

Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural

Miguel Alberto Bartolomé
Centro Regional de Oaxaca, INAH

RESUMEN: *Este ensayo intenta demostrar que las culturas indígenas de Oaxaca no sólo están crónicamente empobrecidas, sino que también son mal conocidas e imaginadas, ya que están sometidas a la proyección de los prejuicios y fantasías de la sociedad no indígena, que convive con ellas en el marco de un proceso interétnico que lleva más de cinco siglos de duración. Esta sociedad proyecta hacia un genérico “los indígenas” mucho de lo que ahora se considera políticamente incorrecto, tal como el machismo y la violencia de género, que en realidad era y es parte de las contradicciones no resueltas de la sociedad nacional. En un contexto de esta naturaleza, donde un interlocutor no conoce e imagina al otro, se hacen muy difíciles las condiciones para un diálogo intercultural en términos equilibrados.*

PALABRAS CLAVE: *indianidad, Oaxaca, relaciones interétnicas, diálogo intercultural.*

ABSTRACT: *This essay aims to show that the indigenous cultures of Oaxaca are not only chronically impoverished, but are also poorly known and imagined, as they are subject to the projection of prejudices and fantasies from a non-indigenous society which lives with them in the context of an inter-ethnic process that has lasted for over five centuries. This society projects a generic form of “indigenous” much of which is now considered politically incorrect, such as sexism and gender violence, which was and is part of the unresolved contradiction of the national (Mexican) society. In a context of this nature, where one party neither knows nor imagines the other, it becomes very difficult to carry out an intercultural dialogue on equal terms.*

KEYWORDS: *indianness, Oaxaca, ethnic relations, intercultural dialogue.*

Por lo general los antropólogos escribimos para los antropólogos, pero muchas veces, como en este caso, necesitamos ampliar el horizonte de posibles lectores. Quiero entonces dirigirme tanto a los colegas como a todos los que puedan estar interesados en un tema como el que ahora me ocupa: esto es,

las posibilidades de un diálogo intercultural en una sociedad pluricultural y los obstáculos que enfrenta. Y uno de esos obstáculos es el desconocimiento que el sector no indígena manifiesta con respecto a la población que se asume como indígena a nivel identitario.¹ En Oaxaca han trabajado generaciones de antropólogos nacionales y extranjeros, investigando tanto las culturas como las dinámicas sociales, económicas y políticas. Por lo general sus obras son poco conocidas y aún menos socorridas por los sectores dirigentes e intelectuales locales, quienes son los encargados de desarrollar o asesorar políticas públicas para el ámbito de los Pueblos Originarios, provocando que se generen en un vacío cultural. Como en otras partes de México (y de América Latina), aquí existe la construcción artificial de “indios genéricos”, despojados de las singularidades que caracterizan a las distintas configuraciones culturales. Pero también esa “indianidad genérica” es argumentada por alguna intelectualidad “progresista” y por dirigentes de organizaciones políticas, incluyendo las opositoras, contestatarias y antisistema, que reproducen otro irreal *constructo* ideologizado. Es decir, que se ha elaborado un sujeto genérico, tanto histórico y social, cuyo comportamiento en tanto actor político y cultural está sujeto a los prejuicios más frecuentes, y al que muchas veces se pretende entender e inducir a actuar de acuerdo con los estereotipos generados por las perspectivas externas. La discursividad imperante, tanto la oficial como la que no lo es, hace ahora suya la apelación al pluralismo, a la diversidad y a la interculturalidad que hasta hace pocas décadas negaba. La inducción a la “modernidad”, entendida como occidentalización compulsiva, ya no es “políticamente correcta”, aunque con frecuencia sus antiguos propulsores no vacilen en recurrir a ella y a antiguas estrategias sociales para tratar de lograrla, si bien enmarcada con otras palabras, como la tan socorrida frase “desarrollo sustentable”. Ahora también es frecuente apelar a las “tradiciones culturales profundas”, que por lo general son nuevos estereotipos externos, pero ahora positivos, adjudicados a sujetos cuyos sistemas axiológicos son artificialmente uniformados por los nuevos apologistas de la “indianidad” imaginaria.

Como no quiero hacer lo mismo que cuestiono, tengo que comenzar esta exposición señalando quiénes son indígenas y quiénes se consideran como no-indígenas en nuestro ámbito (y digo “nuestro” porque en él resido

¹ Los procesos históricos de las identidades étnicas son complejos y ya los he abordado con amplitud en otros trabajos [por ejemplo, Bartolomé, 1997]. Baste por ahora destacar que implican tanto una autoadscripción como una adscripción de los otros, basadas en cambiantes rasgos culturales considerados contrastivos que establecen la díada “ellos” y “nosotros” y en la que la lengua no es el único indicador posible.

desde hace 35 años). Debo así reiterar que en los casi 95 000 km² de Oaxaca habitan más de 3 800 000 personas, de las cuales alrededor de la tercera parte de los mayores de cinco años habla alguna de las numerosas lenguas nativas (1 200 000); de ellos 210 000 son monolingües, a pesar de que 60% se sigue identificando como indígena [INEGI, 2012]. Es decir, que sólo en las últimas décadas Oaxaca recobró su contingente demográfico prehispánico, estimado en más de tres millones de miembros, de acuerdo con los prolijos cálculos etnohistóricos de S. Cook y W. Borah [1960]. Estos mismos autores calculan que para 1568 esta población se había reducido dramáticamente a poco más de 12 o 13% de la original (unos 352 000). Así que la merma poblacional regional sería consistente con la producida en otros ámbitos de la Nueva España, de 80 a 90%, como resultado de la compulsión biótica (plagas) a la que fueron tempranamente sometidos los colonizados. La recuperación fue lenta; un censo de 1793 registraba la presencia de 25 755 “españoles” (incluía criollos), 23 720 “castas” (negros, mulatos y mestizos) y más de 363 000 indígenas. Hacia mediados del siglo XIX, y de acuerdo con las estadísticas de Antonio García Cubas de 1857, en Oaxaca había 531 768 personas (excluyendo el Istmo de Tehuantepec), de las cuales 87% eran indígenas y 12% mestizas, y el restante 1% estaba compuesto por 4 500 negros y 156 europeos [González Navarro, 1958].

Tenemos entonces que Oaxaca fue y es un ámbito indígena, la presencia de migrantes de otros países o regiones no ha sido demasiado acusada, ni logró transformar la composición étnica regional. De hecho, el estado nunca recibió un flujo migratorio masivo en el siglo XX, y ni siquiera en la época colonial la presencia hispana fue significativamente numerosa. Por ello, gran parte de los que no se consideran indígenas son en realidad “indios desindianizados”, como suele llamarse a los indios que niegan su origen debido al estigma adjudicado a la condición étnica en la época colonial, el que se acrecentó después de la Independencia, y sobre todo después de la Revolución mexicana, con el afán estatal de construir una nación lingüística y cultural homogénea. Es decir, que muchos de los no indígenas, llamados mestizos o campesinos genéricos, son testimonios vivientes del etnocidio colonial y republicano, y la mayoría de ellos de la castellanización compulsiva posrevolucionaria, así como de la evangelización y sus imposiciones ideológicas, un proceso de destrucción cultural que aún continúa en curso. Por ello, en el sistema interétnico local la visión de los “otros” es demasiado compleja, en la medida en que sus actores no pueden ser calificados linealmente como “indios”, “mestizos” y “blancos”, ya que muchos de los miembros del sistema dominante son un “nosotros”, o una parte de un “nosotros”, que no puede menos que identificar entre “los otros” a algún

abuelo hablante de un idioma local, algún periodo de la vida transcurrido en una ranhería, la presencia de interferencias lingüísticas en su castellano regional por parte de los idiomas nativos, un inocultable fenotipo o alguna creencia profunda que escapa al marco de la religión cristiana.

La población hablante se divide en 14 grupos etnolingüísticos autóctonos,² un grupo lingüístico alóctono (mayas provenientes de Chiapas asentados en la selva de Chimalapas desde la década de 1970) y una población racial y étnicamente diferenciada: los afroamericanos de la costa [Barabas y Bartolomé, 1990]. Sin embargo, tradicionalmente se ha hablado de los 16 grupos y las siete regiones de Oaxaca, lo que constituye parte del *constructo* imaginario que se niega a desaparecer. Incluso en un documento reciente de la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI, 2008] se registra la presencia de los 16 grupos tradicionales, incluyendo a los “tacuates”, que en realidad son una comunidad mixteca con una historia política singular, y alegremente se enumeran 454 hablantes inexistentes de la casi extinta lengua ixcatéca (quedan apenas alrededor de una media docena de locutores de ésta). En fin, los contingentes humanos nativos realmente existentes están asentados en una gran diversidad de nichos ecológicos, lo que determina una extensa gama de estrategias productivas relacionadas con los diferentes ecosistemas. Ello también influye en la gran riqueza de las construcciones simbólicas que expresan la convivencia de los seres humanos con su medio ambiente. Oaxaca es uno de los lugares donde surgió el Estado en Mesoamérica, por lo que no es de sorprender que todas las culturas locales participen de la gran tradición civilizatoria mesoamericana. Sin embargo, cada una de ellas constituye una configuración singular en la medida en que todas realizaron una apropiación diferencial de este patrimonio común y lo sometieron a diversas reelaboraciones, lo cual significa que constituyen configuraciones culturales singulares de una misma tradición civilizatoria.

Desde el punto de vista lingüístico es muy difícil establecer cuántas lenguas se hablan, ya que cada grupo etnolingüístico suele manifestar distintas variantes; cuanto mayor magnitud numérica exhiben, como los zapotecos (*bene*) y mixtecos (*ñuu savi*), más cantidad de variantes existen, probablemente debidas a la histórica separación territorial y política, hasta tal grado que los hablantes llegan a la mutua inentiligibilidad. Algunos

² Éstos son: los zapotecos, mixtecos, mixes, chinantecos, mazatecos, triquis, nahuas, chatinos, chochos, chontales, zoques, huaves, cuicatecos, amuzgos y los prácticamente extintos ixcatécos. Los dos primeros tienen cientos de miles de miembros, otros superan los 100 000 y algunos pocos los millares.

lingüistas incluso consideran que los antes mencionados idiomas, más que idiomas son familias de lenguas emparentadas. En otros casos, como el de los chontales (*laj pima*), la separación de *hábitats* (sierra y costa) de un mismo grupo, no muy numeroso, determinó una diferenciación lingüística tan grande que ambos sectores de la etnia, a pesar de compartir la misma cultura, han tenido que comunicarse en castellano [Bartolomé y Barabas, 1996]. Por otra parte, las variantes incluyen también hablas regionales y locales, configurando un panorama de una complejidad admirable. Veamos algunos aspectos del mundo intercultural contemporáneo, comenzando por las posiciones económicas actuales de los actores, las cuales reflejan las asimetrías históricas que han caracterizado al sistema interétnico regional y que hasta la actualidad condicionan las relaciones entre los sectores involucrados.

LA ETNICIDAD DE LA POBREZA

No resulta ninguna novedad destacar que México es un país con cuantiosos recursos naturales, al cual las políticas económicas neoliberales de las últimas décadas han empobrecido de manera radical y casi sorprendente. El país ofrece ahora (datos de 2013) un panorama global desolador, en el cual alrededor de 45% de la población nacional se encuentra en condiciones de pobreza multidimensional³ y el número de aquellos que enfrentan la pobreza alimentaria, es decir, que no pueden satisfacer sus necesidades básicas, oscila en torno a los 23 000 000 de personas (21.6%). Como siempre, los más pobres de los pobres son los indígenas. De acuerdo con el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), en 2006 la población indígena que vivía en la pobreza llegaba a 75.6%,⁴ en la actualidad ocho de cada 10 indígenas son pobres (80%). Una proporción sólo superada en el mundo por la

³ De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (Coneval), la pobreza multidimensional es un indicador construido por una serie de carencias, tales como el rezago educativo, la falta de acceso a servicios de salud, la ausencia de seguridad social, la mala calidad de la vivienda, la falta de servicios en la vivienda, el pobre acceso a la calidad y cantidad de la alimentación, etcétera.

⁴ El 33.2% de los niños indígenas menores de cinco años sufría de baja talla en 2006, en comparación con 2.7% de todos los niños de esa edad. La tasa de mortalidad infantil de la población indígena es 60% mayor que la de la población no indígena. Se estima que la tasa de analfabetismo es cuatro veces más alta (más de 26% de la población de 15 años y más) que el promedio nacional (7.4%). En 2005 apenas 13% de los estudiantes de sexto grado de primaria en las escuelas indígenas se encontraba en el grupo más

que prevalece en la República Democrática del Congo, donde la relación es de 8.4 por cada 10 de acuerdo con datos publicados el 15 de abril de 2012 por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Como de costumbre, la situación de Oaxaca es peor que la del resto de la población nacional, ya que la pobreza multidimensional afecta a 62% de la población (2200000 personas) y la pobreza alimentaria llegó a 28.8% en 2011. Sólo 9.4% de los habitantes del estado se podrían considerar no pobres y no vulnerables [Coneval, 2012]. En el año 2010 la carencia por acceso a la alimentación se estimaba en 26.4%, pero en el 2012 llegó a 31.7%, lo que equivale a un incremento de 5.3% en dos años (más de 1 200 000 seres humanos). El producto interno bruto (PIB) per cápita estimado en Oaxaca alcanzó los 4000 dólares en 2010, lo que representa sólo 28.8% del PIB per cápita nacional (13 900 dólares), y que, en términos de este indicador, ubica a nuestra entidad a la par de países como la ya mencionada República del Congo, Cabo Verde o Iraq. En dos años, de 2010 a 2012, Oaxaca presentó un incremento de 5.3% en el indicador de carencia por acceso a la alimentación, el que se incrementó en 221 800 personas, de acuerdo con los resultados del Coneval para 2013. Cabe destacar que la información estadística ha demostrado históricamente ser poco fiable, por lo que se hace necesario, cuando es posible, validar a nivel cualitativo la información cuantitativa. Así, no faltan los datos optimistas, o falsos por completo, como los que señalan que en los 127 municipios más pobres, en los que al menos 71.2% de su población es hablante de alguna lengua nativa, la cobertura de salud por el Seguro Popular alcanzó 45.62% para el año 2010, sin destacar que este seguro es absolutamente precario y carente de recursos (observaciones e informaciones personales). Más allá de estos confusos datos, la situación de la población nativa es definitivamente precaria. Resulta bastante complejo discriminar entre la pobreza de los indígenas y la de los no-indígenas; en primer lugar por la ya mencionada ambigüedad de las adscripciones étnicas basadas sólo en la pérdida lingüística, y en segundo lugar debido a que las condiciones y estrategias productivas no son muy diferenciadas en el ámbito campesino.⁵

alto en términos de comprensión lectora, comparado con 33% del promedio nacional. El 51% se encontraba en el nivel más bajo (el promedio nacional era de 25%).

⁵ Hasta el presente la mayoría de la población de Oaxaca es rural y está repartida en unas 10 500 localidades, de las cuales más de 98% posee menos de 2 500 habitantes, pero en las cuales vive casi 53% de la población. Sólo hay 1.5% de localidades que oscilan entre 2 500 y 15 000 personas, y en ellas habita 22.1% del total y 0.1 localidades

Ahora bien, Oaxaca sin duda tiene recursos, pero no es demasiado rica, ya que más de 70% de sus tierras no son consideradas aptas para la agricultura, aunque los bosques y selvas cubren las tres cuartas partes de la entidad [INEGI, 2012]. Esto plantea una contradicción entre el pasado y el presente; recordemos que la sociedad prehispánica sobrepasaba, como ahora, los tres millones de individuos, los que tuvieron la capacidad de producir un excedente económico capaz de propiciar el surgimiento del Estado hace más de tres milenios. Asimismo, podían generar una significativa transferencia de valor, plasmada en el desarrollo de un sistema tributario que posibilitaba la reproducción tanto de los linajes nobles y sacerdotales, como de las numerosas élites administrativas. La historiografía oaxaqueña ha demostrado que desde el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XIX los pueblos indios fueron los principales generadores de riqueza. Esto tuvo implicaciones determinantes en la estructura agraria y económica local, siendo la consecuencia más obvia su predominio como productores y como principales poseedores de la tierra. Ahora bien, para explicar esta situación se han propuesto diversas alternativas, entre ellas que la importancia de los pueblos tuvo que ver con el hecho de que la abrupta geografía oaxaqueña contuvo el avance de las empresas agrícolas y económicas europeas. La gran dispersión demográfica y una agreste geografía, pero con comunidades productoras de bienes demandados por la economía colonial, no hizo necesario que los españoles arriesgaran sus recursos en poseer la tierra, ya que bastaba controlar la circulación de sus productos [Arrijo, 2008]. De hecho, la tenencia de la tierra no ha representado históricamente un factor empobrecedor en sí mismo, como lo comprueba el hecho de que en el presente 22.82% de las tierras agrícolas son ejidales, 57.70% comunales y sólo 7.6% privadas [Procuraduría Agraria, 2000]. Aunque a nivel un tanto especulativo, la respuesta más probable al empobrecimiento actual respondería a los cambios de las lógicas agrarias, ya que el capitalismo privilegia la rentabilidad sobre la sobrevivencia del medio, lo que supone la sobreexplotación de algunos ecosistemas, así como el abandono de otros. Es decir que, en conjunto, la racionalidad agrícola occidental altera radicalmente los ciclos ecológicos y la capacidad de renovación de los ecosistemas y de su misma diversidad [Ordoñez y Rodríguez, 2008]. Por otra parte, y como resultado de la introducción del ganado caprino, vastas áreas se desertizaron, en especial en la mixteca; se desarrollaron

que albergan al restante 8.7%, que sería en realidad la población propiamente urbana [INEGI, 2012].

monocultivos privados expuestos a las fluctuaciones del mercado; y la explotación de los bosques y minerales quedó en manos del Estado y de sus concesionarios.⁶ La pobreza hace que la migración sea un proceso que afecta a todas las regiones de la entidad. Las estimaciones más recientes indican que dicho proceso involucra a cerca de un millón de oaxaqueños, de los cuales alrededor de 750 000 corresponden a la migración estacional o permanente nacional, mientras que los restantes migran a Estados Unidos. Las remesas de los campesinos que trabajan en territorio estadounidense representan entre 13 y 15% del PIB de la entidad. A la exacción tributaria y a la explotación ha seguido la exclusión campesina; ahora muchos lo arriesgan todo para ser explotados en ese bizarro “paraíso del proletariado” en que se ha transformado Estados Unidos.⁷

Dentro de este panorama extremo resulta muy difícil cuantificar la pobreza indígena, por lo menos en lo que atañe a los hablantes de las lenguas nativas. Al respecto la información más confiable proviene de muestras y estudios de sondeo, como el realizado en el ámbito de la antropología médica [Sesia, 2006]. En él se compara la media de muertes maternas (MM) a nivel nacional, que es de 63 x 100 000 casos, con la de Oaxaca, que es de 95 x 100 000. Pero trabajando con una muestra de 21 municipios, en los cuales los hablantes de lenguas indígenas oscilaban entre 90 y 40%, la investigadora y sus colaboradores se encontraron con un panorama sobrecolector. En ellos la media de muerte materna ascendía de 348 a 357 x 100 000, es decir, 60 a 130 veces mayor que la de países tales como Suecia, Austria, España o Canadá. En esos municipios 74.7% de las mujeres habían fallecido en el parto, en su casa, solas o acompañadas por un familiar, de ellas 44.21% habían parido sin ayuda de partera y sólo 21.2% habían tenido auxilio médico. En 58% de los casos las causas de la muerte fueron las hemorragias y en 16.1% las eclampsias, es decir, murieron por padecimientos que se hubieran podido tratar con asistencia médica hospitalaria competente.

⁶ De acuerdo con las leyes nacionales, el estado es propietario del subsuelo y de los bosques, aunque puede concesionar su explotación. Tradicionalmente ésta se ha otorgado a empresas paraestatales o privadas, aunque en los últimos años han surgido empresas forestales constituidas por comunidades indígenas asociadas que han demostrado ser económicamente redituables.

⁷ Si se desea una mejor aproximación a la distribución regional de la pobreza en el estado se puede consultar la recopilación estadística de los datos del INEGI, realizada por Pedro Maldonado, Julio Torres y Andrés Miguel Velasco. En esta obra se advierte que para el año 2000 sólo 29 de los 570 municipios tenían bajo nivel de pobreza, 137 pobreza moderada y 404 pobreza extrema [2011: 65]. La mayoría de los municipios preponderantemente indígenas se ubican en la condición de pobreza extrema.

Otro trágico estudio de caso es el que nos presentan dos acuciosas investigadoras [Ramos y Sandoval, 2007] sobre la población triqui del estado,⁸ en la que comparan su información actual con la recopilada por el distinguido y pionero antropólogo físico Juan Comas en 1940. Así advirtieron que en 1940 el índice de masa corporal de la casi totalidad de la muestra se situaba dentro de parámetros estándar, en tanto que en la actualidad casi 35% de la muestra presentaba sobrepeso u obesidad, con una mayor incidencia femenina (50%). Dicha condición puede deberse tanto a un efecto epigénico del metabolismo asociado a la desnutrición en los primeros años de la vida, como a la ingesta masiva de alimentos chatarra y bebidas azucaradas que tienden a reemplazar la dieta tradicional. Sus conclusiones indican que *las condiciones nutricionales de los triquis son peores que hace 70 años*, ya que su estatura no ha aumentado y se mantiene en valores muy bajos, lo que guarda estrecha relación con la pobreza alimentaria generacional y con la desnutrición en los primeros años de la vida, lo que limita el crecimiento y el desarrollo físico. En Santiago Juxtlahuaca la prevalencia media de baja estatura para niños de entre 6 y 9 años fue de un abrumador 59%, con un altísimo riesgo de desnutrición en los primeros años. Por otra parte, las autoras advierten que, dadas las condiciones de miseria imperantes, las mujeres presentan mayor posibilidad de generar baja estatura, lo que conlleva un riesgo extra para la gestación. La desnutrición materna condena no sólo a los niños, sino a las generaciones posteriores a sufrir el resultado del hambre de sus antecesores. Tal como lo destaca una especialista [Leal, 2008], en el caso de las madres desnutridas el peso inferior al normal de sus hijos no sólo es uno de los principales factores determinantes de la mortalidad infantil y de los adolescentes, también puede tener repercusión en la etapa adulta, donde se pueden ver afectados además del sistema inmunológico, el cardiovascular y el endocrino metabólico, lo que se manifestará con enfermedades como la diabetes mellitus, la obesidad y la hipertensión arterial. Por otra parte, la malnutrición materna disminuye el nivel de aprendizaje infantil y puede producir retardo mental. De esta manera, todo un grupo étnico, o grandes sectores del mismo, padecerá en el futuro la crisis alimentaria que hayan vivido sus miembros en

⁸ Rosa Ramos pertenece al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. A su vez, Karla Sandoval es integrante del Instituto de Biología Evolutiva de la Universidad Pompeu y Fabra de Barcelona, España. El estudio antropométrico se realizó en el año 2002 sobre una muestra de 173 individuos (49 hombres y 124 mujeres) pertenecientes al municipio de Juxtlahuaca, con edades comprendidas entre los 15 y los 79 años.

el presente. Evidentemente este grupo de interlocutores del diálogo entre civilizaciones se encuentra en condiciones muy precarias para proponer un escenario digno en el que se puedan realizar encuentros interculturales.

NO SÓLO LOS INDÍGENAS REQUIEREN EDUCACIÓN INTERCULTURAL

En un ámbito cultural y lingüísticamente plural el tema de la educación es, sin duda, de particular relevancia para la articulación social intercultural. La literatura sobre la educación indígena es muy abundante e incluye altos y sofisticados aportes teóricos y metodológicos, producidos por distinguidos pedagogos, lingüistas y antropólogos. A partir de la Revolución mexicana la teoría y la práctica al respecto han cambiado de manera sensible, yendo desde la práctica compulsiva del integracionismo y la castellanización forzada hasta la actual prédica de la educación indígena bilingüe intercultural [Bartolomé y Barabas, 1996]. Pero también se registra una copiosa literatura institucional, tan exitista como carente de resultados concretos, que denota la presencia de una burocracia educativa ávida, como todas, de generar las condiciones para su propia reproducción. Al parecer las autoridades de Educación Indígena, al igual que el sindicato, suponen que existe un imaginario “idioma indio” genérico, ya que con frecuencia colocan maestros indígenas en comunidades que hablan lenguas diferentes a la del educador. A la falta de capacitación de los maestros y a la ausencia de materiales didácticos se le debe añadir el hecho de que la ideología del progreso a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la retórica institucional dominante. Por lo general el uso del idioma materno en las escuelas continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Una vez más, el legítimo discurso pluralista cayó en manos de una burocracia institucional que hizo de él una retórica. Sin embargo, la infraestructura es vasta, ya que, además de las numerosas escuelas primarias, existen 28 institutos de nivel medio superior que son conocidos como Bachilleratos Integrales Comunitarios, hay también siete secundarias comunitarias bilingües y una Escuela Normal Bilingüe Bicultural. A pesar de ello los miembros de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO) afirmaban que para el año 2007 sólo 25% de los niños indígenas asistían a escuelas bilingües, por lo que 75% era educado exclusivamente en castellano. En marzo del año 2002, con ocasión de su 27º aniversario, la CMPIO denunció públicamente la situación de la educación indígena en el estado:

La educación en las comunidades indígenas está en completo abandono. La educación bilingüe intercultural sólo existe en los discursos, y las autoridades parecen ignorarlo o no interesarse. Esto se manifiesta en la falta de planes y programas para la educación indígena, falta de materiales didácticos apropiados, principalmente libros, pues se están usando los mismos de las escuelas de niños monolingües en español; falta de capacitación para el personal docente [CMIPIO, 2009].

A pesar de todas sus fallas⁹ la educación indígena es un proceso en marcha y que tiende cada vez más a ser apropiada por sus protagonistas. El llamado Movimiento Pedagógico iniciado en el periodo de 1995 a 1996 tiene el propósito de construir alternativas educativas bajo seis principios orientadores: 1) revalorar y fortalecer las lenguas y culturas indígenas, 2) democratizar la educación, 3) hacer presente la ciencia en las escuelas, 4) humanizar la educación, 5) promover la producción del campo conservando el medio ambiente y los recursos naturales y, por último, 6) hacer presente el arte y la tecnología en las escuelas indígenas [CMIPIO, 2009].

Pero lo que ahora me interesa destacar es que hay una dimensión de la educación intercultural mucho menos explorada por la reflexión pedagógica y casi inexistente en la práctica institucional. Me refiero a la enseñanza sobre las culturas nativas que no se lleva a cabo en las escuelas e institutos de estudios elementales, medios y superiores del estado, dedicados a la población que se considera como no-indígena. Este segmento demográfico está también involucrado en el mismo sistema intercultural del cual forma parte la población indígena; constituye el otro término de un conjunto articulado e interdependiente. Sin embargo, no se considera necesario brindarle información sobre el mundo plural en el cual habita y con cuyos miembros deben y deberán convivir o, por lo menos, coexistir. Los libros de texto de la escuela primaria abundan en la retórica exegética del glorioso pasado prehispánico, con especial atención a las configuraciones aztecas, mayas y eventualmente zapotecas, con pocas referencias a las culturas actuales. En

⁹ Para el Instituto Estatal de Educación para Adultos (INEEA) es grave el hecho de que 57% de los estudiantes indígenas estén en el nivel de competencia más bajo, porque eso no sólo les impide aprender español sino también el resto de las asignaturas. Estos alumnos tienen una comprensión muy literal de lo que leen, por lo que suelen tener problemas para abstraer ideas principales. Sólo 12% de los alumnos de alguna etnia alcanza un nivel aceptable de lectura en relación con el promedio nacional de 17%, en los planteles indígenas apenas 0.67% del alumnado alcanza el nivel de competencia más alto, mientras que en el ámbito nacional esta cifra es de 3.18 por ciento.

los textos complementarios que proporciona el Instituto Estatal de Educación Pública del Estado se enumeran los grupos existentes, y se ofrece el tradicional y precario listado de rasgos de la cultura material de cada uno de ellos, incluyendo artesanías y alguna festividad que pueda resultar atractiva. Pero, en el mejor de los casos, se brinda una imagen pretérita y fosilizada de las sociedades vivas y contemporáneas.

El libro de texto gratuito de *Historia y Geografía* correspondiente al tercer grado de primaria varía en cada estado, ya que se dedica a cada uno de ellos. En el caso de Oaxaca la redacción de este libro (1994, 2002 y 2011) estuvo a cargo de un distinguido grupo de historiadores locales, no sociólogos ni antropólogos, sino historiadores, quienes abordan las culturas indígenas contemporáneas de Oaxaca. Con afán didáctico comparan la diversidad cultural con un jardín de diferentes flores, entre las cuales incluyen como siempre a los inexistentes popolocas, a la vez que realizan una sutil apología del mestizaje cultural en las tradiciones y costumbres locales, distinguiendo sólo el “tequio” y otras formas de trabajo colectivo como específicamente indígenas. De allí pasan a señalar que existen muchos idiomas y dialectos (confusamente diferenciados), para después elogiar las indumentarias y las artesanías que atraen a los turistas. Nunca se dice que esos distintos grupos tienen historias propias, sus propias formas de religiosidad, sus rituales específicos o diferentes formas de organización política y de concebir la vida y el mundo. Los capítulos de historia prehispánica y colonial son más coherentes con la especialización de los autores, pero a partir de la Independencia, el Porfiriato y la Revolución los indígenas desaparecen de la escena y todo transcurre en “la patria del criollo”, situando a los criollos como únicos protagonistas. El libro de cuarto grado de *Historia* (1994, 2007 y 2008) aborda el poblamiento de América, a los toltecas y “mexicas” (*sic*), el pasado Mesoamericano, la Conquista y la Independencia, y contiene un solo y breve párrafo (p. 39) donde asienta que ahora hay nueve millones de indígenas en México, con costumbres propias y que hablan sus propias lenguas. Finalmente, el libro de *Historia* de sexto grado (2010) contiene también un párrafo (pp. 102 y 103) sobre minorías culturales como grupos étnicos, dando por ejemplo el caso de los aborígenes de Australia, donde es común “que los grupos mestizos” (¡que como todos saben dominan Australia!) suelen discriminar a las minorías nativas o de migrantes. En el caso de México las minorías culturales incluirían a los indígenas (que son sólo 8% de la población, *sic*) al igual que a los menonitas, los judíos, los negros y los asiáticos. Es con este bagaje de información que los niños concluyen sus estudios primarios, en una época fundamental

para percibir su entorno, con una nula capacitación formal para comprender su inserción dentro de una sociedad multicultural.

EL INDIIO IMAGINARIO Y ALGUNOS DE SUS REDENTORES

Las consecuencias de imaginar al otro y a las características de su “otredad” no son sólo ideológicas sino también materiales, en la medida en que tienden a encarnarse en prácticas sociales y políticas específicas, referidas, en muchos casos, a unos conciudadanos percibidos como distintos pero que pocas veces son muy diferenciados a nivel fenotípico. Como resultado del proceso histórico de descaracterización étnica, el no tan distante “otro” pasa a ser no sólo el depositario de las tradicionales fantasías occidentales, tales como el “buen salvaje”, el “bárbaro” o el “glorioso antepasado” constructor de pirámides, sino una parte compleja o no resuelta de la identidad social de un “nosotros” —estigmatizada por el histórico racismo—, a la que se hace responsable de una cierta ambigüedad existencial. De esta manera, ahora todas las acusaciones de lo que en las últimas décadas ha pasado a ser “políticamente incorrecto” en la sociedad nacional mexicana en general, y en la oaxaqueña en particular, recaen sobre los indígenas. Un ejemplo de estas proyecciones es que los “indios” son borrachos, violadores, patriarcales, antidemocráticos, sexistas y golpeadores de mujeres. Y así como no faltaron ni faltan evangelizadores que han tratado y tratan de convertirlos a la “fe verdadera”, de inducirlos a luchar por la “revolución” o de incorporarlos al siempre fallido “desarrollo”, ahora proliferan acrílicos feminismos redentores que imaginan a las mujeres indígenas en sus propios términos. Sé que seré acusado de “políticamente incorrecto”, pero me refiero al feminismo esencialista urbano, para el cual todas las mujeres de todas las culturas se encuentran en la misma condición. Como muy bien lo ha planteado Aída Hernández [2008: 86]: “En sus críticas las feministas poscoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que, partiendo de las experiencias y necesidades de las mujeres blancas del primer mundo, han establecido una perspectiva generalizadora de las relaciones de género [...]”.

Una de las más frecuentes representaciones del imaginario sobre lo indígena radica en las esencializaciones, las cuales construyen sujetos ahistóricos dotados de una especie de “naturaleza” que les sería propia y que los define como tales. Los antropólogos asumimos que todos los científicos sociales saben que no existen “esencias” de lo humano, y que las identidades, “incluyendo las de género” y sus consecuentes desempeños, se

construyen a lo largo de procesos sociales de larga duración. Sin embargo, no resultan infrecuentes las atribuciones esencialistas, tales como las que algunos grupos feministas adjudican a las relaciones de género entre los “indígenas” (una vez más, sin distinción entre culturas), caracterizándolas como patriarcales, sexistas, excluyentes; basadas en la dominación sexual del hombre sobre la mujer. Un indio es un violador en potencia, que puede golpear a su esposa a voluntad, ser infiel sin problema personal ni social alguno, en fin, que puede comportarse como una especie de antagonista del sexo opuesto ante el cual hay que lograr el “empoderamiento” de las mujeres a través de su concientización feminista. No voy a citar autores (o autoras) concretos de estas perspectivas, ya que sus propuestas están contenidas en las declaraciones de principios de numerosas organizaciones y se manifiestan en denuncias y acciones, tales como considerar al feminicidio o a la violación como actos de dominio patriarcal, y no de criminalidad genérica asociada a la miseria y a la anomia social; o plantear que en la elevada tasa de muertes maternas influyen más razones de género que de pobreza extrema. La alternativa que ofrecen para esta situación es el llamado “empoderamiento” de las mujeres a través de una “concientización”, que es en realidad una occidentalización y, por lo tanto, es ajena a las experiencias culturales nativas, ya que lo que se pretende es hacerlas eficientes agentes interculturales (*cultural brokers*) para mediar entre sus comunidades y el exterior. Así, por ejemplo, una antropóloga feminista plantea su estrategia política basada en el liderazgo del sector occidental ilustrado [Stephens (1991), 1998: 313]:

El trabajo de las futuras antropólogas feministas [implica que] [...] En lugar de desbaratar la categoría de género hasta el punto de negar la marginación política y económica de las mujeres rurales, debemos desenredar los hilos institucionales e ideológicos que encadenan la feminidad a la marginación; debemos romperlos y *alentar la ampliación de las bases femeninas del poder* [...]. [Cursivas mías.]

Un buen ejemplo de la atribución de fantasías denigrantes a las sociedades nativas son las reiteradas denuncias de “venta de mujeres” adjudicadas a diferentes culturas indígenas, entre ellas la triqui. De acuerdo con el periódico *La Voz del Sur* del 8 de marzo de 2011, Eufrosina Cruz Mendoza, la

presidenta de la Mesa Directiva de la Legislatura local,¹⁰ denunció que en Oaxaca persiste la venta de mujeres “con el argumento de los usos y costumbres”, por lo que consideró urgente adecuar las leyes en la materia para frenar este tipo de atentados contra los derechos humanos. También precisó que esta situación prevalece en la zona triqui, perteneciente a la región mixteca, así como en la Sierra Sur, entre otras comunidades del estado regidas por usos y costumbres.

Discutir todo el párrafo anterior resulta interesante desde el punto de vista antropológico, ya que no requiere realizar una apología del relativismo cultural, sino de un poco de sentido común al tratar instituciones de otra cultura. La “venta de mujeres” es simplemente el pago de una especie de dote de la novia, un arreglo sumamente frecuente entre muchas sociedades, no sólo locales sino de todo México, que al ser sacadas de su contexto específico adquieren prácticamente el carácter de trata de personas. En realidad el arreglo inicial se realiza entre los padres de los futuros novios, incluso cuando éstos son niños, lo que no implica una necesaria convivencia sexual, ya que el matrimonio en las sociedades parentales es una alianza entre unidades domésticas y no entre personas, sino *a través* de las personas. El supuesto pago consiste en una compensación que la familia del novio otorga a la de la novia por la pérdida de uno de sus miembros, y que posibilitará la reproducción de su propio grupo doméstico.¹¹ El supuesto pago no sólo tiene un valor económico, sino también simbólico y moral en la medida en que representa la colaboración entre los miembros de una

¹⁰ Esta señora es una contadora pública y diputada local del Partido Acción Nacional (PAN), de ascendencia zapoteca, que logró gran reconocimiento al ser elegida como presidenta municipal de su comunidad, contraviniendo sus lógicas políticas y haciendo valer su condición de profesional, para después ser desconocida como tal aparentemente por su condición femenina. Su caso tuvo gran resonancia en la prensa regional y nacional como argumento contra los usos y costumbres y la evidencia del sexismo indígena, aunque ahora le conviene más fungir como defensora de los “indígenas” en la Cámara de diputados.

¹¹ La antropología del parentesco ha observado que el sistema de “pago de la novia es particularmente frecuente en África, pero han preferido llamarlo “fondo de la novia” en lugar de “pago”, y tiene el carácter de retribuir no a la persona en sí, sino a sus desempeños como esposa y futura madre [Mair, 1974: 59]. En la constitución del fondo suele participar toda la familia extensa del novio, reforzando los lazos de solidaridad de su parentela; por otra parte, lo que recibe la familia de la novia posibilitará a su vez que algún varón de esa unidad doméstica pueda conseguir esposa. Desde el punto de vista evolutivo de la antropología inglesa el “pago de la novia” reemplaza al intercambio directo de mujeres propio de la exogamia, permitiendo a un grupo que no tiene suficientes mujeres adquirir una sin dar otra [Fox, 1972: 163].

unidad doméstica para reunir los bienes necesarios, y también manifiesta el principio de reciprocidad que debe guiar las relaciones entre unidades domésticas. La lectura equívoca de una lógica parental y cultural no conocida se traduce en una argumentación descalificadora. El amor romántico y la libre elección de la pareja son una creación del Renacimiento europeo y no un valor universal que deben obligatoriamente ejercer todas las culturas. Aunque nos parezca que es un “orden natural” de las cosas, se trata, como tantos otros, de un orden cultural e históricamente constituido.

No contamos en Oaxaca con estudios de caso específicos sobre el “pago de la novia”, aunque la evidencia hace pensar que forma parte de la tradición cultural mesoamericana, tal como lo demostraría la prolija etnografía de Catherine Good sobre los nahuas de Guerrero [2003]. Uno de los resultados de su estudio señala que, “a diferencia de los estereotipos comunes de las sociedades indígenas, las negociaciones y los intercambios en el matrimonio demuestran la alta valoración de la mujer y del trabajo femenino”. Los nahuas llaman en castellano “el derecho” a los bienes o cantidades que se pagan por la novia, lo que consideran una demostración de superioridad moral ante los blancos, ya que en sus comunidades casarse es muy caro e implica mucho trabajo, a diferencia de las ciudades, donde los hombres toman a sus mujeres “sin pensar”, tratándolas entonces como a perros [Good, 2003: 167]. Como se ve, el prejuicio puede ser bidireccional. Una conclusión especialmente interesante del ensayo de Good apunta a destacar que la familia del novio queda en una situación de inferioridad ante la de la novia, porque en realidad una esposa es una deuda (un don) permanente que nunca podrá ser reciprocada en su totalidad.

Como vemos, la supuesta venta de mujeres tiene sentidos muy diferentes a los que se perciben desde el exterior. Volviendo al caso triqui, nos encontramos con similares contenidos culturales en la institución matrimonial. Ello no quiere decir que deban permanecer anclados de manera inmutable a sus raíces tradicionales, provenientes de una sociedad organizada en linajes estructurados en clanes territoriales, que otorgaban su lógica específica a las alianzas matrimoniales. Probablemente dicha lógica se haya alterado e incluso corrompido en los campos de trabajo de Baja California a los que concurren numerosos trabajadores migrantes pertenecientes a esta sufrida etnia, dando lugar a “compras” irregulares, y culturalmente incorrectas, que propiciaron algunas de las denuncias al respecto. En un coherente ensayo sobre el caso, derivado de investigaciones directas y no de prejuicios, la investigadora Beatriz Rodríguez ha demostrado los cambios que se están produciendo en la elección de parejas debido a la mayor independencia de las mujeres migrantes y a su creciente participación política,

los que no eliminan el “pago de la novia” ni la alta ritualidad del matrimonio. Así, la autora señala que:

El discurso dominante caracteriza a las mujeres indígenas como víctimas, inactivas, pasivas, ignorantes. En contra de esa imagen ahora las indígenas aparecen como agentes políticos críticos, propositivos y activos [...] En pocas palabras, podríamos decir que reivindican una cultura en continua construcción, una cultura viva y flexible que ofrezca espacios de cambio a sus integrantes. Las indígenas nos muestran que las dos alternativas ofrecidas por el discurso oficial, cambiar o seguir en el atraso de la tradición inmutable, es un falso dilema en el sentido que no abarca otras opciones [...] Es decir, ellas se autoafirman a través de un nuevo equilibrio entre cambio y tradición, o mejor dicho, a través de una cultura cambiante [...] [Rodríguez, 2006: 172 y 173].

Algo similar al pago de la novia ocurre con la adjudicación de una violencia de género en las culturas nativas. Una buena síntesis del discurso esencialista al respecto la proporciona el reporte estadístico titulado *Igualdad de género y violencia*, elaborado con el apoyo de varias organizaciones feministas, en el cual su autora fija la posición fundamentalista que orienta la investigación desde un primer momento:

La violencia contra las mujeres es la manifestación extrema de las desigualdades históricas en las relaciones de poder entre mujeres y hombres presentes en casi todas las sociedades. Independientemente de la edad, escolaridad, clase social, estado civil, religión, raza o etnia, las mujeres adolescentes y niñas se enfrentan a diversas formas de violencia por su condición de género [...] [Aldaz, 2010].

Contradictoriamente, esta perspectiva universalista y sesgada de los géneros se contradice con los mismos resultados de la investigación, ya que reporta que en Oaxaca 23% de las adolescentes mujeres habían sido víctimas de violencia física, aunque 28% de los adolescentes varones también la habían padecido [Aldaz, 2010: 11]. Un buen ejemplo de fundamentalismo es considerar al feminicidio como una expresión de la violencia “patriarcal” y no una consecuencia más de una sociedad en crisis. Así, en el año 2011 se registraron 88 homicidios femeninos: 14 cometidos por sus parejas, 3 por ex parejas, 6 por familiares y 61 por desconocidos. La muerte de una sola mujer ya sería trágica, pero en ese mismo periodo el total de asesinatos fue de 775, lo cual no sólo muestra que murieron 687 hombres sino también un apabullante índice de violencia sobre la masculinidad, hechos en los que

el estudio no repara (declaraciones públicas de la Procuraduría Estatal de Justicia, 2012). Los esencialismos ignoran que en las sociedades prehispanicas locales el adulterio de ambos sexos era castigado con la muerte [Acuña, 1884], y esto no se debía a una cuestión moral, sino a que en las tradiciones basadas en la descendencia los principios parentales deben ser rigurosamente aplicados. En la actualidad, en muchas culturas regionales la violencia intrafamiliar conlleva penas de encarcelamiento público y humillante. Hay incluso penalidades extremas, como en el caso de los chinantecos de la parte baja, en cuyos pueblos (que no mencionaré) los violadores y asesinos de mujeres son quemados vivos en la plaza pública como ejemplo para todos y en especial para los niños que son llevados a contemplar el evento. Todo esto no excluye que estamos hablando de colectividades humanas, muchos de cuyos miembros viven debilitados por la mala alimentación, embrutecidos por el alcohol, víctimas de padecimientos neurológicos producidos por la desnutrición materna e infantil, inferiorizados por el racismo, divididos por el capitalismo que alteró la tradicional división sexual del trabajo, humillados por las relaciones laborales injustas, luchando siempre por defender con violencia sus fronteras comunales, obligados al desarraigo y traumatizados por la migración. Situados, en fin, en situaciones de penuria y sufrimiento existencial, muy poco favorables para un ideal de vida familiar y social. De todas maneras, la migración, la lucha política y los cambios en la división sexual del trabajo están produciendo transformaciones significativas en las relaciones de género: 25% de los hogares de Oaxaca son matrilocales y se observa un gradual pero creciente nivel de participación femenina en los cargos políticos, antes exclusivamente reservados a los hombres.¹² Todas las sociedades cambian al cambiar sus circunstancias, puesto que se trata de colectividades abiertas a la historia y no inmovilizadas por la inercia de un supuesto tradicionalismo inmovilista. Mis 35 años de experiencia en el ámbito me han permitido ser testigo presencial de los cambios y no sólo pronosticarlos.

Sería deseable que el redentorismo feminista abdique de su etnocentrismo y, si lo desea, acompañe las luchas de las mujeres indígenas sin pre-

¹² Para el trienio municipal 1998-2001, se nombraron 32 concejales propietarias —incluyendo 5 presidentas municipales— en 27 municipios; y para el trienio 2002-2004, se eligieron 54 concejales propietarias en 41 municipios, seis de éstos con presidentas municipales. En promedio, en 8.5% de los municipios de usos y costumbres hay mujeres desempeñando cargos. Para marzo de 2006, ocho municipios estaban gobernados por mujeres, se nombraron tres alcaldesas por el sistema de usos y costumbres, y cinco por partidos políticos [Barrera-Bassols, 2006]. Las cifras van en aumento.

tender guiarlas. Claro está que no todos los feminismos son tan poco comprensivos, baste leer los ensayos de Aída Hernández Castillo para advertir la manera en que una visión antropológica, basada en la experiencia de campo, puede brindar alternativas políticas feministas de mucho mayor alcance. Le cedo la palabra, no por su condición femenina sino por su calidad de especialista. Al respecto esta autora señala que:

Estas feministas poscoloniales han respondido con trabajo antropológicamente situado [...] con sus investigaciones históricas [...] con su producción literaria a los discursos universalistas sobre “las mujeres” y el “patriarcado”, y han confrontado la concepción binaria y simplista del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada, que hasta muy recientemente hegemonizó las perspectivas feministas de la academia europea y norteamericana [...] En sus críticas a los esencialismos feministas las académicas poscoloniales nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las normas de género que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan la vida de las mujeres [...] Estas estrategias de colonización discursiva tienden a construir a la mujer del Tercer Mundo como: circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, que se convierte en un *alter ego* de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, que es educada y moderna [...] [Hernández, 2008: 88].

Básicamente la autora nos está previniendo sobre la vieja dicotomía neocolonial, en la cual se supone que la sociedad “más desarrollada” impulsa los cambios positivos en “la sociedad tradicional”. Sin embargo, las mismas mujeres indígenas han demostrado en las últimas décadas su capacidad de cambiar los roles tradicionales que les fueran adscritos, y no gracias a la expropiación de un discurso exterior, sino con base en la participación en la luchas políticas de sus pueblos. Desde los movimientos etnopolíticos de la década de 1970, pasando por el estímulo generalizado del zapatismo a partir de 1994, así como por la constante reivindicación contemporánea de las autonomías, la participación política femenina —que en realidad nunca estuvo ausente para los que convivíamos en las comunidades— adquirió una visibilidad que ha sorprendido a quienes las percibían como actores sociales pasivos. Estas perspectivas minusvaloran el hecho de que las estructuras internas de las sociedades no son inmunes a la historicidad y a la dinámica de las luchas políticas, tal como lo demuestra el caso de las triquis.

CONTRADICCIONES DE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Como muchos otros conceptos que se vinculan a las sociedades multiculturales, los de la comunicación y el diálogo intercultural han sufrido de un abuso discursivo que, al despojarlos de la singularidad de sentidos que les son propios, llega a desnaturalizarlos. Cada autor suele otorgarles un significado particular, consecuente con sus intereses, aunque la precisión analítica requiera de un predicado unívoco que los haga válidos en los distintos textos y contextos. En primer lugar, se debe señalar que la “comunicación intercultural” es una disciplina que a su vez recurre a otras, tales como las ciencias de la comunicación, la psicología, la lingüística, la antropología y demás, para tratar de entender y posibilitar la comunicación entre personas provenientes de distintas culturas.¹³ Esto incluye la posible relación entre ejecutivos de empresas transnacionales asiáticas y sus homólogos europeos, entre políticos árabes y congresistas estadounidenses y también “eventualmente” entre indios y no indios, aunque la orientación predominante en estos estudios se refiera a vínculos entre miembros de estados culturalmente diferentes [Alsina, 1999]. Por otra parte, el concepto de “diálogo intercultural” ha sido entendido, entre muchas otras cosas, como una proposición filosófica humanística que no puede ser monocultural [Fornet-Betancourt, 1994], una necesidad ética basada en un imperativo moral [Apel, 1992] o una demanda de la comunicación social de nuestro tiempo [Habermas, 1989]. Desde mi punto de vista, que considero antropológico, es un imperativo político que parte de una perspectiva que asume la diferencia cultural no sólo como un valor, sino como un dato constitutivo de una realidad dada. Al ser la pluralidad cultural un hecho fáctico, su existencia no requiere ser moralmente argumentada, sino entendida en función de la calidad diferencial específica de los actores intervinientes. Un diálogo intercultural equilibrado e igualitario debería constituirse como el mecanismo articulador normal de una sociedad plural. No se trata de proponer una utopía social, sino de la necesidad lógica de un sistema de esta naturaleza, que debe superar los múltiples obstáculos que encuentra.

¹³ Las distintas perspectivas analíticas al respecto pueden privilegiar distintas áreas del campo o proponerlas como áreas primordiales. Así, hay aquellos que enfatizan el papel que desempeña el lenguaje, otros se inclinan hacia las distintas vertientes de las teorías de la cognición, muchos, y en especial los influidos por el interaccionismo simbólico, se interesan en el proceso comunicativo como tal, y, finalmente, hay partidarios del estudio de las relaciones interpersonales o relaciones humanas.

Sin embargo, esa aparentemente necesaria lógica sistémica no se cumple ahora ni se ha cumplido a lo largo de cinco siglos. Resulta difícil entenderse de manera razonable en un acto comunicativo vertical, en el cual uno de los interlocutores tiene que someterse a la lengua, los símbolos, los referentes culturales, los códigos, la etiqueta, los *performances* y las lógicas argumentativas del otro. De hecho, una de las prácticas instrumentales más socorridas por la sociedad civil y la clase política local es la realización de “pseudoeventos comunicativos”, políticos o culturales, en los que se supone que participan líderes o representantes indígenas. Así, los aspirantes a cargos políticos o los mismos gobernadores, cuando visitan algunas comunidades nativas, son investidos con collares de flores o bastones de mando, lo cual significaría, si fueran los habitantes de la comunidad quienes les dieran la investidura, que les están delegando el poder, pero en realidad son sus propias comitivas quienes llevan esta parafernalia para la ocasión. En la célebre fiesta dancística de la Guelaguetza, importante fuente de recursos turísticos, coexisten antiguas coreografías nativas con bailables inventados por los maestros de danza [Bartolomé y Barabas, 1996]. De tal manera que lo indígena pasa a ser un artículo de consumo para el imaginario de un público más atento de la belleza estética del aparente “folclore” local que de la diferencia de una falsificación escénica. Y califico a ambos casos como “pseudo eventos comunicativos” porque ninguno tiene el objetivo de establecer una relación posible entre los interlocutores, sino el de apelar al poder de los símbolos para simularla. Se trata de reemplazar el diálogo por la manipulación simbólica que se ejerce desde una posición hegemónica en la medida en que tiene la capacidad para construir al “otro” de acuerdo con sus propios intereses.¹⁴

Párrafo aparte merecen las luchas por la tierra y las más recientes demandas territoriales. Cuando los conflictos limítrofes y los pedidos de titulación certificada de las dotaciones agrícolas eran entendidos por las instituciones estatales como una conflictividad campesina intrínseca, los mismos indígenas se vieron obligados a expresarse en esos mismos términos, es decir, como solicitantes de un “medio de producción” del que tenían derechos legales; se invocaba a Zapata, a Villa, a la Reforma Agraria, etc. Su discurso reivindicativo se planteaba con el mismo lenguaje del discurso oficial. Pero ahora los indígenas aluden a una dimensión ajena a esas demandas: la calidad sacralizada de sus ámbitos laborales, residenciales y de tránsito, que

¹⁴ El tema de las relaciones políticas y el sistema llamado de “usos y costumbres” es demasiado vasto para contenerlo en este artículo, por lo cual será objeto de un ensayo específico al respecto.

forma parte de la geografía sagrada que constituye su noción de espacio humano [Barabas, 2003]. Este nuevo discurso desorienta al violentar las antiguas reglas y estrategias comunicativas e introduce una dimensión histórica, simbólica y cultural que estaba ausente de la lógica argumentativa del diálogo previo. Esta dimensión tiende a inducir al interlocutor a adaptarse a un ámbito discursivo que desconocía, pero que ya se ve obligado a incluir en sus retóricas con cierta condescendencia, aunque no esté muy seguro de que lo que es “sagrado” para el otro no equivalga a “superstición”.

En lo que atañe al diálogo en sentido estricto, es decir, a la comunicación verbal, el panorama no puede ser más unidireccional. Ya se ha señalado que, de los más de 1 200 000 hablantes de las diferentes lenguas locales, sólo 210 000 son monolingües, es decir, que la mayoría ha aprendido el castellano buscando una comunicación más eficiente con el entorno regional; aunque este bilingüismo ha sido coercitivamente impuesto y responde a la asimetría estructural representada por el histórico poder hegemónico del castellano. De hecho, es frecuente que los idiomas indígenas sean popularmente llamados “dialectos”, aun por quienes los hablan. Pero lo que deseo destacar es que el camino opuesto es absolutamente infrecuente, son contados los casos en los que algunos criollos han aprendido lenguas nativas. En ninguna institución educativa del estado es posible estudiar alguno de los idiomas indígenas, aunque en la Escuela de Idiomas de la Universidad se haya impartido alguna ocasional clase de zapoteco. Incluso los únicos casos de trilingüismo se dan entre indígenas, ya que no es infrecuente que muchos triquis, además del castellano, hablen el suficiente mixteco como para comunicarse con sus vecinos en los mercados regionales. De la misma manera, son numerosos los zoques que migran al istmo de Tehuantepec y que hablan zoque, castellano y zapoteco, dadas las necesidades de la convivencia istmeña, donde el zapoteco *binizá* se desempeña como lengua hegemónica. Por otra parte, en las últimas décadas el trilingüismo está incluyendo el inglés como resultado de la intensa dinámica migratoria hacia Estados Unidos. Frente a esta actitud comunicativa abierta, tenemos una sociedad monolingüe (del castellano), que en su mayor parte habla variantes empobrecidas de la lengua, adquirida de manera precaria de los mayores que hablaban otros idiomas, aunado a las falencias de la educación oficial y la generalizada ausencia de la lectura como práctica recreativa o medio de adquirir conocimientos.

Se podrían seguir multiplicando los ejemplos mucho más allá de los acotados límites fijados para este ensayo. Pero si nos refiriéramos a los requisitos mínimos de un diálogo intercultural, deberíamos partir de la base de que los interlocutores provienen de procesos de socialización diferen-

ciados, que les proporcionan marcos de referencia culturales y, por ende, cognitivos distintos. Y si asumimos dicha comunicación no sólo como el diálogo entre individuos o grupos pertenecientes a diferentes culturas, sino también como un proceso de interacción simbólica entre personas a las que la diferencia cultural les proporciona distintas formas de percepción y de conducta, es posible entender que esas diferencias afectarán de manera sensible el resultado de los encuentros interculturales. Por lo tanto, un requisito importante en estos encuentros consiste en evitar las generalizaciones acerca de los “otros”, es decir, los estereotipos de los que he venido hablando. El estereotipo es una forma de generalización que supone clasificar a un grupo o a grupos de personas y considerarse capacitado de emitir opiniones sobre ellos. Tal como lo propone Nobleza Asunción-Lande [1993], la comunicación intercultural se centra en las diferencias, por lo que es necesario ver más allá de las generalizaciones superficiales y advertir las diferencias que existen entre las culturas, así como sus complejidades.

Los participantes del diálogo intercultural deben, desde un comienzo, tomar conciencia de su propia cultura y de que ésta no es ni universal ni la única alternativa existencial posible. Esto implica también un cierto conocimiento, o al menos interés por la otra cultura, para disminuir el número de inevitables malentendidos derivados de la diferencia de marcos referenciales, que suponen perspectivas y juicios valorativos conscientes o inconscientes. Hace ya algunos años, Roberto Cardoso de Oliveira [1988] destacó que en los sistemas interétnicos la confrontación de las normas está condicionada por la jerarquización de una cultura sobre otra, por lo que las reglas del diálogo estarían determinadas siempre por el discurso hegemónico. Por ello es fundamental transformar radicalmente las relaciones económicas asimétricas, inequitativas y excluyentes, posibilitando así un acceso a los recursos existentes más igualitario. No es posible una comunicación eficiente basada en la asimetría económica, educativa y lingüística, y en el desconocimiento y la manipulación redentorista del Otro. Pero para salir de este contexto es necesario también renunciar al “pensamiento único”, a la supuesta universalidad de la perspectiva dominante de ver las cosas. Hay que asumir que el “otro” es alguien de quien también podemos aprender, sobre el cual carecemos de ningún tipo de superioridad cultural y al que no estamos destinados a cambiar. Comprender que, de manera contradictoria, para tratar de manera igualitaria a los miembros de otra cultura debemos comportarnos ante ellos de manera distinta al resto de nuestros conciudadanos. Como en muchos otros campos de la vida, la igualdad supone el reconocimiento de la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Oaxaca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tt.

Aldaz Vélez, Evelyn

2010 "La promoción de la igualdad de género y las actitudes y conductas no violentas entre adolescentes de comunidades indígenas y rurales en México", en *Folleto de IPAS*, México, International Projects Assistance Services (IPAS).

Alsina, Miguel Rodrigo

1999 *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.

Apel, Karl-Otto

1992 "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en K. O. Apel, E. Dussel y R. Fournet, *Fundamentos de la ética y la filosofía de la liberación*, México, Universidad Autónoma de México/Siglo Veintiuno Editores.

Arrijo Díaz Viruel, Luis A.

2008 *Pueblos de indios, tierra y economía: Villa Alta (Oaxaca) en la transición de colonia a república, 1742-1856*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México.

Asunción-Lande, Nobleza C.

1993 "Comunicación intercultural", en Carlos Fernández Collado y Gordon L. Dahnke, *La condición humana: ciencia social*, México, McGraw-Hill.

Barabas, Alicia

2003 "La ética del don en Oaxaca", en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, t. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 3 tt.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.)

1990 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, 2ª ed., México, Conaculta (Colección Regiones).

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Indigenismo, 3 tt.

Bartolomé, Miguel

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo Veintiuno Editores, México. [2ª ed., 2000 y 3ª ed., 2004.]

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1996 *La pluralidad en peligro. Procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*, 2ª ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, /Instituto Nacional de Indigenismo (Colección Regiones).

Barrera-Bassols, Dalia

2006 "Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección; el caso de Oaxaca", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 3, núm. 1.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1988 *O trabalho do antropólogo*, Brasil, Paralelo 15/Universidade Estadual Paulista.

- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMIPIO)**
2009 *Presentación pública de proyectos*, Oaxaca, Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca.
- Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)**
2008 *Condiciones socioeconómicas y demográficas de la población indígena. Región sur*, t. I, Oaxaca, CDI.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (Coneval)**
2011 *Evaluación de la información estadística del censo de población*, México, Coneval.
- Cook, Sherburne y Wodrow Borah**
1960 *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley, Iberoamericana, vol. 44.
- Fornet-Betancourt, Raúl**
1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, Dei Ediciones.
- Fox, Robin**
1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.
- González Navarro, Moisés**
1958 "Indios y propiedad en Oaxaca", *Historia Mexicana*, vol. VIII, núm. 2.
- Good Eshelman, Catharine**
2003 "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen**
1989 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Hernández Castillo, Aída**
2008 "De feminismos y poscolonialismos. Reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Liliana Suárez Navarro y Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (INEGI)**
2012 *Datos finales para el Estado de Oaxaca*, <<http://www.inegi.org.mx/>>, México.
- Leal Soliguera, María del Carmen**
2008 "Bajo peso al nacer: una mirada desde la influencia de factores sociales", *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 34, núm. 1.
- Mair, Lucy**
1974 *Matrimonio*, Barcelona, Barral Editores.
- Maldonado, Pedro, Julio Torres y Andrés Miguel Velasco**
2011 *Análisis inter e intrarregional de la pobreza en el estado de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Tecnológico de Oaxaca.
- Ordoñez, María y Paloma Rodríguez**
2008 "Oaxaca. El estado con mayor diversidad cultural y biológica de México y sus productores rurales", *Revista Ciencia*, núm. 91.
- Procuraduría Agraria**
2000 Documento entregado a los medios por el encargado, Oaxaca, Procuraduría Agraria.

Ramos Rodríguez, Rosa M. y Karla Sandoval Mendoza

2007 "Estado nutricional en la marginación y la pobreza de adultos triquis del estado de Oaxaca, México", *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 22, núm. 4.

Rodríguez Pérez, Beatriz Eugenia

2006 "Intercambio de mujeres y alianza matrimonial en indígenas triquis", *Revista Clío*, nueva época, vol. 6, núm. 36.

Sesia, Paola

2006 "Mujeres indígenas que mueren en la maternidad. Pobreza, etnicidad e inequidad en Oaxaca", en *Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, Mérida, Yucatán, México.

Stephens, Lynn

1998 [1991, 1a ed. en inglés] *Mujeres zapotecas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas (Serie Dishá).