Anon publicadas a principios del xvII, las cuales un siglo más tarde tomaría como modelo el escolar George Washington para escribir sus Fifty-seven Rules of Behaviour. En este mismo siglo, Chesterfield criticaba en sus ensayos el que los conversadores aún tomaran de las ropas a sus oyentes para ser escuchados. Dos elementos que contribuyeron al desarrollo de la conversación en Inglaterra fueron el café y el club, donde alternaban lecturas y discusiones. En relación con el primero, Phillippe Aries ha destacado ampliamente su función para el caso de París en su artículo "La famille et la vielle".

El último capítulo titulado "Notas para una historia social del silencio en la Europa moderna temprana" es un recorrido histórico sobre diversos significados del silencio de varios tratadistas y, como señala el autor, está inspirado en un trabajo del antropólogo Keith Basso sobre el valor manifiesto del silencio en la comunicación de la cultura apache.

Un dato interesante en la obra, se refiere a la admiración de Marc Bloch hacia el método comparativo empleado por Antoine Meillet en el campo de la lingüística histórica (heredado a su vez de los neogramáticos alemanes), con el cual se inspiraría para desarrollar su propio método comparativo en el ámbito de la historia. De igual forma, llama la atención el hecho, señalado por Burke, de que el otro miembro destacado de la escuela de los *Annales*, Lucien Febvre, además de haber escrito algunos artículos en torno a la historia de la lengua haya sido discípulo de dicho lingüista francés.

En este libro sobresalen las detalladas observaciones en torno al lenguaje (lengua y habla) y a las conversaciones, así como la documentación basada en textos y manuales europeos de los siglos xvi, xvii y xviii. Su acercamiento desde la historia a diversos problemas de carácter lingüístico es muy precavido, compartiendo con la lingüística algunos elementos (sin arrebatarlos); su distancia es siempre prudente. Si bien es evidente que las simpatías del autor están del lado de lingüistas como Meillet, Whorf o Bajtín, para quienes el concep-

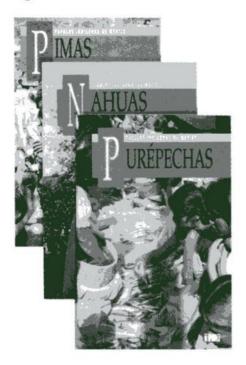
to de historia juega un papel importante en el lenguaje —a diferencia de los sistémicos ("estructuralistas") encabezados por Saussure—, no hay en Burke la intención de rivalizar, ni de enfrentar en la arena a la visión histórica y a la estructural. ¿Se trata de una nueva época en las relaciones entre sincronía y diacronía, entre historia y lingüística?

Por último, se puede pensar que esta obra de Peter Burke resulta algo impresionista, careciendo de planteamientos con problemas específicos que los estudios históricos sean capaces no sólo de abordar, sino de resolver o de confrontar con nuevas respuestas. El autor no rebasa rasgos socioligüísticos muy generales de un mosaico europeo, en un tiempo y espacio muy amplios. No obstante, también considero que con su propuesta y enfoque se ganan temas y territorios poco transitados por los historiadores.

Guillermo Turner R.

DEH-INAH

Comentario a las series de "Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México" y "Pueblos Indígenas de México" del Instituto Nacional Indigenista



En esta ocasión se comentan dos series de publicaciones; por un lado, un conjunto de monografías breves sobre grupos indígenas de México,¹ destinadas a un público amplio, y por otro lado, una serie de ocho libros,² que presenta monografías más completas y complejas sobre ciertos grupos indios de México, destinadas a especialistas y a un público más informado.

Ha habido varios intentos de presentar el panorama de los pueblos indígenas de México a partir de monografías específicas para cada uno. El trabajo pionero fue de Carlos Basauri,<sup>3</sup> al inicio de los años cuarenta de nuestro siglo, con una mezcla de excelente información recabada tanto en el campo por él mismo y por otros, como atrasada, incluso proveniente de la obra de fines del siglo pasado de García Cubas.4 Después, a mediados de los cincuenta, aparece otro intento, el de Mendieta y Núñez,5 intento fallido, lleno de errores, con una edición descuidada que, afortunadamente, dado lo pequeño de la edición, pronto desapareció. En la primera mitad de la década siguiente, los sesenta, para el montaje del Museo Nacional de Antropología e Historia, diversos especialistas escribieron monografías más o menos extensas y con datos casi siempre al día, provenientes usualmente de trabajo de campo sobre los grupos indígenas de México. Fue una edición mimeográfica,6 restringida a menos de 100 ejemplares cada una, que no más de media docena de bibliotecas han conservado. En 1969 aparece el Handbook of Middle American Indians,7 que presenta en inglés un panorama representativo pero no completo de los grupos indígenas de México y de otras partes de América.

Como es obvio, a inicios de los setenta no se contaba con un panorama mo-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> INI, *Pueblos Indígenas de México*, México, INI, 53 folletos, 1993-1995.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> INI, Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, México, INI, 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Carlos Basauri, *La población indígena de México*, México, SEP, 1940.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Antonio García Cubas, Diccionario biográfico, histórico y geográfico de los Estados Unidos Mexicanos, México, SF, 1888-1891.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Lucio Mendieta y Núñez (ed.), Etnografía de México, UNAM, 1957.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Diversos autores, Monografías para los guiones museográficos del MNA, Mimeo., México, CAPFCE, 1962-1963.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Wauchope (ed.), Handbook of Middle American Indians, Londres, University of Texas Press, 1969.

nográfico completo que diera cuenta de cada uno de los grupos indígenas del país y de éstos como conjunto. Es, pues, el momento en que el Instituto Nacional Indigenista (INI) inicia intentos al respecto. Primero fue un conjunto de monografías breves,8 de divulgación, que en forma de folletos se fueron publicando a lo largo de cuatro años. Posteriormente, en 1976, se unen estos folletos en un volumen,9 la información está presentada siguiendo un formato similar en cada caso y haciendo hincapié en los problemas indígenas y en las tareas del INI al respecto. Resultó finalmente algo bastante oficialista, que dejaba de lado ciertos aspectos sustantivos, como por ejemplo, los reclamos indios alrededor de la educación, la migración indígena, los descontentos manifestados en las tomas de tierras, los problemas censales en el recuento de los grupos étnicos, las peculiaridades de familia y parentesco en cada caso, etc. Sin embargo, y a pesar de lo breve de cada monografía, hasta ese momento constituyó el intento más sólido al respecto.

De 1993 a 1995 el INI continúa con esta tarea y produce una serie de 53 monografías breves, llamada "Pueblos Indígenas de México", 10 que incluye 52 monografías de grupos étnicos y una más que presenta el panorama de los nuevos asentamientos en la Selva Lacandona. La serie se basa en una versión original, escrita por cada especialista en la región, que ha sido sintetizada en 17 apartados similares, que incluyen, ade-

<sup>8</sup> INI, Monografías de los grupos indígenas de México, México, INI, 1973-1977.

más de los capítulos tradicionales aspectos novedosos y significativos, como salud, territorio, ecología y reproducción social; relaciones con otros pueblos, o movimientos sociales y organizaciones indígenas contemporáneas. La mera capitulación de las breves monografías de esta serie da idea de otra perspectiva de la realidad india: no más considerarlos como pueblos aislados, piezas de museo, comprendidos y aprehensibles en sí mismos, sino como pueblos que tienen relación con su medio y con el total social que los rodea, de grupos que se organizan para defender sus derechos, en fin, de pueblos vivos, actuantes y que participan en el mundo moderno y cuya voz se escucha, se tiene que escuchar ya, en el concierto nacional.

Hasta ahora, esta serie de breves monografías es el panorama más completo que tenemos de los pueblos indios de México. Incluye grupos poco numerosos, 232, 235 personas (kikapúes, mochos), pero, sin embargo, deja de lado grupos bastante más numerosos, como mayas de Quintana Roo (150 mil), de Campeche (85 mil), zapotecos del sur (20 mil), o los diversos grupos nahuas de otros estados (Valles Centrales de Puebla-Tlaxcala, Veracruz central, Sierra de Puebla), huicholes (80 mil), cuicatecos (16 mil), tepehuas (11 mil) o ixcatecos (1 500, y aquí habrá que investigar si realmente lo son, o son mazatecos de Ixcatlán). Grupos más pequeños, como los cinco del noroeste (cucapá, 160; kiliwa, 50; paipai, 275; kumiai, 115; cochimí, 190), también quedaron fuera de esta serie, a pesar de que en alguna de las anteriores sí se incluyeron. Por la extensión de las fechas de edición, 1993 a 1995, es obvio que se trata de una serie en proceso, por lo que

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> INI, Los grupos étnicos de México, México, INI, 1976.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> INI, op. cit., 1993-1995.

en el futuro seguramente se incluirán estos grupos faltantes.

Por otro lado, también habrá que incluir a los grupos que desde hace casi 20 años vinieron a enriquecer nuestro panorama pluriétnico, procedentes de Guatemala, como los 15 mil kanjobales, que por cierto, una parte de ellos han vivido en el territorio nacional al menos durante los últimos 1000 años; o los 2 mil kekchí, 1 800 jacaltecos, 1 200 quichés, o los que apenas suman tres o cuatro centenas (ixil, chuj, tecos). Finalmente, un folleto más debiera dedicarse a aquellos grupos que tal vez todavía sean indígenas, a pesar de haber casi perdido la lengua, como los ópatas, ocuiltecos y tepecanos, por ejemplo.

La serie está bellamente presentada, escrita con un lenguaje sencillo destinado a un público amplio y en la cuarta de forros se han transcrito, además, los dos artículos de la Constitución que muestran las modificaciones recientes en las que se hace referencia a los pueblos indios, el 4º y el párrafo II, fracción VII del 27°. Éste muy bien logrado esfuerzo debe darse a conocer, por lo que es de esperarse que tenga una amplia difusión, más allá de los expendios especializados del INI, del INAH (en sus tiendas de museos), de la Sedesol o de ciertas librerías elitistas. Las monografías de la serie y el pueblo de México merecen que se difundan ampliamente a través de puestos de periódicos o, al menos, en los almacenes comerciales que tienen venta de libros.

El esfuerzo anterior se complementa ampliamente con la otra serie comentada, "Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México", 11 en ocho volúmenes hasta ahora, donde se presentan 44 monografías especializadas, extensas, de diferentes pueblos indios. Están más o menos ordenados por regiones geográficas, incluyendo, sin embargo, a ciertos grupos cercanos, como los kikapúes de Coahuila en el Noroeste, pames de Querétaro en Oriental, purépechas en Centro, triquis en el Pacífico Sur, mixes en Transístmica). Cada monografía se presenta siguiendo un capitulado similar, en 18 apartados, que corresponden más o menos a los de las monografías breves mencionadas anteriormente, más otros dos interesantes apartados: educación y migración, y no siempre tratan sobre la acción indigenista.

El primer volumen, Noroeste, contiene diez monografías, que incluyen un par de interesantes novedades: un grupo migrante, los mixtecos, asentados en Baja California, México,12 desde los inicios de los ochenta, y analiza sus formas de vida y ajustes socioculturales en sus nuevos asentamientos. Otro grupo, los kikapúes, es visto como lo que es en realidad, un grupo internacional, que vive en México pero que continúa relacionado con sus lugares de origen en Estados Unidos. Salen hacia allá, al trabajo asalariado con su grupo ancestral, de mayo a noviembre y regresan a México a preparar sus campamentos de invierno. En el segundo volumen, Occidental, aparecen cuatro monografías, en dos de ellas llama la atención el cuidado que se tuvo de no tratar la relación de los indígenas con el tema del narcocultivo que, según otras fuentes, se presenta en la región (por

<sup>11</sup> INI, op. cit., 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> También se asientan en California, Estados Unidos, pero la monografía se refiere específicamente a los que viven en el lado mexicano.

cierto, lo mismo se hace en los grupos de la Montaña de Guerrero y en los mixtecos, en el volumen Pacífico Sur).

El tercer volumen, Oriental, incluye siete grupos. A diferencia de los demás volúmenes, los apartados son distintos y no incluyen tanta información. Sin embargo, algunas monografías se acompañan de esquemas y cuadros comparativos interesantes que muestran formas de gobierno (pp. 49 y 227), comparación de población de 1878 a 1990 (p. 99), superficie agrícola (p. 138), calendario de fiestas (p. 161). El Centro, cuarto volumen de la serie, incluye seis monografías. A los purépechas se destinan 73 páginas, de las que 20% se dedican a una muy buena presentación del clima, el suelo, agua y sobre todo vegetación (pp. 218-235), que después toda esta información sólo se usa parcialmente para ejemplificar la economía lacustre (pp. 255-264), y deja casi sin tratar la de los de la Montaña.

Tres volúmenes, 5, 6 y 7, están destinados casi exclusivamente a Oaxaca. Cinco monografías componen el quinto volumen, Pacífico Sur. Las monografías se complementan con interesantes cuadros como el ciclo agrícola (p. 57) y fiestas (pp. 71-73, 175-180). Dada la riqueza al respecto, se transcriben leyendas, mitos y cuentos indígenas en las monografías. El sexto volumen, Valles Centrales, incluye cuatro monografías. La de los chinantecos muestra una interesante distinción entre los grupos asentados en su territorio tradicional, los reacomodados, por impacto de la Presa Cerro de Oro, y los asentados en las áreas de dispersión chinanteca, para hacer reflexiones sobre la reproducción sociolingüística. En la monografía mazateca se presenta un cuadro comparativo que ilustra los cambios ocurridos en el grupo (pp. 157-159). Pero tal vez el trabajo más interesante sea el de los zapotecos de la Sierra Norte, que presenta un apartado sobre las subáreas culturales, la del Rincón, que incluye sectores como Cajonos, Yalalag, Zoogocho, Rincón, Rincón Talea, Rincón Ixtlán y Rincón Villa Alta; subárea Choapan y subárea Albarradas. Al analizar los municipios y pueblos que componen cada subárea y sector puede verse que la realidad cultural no corresponde a la municipalización y nos hace entender la reiterada petición indígena al respecto. El séptimo volumen, Transístmica, contiene cuatro monografías, entre las que no se cuenta la de los zapotecos del Istmo. La monografía de los popolucas de Veracruz presenta un enfoque interesante: analiza la etnicidad, la diversidad étnica, los procesos de modernización popoluca y la resistencia étnica, a partir de la lucha por la tierra, en una región de conflictos revolucionarios y bandolerismo rural (como el representado por Santanón).

Los tres volúmenes dedicados a Oaxaca fueron publicados a fines de 1995 y no salieron al público hasta 1996, por lo que no se incluyó en ellos el gran éxito indígena en su lucha de reivindicación étnica: los cambios constitucionales estatales para lograr elecciones a través de usos y costumbres. Sin embargo, al menos los mixes y los zapotecos de la sierra del sur, llevaban casi un decenio luchando por esto.

El último volumen, Sureste, octavo de la serie, se destina a seis grupos chiapanecos y a un comentario sobre la migración a la selva y los nuevos asentamientos en esta región. Llama la atención el haber hecho una sola monografía para tzeltales y tzotziles (al igual que como se hizo en los folletos de "Los Pueblos Indígenas de México", comentados anteriormente), se incluye tanto a los de tierras altas como a los de la selva, a pesar de que cada grupo tiene medio ambiente y base económica distinta, aunque tengan, junto con otros grupos de la región, tanto de México como de Guatemala, una misma matriz cultural. Si se unió a tzeltales y tzotziles por compartir una misma tradición cultural mayense, habría que haber incluido en un mismo apartado a otros, como tojolabales, kanjobales y tal vez también choles, por ejemplo. Si se consideraba la base económica habría que haber especificado cuando son de tierras altas y cuando de la selva. Finalmente, dos formas de trabajo siguen siendo significativas en la región, el enganche y el acasillaje, en sus modalidades actuales, pero no se mencionan en el texto comentado.

La región de Chiapas, sobre todo los grupos como tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles se han visto involucrados en movimienots de reivindicación agraria indígena, que desembocaron primero en violencia (como la matanza de Wolonchón, por ejemplo), luego, a lo largo de diez años, en la organización guerrillera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mismo que se manifestó públicamente a partir del 1º de enero de 1994. Sin embargo, sólo dos trabajos mencionan lateralmente esto: "Es innegable, empero, que los frentes de lucha se estructuran cada vez con mayor fortaleza..." (op. cit., 179), o "... toda la problemática agraria, del campesinado indígena de la región, ha aflorado con el estallido de una insurrección que, a partir del 1º de enero de 1994, ha sacudido la conciencia de México" (ibid., 229).

Al analizar en su conjunto los volúmenes anteriores se ve que es un trabajo en proceso, y que en próximos volúmenes se presentarán los grupos que faltan: mayas (Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Tabasco), zapotecos del Istmo y del sur, algunos grupos de Oaxaca (amuzgos, cuicatecos, ixcatecos), el resto de los nahuas, los pequeños grupos del extremo noroeste del país y los relacionados con Guatemala.

Estas monografías son textos especializados, pero también están dirigidos a un público más amplio. En cada ocasión se presenta una bibliografía que permite ahondar en el conocimiento del grupo. Su presentación es atractiva y, sobre todo, práctica, aun cuando el tiraje (2 mil ejemplares) no es todo lo amplia que se desearía.

A lo largo de las 44 monografías incluidas en los ocho volúmenes es posible conocer y entender los problemas que enfrentan los pueblos indígenas de México, sus luchas por la tierra, sus conflictos religiosos, su búsqueda de mejores condiciones de trabajo a través de la migración, su batalla contra caciques y sus intentos de reivindicación social, así como las características de su cultura, su organización social y el mundo de sus ideas, conocimientos y creencias. Tenemos al fin un panorama global que con base en las particularidades de cada grupo nos permite acercarnos a nuestros contemporáneos indígenas. Se llena un vacío que ya era intolerable antropológica y políticamente hablando.

La tarea del INI ha sido ardua, pero efectiva. Por supuesto, es una tarea no concluida, que no puede concluir porque siempre habrá nuevos cambios, nuevas relaciones de las que dar cuenta. El Méxi-

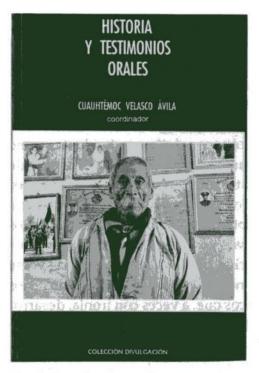
co indígena forma parte de la conciencia nacional, y pronto, tal vez más pronto de lo que se suponga, la información sobre los grupos será una amplia demanda popular, para la cual el INI ya tiene la respuesta adecuada a dos niveles, el de divulgación a través de la serie "Pueblos Indígenas de México", o el especializado la "Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México". No hay que olvidar, sin embargo, que se trata de la visión de los indios desde la sociedad mestiza, falta, por supuesto, la versión indígena de su propia realidad y, sobre todo, la mirada de ellos a la sociedad y a la cultura nacional.

Sólo resta felicitar a los que hicieron posible esta gran obra, que se inició desde la anterior dirección del INI, y que cul-

mina ahora. La obra, 53 folletos y ocho volúmenes, más que las palabras, es la que lleva a reconocer la labor de Guillermo Espinoza y de Carlos Tello, respectivamente Director General anterior y actual del INI; de Julio A. Pérez Espinoza y de Carlos Zolla, Director de Investigación y Promoción Cultural anterior y actual del INI, también respectivamente, de Arnulfo Embriz, Subdirector de Investigaciones, y de Gabriela Robledo, coordinadora del proyecto, así como de todos los autores de los textos y de los que hábilmente hicieron las síntesis para los folletos. Ahí queda la obra como su mejor reconocimiento.

> Margarita Nolasco DEP-ENAH

Cuauhtémoc Velasco Ávila (coord.) **Historia y testimonios orales** México, INAH (Colección Divulgación), 1997, 209 pp.



En alguna de sus conferencias, Jorge Luis Borges confirmaba la estrecha relación entre los sueños, la historia, la imaginación y los libros. Recordar el pasado y recordar sueños no es muy diferente, argumentó; y la memoria del pasado, como la de los sueños, es la función que realiza el libro. De hecho, el libro es, de acuerdo con Borges, el más humano de los objetos. Decía entonces:

De los diversos instrumentos del hombre, el más asombroso es, sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo [...] el libro es una extensión de la memoria y de la imaginación.

No sin sorpresa, en la misma conferencia Borges razonaba sobre la extraña idea de la antigüedad clásica de que el libro era el sucedáneo de la palabra oral. Siglos después, y hasta hace relativamente poco tiempo, el culto por la palabra escrita desplazó la fuerza de la oralidad hasta el abusivo extremo de pensar que la verdadera memoria, la memoria histórica, sólo existía en los archivos documentales y en las bibliotecas. Hoy, el libro *Historia y testimonios orales* da un paso que atempera tan excesiva desemejanza.

Coordinado por Cuauhtémoc Velasco, este libro colectivo se presenta como un saludable compendio de experiencias y reflexiones de catorce investigadores ocupados en el rescate testimonial y en las fascinaciones de la historia oral. Sin el dudoso mérito del acuerdo común. cada uno de los ensayos que componen Historia y testimonios orales refleja el andar individual de historiadores que hace tiempo dejaron atrás la inocencia historiográfica. Animados por la naturaleza particular de la fuente oral, preocupados por la comprensión de las difíciles reglas de la memoria, cada uno de los autores que hicieron este libro dejan en claro que, en lo que toca a la historia oral, los aprendizajes sobre la marcha y las perspectivas individuales no demeritan la calidad intrínseca de la memoria personal y de su rescate y salvaguarda.

Sin embargo, y a diferencia de algunas publicaciones que sobre el tema aparecieron hace apenas una década y media, en ésta no hay intención de convencer a los demás, sino de compartir inquietudes y logros. Lo primero que se descubre en este libro es madurez intelectual. El lector, pues, puede confiar en que no enfrentará discursos a ultranza en defensa de la historia oral, discursos que hace años ya mostraban síntomas

de convertirse en estereotipos. Por lo contrario, entre los historiadores que no temieron la acusación de subjetividad la audacia hizo fortuna, y el paisaje historiográfico que ahora se ofrece da indicios acerca de las discusiones futuras y los tópicos que próximamente se abordarán en la interpretación de la historia basada en las fuentes orales. Me atrevería a adelantar, en este sentido, que las explicaciones del impacto de los acontecimientos en la memoria se tensarán hasta el borde, y sin duda descubrirán mecanismos de autocomprensión que atan a la lingüística con la ética, a la estructura universal del mito con la construcción de la historia factual, a la descomposición del concepto moderno de tiempo histórico con las mentalidades y sus momentos genésicos.

En su texto introductorio, no sin pulcritud Martha Rocha da cuenta de las inquietudes de los autores y de la seguridad que trae consigo el ejercicio añejo de rescate testimonial a través de la entrevista grabada. Al hablar del conjunto de los escritos de este libro, se ensaya la localización de las preocupaciones comunes, a saber: la búsqueda constante de la especificidad de la historia oral en equilibrio con la particularidad de cada entrevista y su manera singular de memorar, las propuestas metodológicas y técnicas para el mejor aprovechamiento de la información oral, el trabajo en la construcción de los archivos testimoniales, la naturaleza de la relación entre historiador y entrevistado, los tipos de realidad que la memoria personal construye y sus acotaciones temporales, verbales y culturales.

Atestiguar la evolución de la historia oral obliga, de cuando en cuando, a mi-

rar hacia atrás, hacia su fatigoso avance en el terreno de la historiografía. Por ello, es un acierto del libro comenzar con el reconocimiento del mundo profesional del historiador oral y dirigir la lectura hacia el camino que ha llevado a la formación de los acervos testimoniales. Eso hacen Jorge Aceves y Alicia Olivera para el caso mexicano y, de manera más general, José Carlos Sebe Bom Meihy. Con espíritu crítico, los tres autores ponderan los pasos seguidos tanto en sus inclinaciones y prácticas individuales como en las institucionales. Las maneras de construir archivos de testimonios, los modos de ver y hacer entrevistas, las vías adoptadas en la sistematización de los acervos y los logros reales en la reconstrucción histórica atendiendo las voces que nos llegan del pasado, es uno de los tópicos que, a veces con ironía, desarrolla Jorge Aceves. Por su parte, Alicia Olivera da cuenta puntual de los afanes institucionales que, desde hace casi cinco décadas, han creado y visto pasar proyectos de rescate testimonial en nuestro país. Varios de esos proyectos terminaron con éxito sus programas y otros más sobreviven con eficacia, pero a través del ensayo de Alicia Olivera el lector sabrá, no sin dolor, que la de las instituciones es una vida tan azarosa e insegura como la individual, y que más de un archivo de entrevistas ha sido víctima de la insensibilidad política, del rencor y la ignorancia. Bom Seve Meihy, historiador brasileño, nos ubica en las dificultades metodológicas y pragmáticas que contraen los trabajos de rescate de historias de vida, de tradiciones y de entrevistas temáticas en el contexto de las corrientes universales de la historia oral. Los criterios del investigador, el uso o no de

cuestionarios y las lecturas que se hacen de las entrevistas es, finalmente, lo que distingue las corrientes de historia oral. Una de las aportaciones de su ensayo es el llamado de alerta por la actual confusión entre verbalización e historia oral.

Enmarcado en un destino historiográfico institucional, el proyecto de investigación sobre Mixcoac en la circunstancia del aplastante crecimiento de la ciudad de México, esbozado por Patricia Pensado y Leonor Correa, abre a la discusión la posibilidad de reconstruir la historia de los espacios vitales urbanos de frente a un futuro que apela al olvido de los entornos. El peligro de anular la historia, se adivina, es la pérdida de identidad.

No sin cierto sabor a paradoja, también es una inquietud común en los autores de este libro colectivo el practicar caminos solitarios. Y así lo escriben. La historia de vida de cada historiador, su experiencia personal, lo permite y legitima. Queda a la vista el resultado: todos ellos, cada uno de ellos, establece los énfasis y las importancias de su práctica profesional cotidiana. Se descubre que la audacia en el uso de las fuentes orales ya no radica solamente, hoy, en el enfoque novedoso de la información oral, ni en la persecución de temas poco tratados, ni en la estructuración cada vez más compleja de la entrevista; tampoco en el encuentro de discursos particulares de género, etnia, clase o nación. La fortuna que logró la audacia de hace años, ahora permite arriesgarse en los intrincados parajes narrativos, esto es, en la historiografía propiamente dicha. Y aquí, en el planteamiento de problemas y de soluciones historiográficos, adquieren validez las reflexiones empíricas sobre el espinoso asunto de transcribir literalmente las entrevistas, de su edición cuidadosa, de aprender a leer los silencios en el relato, de los márgenes de error en el traslado de lo oral a lo escrito, entre otros asuntos que ponen en la mesa de trabajo a la oralidad como fuente de investigación histórica. De la manufactura de la entrevista, tratan con corrección Dolores Pla y Beatriz Cano: desde su realización hasta su ofrecimiento a la lectura, como proponen las autoras, un punto tan delicado que el menor descuido promueve una gravosa tergiversación del pasado y de la manera de pensarlo.

Aquella afortunada incorporación de la historia oral en la historiografía ha dado oportunidad de ensayar interpretaciones sobre lo pasado y su huella a fuego en la memoria. Los ensayos de Lilia Venegas, Concepción Ruiz-Funes y Enriqueta Tuñón sobre las experiencias de vida de las mujeres en distintas circunstancias históricas, más allá de la simple reconstrucción de los hechos políticos coyunturales y de las rupturas drásticas de la cotidianidad, proponen que el impacto de la historia desde la perspectiva femenina tiene características tan propias que el no oirlas y estudiarlas ha resultado en una historia equívoca.

Por su parte, ocupados en la buena factura de la entrevista como premisa para la interpretación correcta de la memoria grabada, Mario Camarena y Gerardo Necoechea experimentan con el tiempo, tejedor de vidas. Su propuesta está montada entre la investigación antropológica y la historia oral; es, también, una provocación pertinente: explican cómo el discurso histórico oral está

permeado por los juegos que la memoria de lo pasado y la autoconcepción presente se entreveran en la estructura de los relatos. Su descubrimiento favorece el entendimiento de un mundo que se construye mentalmente bajo normas morales y religiosas que se hunden en el pasado prehispánico y colonial. El ejemplo práctico lo dio su trabajo en la sierra de Oaxaca, entre artesanos indígenas. Tejedores de oficio, herederos de tradiciones de labores en lana, los informantes marcan los niveles del tiempo con imágenes verbalizadas que pasan inadvertidas. Es notable la atención que a este respecto dan los informantes a los diseños de sus cobijas y sarapes; más notable aún es que son los diseños las fronteras mentales entre el antes y el ahora.

El tiempo y el reajuste de los valores éticos y políticos están en el fondo del ensayo de Alessandro Portelli. No sin riesgo, el autor tensa la relación entre memoria y acontecimiento singular en un momento de especial violencia en Italia —el de la lucha partisana contra los fascistas en 1944 - La relación se extiende en las variantes de los relatos, en las inexactitudes, en las exageraciones y en los ocultamientos: para Portelli, los estados de ánimo del presente afectan el recuerdo de lo hecho y de lo atestiguado. Su resultado es una particular e interesante interpretación de la liga entre la memoria y la palabra, entre la experiencia y el lenguaje, entre el mito o la historia y su construcción verbal. La expansión imaginativa del relato hacia la épica y el mito llevan a Portelli a pensar en una liga sugerente entre la literatura, el cine y la reconstrucción de los hechos en la memoria. Si se me permite una nota marginal, puedo acotar que dicha liga es normal en la historiografía escrita y se extiende a latitudes insospechadas: las fogatas de los campamentos zapatistas que atestiguaron entre 1911 y 1917 algunos habitantes de la ciudad de México y que cita John Womack, son similares a los de los garibaldianos descritos por Lampedusa; a su vez, se descubre en Lampedusa la imaginaria descripción que Gibbon hiciera de los campamentos hunos a las puertas de Roma y las de los aqueos fuera de las murallas de Troya, según Homero. Las referencias literarias y las que copian la estructura de los mitos no son casuales -quizá son naturales-en los historiadores y en la memoria histórica al imaginar los hechos del pasado.

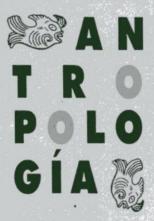
A la fundamental pregunta de qué es la historia oral y sus potencialidades Antonio García de Léon dedica un amplio y sugerente texto. Es la aventura de la historia, la del espejo del mundo, la que alienta a los historiadores. Y como espejo fantástico, su reflejo sobrepone materiales que el historiador puede utilizar al hacer la disección cuidadosa de sus fuentes. La lingüística, la mitografía, la etnografía, la historia y la vida cotidiana son partes de la realidad que hemos fragmentado no fronteras infranqueables, según explica, en su notable prosa, García de León. Y en esta interrelación, las posibilidades de la historia oral, de los testimonios del pasado vivido y memorado, de la palabra hablada, son tan ricas como lo pida el historiador. Es, pues, un asunto de voluntad.

Finalmente, el ensayo de Francisco Pérez Arce aborda la historia de vida como una historia "caliente". No sin razón, el autor analiza los géneros literarios e historiográficos vecinos a la historia oral y marca las fronteras invisibles entre ellos. Autores muy leídos en los últimos años que recurren a la entrevista, la reconstrucción literaria de las vidas de informantes que se edifican a sí mismos como protagonistas, como personajes de la historia, son entrelazados en este atractivo texto y se advierte, de paso, la inclinación de Pérez Arce hacia la libertad de expresión escrita en el uso de los testimonios: es la verdad al servicio de los lectores.

El libro, pues, es una extensión de la memoria, el mejor instrumento del hombre. También la memoria, escribió Primo Levi, es un instrumento maravilloso. El libro es inútil sin el concurso de la memoria, puede concluirse. La memoria, es cierto, resulta un instrumento falible, si se le exige exactitud; rico, si se respeta su naturaleza. La memoria traduce las imágenes y la palabra hablada en texto escrito. Y este libro sobre la oralidad y sus potencialidades historiográficas es, también, ejemplo de que la distancia entre lo oral y lo escrito ya no es insalvable. Este libro es, en fin, un buen ejercicio de la razón.

> Salvador Rueda Smithers DEH-INAH

Boletin Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia



NUEVA ÉPOCA JULIO - SEPTIEMBRE DE 1997 J. Arturo Motta Sánchez Negros no esclavos y conquistadores

Blanca Jiménez y Samuel Villela Los códices de Guerrero

ANTROPOLOGÍA

Paul Hersch Martinez

El potencial asistencial y sanitario
de la medicina indígena

Martha Hernández Cáliz Condiciones laborales del trabajador en la construcción

CON\*TEVACION
Alejandro Huerta Camillo
Tres pinturas monumentales en el
Museo Regional de Guadalupe,
Zacatecas

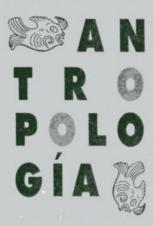
Gustavo A. Ramírez Castilla Legislación mexicana del patrimonio arqueológico

NOTAS
Hugo Garcia Valencia
Ignacio Guzmán Betancourt
Françoise Vatant
Maria J. Rodríguez Shadow
Dolores Enciso Rojas
Martha Monzón, Mario Garcia
e Irene Vázquez

47

ISSN 0188-462-X

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropologia e Historia



NUEVA ÉPOCA OCTUBRE - DICIEMBRE DE 1997 HISTORIA Samuel L. Villela Los Lupercio, fotógrafos jaliscienses

Marta Olivares Correa Los ideales de los franciscanos y Vasco de Quiroga

ETNOGRAFIA
Carolyn Baus Czitrom
Figuras danzantes de Colima

ANTROPOLOGIA Lucero Morales Cano El turismo étrico en San Cristóbal de las Casas

María Isabel Hernández Recuperación de la memora de un pueblo lacustre

CONSERVACION
Gustavo A Ramirez Castilla
Conservación de monumentos

NOTAS Juan Manuei Sandoval Aleksandra Jablonska John Gittirigs Antonio Saborit Javier Garciadiego Jurge F. Hernández

48

ISSN 0188-462-X

SEGUNDA EPOCA ENERO-JUNIO 1997

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia



El final de la gran aventura: el ocaso de un recurso cultural

Reflexiones sobre la conservación de colecciones arqueológicas

Investigaciones arqueológicas en el norte de Baja California: San Quintín-El Rosario

Cerro de Trincheras, un sitio arqueológico en el noroeste de Sonora

Análisis de restos de vertebrados terrestres, Machomoncobe 1, Huatabampo, Sonora, México

Acerca de pirámides de tierra y seres sobrenaturales: observaciones preliminares en torno al Edificio C-1, La Venta, Tabasco

Centro ceremonial Cañada de la Virgen, Guanajuato: arquitectura de la cultura híbrida Tolteca-Chichimeca

Figurillas de Tlatelolco

El ajuste periódico del calendario mesoamericano: algunos comentarios desde la arqueología y la etnohistoria

Diez años de Arqueología 1987-1996

