

# cui cui lco

REVISTA DE LA  
ESCUELA NACIONAL  
DE ANTROPOLOGIA  
E HISTORIA



Raúl Guerrero Casarubias



R 012184



## HABLA UN MIEMBRO DEL CUC

Con motivo del segundo aniversario del Frente Popular 31 de Enero (FP-31), estructura unitaria que agrupa a las organizaciones revolucionarias de masas de Guatemala: Comité de Unidad Campesina (CUC), Núcleos de Obreros Revolucionarios (NOR) "Felipe Antonio García", Coordinadora de Pobladores (CDP) "Trinidad Gómez Hernández", Cristianos Revolucionarios "Vicente Menchú", Frente Estudiantil Robin García (FERG Universidad y FERG Secundaria), CUICUILCO reproduce una entrevista con un miembro del CUC, quien ha acompañado todo el proceso de constitución del FP-31 desde los días de la masacre de la embajada de España el 31 de enero de 1980, acontecimiento del cual el FP-31 adoptó su nombre. Tanto Felipe Antonio García como Trinidad Gómez Hernández y Vicente Menchú perecieron en aquel acontecimiento, símbolo de la bestialidad del régimen guatemalteco y de la combatividad de su pueblo.

— ¿Qué es el CUC?

— El CUC es una organización que reúne

a los trabajadores del campo de Guatemala, donde estamos los indígenas y los ladinos pobres, hombres y mujeres, ancianos, jóvenes y niños, para luchar por nuestros derechos, y para arrancar de una vez por todas el árbol de la explotación, la represión y la discriminación. Aquí nos organizamos los voluntarios y rancheros de la costa sur, los cuadrilleros y pequeños propietarios del altiplano, así como los campesinos pobres y jornaleros de las aldeas y fincas bananeras del nororiente. El CUC es la organización que se ha extendido a casi todo el país, después de llevar adelante tres años de lucha solidaria y combativa.

— Hemos oído que han empezado a organizar a los trabajadores del campo de oriente ¿Qué nos puede decir de esto?

— Cuando el CUC nació públicamente se trabajaba en El Quiché, Chimaltenango y Escuintla. Al poco tiempo vimos que las ganas de las masas trabajadoras eran muy grandes para luchar. De muchos lugares nos pidieron consejo, ayuda. No nos alcanzábamos. En muchos lugares

sólo mantuvimos una amistad; en otros empezamos a trabajar. Desde entonces es que estamos trabajando en nororiente, o sea en las aldeas de Izabal, Chiquimula y algunos otros departamentos. Lo que pasa ahora es que se sabe más de nuestro trabajo en el nororiente porque le estamos dedicando más esfuerzo. En este momento nuestro trabajo en esas aldeas crece y se fortalece grandemente. El terreno está muy abonado por la miseria que viven nuestros compañeros y por la represión que vienen sufriendo desde hace más de quince años. Además hay un desprecio que viene sufriendo la gente Chortí, un grupo étnico que habita la región próxima a las fronteras de Honduras y El Salvador. Esta situación, más el avance y la experiencia de la lucha en otras regiones, hace que crezcamos rápidamente.

— El CUC ha tenido entre sus miembros a muchos indígenas ¿Cómo está la participación de indígenas en nororiente?

— Como en muchos lugares de nuestro país, nos encontramos también en noro-

riente con una población que en su mayoría es o viene de los Chortís. Entonces, lo mismo que en otras regiones, tenemos un trabajo con indígenas y ladinos pobres. Antes creíamos que oriente estaba poblado sólo de ladinos y nos es así. Allí hemos encontrado a nuestros hermanos Chortís. Con la participación de los indígenas de oriente, estamos llegando casi a cubrir todos los grupos étnicos, con lo cual hemos ayudado en este sentido a hacer que el indígena de Guatemala participe en la lucha popular. Somos los indígenas y ladinos pobres los que hacemos la lucha y en su mayoría son indígenas los que más hemos abundado, pues ni modo, somos la mayoría de la población. Hemos visto que solo así el indígena de Guatemala va construyendo condiciones para poder dirigir los destinos de nuestro pueblo. Con la participación del indígena en la actual Guerra Popular Revolucionaria es que se avanza, y por eso, es que no nos puede detener nada.

— Hemos escuchado que se realizan constantemente sabotajes en la costa sur. ¿Por qué lo hacen?

— Los sabotajes como la quema de tractores y de otras máquinas, los hemos realizado por que nos quitan el trabajo y por lo tanto no tenemos los centavos para darles de comer a nuestros hijos. Los finqueros están usando las máquinas para dejarnos sin trabajo. Con las máquinas ellos no tienen huelgas, ni tienen que dar buenas condiciones de trabajo. Esto es por un lado, mientras que por el otro, es la única forma que tenemos para responder a la represión, a los malos tratos, a las injusticias que cometen los patronos contra nosotros. No se puede reclamar, muchas veces ni siquiera pedir porque la respuesta son los secuestros, los asesinatos. Por eso, por ejemplo, cuando han golpeado a compañeros, también respondemos con sabotajes como la quema de camionetas y de tractores, para que sepan que no estamos dispuestos a quedarnos callados ante la represión que desarrollan los ricos, el ejército y sus bandas de matones.

— ¿Y cómo ven ustedes la situación del café y del algodón? ¿En qué los afecta a ustedes?

— Según lo que sabemos, el problema está en que los precios del café en el extranjero bajaron. Los finqueros se quejan porque dicen que ya no reponen ni lo que gastan en el cultivo y son muy altos los impuestos. También dicen que hay mucha enfermedad en los cafetales y los venenos son muy caros. Como vemos, por un lado, los cafetales se quejan y dicen ahora que están perdiendo su dinero. Pero lo que no dicen es que tal vez ciertamente pierdan un poquito pero de las ganancias de este año nada más. Porque su dinero o el dinero que durante muchos años nos

han robado a cuadrilleros, rancheros y voluntarios, ya desde hace varios meses lo han sacado al extranjero igual que los otros ricos que ya sienten la fuerza de nuestra lucha y les ha entrado miedo. Muchos los que pierden son las ganancias del dinero que han prestado en el extranjero. Lo que no quieren perder son los grandes robos que hacen con los proyectos. Realmente, lo que se ve es que frente a la crisis del café en el mercado mundial, ninguno de ellos quiere perder. Tanto los cafetaleros como Lucas y los que lo sostienen, tratan de robarse hasta el último centavo que puedan, antes de que nuestra Guerra Popular Revolucionaria avance más y los derrote. A nuestra organización, no nos afecta en mayor cosa. Nos da claridad, porque hemos visto que está entrando el desánimo en los ricos. Hay varias fincas de café en la costa sur que no están limpiándolas, porque han perdido la esperanza de robar la riqueza, no sólo por el problema de los bajos precios, sino por el avance de nuestra lucha. Respecto del algodón, realmente no podríamos hablar ahora, porque sí hace falta darle tiempo. Tienen problemas, pues los precios en el extranjero no les resultan muy bien. En algunos lugares la cosecha en las fincas no es muy buena, porque han cansado la tierra. Pero lo más importante es que, varias fincas de algodón de la costa del sur, han empezado a abandonarlas. El desánimo y la inseguridad sobre el régimen de Lucas es grande. Según las noticias, bajó en un 30% la siembra de algodón en la costa. En varias zonas, la presión de los sabotajes ha hecho que los finqueros den en arriendo las fincas para que sean cultivadas de maíz. Han pensado también meter ganado en sus fincas, pues no les importa que cientos de familias campesinas nos quedemos sin qué comer, sin trabajo. Ante esto, nosotros lucharemos también.

— ¿Por qué están ustedes en el FP-31?

— Es por una necesidad de nuestra lucha. Durante los tres años de la vida del CUC, hemos caminado unitaria y solidariamente con todas las organizaciones que existían y existen en el país, siempre y cuando hayan trabajado y luchado. En todas nuestras luchas hemos ido conociendo a cada organización hermana. En nuestros primeros días de apareamiento nos hemos encontrado con estudiantes que nos brindaron hospedaje y seguridad en la Universidad de San Carlos, con gente que se sacrificó para darnos de comida después de las manifestaciones, con gente que juntó sus centavos entre los sindicatos para apoyarnos, etc. Hemos visto que tenemos un buen entendimiento, que no nos vamos a engañar. Hemos encontrado en las organizaciones que ahora somos miembros del FP-31 la cabeza clara, el corazón solidario y el puño combativo. Con este paso, le estamos dando fuerza a la unidad de pensamiento, a la coordinación de actividades y a la solidaridad que nos hemos brindado, desde nuestro nacimiento, pues a decir verdad, las seis organizaciones del FP-31 tienen sus raíces en los mismos años, aunque algunos como los Núcleos de obreros Revolucionarios y los Cristianos Revolucionarios son de reciente aparición. Con esto, estamos dando también no sólo el ejemplo de lucha, sino el apoyo real y efectivo al movimiento popular y revolucionario en general. Para el CUC esto ha significado un buen paso. Muchos compañeros se han mostrado contentos y animados, y trabajan más ahora. Porque al fin nos juntamos con los otros que siempre nos han brindado su mano en cada una de nuestras necesidades, y es de mucha satisfacción ya que aún en los rincones más alejados, hablan de las organizaciones miembros del FP-31.



Marcos David Arenas de la Rosa



Adrián López Valverde



Fotografía de la portada: Xavier Muñoz



**Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia**

Año III, Número 7, enero de 1982

**Consejo editorial:** Arturo España (antropología física), Antonio Félix (lingüística), Griselda Martínez de León (antropología social), Anne Perruchot (arqueología), Augusto Urteaga (maestría en antropología social).

**Coordinación:** Arturo Arias

**Administración:** Arturo España

**Distribución:** Griselda Martínez de León

**Reportajes:** Arturo España

**Corrección:** Pantxika Cazaux

**Diseño y supervisión:** Alberto Rodríguez H. y Víctor M. Ortega

**Fotografía:** Archivo fotográfico de la ENAH

**Impresión:** Praxis S.A.

**Cuicuilco** aparece bajo los auspicios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH—SEP).

**Director:** Dr. Gilberto López y Rivas

Toda correspondencia debe dirigirse a:

**CUICUILCO**  
Escuela Nacional de Antropología e Historia  
Periférico Sur y Calle del Zapote  
México 22, D.F.

Precio del ejemplar: 55 pesos

suscripción anual  
México.....210  
Estados Unidos..... Dls. 14  
Centroamérica..... Dls. 14  
Sudamérica..... Dls. 19  
Europa..... Dls. 22

**ANTROPOLOGIAS**

**Clases y parentesco en las sociedades segmentarias**  
por Pierre Bonte 8

**Nombres de lugar en Oaxaca**  
por Rosa María Zúñiga

**Para discutir sobre el corrido**  
por Catherine Heau 20

**Aspectos bioantropológicos de la selección de pareja**  
por Gabriel G. Loyola 29

**La raza: un hecho, un concepto y un significado**  
por Teresa Durán 32



**DOCUMENTOS**

**Movimientos indígenas del Brasil: su lucha por Margarita Zárate y Florence Rosemberg** 41

**POLEMICA**

**De como la "nueva" antropología se estrelló ante el marxismo**  
por Samuel Villela 47

**RESEÑAS**

**Jean Monod, el antropólogo caníbal**  
por Luis Muñoz 53

**TESTIMONIOS**

**Habla un miembro del CUC 2**



**COLABORADORES**

**PIERRE BONTE**— Francés. Uno de los más destacados antropólogos marxistas franceses. Especialista en Africa.  
**TERESA DURAN**— Chilena. Doctora en antropología. Reside actualmente en Temuco.

**CATHERINE HEAU**— Francesa. Maestra en Sociología de la Universidad Interamericana. Trabaja en la ENAH en la especialidad de lingüística.

**SOCORRO HUESCA**— Mexicana. Antropóloga social egresada de la ENAH. Ex—miembro del Servicio de Trabajo Social del Instituto Nacional de Perinatología (DIF).

**GABRIEL G. LOYOLA**— Mexicano. Antropólogo físico egresado de la ENAH. Profesor asociado de la especialidad de Antropología Física. Asesor técnico de la Editorial Interamericana.

**RICARDO MELGAR BAO**— Peruano. Maestro de la ENAH.

**LUIS MUÑIZ**— Español. Alumno de la maestría de Antropología Social.

**FLORENCE ROSEMBERG SEIFER**— Mexicana. Maestra de Antropología Urbana en la Universidad Autónoma del Estado de México. Pasante de Antropología Social en la ENAH. Co—autora de Historia y crónicas de la clase obrera en México (Ediciones Cuicuilco, 1981).

**HILDA TISOC LINDLEY**— Peruana. Maestra del Alcenso de Estudios Peruanos.  
**SAMUEL VILLELA**— Mexicano. Investigador del Dpto. de Etimología y Antropología Social del INAH.

**MARGARITA DEI C. ZARATE VIDAL**— Mexicana. Pasante de Antropología Social. Maestra de teoría antropológica en la Universidad Autónoma del Estado de México. Co—autora de Historia y crónicas de la clase obrera en México (ediciones Cuicuilco, 1981).

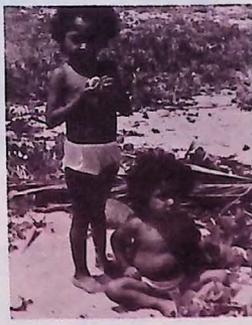
**ROSA MARIA ZUÑIGA**— Mexicana. Profesora de Educación Primaria. Lic. en Publicidad. Lic. en Antropología, especializada en lingüística. Fue maestra de tiempo completo y coordinadora de la especialidad de Lingüística en la ENAH. Actualmente es investigadora del Dpto. de Lingüística del INAH.

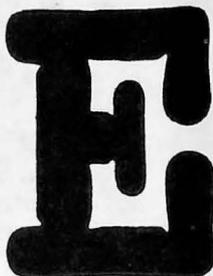
**IN SITU**

**Convenio de colaboración con la UAG** 55

**Juan Pablo Chang Navarro por Hilda Tizoc y Ricardo Melgar** 56

**Notas Breves** 60





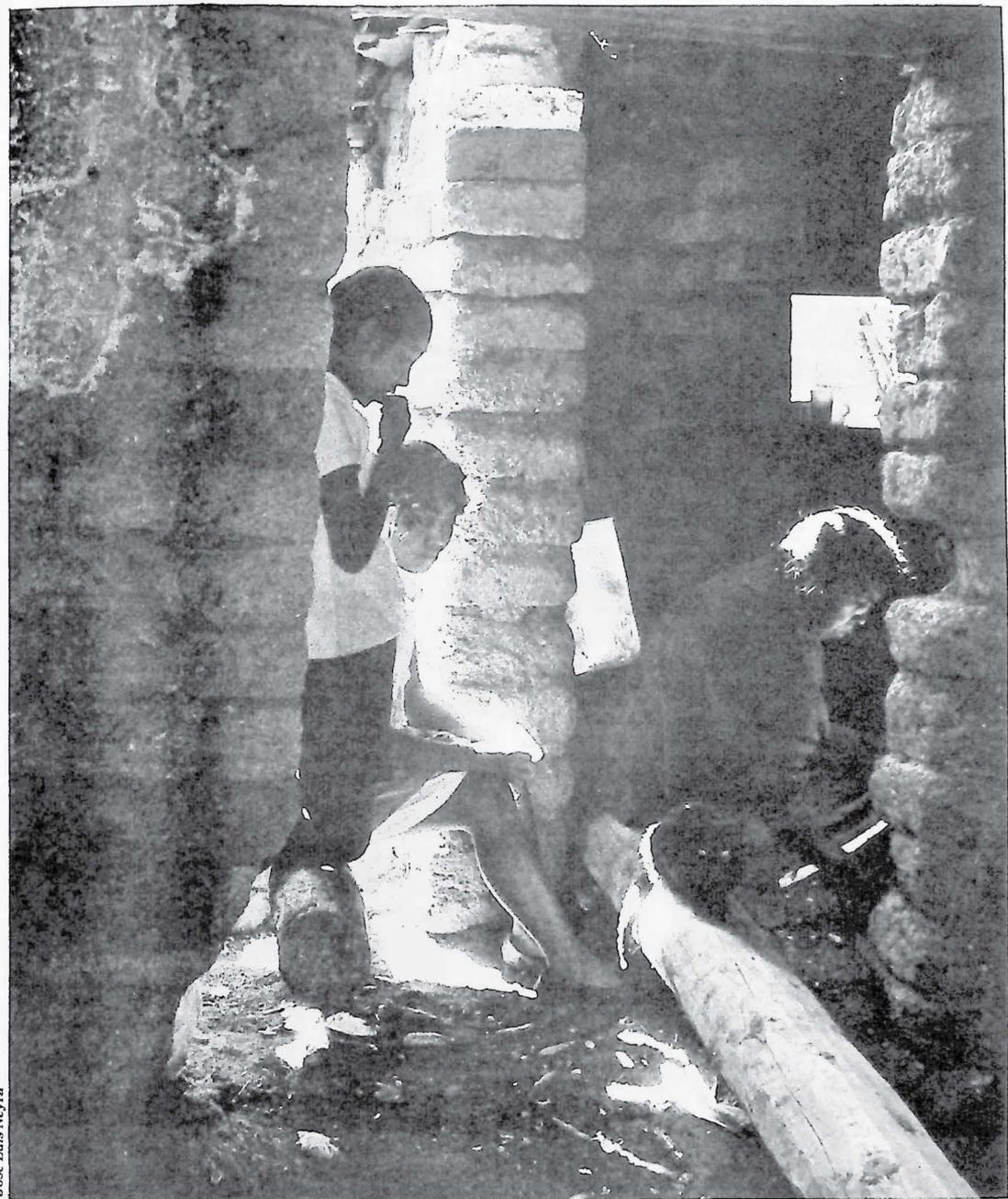
En el último trimestre de 1981, la Escuela Nacional de Antropología e Historia ha pasado a fortalecerse en tres aspectos: en una búsqueda de mejoras para la situación de todos sus integrantes, académicos y trabajadores del establecimiento; en una búsqueda de apoyo democrático dentro del país, y en su actitud solidaria internacional.

En este último aspecto, acaba de ser sede de dos eventos importantes: el Primer Encuentro Internacional de Comités de Solidaridad con El Salvador, y de la Primera Jornada de Solidaridad con la Mujer Centroamericana. El primero de dichos eventos, sobre todo, representó un esfuerzo considerable de coordinación, ya que se hicieron presentes delegaciones de 21 países del mundo entero, a las cuales hubo que alojar, atender y ofrecer todo tipo de facilidades y servicios. Si bien esto último no era de jurisdicción estricta de la ENAH sino más bien de los organizadores, la Escuela manifestó su solidaridad y buena voluntad en todos los niveles. Asimismo asumió, como responsabilidad de la institución, el comunicado -difundido por la prensa local- que declara persona **non grata** al capitán Víctor Hugo Vega Valencia, conocido dirigente de la represión contra el pueblo salvadoreño, quien realiza en México trabajos de espionaje e inteligencia en coordinación con la CIA, con miras a reprimir a miembros importantes de la revolución salvadoreña en el exilio. A pesar de que la ENAH ha sido abiertamente solidaria pero celosamente prudente para no violar las leyes mexicanas ni ir más allá del acuerdo franco-mexicano de reconocimiento a la oposición salvadoreña, sus actividades internacionalistas han desatado sobre la institución una serie de pequeños "incidentes" que hacen pensar que ciertos sectores de la seguridad pública -vinculados quizá a la embajada norteamericana- no comparten los puntos de vista defendidos públicamente por el presidente López Portillo. Sin embargo, la ENAH -segura de lo justo de su conducta pública como institución- no puede permitir que dichos "incidentes" entorpezcan su tarea diaria ni alteren su línea de conducta.

Por otra parte, su búsqueda continua de apoyo nacional como institución académica, comienza a concretarse con el reciente acuerdo suscrito con la Universidad Autónoma de Guerrero. Esto permitiría a ambas instituciones -fuertemente limitadas por presiones de tipo presupuestario- buscar una difusión conjunta de su producción académica y coordinar toda una serie de actividades que redunden en beneficio de sus respectivas comunidades así como del pueblo al cual sirven. Es de esperarse que el paso dado por la ENAH y la UAG tenga eco y permita -en un futuro próximo- un salto cualitativo en la acción democrática de las instituciones académicas de nuestro país.

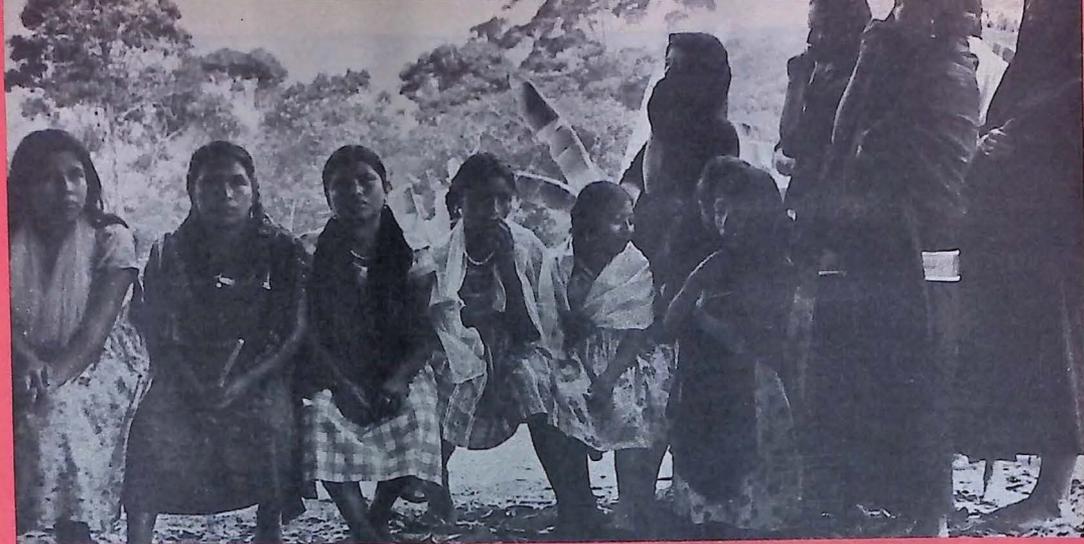
Finalmente, para beneficio de su propia comunidad, la ENAH inauguró hace algunas semanas su guardería, pasando a ser la única institución de enseñanza superior en el país que permite así el estudio y el trabajo de muchas compañeras, miembros de la comunidad. Víctimas de la tradición "machista" de la sociedad mexicana, estaban impedidas, en muchos casos, de continuar sus labores académicas y profesionales por falta de recursos para poder solucionar este tipo de problemas.

Lo mismo que en el caso anterior, esperamos que esta iniciativa de la ENAH tenga seguidores en el país, para que todas las instituciones democráticas de México contribuyan así a liberar a nuestras compañeras de una de las opresiones más antiguas que aún imperan en esta sociedad.



José Luis Neyra

# ANTROPOLOGIAS



# CLASES Y PARENTESCO EN LAS SOCIEDADES SEGMENTARIAS

La segmentariedad designa el carácter que presentan ciertas sociedades que, por fisión y combinación de segmentos constitutivos en series de inclusiones sucesivas, constituyen unidades sociales más amplias. El desarrollo de la teoría antropológica reservó el término de **sociedades segmentarias** para aquellas en que esos segmentos son grupos de filiación unilineal (linajes). Su organización presenta dos rasgos originales. Las relaciones de parentesco —en este caso la filiación, más precisamente la filiación unilineal— constituyen la armazón de la sociedad: los linajes son grupos con funciones diversas: económicas, políticas, religiosas, etcétera. La organización social está fundada en las relaciones de oposición complementaria de los linajes ya establecidos en la genealogía; su dinámica se expresa exclusivamente por medio de los procesos de fisión y fusión de los linajes. Las sociedades segmentarias se oponen así en la teoría antropológica clásica, a

las sociedades con organización política autónoma, esto es, a las sociedades con estado, como dos tipos irreductibles de organización social. Para los antropólogos funcionalistas, sin embargo, la estructura de linajes domina la vida social porque constituye la armazón política de la sociedad.

El análisis de las sociedades segmentarias, que subraya la importancia dominante de las relaciones de parentesco y que justifica este dominio por su función política, podía parecer que así tachaba de falsa la tesis central del materialismo histórico, la de la **determinación económica en última instancia**; de hecho no dejó de ser utilizada para refutarla.

La teoría de las sociedades segmentarias marcó un paso decisivo en la constitución de la antropología como disciplina científica; no obstante, ha sido progresivamente cuestionada (Dumont, 1975).

**E**n primer lugar, la crítica se refirió al papel atribuido a la filiación subrayando, sobre la perspectiva

abierta por C. Lévi Strauss, el papel estructurante de otras relaciones sociales, las relaciones de alianza. En la actualidad se precisa una crítica más radical (Leach, 1971; Needham, 1971) que rechaza la elección —considerada como arbitraria— de esa categoría de filiación para clasificar bajo una misma etiqueta —segmentaria— sociedades, por otra parte muy diferentes.

Sin embargo, la **homogeneidad** de esa categoría de **sociedad segmentaria** es la que postulan los autores marxistas quienes, después de la obra inicial de C. Meillassoux sobre los Guro (1964), intentan poner en pie a la teoría antropológica. Por otra parte, C. Meillassoux escribe “que quiso describir el modo de producción de las sociedades de linajes y segmentarias” (1977). P.Ph. Rey (1971, 1975) y E. Terray (1971) hablan de “modo de producción de linajes”. Desde luego, reemplazan por una determinación económica la determinación política del dominio del parentesco planteada por los funcionalistas, pero a este respecto permanecen en el marco de la teoría clásica. Por esto chocan con las mismas dificultades de interpretación (que subrayan las divergencias de sus posiciones) en dos puntos: 1) **El estatuto de las relaciones de parentesco** y 2) **Las capacidades de transformación de las sociedades segmentarias**: ¿pueden o no transformarse en sociedades de clase?

Estos dos puntos son los que me propongo reexaminar a partir de mi experiencia directa o indirecta de cierto número de sociedades segmentarias, sociedades de pastores nómadas o en las que la cría de ganado es importante. Sin embargo, el interés de esta elección no reside en esto; por razones que especificaré durante el análisis, el estudio de esas sociedades evidencia de manera típica ciertos rasgos de la organización económica y social que comparten con

otras sociedades que descanzan en actividades de producción diferentes, que comparten también con sociedades cuya organización social no es segmentaria (P. Bonte, 1977).

### ¿Hay un “modo de producción doméstico”?

En las sociedades de pastores nómadas, la estrecha asociación de los rebaños y las familias pone el acento en la **organización doméstica de la producción** que encontramos en las sociedades no pastorales. La constitución paralela del rebaño y de la familia, el ajuste necesario de uno (alimento) y del otro (trabajo) da cuenta del equilibrio de los recursos y de las necesidades pero no se reduce sólo a eso. Dan cuenta de una original forma de organización de la producción, centrada en esos grupos domésticos. En su seno está repartida la fuerza de trabajo y organizada la división del trabajo (jóvenes/pastores — adultos/gestores de los rebaños; hombres/labores pastorales — mujeres/labores domésticas) y se realizan los principales procesos de producción.

En este marco son repartidos y apropiados, durante los procesos de producción, los principales medios de producción, principalmente el ganado. En la circulación y en particular en la transmisión del ganado pueden manifestarse los derechos sobre el ganado de tal o cual miembro de la familia, pero la resultante de esos derechos aparecerá en un momento dado como el rebaño doméstico gestionado por

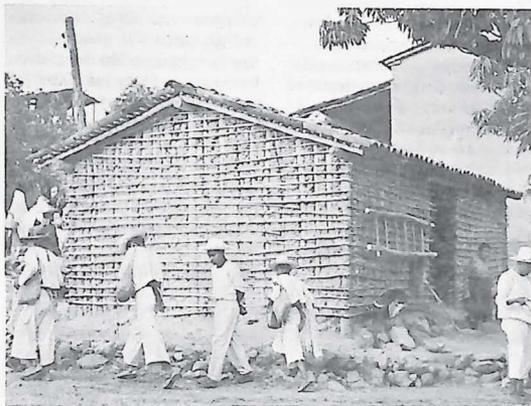
el jefe de la familia. Por último, en la familia —a veces aislada y cuasi—autárquica debido a las condiciones de la producción pastoral— son repartidos esencialmente los productos. Cada grupo doméstico constituye, de este modo, un centro autónomo de producción. ¿Se puede por eso hablar, como lo hace C. Meillassoux a propósito de sociedades agrícolas que tienen una organización comparable, de **modo doméstico de producción**?

**E**n realidad, la producción no se reduce a esa organización doméstica. En primer lugar, algunos medios de producción (campos de pastoreo, pozos, zonas de cultivo, etc) son apropiados colectivamente y utilizados por cada familia en la medida en que pertenece a una comunidad más amplia. Por su parte, el reparto del ganado hace intervenir constantemente varios grupos domésticos, mientras que su apropiación real se efectúa en un grupo. Asimismo, el reparto de la fuerza de trabajo en el marco familiar requiere de una circulación de los hombres y de la mujeres, la cual está determinada por reglas estructurales variables de alianza entre familias (matrimonio): los límites de la comunidad aparecerán a menudo como los límites de las redes constituidas por esas estructuras de alianza. Los procesos de trabajo se efectúan también fuera del marco do-

méstico. Se efectúan entonces en el marco de los campamentos, agrupaciones residenciales y cooperativas más o menos estables que comprenden varias familias. Por último, a nivel de los productos, el ideal de autonomía familiar se conforma a una redistribución en el exterior de la familia.

Estos pocos ejemplos no pretenden describir con precisión esta **organización comunitaria de la producción**; me conformaré con recordar sus características originales. La comunidad en la producción se realiza aquí por medio de la **asociación** de los grupos domésticos que constituyen otros tantos centros autónomos de producción. La expropiación de los medios de producción comunitarios aparece determinada por la de los medios de producción domésticos y se realiza exclusivamente durante los procesos de producción doméstica, al contrario de lo que observamos en las comunidades “asiáticas” donde la apropiación de esos medios de producción comunitarios, en particular de la tierra que sigue siendo posesión de un solo individuo, aparece como la condición de toda producción. En esas condiciones, la noción misma de **territorio** puede desaparecer, si por ello se entiende un conjunto de derechos definidos, a nivel de la comunidad, sobre los medios de producción comunitarios.

La reproducción de la forma comunitaria de la producción aparece en un sentido como un aspecto de la reproducción de los grupos domésticos —entre los antiguos germanos, Marx habla de la propiedad común como de un apéndice de la propiedad doméstica— pero es un momento determinante de ellos en la medida en que reproduce la **equivalencia estructural de cada uno de esos grupos**, de las condiciones idénticas de apropiación de los medios de producción comunitarios y domésticos. La existencia de esta forma comunitaria de la producción es pues la condición de la autonomía real de los grupos domésticos, que implica un **trabajo específico**, sobretrabajo, más allá de lo que es necesario para el mantenimiento y la renovación de la fuerza de trabajo en



el cuadro familiar. Este sobretrabajo se realiza bajo la forma del excedente, ganado destinado a la reproducción de las relaciones de parentesco o de venciñada, a las prestaciones, préstamos e intercambios que acompañan a esta reproducción; puede tratarse también del ganado destinado a los ritos colectivos, a los sacrificios, a las prestaciones a los dioses o sus representantes terrestres. El hecho de que la realización del excedente no se dé inmediatamente como teniendo por finalidad esa reproducción es una cosa que hay que explicar —volveré a ello— pero no permite concluir, como lo hace C. Meillassoux, que no hay excedente en esas sociedades.

pueden definirla también. No nos encontramos, sin embargo, ante el mismo modo de organización de la producción, ante la misma combinación de la organización doméstica y comunitaria **sin que haya lazos exclusivos entre ese modo de producción y la estructura segmentaria**. La categoría de sociedad segmentaria no es efectivamente homogénea en el análisis marxista, como tampoco lo es en la teoría antropológica. El terreno de las relaciones de parentesco en la organización social debe ser interpretado *sin a priori* de esta naturaleza.

Por otra parte, **las relaciones de parentesco, efectivamente, regulan las relaciones sociales en la producción**. La distinción, hecha tanto por C. Meillassoux como por E. Terray y por P. Ph. Rey, entre las relaciones de producción doméstica o de linajes, por una parte, y las relaciones de parentesco que constituyen su instancia jurídica e ideológica, por la otra, me parece superflua y peligrosa porque contribuye a justificar el lazo exclusivo entre la perpetuación de la institución familiar o de la organización de linajes y la de un modo particular de producción. Descansa sobre un concepto erróneo de la distinción de las infra y de las superestructuras cuyos prejuicios denunció M. Godelier (1974) y es un nuevo avatar del etnocentrismo. La autonomía de la esfera económica y el desarrollo de una jerarquía de instancias estructurales distintas son características del modo de producción capitalista que no pueden ser calçadas mecánicamente cuando se analizan otros modos de producción.

De hecho, las relaciones de parentesco funcionan desde el interior como relaciones de producción en su triple determinación:

—del reparto de la fuerza de trabajo y de la organización de los procesos de trabajo.

—del reparto y de la apropiación de los medios de producción;

—del reparto de los productos.

### El "fetichismo" del parentesco

En las sociedades de pastores nómadas, la inestabilidad institucional de las asociaciones (que responde a las necesidades de la producción) y la naturaleza de la organización territorial que puede reducirse a la simple apropiación, en momento de los procesos de producción doméstica, de los medios de producción comunitarios, ponen en evidencia las características de la organización comunitaria. Podemos hablar, en este sentido, de una forma típica de un modo de producción que volveremos a encontrar, sin embargo, en sociedades que se fundan en otras actividades de producción.

Para comprender el funcionamiento de esa organización comunitaria hay que introducir una distinción conceptual que tomo en préstamo al análisis hecho por Marx de la sociedad germánica en las **Formen** —naturalmente, este préstamo no es fortuito, corresponde a caracteres comunes de la organización económica y social.

Como lo indica el texto de las **Formen** (1971), la comunidad en sí existe antes que cualquier producción en un marco doméstico: la pertenencia a la comunidad de parentesco, la participación en cultos y ritos comunes, la común iniciación en una clase de edad, pero también la lengua —tan importante en esas sociedades "tribales" cuya especificidad lingüística a menudo aparece como un rasgo distintivo de la comunidad—, la historia y otros rasgos de la cultura aparecerán como previos a la producción doméstica. Así, por una parte, **la comunidad en sí se constituye como un nivel estructural distinto que descansa sobre la organización del parentesco, sobre la de las clases de edad, sobre la organización religiosa y ritual, etc.** Pero, por otra parte, **la existencia de la comunidad en sí disimula las condiciones reales de la producción, tanto doméstica como comunitaria.**

**L**a generalización de ciertos rasgos del parentesco (filiación) parece satisfacer esa doble exigencia, **al constituir el**

**armazón de la sociedad segmentaria, el parentesco disimula la función que asume, por otra parte, al reglamentar las relaciones sociales en la producción (en el seno de esos grupos domésticos y entre ellos).** Esas relaciones aparecen como "naturales", inscritas en la profundidad temporal de la genealogía y descansan sobre la filiación que integra a los vivos y a los muertos en la comunidad, subrayando el carácter histórico único (los descendientes del grupo).

Si las sociedades segmentarias no pueden ser consideradas como una categoría homogénea desde el punto de vista del análisis marxista, no por eso dejan de presentar un rasgo en común: ese "fetichismo del parentesco". El carácter particular que tiene la filiación unilineal de organizar el conjunto de la sociedad, tiene como efecto el ocultar las funciones reales de las relaciones de parentesco en la producción. Esa es la fuente de las dificultades de interpretación que comparten la teoría antropológica clásica y sus críticos marxistas: **el carácter misterioso y en cierta medida mistificador del parentesco se debe al hecho de que, a costa de ciertas transformaciones estructurales, disimula sus propias condiciones de funcionamiento.**

P. Ph. Rey reduce el parentesco a esa función de disimulo: es "un simple lenguaje que expresa las relaciones de producción determinantes" (1971: 211). Su análisis no carece de interés, pero presenta límites inmediatos. Para justificar esta función del parentesco, P. Ph. Rey elimina, en efecto, toda referencia a sus funciones reales en la producción, en particular, **a las funciones que tiene de determinar la apropiación de los medios de producción**. Tacha de un plumazo el problema que trata de los productos directos que tienen tan sólo un derecho de uso de la tierra, siendo los medios de trabajo extremadamente reducidos en las sociedades agrícolas que él estudia. Entonces se ve confrontado al problema de la apropiación de los medios de producción comunitaria —en particular, de la tierra cultivada. P. Ph. Rey



reconocer solamente la organización doméstica de la producción, sin ver en particular que la producción doméstica libera un excedente, C. Meillassoux se condena a no poder interpretar las transformaciones de ese modo de producción doméstico. Este se perpetúa a través de la mayor parte de la historia, combinado con otros modos de producción, el feudalismo, el capitalismo, etc., en forma paralela a la perpetuación de la institución familiar (C. Meillassoux, 1977).

Esto también le induce a asociar el parentesco con un modo de organización doméstico en el cual el parentesco constituye la superestructura jurídica e ideológica. Desde el punto de vista de las relaciones de parentesco esto plantea un doble problema.

Por una parte, esas relaciones de parentesco —el conjunto de las relaciones de parentesco y no solamente la filiación— definen también exclusiva o parcialmente la organización comunitaria de la producción. Los modos de asociación residencial o cooperativa, el acceso a la propiedad comunal, la circulación del ganado y de la fuerza de trabajo están determinados por esas relaciones de parentesco. Esa determinación puede ser exclusiva y es el caso de las sociedades segmentarias; otras estructuras sociales

(1975) señala que los derechos de propiedad están tanto más claramente definidos cuanto que las condiciones reales de apropiación son más vagas: la definición del territorio a nivel tribal concuerda con un libre acceso a la tierra por parte de los productores directos. La observación es justa, pero él saca la falsa conclusión de que la apropiación de los medios de producción tiene tan sólo un papel secundario en esas sociedades. Esta aparente contradicción, de hecho, es consecuencia de la estructura de la organización comunitaria. La afirmación de derechos precisos a más amplio nivel corresponde a la definición del territorio a nivel de la comunidad en sí: por otra parte es abusivo hablar de propiedad, la definición del territorio remite más bien a la comunidad de sangre o a un conjunto de intereses culturales o rituales comunes. La apropiación de los medios de producción comunitarios, por otra parte, se efectúa en el momento de los procesos de producción domésticos: en la naturaleza del sistema está el que los productores no tengan derechos específicos sobre los medios de producción comunitaria, sino un acceso **equivalente en la producción**. En descargo de P. Ph. Rey se puede subrayar nuevamente que el análisis de las sociedades de pastores evidencia el funcionamiento de esa organización comunitaria, funcionamiento menos aparente en las sociedades agrícolas en la medida en que aparecen límites (cuantitativos —la superficie disponible— o cualitativos —la necesidad de regeneración del suelo—) para la apropiación doméstica de los medios de producción comunitarios, de la tierra.

**D**espués de haber eliminado este problema de la apropiación de los medios de producción, puede construirse el concepto de modo de producción de linajes sobre una doble referencia:

— por una parte al papel del linaje como unidad de producción, como lugar de realización de ciertos procesos

de producción. Esto es suponer una homogeneidad de las sociedades de linajes contra la que me he rebelado repetidas veces;

— por otra parte —y P. Ph. Rey, al contrario de E. Terray (1968) que pone el acento en la primera referencia, insiste en este punto— al papel de la organización de linajes en el reparto de la fuerza de trabajo, de los hombres y de las mujeres, es decir en la **circulación**. Si esta función de la circulación es dominante, se debe a que la reproducción social está dominada por la reproducción demográfica, es decir, por la reproducción de la fuerza de trabajo.

“La condición esencial de la producción es demográfica



y el control de la demografía está asegurado en nombre del matrilineaje entero por su representante en un momento dado” (1971: 209). El control social ejercido por los “mayores” del linaje sobre esos procesos les permite extorsionar el trabajo de los “menores”. **Las relaciones de parentesco encubren así relaciones de clase** de las que la organización de linajes —a través de relaciones de reciprocidad entre “mayores” de linajes— constituye el armazón político.

El análisis mismo plantea menos problemas que su generalización. El desarrollo de la trata en las sociedades segmentarias congoleñas que él

clavos-mercancías transforman los procesos internos de reducción a la esclavitud, contribuyen a aislar ese momento de la circulación y favorecen la formación de relaciones de clase. No está vedado pensar que en ciertas coyunturas específicas puedan desarrollarse relaciones de explotación de los “menores” por parte de los “mayores”; sin embargo, no puede sacarse de ello una ley de transformación de las sociedades de ese tipo (Bonte, 1973).

**E**n definitiva, P. Ph. Rey hace del análisis de una coyuntura de transición, el concepto de un modo de pro-

mo una mistificación de la teoría antropológica misma.

Sin embargo, el trabajo de P. Ph. Rey plantea un importante problema que no podemos esquivar. En las sociedades segmentarias pueden aparecer y desarrollarse estructuras de clase. ¿Cómo pueden las relaciones de parentesco regular la producción, dominar toda la vida social y transformarse bajo el efecto de la aparición de las relaciones de clase? ¿Cómo puede tener el parentesco esa función económica (relación de producción) y transformarse bajo el efecto de la determinación económica en última instancia? Podemos adelantar de inmediato que **la respuesta no se encuentra en el estudio del parentesco mismo**: la simple demostración de sus funciones no basta para justificar sus transformaciones como lo pretendía la teoría funcionalista (que se vedaba, de hecho, cualquier interpretación de las transformaciones de las sociedades segmentarias y desemboca en la teoría de su equilibrio). Es necesario identificar las contradicciones que existen en ese modo de organización de la producción y analizar sus efectos en el campo del parentesco.

### ¿Explotación sin clases? La esclavitud doméstica

Entre los pastores nómadas, la desigualdad de las condiciones de acumulación del ganado en el seno de los grupos domésticos deriva lógicamente de su autonomía. Se encuentran en condiciones de producción formalmente idénticas, pero de hecho desiguales: el reparto cuantitativo y cualitativo de la fuerza de trabajo (capacidades técnicas de los pastores), las variaciones de las condiciones naturales (estado de los campos de pastoreo, lluvias, epidemias), etc, favorecen a ciertos grupos en detrimento de otros.

Consideradas globalmente, las variaciones del nivel de acumulación en el seno de la comunidad y entre comunidades no se reducen a las desigualdades de acumulación en el seno de cada grupo doméstico. Más bien expresan las variaciones de la productividad del trabajo social.

Cada productor puede utilizar las capacidades de trabajo de su grupo y su rebaño del modo más apropiado, de acuerdo a las posibilidades y las circunstancias particulares de la producción. De hecho, esa producción se realiza en una comunidad dada; la parte del sobretabajo dedicada a la reproducción de la comunidad no depende sino en parte de su voluntad, en lo esencial está fijada por el monto de las prestaciones matrimoniales o parentales, por los requerimientos sociales de los préstamos de animales, por el ritmo de los sacrificios, etc. La reproducción de la fuerza de trabajo también está determinada por los modelos sociales y culturales que fijan las necesidades. Las variaciones de la productividad del trabajo deben ser interpretadas no sólo en función de la naturaleza de esas fuerzas productivas, sino aún en el seno de las relaciones sociales de producción en que el trabajo se realiza.

**E**n las sociedades de pastores, las variaciones importantes de la productividad del trabajo se explican bien por el conjunto de los factores de distribución del trabajo, de fluctuaciones climáticas, de capacidades técnicas, de productividad del ganado, etc, pero realmente no pueden ser entendidas si no se hace intervenir la movilidad de la distribución del ganado en los grupos domésticos (en particular la rápida transmisión de una generación a otra, bajo la forma de un adelanto de herencia estando en vida el jefe de la familia) y la fluidez de los modos de asociación residencial y cooperativa. El desarrollo de la fuerza productiva del trabajo pastoral necesita de una utilización óptima de la fuerza de trabajo disponible —la inmediata apropiación por parte de los productores de los medios de producción disponibles— el mantenimiento de rebaños importantes necesita una adaptación constante a las necesidades de pastizales, a las capacidades de trabajo. La elevación de la productividad del

trabajo pastoral se acompaña así de la separación rápida de los derechos sobre el ganado en el seno de los grupos domésticos y de la fluidez creciente de los grupos residenciales y cooperativos. Esto significa que el **movimiento de la fuerza productiva del trabajo se manifiesta inmediatamente a nivel de las relaciones de producción**, sin que por ello esos dos niveles aparezcan reductibles. El acento puesto sobre el análisis de la realización del trabajo subraya la unidad contradictoria de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción; esa contradicción va apareciendo como determinante para explicar las transformaciones de la organización económica y social.

Sin embargo, ningún modo de producción antes del modo de producción capitalista necesita, como una ley de su reproducción, el desarrollo constante de la fuerza productiva del trabajo. En las sociedades de los pastores nómadas estudiadas, **ese movimiento de la fuerza productiva del trabajo crea las condiciones de su propia limitación e inclusive de su reducción**. Así, el incremento de la productividad del trabajo pastoral se acompaña a menudo de una expansión demográfica y territorial por creación de nuevas unidades de producción. En las sociedades segmentarias esa **expansión** toma la forma de ramificación segmentaria, de proliferación de nuevos segmentos que se extienden a nuevos pastizales.

La expansión, no obstante, no es posible sino en determinadas circunstancias. Cuando no lo es, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo puede acarrear también las condiciones de su brutal regresión y llegar incluso al mismo nivel inicial. Las sequías, epidemias, etc, vueltas más destructivas por el alto nivel de productividad y por la acumulación del ganado, no son simples factores "naturales" de la producción pastoral, sino verdaderas "crisis" de esa producción (Bonte, 1975) que no se producen de manera aleatoria.

Ya se puede concluir que las tendencias a las transformaciones profundas de la or-



ganización de la producción son relativamente limitadas. Las coyunturas de expansión o de crisis pueden marcar verdaderamente la historia de esas sociedades, pero no modificar las condiciones de su reproducción. Sin embargo, en otras coyunturas, el movimiento de la fuerza productiva del trabajo puede acompañarse de un **desarrollo tal de las contradicciones contenidas en la estructura de las relaciones de producción**, que acarrear ciertas transformaciones de esa estructura es decir, de las relaciones de parentesco en la medida en que regulan las relaciones sociales en la producción.

**A**sí, por una parte las condiciones de apropiación doméstica de los medios de producción (en primer lugar el ganado, pero también de los medios de producción comunitarios) y, por otra parte, las condiciones sociales de circulación y de su distribución aparecerán cada vez más **contradictorias**, puesto que la acumulación creciente, la fisión más rápida de los derechos sobre el ganado, la fluidez residencial y cooperativa cada vez más fuerte ocasionan **dificultades para combinar medios de producción y fuerza de trabajo en los procesos de producción**.

Un control más restrictivo de la apropiación de los medios de producción contribuye a reducir esas tensiones.

Hay que analizar desde esta perspectiva la **diferenciación creciente de los "mayores" y de los "menores" de linajes o de la aparición de estructuras familiares patriarcales**.

La **esclavitud doméstica** permite también reducir esas contradicciones al elevar las capacidades de acumulación de los grupos domésticos, dejando de lado a una parte de los productores de la apropiación doméstica de los medios de producción; de esta forma, la fisión más rápida de los derechos sobre el ganado aparece compatible con el crecimiento del grupo doméstico. Las diferentes formas de **esclavitud de linajes** tienen la misma función en relación a la acumulación de los bienes de prestigio; la utilización de esos bienes de prestigio en las prestaciones matrimoniales explica el paralelismo entre el desarrollo del control sobre el reparto de la fuerza de trabajo femenina y los procesos de reducción a la esclavitud (P.Ph. Rey, 1971). A este respecto se ve claramente que el desarrollo de la esclavitud interviene inicialmente como proceso del mismo orden de los ya descritos y que conduce a la transformación de las relaciones de parentesco en el grupo doméstico. La existencia de una esclavitud doméstica, por otra parte, no pone a discusión la autonomía de los grupos domésticos y su equivalencia estructural en la comunidad. De la misma forma, las variaciones de las relaciones de parentesco concuerdan con la estructura de las relaciones de producción como tal.

La esclavitud doméstica aparece en las sociedades segmentarias menos diferenciadas.

La determinación económica no puede reducirse a nociones de correspondencia o no entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción fijando las fuerzas productivas simplemente los límites dentro de los cuales se despliega la estructura de las relaciones de producción. El movimiento de la fuerza productiva del trabajo tal como se expresa a través de las variaciones de la productividad, revela muy especialmente la naturaleza de esa unidad contradictoria de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Ese movimiento, cuya forma específica hay que analizar en cada modo de producción, permite dar cuenta de la variación de la estructura de las relaciones de producción. **El concepto de un modo de producción debe comprender las variaciones de esa estructura de las relaciones de producción de los límites de esas variaciones.** El análisis precedente subraya, por añadidura, que en esas sociedades sin clases la constitución de las relaciones de explotación -en particular de la esclavitud doméstica- constituye una variación posible de la estructura de las relaciones de producción que es compatible con su producción.

**E**sto significa que la aparición de relaciones de explotación no acarrea mecánicamente el dominio de una estructura de clase; para asegurar ese dominio, deben reunirse otras condiciones. La esclavitud doméstica se desarrolla sin que la sociedad se constituya en clases antagonicas dentro de ciertos límites solamente, que son los de la acumulación doméstica en esa estructura de las relaciones de producción. Si el número de esclavos crece más allá, diversas modalidades limitarán ese crecimiento. Puede ser consecuencia de la liberación, que reintegra al esclavo a la posición de un productor doméstico

o autónomo. Entre los ricos pastores rgeybat, los esclavos pueden estar dotados de un rebaño del que ellos y su familia están al cuidado, sin que se ejerza el control del amo sobre su fuerza de trabajo. Nos encaminamos entonces hacia otras formas de explotación del trabajo caracterizadas por la explotación tributaria del excedente de la producción doméstica.

### Relaciones tributarias y organización segmentaria

El carácter limitado de las transformaciones inducidas por la constitución de la esclavitud doméstica obedece al hecho de que no conciernen sino a la organización doméstica y no modifica la combinación particular de esa organización doméstica y de la forma comunitaria de la producción. Sin embargo, la función que tienen las relaciones de parentesco de reglamentar las relaciones sociales en la producción está disimulada, disfrazada, por el hecho de la capacidad que tiene el parentesco de definir a la comunidad en sí. La contradicción que se desarrolla en la estructura de las relaciones de producción no queda limitada en sus efectos sólo a este nivel.

Los efectos de la contradicción que se desarrolla en la estructura de las relaciones de producción no queda limitada a este único nivel. Se despliega y se desplaza en el marco de esa forma fetichizada de las relaciones sociales al nivel de la comunidad en sí. La reproducción de la comunidad en sí aparece como el momento dominante de la reproducción social. El aumento del excedente destinado a la reproducción de la comunidad aparece como una consecuencia de las tensiones que resultan de ese desplazamiento de las contradicciones. La multiplicación de los ritos y de los sacrificios, la circulación del ganado dentro del marco del parentesco o de otras relaciones sociales, la aparición de "big-men" quienes arruinarán, en la búsqueda y el ejercicio de un efímero poder, las condiciones que les permitieron postular ese estatuto privilegiado; otras tensiones sociales resultan de la creciente desigualdad: todo eso manifiesta esa particular coyuntura. **La necesidad de aumentar ese excedente es lo que constituye la causa fundamental del movimiento de la fuerza productiva,** cuyos efectos hasta ahora he señalado sin poner en evidencia todas sus causas.

**E**l aumento del excedente destinado a la reproducción comunitaria y el desplazamiento de las contradicciones a nivel de la comunidad en sí tienen una consecuencia doble.

Por una parte se desarrollan múltiples prácticas políticas, económicas, simbólicas, etc, destinadas a reducir esas tensiones. Ya señalé algunos aspectos: presión para una redistribución del ganado, destrucción progresiva de los bienes de prestigio acumulados en las sociedades agrícolas, multiplicación de los sacrificios, etc.

Por otra parte, la estructura misma de la comunidad en sí se transforma. Esta evolución es más difícil de identificar en las sociedades segmentarias debido al carácter plurifuncional del parentesco, que en otros casos, por ejemplo en las sociedades nilóticas con clases de edad en las que el sistema de clases de edad presenta variaciones significativas (Bonte, 1977). La evolución de la estructura segmentaria se manifiesta, sin embargo, como una especificación de los status y de las funciones de los segmentos de linaje que



rompe la simetría de los grupos de filiación en la estructura genealógica; esta especificación puede descansar sobre una especialización económica, política, ritual, etc., asimismo también puede utilizar el lenguaje del parentesco que proporciona el modelo de ciertas relaciones asimétricas. La evolución del sistema segmentario subraya sobre todo a **acentuación de las posiciones de poder** definidas por los puntos de segmentación.

de control de la reproducción social. Si esas posibilidades de control de una parte de la sociedad pueden ser el resultado de múltiples prácticas que están determinadas por la forma social dominante en la sociedad sin clases (el parentesco), su establecimiento y su reproducción suponen, en efecto, la constitución de una relación política que funcionará por sí misma como relación de producción en la medida en que corresponda a la extorsión del excedente o de una parte del excedente de los grupos domésticos.

Dos conclusiones importantes pueden sacarse de este análisis. Por una parte, la **formación de las relaciones de clase no implica un trastorno radical de la estructura social anterior, en particular en la medida en que una parte reducida del excedente doméstico es desviada de este modo.** Las formas de explotación del trabajo pueden ser muy limitadas cuantitativa y cualitativamente: las relaciones tributarias pueden referirse a una pequeña parte de la sociedad. Las jerarquías de orden que caracterizan a esas sociedades no recubren una polarización en clases antagónicas. Expresan la constitución de esa es-

tructura de clase, su dimensión política, la multiplicidad de los **status** intermediarios; no pueden ser comprendidas sino por un análisis preciso dentro de cada sociedad. Lo importante es que uno se encuentra ante una nueva estructura de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, otro modo de realización del sobretrabajo. Esta nueva estructura de las relaciones de producción tiene su propia dinámica y va a constituirse progresivamente como la estructura dominante de la producción alrededor de esa relación de clases antagónicas.

**D**estaca, por otra parte, que esta **evolución no acarrea inmediatamente la desaparición de la estructura segmentaria de la sociedad** que puede substituir, en particular, como un modo de organización política de la clase dominante junto a esas nuevas relaciones políticas que son las relaciones tributarias -se puede observar esta situación entre los touareg Kel Gress del Níger (Bonte, 1975b). A un plazo deter-

minado, sin embargo, la generalización de la relación tributaria y la expansión del excedente obtenido por extorsión ocasionan la constitución de una organización política fuera de esa estructura segmentaria y la subordinación de las relaciones de parentesco a la estructura política dominante (Bonte, 1978, por aparecer).

De manera general, la aparición de estas estructuras de clase no implica un trastorno radical de la estructura social anterior, en la medida en que una pequeña parte del excedente puede ser desviado inicialmente. En cambio, uno se encuentra ante una nueva estructura de las relaciones de producción y una nueva dinámica de la organización social, tanto a nivel de las fuerzas productivas que son susceptibles de nuevos desarrollos, como a nivel de las relaciones de producción tributarias que van a constituirse progresivamente como la estructura dominante de la producción.

Atar, el 22 de junio de 1977

Traducción de **Marta Encabo de Lamas**, con la supervisión técnica de **Jesús Jáuregui**.





# NOMBRES DE LUGAR EN OAXACA

**E**l lenguaje ha estado relacionado íntimamente con las actividades humanas y, en general, el hombre ha identificado las palabras con las cosas, las expresiones con las realidades; en suma, el lenguaje con su mundo. Un caso especial de esta relación consiste en categorizar el mundo en el que habita dándole nombre a los accidentes geográficos, incluso a aquellos que han sido creados por su mano. Estos nombres persisten a través del paso de muchas generaciones y conforme avanza el tiempo, se hacen a veces ininteligibles para quienes los usan y, por lo tanto, difíciles de estudiar si no se cuenta con la documentación antigua que testifique el origen o su contenido.

Esta dificultad hace interesante todo tipo de estudio que se aboque precisamente a este tema, en especial en el caso de los idiomas indígenas, sabiendo por adelantado que no se remontan a más de cuatro si-

glos los registros legibles (pues todavía falta para leer las llamadas escrituras prehispánicas), lo cual los hace diferentes del caso de los toponimos europeos en los que ha habido documentación suficiente que puede rastrearse desde tiempo atrás, a veces hasta milenios, proporcionando un conocimiento directo de cómo han llegado a su forma actual. En el caso americano, el procedimiento de estudio debe ser diferente a aquellos de tradición filológica en las investigaciones sobre toponimia europea.

En estas condiciones, no es de extrañar que sean relativamente más escasos los estudios sobre toponimos en lenguas indígenas mexicanas. En realidad, hay estudios descriptivos generales para un buen número de estos idiomas (sin que se pretenda decir que

están completos), pero faltan estudios particulares. Algunos de estos ya comienzan a hacerse, sobre etnosemántica, sociolingüística, sobre la estructura del léxico o sobre otros aspectos particulares. Pienso que en este sentido el estudio de los toponimos abre también un nuevo camino que superará con el tiempo lo logrado en este trabajo.

Decía que hay algunos trabajos sobre toponimos. Los más abundantes, los más conocidos y también los primeros en hacerse, se refieren al idioma náhuatl. Este idioma no ha ofrecido tantas dificultades en su estudio como los toponimos de otro origen, debido a que es suficientemente conocido y la formación de sus toponimos bastante transparente, sea porque son recientes, sea porque hubo grandes cambios fonológicos.

Cabe mencionar que se han realizado también estudios sobre toponimos mixtecos, popolocas y zapotecos, cada uno hecho bajo una perspectiva diferente acerca del mismo campo semántico. El estudio de los toponimos popolocas (1) tuvo la particularidad de hacerse en cuatro idiomas: mazateco, chocho, popoloca e ixcatéco, contando además con sus respectivos dialectos, para poder establecer la distribución geográfica, extensión que abarcaron y las etimologías de la región. Otros estudios sobre mixteco o zapoteco (2) procuran realizar la etimología de los toponimos para averiguar su significado, sin ser estudios plenamente lingüísticos. Otros más, que sobre algún idioma se han hecho, proporcionan, de manera lateral, algunos toponimos como parte de la lengua, sin estudiarlos; dentro del estudio fueron útiles solamente porque contienen nombres de lugar que desconocía.

Mi intención al hacer este trabajo fue la de desarrollar

por  
**Rosa María Zuñiga**

una metodología que posteriormente pueda aplicarse a cualquier idioma, del cual no se encuentren bastantes fuentes suficientemente antiguas, que atestigüen las formas de las cuales derivan los toponimos actuales.

Al efectuar la investigación se decidió escoger una lengua que presentara dificultades que otra no ofreciese; es decir, escasez de trabajos sobre el tema, dificultades en la clasificación de los grupos de habla que integran la lengua, absoluto desconocimiento de la misma para aplicar la metodología y comprobar qué tan efectivo puede ser el uso de nuevas metodologías de obtención y análisis de datos que no han sido probados por otros lingüistas.

Fue así que llegué a considerar el zapoteco, que se habla en una extensa zona del estado de Oaxaca. Hay que señalar que se conoce como "zapoteco" (como si fuera un solo idioma) lo que es un conjunto complejo de lenguas del cual no se sabe con precisión cuantas lo integran; cada una de ellas tiene un indeterminado número de dialectos. Hay varios trabajos sobre la clasificación interna de este complejo, pero desgraciadamente discrepan mucho en sus resultados. Son más de ocho los investigadores que se han esforzado por establecer con exactitud el parentesco que existe entre las variantes, pero algunos detalles de colocación se siguen discutiendo acaloradamente.

A pesar de que el tema que ofrecen los toponimos es de suma importancia tanto histórica como lingüística, son solamente cuatro los estudios que se han dedicado a ello aunque sean muchos más los que diferentes investigadores han hecho sobre el zapoteco. En algunos, se incluyen los toponimos como un pequeño inciso de los datos con los que se trabaja.

De estos cuatro, fue Manuel Martínez Gracida (3) quien en 1883 incluyó información pretendidamente etimológica sobre los nombres de los pueblos, ranchos y rancherías del Estado. El estudio que él hace no es precisamente lingüístico; sin embargo sus interpretaciones son muchas veces claras, y han ayudado a

avanzar otros estudios. Dos de sus puntos débiles, los corces morfémicos arbitrarios y las etimologías populares, fueron aprovechados por José María Bradomín (4) para refutarlo. Este hace un estudio etimológico de nombres zapotecos y naohas -como él les llama- y se apoya muchas veces en informantes que hablan el zapoteco para "descifrar" las etimologías que los forman y que no necesariamente coinciden con las raíces sino más bien son etimologías populares que suelen darse en cualquier idioma. Julio de la Fuente hace un trabajo que procura zanjar las discrepancias aparentes entre las etimologías zapotecas consignadas por Martínez Gracida y



las de Antonio Peñafiel (5). El mismo reconoce que su labor es perfectible por lo intrínseca que han sido -a su parecer- la sincopación y apocopcación, así como por la gran diversificación de la lengua zapoteca. Señala que los nombres se refieren casi exclusivamente a características físicas del territorio -en lo que coincidimos- lo que según él hace una ligera diferencia entre el sistema zapoteco y el nahua -en lo que no coincidimos-. Eulogio Valdivieso está realizando desde 1978 una investigación sobre nombres de lugar tichazá. Hablante del zapoteco, ha realizado estudios sobre gramática y vocabulario, siempre con una orientación filológica notable, pero que -a juicio nuestro- limita su visión hacia

otras variantes, de modo que sus etimologías merecen a veces una seria revisión. Para hacer más clara su posición sobre los significados de los nombres, refuta o retoma a los primeros dos autores mencionados y se basa, la mayoría de las veces, en los significados que Fray Juan de Córdova (6) da para el zapoteco.

**A**l realizar este trabajo, consultamos las descripciones modernas así como estos cuatro autores. Esto por no haber obtenido los datos directamente en el campo, como se verá más adelante.

Para recopilar el material

se diseñó con el máximo cuidado posible un cuestionario en el que se procuró atender varios aspectos primordiales, puesto que cada cuestionario (vid. infra p. 6) fue enviado por correspondencia. Tomamos esta medida sabiendo desde un principio que en el envío de cuestionarios por esta vía existe la posibilidad de recibir un número bajo de respuestas aún cuando, y a pesar de que, nuestros informantes fueron los Presidentes Municipales (P.M.) de cada municipalidad. La tomamos porque se consideraron varias ventajas, una de ellas el tiempo en el que se recibirían las respuestas. De hecho llegaron a lo largo de tres meses, con intervalos irregulares que no alteraron para nada nuestro

trabajo. Otra ventaja fue la obtención de una cantidad mayor de información léxica, pues el territorio es difícil de cubrir en un recorrido personal, por su extensión y relieve. En cambio, se comprobó que, al mandar los cuestionarios, se asegura de alguna manera una mayor cantidad de respuestas. También tuvimos la posibilidad de hacer un registro semi-completo de formas lingüísticas que no fueron fáciles de reconocer al principio pero que se lograron detectar en el transcurso de la investigación, haciendo uso de vocabularios, listas, cartillas y todo tipo de investigación sobre la lengua. No sería justo enunciar sólo las ventajas; hay que señalar también las desventajas de la encuesta por correo. Así como es una ventaja el registro léxico por esta vía, es simultáneamente una desventaja, pues hay veces que los entrevistados responden con premura e inventan nombres cuando en realidad no existen, traduciendo al zapoteco el nombre oficial de la localidad. Previmos esta desventaja y adjuntamos al cuestionario un formulario que explica detalladamente cómo debe llenarse. En general, es necesario señalar que hay limitaciones acerca de donde es aplicable el cuestionario; sólo puede aplicarse al nivel léxico, que es el caso de los toponimos. Es aplicable a este nivel porque dada la particularidad de la forma de obtención de datos, no se pueden obtener registros fonéticos. Es por ello que hubo la necesidad de reescribir fonética (o semifonéticamente) el material a partir de la información que muchos investigadores nos proporcionaron, adecuada por nosotros.

Aunque sería preferible consultar este trabajo (7) en la biblioteca de la ENAH para mayor exactitud, esbozará brevemente el proceso de elaboración del cuestionario. En primer lugar, cada cuestionario preguntó sobre los toponimos más cercanos, los que serían probablemente zapotecos y pudieran estar en uso; por supuesto, esto hace distinto cada cuestionario. Se precisaron los accidentes geográficos y los nombres con los que se les conoce generalmente. A pesar de que cada uno de ellos

fuese distinto, la estructura de todos fue uniforme. Esta sistematización se basó en los datos de las cartas geográficas de todas las secretarías de Estado.

El tiempo de espera para las respuestas no fue tan prolongado como se esperaba. Tal como lo habíamos supuesto, la cifra contestada fue alta y cubrió nuestras necesidades. De los 19 distritos del Estado de habla zapoteca a los que se enviaron 218 cuestionarios, recibimos 182 respuestas; de los 3523 nombres solicitados recibimos 1369, de los cuales trabajamos con 355 nombres de los 6 distritos donde la información resultó más abundante.

Sabemos que en las lenguas que tienen ortografía establecida, hay signos o grupos de signos que se corresponden de manera regular con la realización fonética o el sistema fonético (no sin inconsecuencias, desde luego) y que los que manejan ambos sistemas pueden con cierta soltura codificar por escrito lo que oyen, o sea transformar un mensaje acústico en uno gráfico. Posiblemente para los lingüistas, acostumbrados como estamos a registrar cualquier lengua, se nos olvide a veces esta dificultad de acostumbramiento a un sistema gráfico. Pero los PM, que además tienen la idea como hablantes nativos de que "su lengua no se escribe" no podían transcribir un sistema fonológico con las grafías que históricamente se han adaptado a un sistema distinto, y tuvieron mucha dificultad para escribir los signos diferentes del castellano; no los que son similares y que tienen una correspondencia, si no idéntica, sí similar a la del español.

Así es que tuvimos que identificar qué letras o grupos de letras se usaron para transcribir sus "sonidos". Afortunadamente fueron tan cuidadosos que cuando las grafías no representaban las mismas realizaciones del español, aclararon que lo representado "era parecido al español pero que no lo era realmente" o "que la 'x' suena como en Lachixío".

Creemos justo destacar la agudez y sentido de varios de los informantes, quienes hicieron lo imposible por lograr

una transcripción adecuada: empleando diéresis, apóstrofes, comillas, acentos, etc., que dan la impresión de una transcripción técnica. Algunos ejemplos de esto, siguiendo las instrucciones acerca de usar la letra "más parecida", lo vemos en las oclusivas velares: c,k,q,t. También ocurrió al manipular las vocales, cuando sintieron que no pudiera representarse con un signo consonántico, sino que era "algo más" que la vocal, las escribieron dobles o con acento. Por supuesto la mayoría de las repuestas no fueron así, sino que hubo varios casos en los que grafía empleada por los informantes dejó de registrar varios rasgos, dando como resultado ocasional-



mente la misma grafía para lo que técnicamente tiene diferencias, como *illa*, que corresponde tanto a *i'ya*<sup>1</sup> "piedra" cuanto a *i<sup>3</sup>?ya<sup>3</sup>* "cerro".

Un ejemplo somero y representativo de lo que decidimos llamar "fonos", ya que no tenemos el respaldo del análisis fonológico que se requiere para darles el status de fonema sería:

ejemplos de esto, siguiendo las instrucciones acerca de usar la letra "más parecida", lo vemos en las oclusivas velares: c,k,q,t. También ocurrió al manipular las vocales, cuando sintieron que no pudiera representarse con un signo consonántico, sino que era "algo más" que la vocal, las escribieron dobles o con acento. Por supuesto la mayoría de las repuestas no fueron

así, sino que hubo varios casos en los que grafía empleada por los informantes dejó de registrar varios rasgos, dando como resultado ocasionalmente la misma grafía para lo que técnicamente tiene diferencias, como *illa*, que corresponde tanto a *i'ya*<sup>1</sup> "piedra" cuanto a *i<sup>3</sup>?ya<sup>3</sup>* "cerro".

Un ejemplo somero y representativo de lo que decidimos llamar "fonos", ya que no tenemos el respaldo del análisis fonológico que se requiere para darles el status de fonema sería:

#### Fono Graffia

[g] g,gg,gx,gh,gz

#### Fono Graffia

[s] s,z,j,x,sh,ss,rs,ch,ll

#### NORMALIZACION

*i<sup>3</sup>?ya<sup>3</sup>bi<sup>3</sup>nini<sup>3</sup>*  
*la<sup>3</sup>cci<sup>7</sup>?yeela*  
*yii<sup>3</sup>mti<sup>4</sup>*  
*yoo<sup>3</sup>nga<sup>2</sup>*  
*gi<sup>4</sup>be<sup>2</sup>*

#### GLOSA

cerro-pájaro  
llano-laguna  
cerro-águila  
río-cuervo  
cerro-aire

#### NOMBRE OFICIAL

Cerro Chínf  
Ixtepeji  
Cerro Gavilán  
Río Cacalote  
Ecatepec

**A** partir del análisis de estos datos se diseñó un procedimiento ex-profeso para examinar si hay una coincidencia entre las diferencias de estructura de los toponimos y se establecieron las variantes sobre una medida de las diferencias de los lexemas tomados del corpus de toponimos. Cuando realizamos la normalización fue evidente la similitud de muchas formas que aparecían en nuestro toponimos y al no estar de acuerdo con los estudios que sobre inteligibilidad (Person 8) se han hecho, y donde se postula que el "zapoteco" está formado por 28 idiomas, implementamos una técnica diferente como forma de medición de inteligibilidad en este nivel léxico.

Esperamos que con esta técnica de trabajo a la que llamaremos **Grados de Diferencia**, se haga una clasificación formal para posteriores aplicaciones, útiles en cualquier lengua.

Tomando como principio que si dos formas cognadas evolucionan será más fácil reconocerlas (tanto para el hablante como par el lingüista) si su divergencia -o sea, el total de cambios fonológicos diferentes- no es muy grande. Mientras mayor sea la suma de divergencias más difícil será reconocerlas. Por supuesto, si dos formas comparadas evolucionan en el mismo sentido, su divergencia relativa será menor, aún cuando ambas en conjunto hayan divergido mucho de la forma anti-

Ya normalizados todos nuestros datos (fueron 355 toponimos) se efectuó la traducción de lexema a lexema del zapoteco al español. Los ordenamos alfabéticamente y por ubicación geográfica-administrativa para mejor localización. De todo el material trabajado, fueron los Distritos de Ixtlán con 12 municipios, Villa Alta con 12, Tlacolula con 13, Miahuatlán con 11, Ocotlán con 6 y Zimatlán con 4 los que integraron los toponimos analizados. A continuación se verán cinco ejemplos de la normalización de grafías que hicimos:

#### GRAFIA DE LOS PM

*iya vinií*  
*latzi yela*  
*lly pti*  
*yo nga"*  
*gui be*

gua. Ahora bien, lo que nos interesaría medir será la divergencia actualmente atestiguada, sin pretender establecer cuál es la forma más o menos conservadora o más o menos cambiada. Para hacerlo partimos de la idea general de que a mayor similitud fonética (o sea, mayor cantidad de rasgos compartidos) en cada fono de un lexema comparado con otro, se puede localizar la variante correspondiente. Por supuesto, no importa saber si dos forma son semejantes, por otras razones como: a) cuando hay poco cambio respecto a la forma antigua; b) cuando hay cambios paralelos; y c) cuando hay préstamos o convergencia de formas de base distinta, pero donde la similitud o diferencia no importa a qué se deba; de todos modos, si se asemeja mucho podrá tener mayor facilidad de comprensión entre comunidades de habla distinta. En este mismo sentido formas distintas pueden ser: a) formas bases distintas antiguas; b) formas muy divergentes (que pueden hacerse no reconocibles como cognadas), y c) que en una o más variantes comparadas haya habido una sustitución léxica. De todas maneras, la medida de la diferencia sin ampliaciones históricas en cada caso concreto (aunque sí en el conjunto) debe resultar en una medida de la comprensibilidad o incomprendibilidad mutua. Así, tomando las áreas donde los lexemas con el mismo significado comparten en su forma rasgos comunes con otras, es decir, delimitando lo que llamamos zonas isoléxicas, establecimos un procedimiento para medir la diferencia de una forma o una cadena de fonos sumando las diferencias de cada uno de sus fonos y con ello obtener la suma de grados de diferencia.

Midiendo los grados de diferencia fonética de cada elemento que conforma al lexema, se establecen los grados de diferencia léxica, ya que la suma de diferencias fonéticas es igual a la diferencia léxica. Cuando el número de fonos es igual, se corresponden uno a uno y la diferencia de cada correspondencia es cero; en este caso, no hubo necesidad de compararlas como en el caso de "agua" en dos distritos

diferentes (Villa Alta y Miahuatlán) nis<sup>4</sup> y nis<sup>4</sup>.

También hay diferencias pequeñas, que no representan mayor problema como en "seco" en dos distritos diferentes: biz y bis, donde la diferencia es de 1 grado. Resulta un poco más complicado cuando algún fono no tiene correspondencia y algún otro, simple, corresponde a un largo que se representa por un diagrama:

n i s 4  
n i o o  
o + o + 3 + 2 = 5 grados de diferencia

No parece necesario dar más ejemplos de detalles. Sólo nos detendremos un momento para señalar que, aunque las formas por comparar fueran a simple vista muy diferentes, hicimos las comparaciones incluso cuando hubiera varias posibilidades de acomodo de los fonos; siempre nos decidimos por las que dieran la mayor suma.

Con estas bases y las medidas entre fonos, tomadas del cuadro que realizamos, se hizo la comparación sistemática de todos los posibles pares de palabras diferentes que tienen la misma glosa en español. Y el límite entre formas "parecidas" y "diferentes" se estableció de la manera siguiente: cuando el intervalo es de 5 o 6 grados se consideran diferentes y cuando los grados suman 5 o menos grados se consideran "parecidas". De todo este trabajo llevamos a cabo las llamadas zonas isoléxicas para cada una de las glosas trabajadas; llegamos a la conclusión de que hay 5 áreas donde coinciden un buen número de disogolsas y 3 áreas más, que son subdivisiones de una zona diferente al norte, una al centro y otra al sur, con lo que se reducen considerablemente las variantes que el "zapoteco" tiene en su conformación como idioma.

Al efectuar este estudio, tuvimos que detectar la estructura de los toponimos en estudio, y elegimos el término de expresiones toponimales para denotar así que el nombre de lugar puede estar formado por un solo elemento léxico o por varios, e incluir también morfemas no léxicos,

pero que se manejan de todos modos como una unidad. Es por ello que hemos dividido las expresiones toponimales (EXTN) en dos grupos: aquellas que están formadas por un solo lexema, que denominamos EXTN simples y aquellas donde hay más de una palabra fonológica, EXTN complejas.

#### EXTN simples:

Entre ellas, es necesario mencionar cada uno de los casos que localizamos, ya que merecen un comentario por las diferencias que ofrecen. Se localizaron EXTN simples que son nombres antiguos y, a juzgar por lo que sucede con muchos toponimos estudiados en otras lenguas, en las que los nombres de ciudades ya no tienen para los hablantes de la lengua más contenido semántico que el ser precisamente el nombre de la ciudad. Por ejemplo:

nombre  
ba 13k  
niox  
bye3

lugar que lleva ese nombre  
Tlacolula  
Monjas  
Zimatlán

Ni en diccionarios antiguos, ni en estudios de reconstrucción, ni con la consulta a lingüistas dedicados al zapoteco, se pudo encontrar una glosa o traducción para ninguno de los tres.

Por supuesto para los hablantes no significa nada más que los tres lugares anotados en la columna de la derecha. A mi parecer el nombre para Zimatlán se deriva del español "villa", pero ya no se reconoce como préstamo antiguo.

EXTN simples reconocidas: En estas EXTN creemos que hay dos posibilidades: la primera es que hubo poco cambio fonológico o que el término usado fuera una EXTN que varió en la misma forma, lo cual da como resultado que ambas se identifiquen fácilmente; la segunda

posibilidad es que haya habido convergencia entre un toponimo antiguo y una forma no toponominal, que los hablantes y diccionarios identifican sin que en realidad pro vengan de la misma forma antigua. Ej.: ya<sup>31</sup> "temazcal" Temazcalapan, ba e gw<sup>4</sup> nae<sup>4</sup> "alacrán" Colotepec.

#### EXTN Complejas:

Es indudable que varios lexemas en el zapoteco se apocopan ya que tienen una forma reducida porque van ligados al otro lexema con el que forman la EXTN, y en otros casos aparecen reducidos ya sea por apócope o por aféresis como el caso de: -ci<sup>3</sup>Vla<sup>3</sup>cci<sup>3</sup> "llano", o yoo<sup>3</sup>.Vyoo<sup>3</sup>be<sup>3</sup> "río".

Dentro de las EXTN complejas nos encontramos con:

**EXTN aparentemente de dos elementos:** Llamaremos especificador al término utilizado para un accidente geográfico que es un lexema inicial de algunas EXTN complejas. Decimos que éstas tienen aparentemente dos lexemas ya que reflejan en realidad toponimos monolexicos. Por ej: (geu) ya<sup>31</sup> "río-temazcal", (iyi)mbvej<sup>3</sup> "cerro-león".

#### EXTN de dos elementos:

En ellas el elemento inicial no es un accidente geográfico sino que constituye el núcleo de la EXTN y el segundo elemento tiene una función de modificador o función adjetival: i'kkia' i' yya' "cabeza-piedra" Cabeza de Piedra, yu'vz bivs "arroyo-seco". Algunas EXTN de dos elementos contrastan con los ejemplos anteriores porque en ellas aparece bastante claro que el lexema nuclear no está en primer lugar sino en segundo. No obstante resulta que el elemento modificador es el nombre de una parte del cuerpo y el lexema nuclear designa un accidente geográfico. Así pues, se trata de un fenómeno de metáforas muy común en todas las lenguas. Por ej: vro<sup>3</sup>o gi<sup>13</sup>vz "orilla-pueblo", Río de Tlacolula, lo laa<sup>13</sup>? "cara-guaje" Oaxaca.

EXTN de dos elementos con locativo: Casi exclusivamente en el área de la quinta variante que establecimos para el zapoteco es bastante común que el primer lexema sea

lo que se traduce por "piedra" o por "agua". Pensamos que se trata aquí de un especificador como "río" o "cerro" y que ambos tienen la función de formar topónimos. Por ejemplo: kie<sup>4</sup> gre<sup>4</sup> "pie-dra-cántaro" Quieri, nis<sup>4</sup> bael?<sup>4</sup> "agua-carne", agua de carne.

**EXTN con numerales:** Creemos que el orden de este tipo de EXTN se refiere a dos formas diferentes del uso: al que conforma el uso cotidiano de los numerales: vcuppe<sup>3</sup> sie<sup>3</sup> "dos-piedra" Chicomexuchitl el otro que obedeciera a expresiones calendáricas como n: ya<sup>3</sup> ga<sup>3</sup> ci<sup>1</sup> "árbol-siete" matlán, donde el numeral parece en segundo lugar, y para corroborar esto, de todas las EXTN con el numeral en segundo lugar aparecen números menores a 13 lo que cabría en el xihuitl del tonalpohualli nahuatl.

**EXTN de dos elementos con conectivo:** Pensamos que en estos casos, se trata de un préstamo morfológico del español, posiblemente para evitar toda posible ambigüedad, ya que la EXTN sin conectivo podría entenderse sin el primer elemento léxico, sentido nada más como especificador. Ej: la<sup>3</sup>cci?<sup>3</sup> i<sup>4</sup> ya<sup>4</sup> podría entenderse tanto como el lugar que se llama "llano de flores" como el lugar (que es un llano) y que se llama "Flores". Cuando hubo necesidad de hacer la diferencia EXTN que carecen por completo de sentido como México, y conforme a nuestro análisis de las diferentes formas en que se realiza, efectuamos las reconstrucciones pertinentes de antiguas formas dialectales \*s(e)-gita y \*ti-gita, ambas formas emparentadas con las voces zapotecas para "lejos" que es el significado que designa a México.

**S**ería este artículo mucho más extenso si se siguiera hablando de todas las estructuras de las EXTN; sólo hemos mencionado algunas de ellas para dar una visión amplia del estudio realizado, estudio al cual nos propiciación entre un pueblo o un río, los mismos informantes eligieron poner el conectivo para hacerla, y el otro caso fue el cotidiano oficial del nombre preguntando a lo que la respuesta fue enteramente oficial como en el caso de la? ye<sup>3</sup>ci<sup>3</sup>ki<sup>3</sup> xua<sup>3</sup>vres "hoja-ixtle-de-Juárez", Ixtlan de Juárez.

**EXTN de más de dos elementos:** En ellas encontramos un especificador inicial y dos elementos más del cual uno es el núcleo y el otro es el modificador como en vzo<sup>4</sup> <sup>3</sup> be<sup>4</sup> lli<sup>4</sup> wa<sup>3</sup>ga<sup>13</sup> "(río)-cueva-ratas" y da<sup>2</sup>yn ni<sup>2</sup>is ya<sup>3</sup>ga za<sup>3</sup> "cerro-agua-planta-frijol". De este último ejemplo, el informante nos dió como traducción "cerro de agua de frijol", pero sabemos que propiamente sería "mata de frijol", y si tomamos en cuenta lo que se acaba de decir sobre el especificador y el locativo podríamos traducirlo más exactamente como "(Cerro)del lugar llamado (mata de frijol)".

**Los préstamos en las EXTN zapotecas:** Entre ellos, predominan los préstamos de nombres de santos católicos, patronos del pueblo en su mayoría. En muchos de nuestros ejemplos siguen el mismo patrón que las EXTN usadas: vza<sup>2</sup>nda<sup>2</sup>im, "Santa Ana (Tlapacoyan)", da<sup>2</sup>yn simigili, "(cerro de) San Miguel".

En nuestro corpus de estudio nos encontramos con metimos al escoger esta nueva forma para llevarlo a cabo.

No hemos mencionado las correspondientes parciales de significado entre los nombres zapotecas y algunos nombres nahuas. Sólo por no dejarlo diremos que el sistema de escritura nahuatl, (un sistema semijeroglífico) permitía "leer" en cualquier lengua los mismos conjuntos gráficos que registraban los topónimos; pero los estilos y convenciones zapotecas eran un tanto diferentes a las nahuas (que no diferían tanto de las mixtecas) de manera que se puede pensar que hubo una "lectura" diferente y defectuosa. Esta hipótesis se vería confirmada por el nombre del Río Usila, en Zapoteco: vzo<sup>4</sup> <sup>3</sup> vci<sup>12</sup>la<sup>3</sup> "río-comal", Río de los Comales, pero en Nahuatl: cil-lan, "caracolillo-abundancial" o "donde abundan los caracolillos", que reproduce aproximadamente la forma sonora de vci<sup>12</sup>la<sup>3</sup>.

Estamos conscientes de que falta mucho todavía por hacer en el estudio de los to-

ponimos zapotecas, pero podemos asegurar con confianza que hemos hecho un trabajo largo y difícil con un grupo de hablantes que presenta más dificultades que muchos otros grupos lingüísticos de México. Lo escogimos precisamente para probar un método de estudio que fuera aplicable a idiomas que no tienen registros legibles muy antiguos. Al concluir la investigación nos parece que es aún más importante mostrar un camino nuevo para futuras investigaciones. El camino debe ser refinado todavía pero creemos que está suficientemente bien cimentado. Además, cabría decir que uno de los logros, en un nivel práctico, fue el de hacer conscientes a los informantes de que sí es posible transcribir su idioma y, al hacerlo ellos mismos con pluma propia, se asombraron tanto que recibimos posteriormente cartas en las cuales seguían aplicando el español con el zapoteco.



Raúl Guerrero Casarrubius

#### NOTAS

1.— Fernández de Miranda, Ma. Teresa, A William Cameron Townsend en el aniversario del ILV México: Toponimia Popoloca pp. 431—447, 1961.  
Proto Zapoteca, manuscrito que obra en el Depto. de Manuscrito que obra en el Dpto. de Ling. del MNA México.  
2. Fuente, Julio de la, Notas sobre lugares de Oaxaca con especial referencia a la Toponimia Zapoteca, Anales del INAH México, pp. 279—290, 1954.  
3. Martínez Gracía, Manuel, Colección de Cuadros Sinópticos de los pueblos, haciendas y rancherías del estado de Oaxaca, Oaxaca, 1883.  
4. Bradomin, José Ma., Toponimia de Oaxaca (Crítica Etimológica. Sin editorial), 1955.  
5. Córdova, Fray Juan de, Vocabulario Castellano—Zapoteco, INAH—SEP, México, 1942.

7. Zúñiga Pérez, Rosa Ma., Toponimia, 1979.  
8. Persons, David Isoglossas de inteligibilidad entre lenguas zapotecas de la sierra norte de Oaxaca, Ponencias de la Mesa Redonda sobre Lenguas Otomangues, 1977.

#### ABREVIATURAS:

INAH.—Instituto Nacional de Antropología e Historia.  
MNA.—Museo Nacional de Antropología.  
ILV.—Instituto Lingüístico de Verano.  
EXTN.—Expresiones Toponiminales.

# PARA DISCUTIR SOBRE EL CORRIDO

## 1-El corrido morelense y sus circunstancias

**E**n el ámbito de la cultura subalterna tradicional se inscribe ese insignie instrumento de comunicación semi-oral que fueron los corridos impresos en hojas volantes.

Allá por el fin de siglo, durante el Porfiriato, estas hojas volantes se vendían y se cantaban de pueblo en pueblo los días de plaza, para deleite y entretenimiento de la población mestiza. Tratábase casi siempre de una población semi-analfabeta que se apretujaba en torno al "bardo" para escuchar ese discurso vivo y cantado que les permitía soñar y también relacionarse con un mundo más ancho y más lejano.

Tratemos de reconstruir, sobre la base de algunas informaciones históricas disponibles, la atmósfera vital y las circunstancias del corrido en los últimos años del porfiriato.

Visitaremos primero un día de plaza común y corriente y luego iremos a una de las grandes ferias de Cuaresma en Morelos.

Sea que estemos en Morelos, Puebla, Guerrero u Oaxaca, el tianguis se despliega a lo ancho y a lo largo de la iglesia pueblerina, en cuyo interior hay ceras encendidas frente a las imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe, de San Martín de Porres, de Nuestro Señor San José y del infaltable Señor de la Pasión quien, sentado y pensativo, parece soportar todo el dolor del mundo. Afuera crece el rumor del mercado. Las lo-

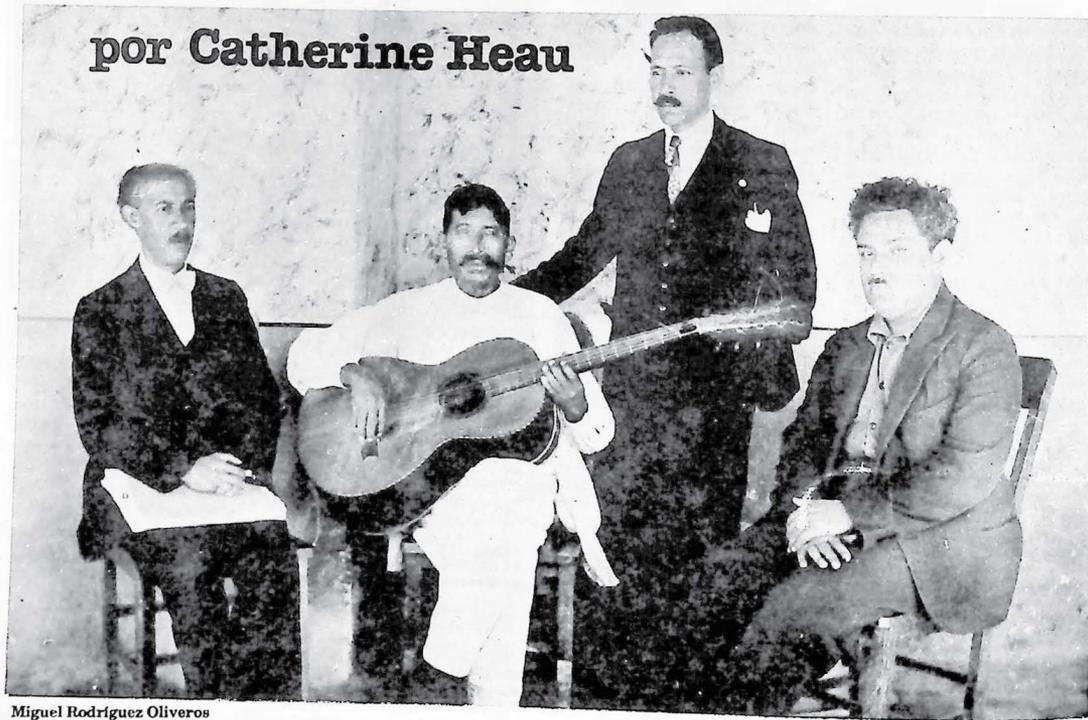
nas de manta blanca, fijadas al suelo por una telaraña de cuerdas de ixtle, protegen cada puestito del árido sol que se vuelca a raudales sobre pasillos repletos de verduras, granos, ropa, chiles, barro, guajolotes, marchantitas de sopos, carnitas, gorditas, tla-coyos, aguas frescas, pulque y otras especialidades. Todo parece blanco bajo el sol del mediodía: el aire polvoso y cálido, los montoncitos de maíz, la espuma del pulque, los corredores de manta, los sombreros y la ropa de la gente.

**E**n el rincón más fresco, bajo unos árboles frondosos (que pueden ser eucalipos, flamboyanes encendidos de rojo o jacarandas azulmorado), se juntó la gente de

calzón blanco para escuchar al corridista. Este va vestido igualmente de manta y calza huaraches gastados de tanto ir y venir de la milpa a la casa y de la casa a las ferias, cambiando el arado por el "bajo". El arriero trajo hoy hojas volantes con nuevas canciones de amor y nuevos corridos que hablan de la vida cotidiana y de los esplendores de la capital. No ha olvidado, claro está, el repertorio de oraciones para peregrinos que irán a San Juan, a Chalma, a San Miguel o a la Villa, ni las estampas que contienen plegarias para la buena cosecha o para protegerse de las enfermedades.

El corridista pulsa su bajo (a veces una guitarra) y su mujer empieza a cantar en falsete. Cuando no le acompaña su mujer, le puede acompañar su compadre que canta

por Catherine Heau



Miguel Rodríguez Oliveros

la "segunda" (el "segundero") y estará generalmente a su izquierda. A sus pies se extienden montoncitos de hojas volantes de diversos colores: rosa, verde perico, amarillo vivo y morado. Las hojas se venden a cinco centavos.

**E**l pueblo parece haber salido de su torpor y se ha congregado, en un instante, en torno a los músicos para escuchar los nuevos corridos. Los corridos más populares son, por supuesto, los que narran las hazañas de Heraclio Bernal, de don Benito Canales o de Macario Romero. Al conjuro del canto el pueblo se los imagina jineteadando por los caminos para realizar su tarea justiciera: quitar al rico para dar al pobre. Con ellos se puede soñar en días mejores.

## 2.-Y ahora, la Feria

Pero un día de plaza no es nada. El verdadero ámbito vital del corrido es la fiesta popular, las ferias regionales.

Son particularmente renombradas las ferias de Morelos, que zigzaguean en rápida sucesión por diferentes pueblos entre fin de año y Semana Santa, justo después de la zafra, cuando el dinero "corre" por la región.

"Ya va terminando el año, van a principiar las ferias, qué dices, chata nos vamos a otra tierra mejor que

ésta.

"El día primero de enero, que allí hay cantadores

buenos, nos vamos para Jojutla, de donde quiera se juntan"

(1)

Estas ferias son al mismo tiempo mercado regional y celebración religiosa, peregrinación devota y frenesí de los juegos de azar, fiesta patronal y parque de diversiones. Son periodos de descanso, pero también de auge de los mercados y de las iglesias. Son momentos privilegiados que rompen con la rutina cotidiana, ensanchan las relaciones sociales y fortalecen el sentimiento de la "patria chica". Allí se vende de todo, particularmente lo necesario pa-

ra la vida cotidiana del campo: enseres domésticos, instrumentos agrícolas, talabartería (reatas, sillas, fundas de machete, etc.), granjerías, telas, comidas, bebidas, frutas, ganado, caballos, sin olvidar las hierbas medicinales que venden los merolicos.

"Muchas músicas de vieto las oírás que están

tocando,

qué ocurrencia en el templo

y las campanas repicando. Verás rifas de a montón, de cantinas y fruterías; verás fondas las ringleras, como en todas las ferias, o en cualquier diversión; vamos, chatita, qué

esperas".(2)

Quando llegan a las ferias, los ingenios paran y se despueblan las haciendas y los pueblos. Las mujeres visten sus mejores prendas -vestido de seda, trenzas con listones de color, aretes y gargantillas de oro- y venden sus guajolotes, pollos o marranos, para tener con qué comprar allá un buen rebozo de seda de Santa María ("de los que pasan en un centillo"). Los hombres no se quedan atrás: muchos sacan del baúl el viejo traje de boda y desempolvan el sombrero galoneado.

La mayor parte de la gente va a la feria a caballo, y cuando llega al pueblo se dirige primero al mesón. Este es un solar grande donde se guardan los fletes y los animales de carga, y donde cualquiera puede dormir sobre un petate, todo por una módica suma.

Mientras las mujeres van a hacer sus "mandados", y los hombres irán al palenque o a los juegos de rifa o de lotería. Allí están las "paradas" de cantadores que constituyen, en realidad, la atracción mayor de las ferias:

"Allí están los trovadores y cantores de lo bueno.

Verán cómo se divierten oyendo cantar corridos; concurre toda la gente con todo gusto crecido.

Poetas y compositores los hay de alto pensamiento,

forman sus composiciones basados en su talento

Con esos buenos cantores se distingue el bajo quinto

entonando sus canciones

con un compás exquisito". (3)

Los trovadores atraen a la muchedumbre -operarios de ingenios, peones de hacienda, comerciantes, rancheros, pueblerinos, aparceros, en torno a las mesas de rifa y de lotería. Se los ve sentados en cada esquina de la enorme mesa de juego y cantan por turno.

"Muchas rifas de lo lindo adornadas las verás, a Marciano y Juan Galindo hoy los conocerás". (4)

Los cantadores empiezan siempre saludando y pidiendo permiso a la concurrencia. Pueden terminar compitiendo francamente entre sí según determinadas reglas de juego (terminando a veces en rifa con desenlace fatal). Estas competencias (llamadas también "payadas" en la tradición gauchesca argentina) eran frecuentes entre los corridistas famosos. En esos trances, "si uno no vale la pena, pues le cortan la canción... El que empieza a cantar impone el estilo. Si comienza con un saludo, todos los demás deben seguir con saludos hasta no poder contestar más, y entonces se cambia al corrido, a los vales, a las quintillas o a los argumentos. Si alguno inventaba un argumento de tres o cuatro "versos" (estrofas), pues había que contestarle del mismo modo, había que contestarle cuantas preguntas hacía en versos. Los versos de amor eran lo más difícil, no se podría inventarlos al momento" (5).

Los cantadores terminarán indefectiblemente en la cantina o en la fonda, donde seguirán cantando hasta clarear el alba, desvelados y semi-ebrios, pero sin repetirse jamás. El bajo quinto y el jarro de pulque circularán de mano en mano, uniendo en una hermosa y amigable competencia a "los del gusto".

**L**os trovadores ya se conocen bien. Todos los años vuelven a encontrarse en esa gan "reunión" fraternal que son las ferias de Morelos y se preparan cuidadosamente para ello. No faltará quien haya procurado incluso limpiarse la garganta y aclararse

la voz con un preparado especial de caña mezclada con chiptle, chile pasilla y chile serrano que se deja añejar.

La fraternidad entre trovadores es tal, que cuando alguno de ellos muere, todos convergen sobre su tumba para cantarle homenajes póstumos y despedirlo en su viaje hacia "la mansión".

En resumen, los corridistas son el corazón de las ferias y el pulso vivo de los pueblos. Si bien la gente viene a comprar y a rezar, viene sobre todo a oír a sus trovadores. Estos son la embajada más querida que se puede enviar a un pueblo hermano, y no hay pueblo que no la reciba gustoso. Se les llama "ruiseñor", "jilguero", "zenzontle" o "as" en esas tierras calientes y acalladas. Pero sobre todo se les considera como campesinos que comparten con todos las mismas labores de cultivo, las mismas esperanzas y las mismas amarguras. Son "campesinos líricos", según la hermosa expresión de un viejo zapatista de Morelos. Todos son también cristianos y peregrinos del Cristo de las Miserias. Al fin que, primero Dios, "si naciste para tamal, del cielo te caen las hojas".

## 3.-Marciano Silva, el trovador de la Revolución

Pocos años después de las escenas que hemos evocado, los trovadores y gran parte de su público seguirán a los jefes de la Revolución del Sur, algunos de ellos armados de rifles y cubiertos con anchos sombreros. Entre los seguidores de Emiliano Zapata podemos reconocer fácilmente a Marciano Silva, cuyos primeros años de alfabetización en la escuela de la Hacienda del Treinta, de donde es nativo, le han dejado algunos rudimentarios conocimientos de la Biblia, de la historia antigua y de la mitología clásica. Marciano es un hombre maduro, de tez morena, no muy alto, de nariz casi borbónica y rasgos agudos, con los pómulos salientes y nada gordo.

Es muy famoso en todo el plan de Amilpas, su tierra natal, y aún mucho más allá. "De cuerpo era igual que nosotros, pero de 'coco' no", di-

cen pintorescamente los que lo conocieron.

Desde su juventud participa en "la reunión" y se ejercita en la versificación siguiendo los pasos de don Juan Montes, ya que en su propia familia nadie se dedicaba al "gusto". Sus corridos tratan de ser "cultos", usando todos los recursos que le proporcionan sus breves conocimientos de la mitología greco-romana. Aquí tenemos una de sus primeras trovas, todavía balbuciente, probablemente de su etapa de iniciación en compañía de Juan Montes:



"Digno Juan Montes yo te  
vengo a saludar  
ahora que te hallas en esta  
amable reunión,  
ya tú bien sabes que mi  
ramo no es trovar,  
por eso imploro de tus  
plantas el perdón

Si de Minerva yo alcanzara  
por merced  
aquella ciencia de aquel  
grande Salomón  
en lengua griega publicase  
tu saber  
dando noticias de tu  
gran de erudición

En fin amigo me despidó  
con placer,  
fiel compañero de mi  
gran de estimación  
tú disimula que si en algo  
titubí  
piedra preciosa tirada por  
Deucatlón". (6)

en medio de las aclamaciones, los jóvenes que habían llegado de diversos pueblos para asistir a la feria se alistaban para apoyar a Zapata.

Marciano presenciaba esa primera acción "zapatista", ya que no podía faltar en la feria más importante del Estado. Pronto se une a las filas de Zapata, y empieza a andar de campamento en campamento siempre siguiendo a su jefe. Según el testimonio del general Celestino Nieves Alonso, Zapata estimaba mucho a Marciano y llegó incluso a otorgarle el grado de coronel a pesar de que Marciano nunca peleó con el "máuser", sino con sus versos y sus cantadas. El mismo se pinta de esta manera:

"Soy el rústico cantor de  
las montañas  
que al acorde de mi  
destemplada lira  
voy cantando de los héroes  
las hazañas  
y del déspota tirano la  
ignominia.

Soy del Sur ignorado  
publicista  
que sin gracia ni cultura en  
la ocasión  
voy cantando del tirano la  
injusticia  
y ensalzando el  
patriotismo de un caampeón

No es el rifle el que manejo  
con destreza  
ni la brida del intrépido  
corcel,  
es la pluma mi cañón y mi  
estrategia  
y mi verso la metralla, a mi  
entender.

Son las armas con que  
luché en el presente  
y con ellas lucharé sin  
descansar  
combatiendo a los tiranos  
que imprudentes  
sólo anhelan un conflicto  
nacional". (8)

**E**n efecto, al ingresar a las filas zapatistas, la veta poética de Marciano explota en una inmensa constelación de corridos. Se convirtió en el cantor cronista de la Revolución del Sur. Ya no busca el efecto "culto". Busca cantar en forma directa y sin "cultismos" a los héroes anónimos; busca animar a las tropas, movilizarlas. El corrido de Marciano se vuelve épico y adquiere una calidad insuperada hasta hoy. Su producción se vuelve muy fértil y variada: desde un danczón hasta lo más trágico, pasando por la burla a los Federales.

En medio de la efusión revolucionaria, Marciano Silva se transfigura, y se convierte de "zenzontle" en águila marcial. La Revolución agrandó el genio poético de Marciano. Se volvió mordaz, irónico, sarcástico y despreciativo para con el enemigo; pero tierno, orgulloso, digno y vivaz para con sus compañeros. Su estilo se consolida y se depura de todo tipo de cursilerías. Las circunstancias fueron para él un reto al que supo responder con genialidad. El ánimo a las tropas zapatistas tanto junto a las fogatas como en las largas marchas a caballo. Sus cantos sólo pue-

dieron brotar en circunstancias extraordinarias. En medio de su gente, que lo necesitaba para olvidar las fatigas de la jornada, Marciano se dedicó a plasmar las hazañas y la valentía de sus compañeros en largos corridos que furtivamente eran llevados fuera del campamento para su impresión. Cuando las condiciones eran favorables, sus corridos se imprimían en Cuautla, en una imprenta que estaba ubicada "bajo las tarjeas donde corría el agua" (9) (el acueducto que cruzaba Cuautla). Cuando, en cambio, la situación se tornaba difícil, sus manuscritos se mandaban a Puebla, pasando por las sendas escondidas de las faldas del volcán. De Marciano es el himno zapatista "Soy rebelde del Estado de Morelos":

"Soy rebelde del Estado de  
Morelos  
que proclamo las promesas  
de San Luis.  
Soy rebelde lucharé contra  
Madero  
porque al fin nada ha  
llegado a cumplir.

Con mi Winchester, mi  
caballo y dos cananas  
y de escudo la Virgen del  
Tepeyac  
he de hacer que se respete  
el Plan de Ayala,  
o sucumbo cual valiente  
liberal.

Mi baluarte es la montaña,  
n lo niego,  
y mi nombres es zapatista  
y ha de ser  
ante un grupo de pelones  
no me arredro,  
mientras tenga 30-30 he de  
querer.

Más en fin si la suerte me  
es adversa  
y en el campo sucumbiere  
por desgracia,  
moriré pero exclamando  
con firmeza:  
¡Vivan las huestes del Sur,  
viva Zapata!" (10)

Marciano tocaba muy bien el bajo quinto y componía él mismo la melodía de todos sus corridos, pero prefería que el general Vicente Ferrer le hiciera de segundero y le acompañara con el instrumento. "En los campamentos cantaban todos. Los soldados agarraban la guitarra o el ba-

jo y todos se ponían a cantar con el mezal. Después de 2 o 3 noches de campaña, quién sabe quién regresaría ahí de los cantadores. Nomás llegá-bamos al campamento y aquél que sabía echaba un corrido de Zapata y otro echaba el otro. Cuando ya se aburría, iba a acostarse, lo pasaba al otro que estaba picado y amanecían cantando. No sólo uno sabía cantar, sino muchos. Ahí se iba circulando el bajito. Era cantar y cantar. Iban apasionados. Silva escribía los corridos y se los pasaba al escuadrón: 'por ahí que corran los corridos', 'que pasen los corridos' (11). Los que recitaban los corridos los enseñaban a los demás, y así circularon por todo Morelos.

#### 4.-Una guerrilla de corridos: corridos zapatistas y anti-zapatistas

El 20 de junio de 1911, aparece por vez primera en la capital el epíteto "Atila" para designar a Zapata. "Zapata es el moderno Atila", dice un titular de *El Imparcial* de ese día, acusando a Zapata de todo tipo de bandidajes. A partir de aquí comienza la leyenda del "sanguinario salvaje" que la burguesía capitalina difundió entre las capas populares. Para lograr más éxito en la campaña anti-zapatista, se utilizó el género popular que más llegaba al corazón de la gente: el corrido.

**E**n 1912 el Gobierno inicia sus operaciones de "contrainsurgencia" ideológica contra Zapata, haciendo imprimir innumerables corridos antizapatistas. Un aspecto poco conocido de la Revolución ha sido esta especie de "guerrilla" de corridos entre los revolucionarios y el Gobierno Federal. Los contracorridos oficialistas tratan de denigrar la causa zapatista y de demonizar a su Jefe; una "Calavera de Emiliano Zapata", fechada en 1912, dice así:

Conforme a las reglas del género, la "calavera" en cuestión pone en boca de Zapata estos versos:

"También se está corrompiendo  
Ya en la sepultura ingrata,  
Mi hermano, Eufemio Zapata  
Y yo también me estoy yendo.  
Todos mis fieles soldados,  
Son calaveras podridas,  
Momias en la tumba hundidas  
Y esqueletos descarnados".  
(12)

El corridista pone en duda, a continuación, la tan mentada "valentía" de Zapata:

"Se angustió el tremendo ATILA,  
Que dicen no es muy valiente,  
Y se puso, prontamente  
Tembloroso como anguila.  
Y fue tanta su emoción  
Y vio aquel caso tan serio,  
Que yendo hacia el cementerio  
Se le mojó el pantalón".

En 1913 los corridos oficialistas pronosticaron en repetidas ocasiones la muerte segura de los jefes zapatistas, porque:

"El zapatismo es lo peor,  
Es la semilla más mala:  
Para cada cabecilla  
El castigo es una bala".

Más aún, frecuentemente "mataron" antes de tiempo al gran jefe guerrillero, como

ocurrió en abril de 1914, cuando las hojas volantes de Vanegas Arroyo salieron encabezadas del siguiente modo: "Los terribles hermanos Zapata han muerto. El feroz Atila del Sur, ya no devastará el país. Será desenterrado el cadáver de Emiliano para identificarlo. Se consolida el principio de la pacificación nacional".

Mientras tanto, a principios de febrero de 1912, Madero nombra al general de brigada Juvencio Robles, nuevo jefe militar para Morelos. El día 9 de ese mes, los Federales quemaron sistemáticamente Santa María y los bosques aledaños: "Empaparon las casas y edificios con gasolina, les prendieron fuego y se retiraron. Obuses de artillería, que explotaron en los bosques, los incendiaron. Al anochecer, el pueblo estaba en cenizas y los árboles carbonizados de las montañas todavía humeaban y flameaban" (13). La hija de Genovevo de la O murió en el incendio. De aquí en adelante la lucha se torna feroz, encarnizada y sangrienta. El 15 de febrero, Robles quema Nexpa, donde "sólo quedaban ciento treinta y seis habitantes, ciento treinta y uno de los cuales eran niños y mujeres" (14).

**L**uego siguen San Rafael, Ticumán, Los Hornos, Elotes, Coajomulco y Ocotepéc el 20 de febrero. Estos hechos inspiraron a Marciano Silva el famoso corrido titulado "El Exterminio de Morelos":



José Antonio Tapia Madrigal

"Dios te perdone Juvencio Robles,  
tanta barbarie, tanta crueldad,  
tanta ignominia, tantos horrores  
que haz cometido en nuestra entidad  
De un pueblo inerme los hombres corres  
y después de ésto vas a incendiar,  
¿qué culpa tienen los moradores  
que tú no puedas al fin triunfar?"

Hoy nuestros pueblos son unos llanos  
blancas cenizas, cuadros de horror  
tristes desiertos, sitios aislados  
donde se agita sólo el dolor.  
Fúnebres restos que veneramos  
como reliquia de nuestro amor  
donde nacimos, donde nos criamos  
y alegres vimos la luz del sol.

Cuántas familias viven llorando  
en pueblo extraño sin paz ni hogar,  
y por su tierra siempre anhelando  
sin que ese instante pueda llegar

Cuántas familias peregrinando  
de pueblo en pueblo siempre andarán  
hasta que el cielo diga hasta cuando  
a sus hogares puedan llegar

Soldados viles que habéis jurado  
ser la defensa de la Nación,  
ya no exterminen a sus hermanos,  
ya no se gocen en su aflicción  
Negros Caínes, cruel, inhumanos  
mostrad un rasgo de abnegación  
quiero sean dignos, no sean tiranos  
que ya no es tiempo de quemazón."

En respuesta a las barbaries de Juvencio Robles, los rebeldes aceleran sus ataques y desorganizan el servicio de trenes, haciéndolos volar, ya que

"Triste y de mala manera, sin decir a nadie "ABUR" se fue el Atila del Sur a volverse calavera"

eran el medio de transporte de las tropas federales. La rebelión llegó hasta el Ajusco, donde Valentín Reyes atacaba a las fuerzas federales que normalmente pasaban por allí para llegar al Estado de Morelos. Así se podían "municipiar". A la vista de las fogatas rebeldes en los cerros del Ajusco y Contreras, y ante las noticias de los trenes atacados, la población de México fue muy fácil presa del terror que cuidadosamente se fomentaba a través de los corridos capitalinos.

A partir de 1914, después de la huida de Huerta y de la victoria de los rebeldes, el corrido de la Ciudad de México se torna repentinamente más zapatista que el propio Zapata.

En noviembre de 1914, los zapatistas entran triunfalmente en la Capital:

"Ya las calles se engalanan, con flámulas y banderas para recibir gozosas a las tropas verdaderas

A zapata se le espera, con confetti y con flores para regarle la calle como a los libertadores" (15).

Los corridos de las hojas volantes nos permiten seguir paso a paso los detalles y las peripecias de la presencia zapatista en la Capital:

"Voy a contarles Señores, lo que ayer nos ocurrió que el General Emiliano por San Lázaro llegó.

LLegó a la escuela de tiro y luego se fué al Hotel que queda muy inmediato y pasó la noche en él.

Dijo que muy poco tiempo aquí va a permanecer, pues se ausenta para

Puebla a cumplir con su deber.

Fué Noviembre veintisiete cuando esto se anunció, y el veintiocho en la mañana hasta Palacio LLegó.

Las campanas repicaron, las salvas se sucedieron y las armas descargaron las guardias que lo supieron.

El pueblo sin ser llamado, muy luego se presentó a darle la bienvenida por su entereza y valor" (16).

La entrada de Zapata fue sin duda muy popular, ya que existe un corrido para cada día que pasaba en la Capital. El criterio del impresor popular era eminentemente mercantil e imprimió lo que en el momento se vendía. La acogida de Zapata por el pueblo de la Ciudad fue sin duda sincera y genuina, ya que el corrido de la entrada al Palacio alcanzó 6,000 ejemplares y tuvo una re-edición suplementaria.

A finales de 1915, se reanudan las hostilidades entre la ciudad y el campo. En la ciudad, el corrido se felicita por la ocupación de Cuautla por el ejército constitucionalista y la entrada de Pablo González a México, pero ya no dice palabra alguna acerca de Zapata o de los zapatistas... Parece que después de la entrada de Zapata en la capital, los nexos entre los campesinos de Morelos y el Pueblo de la capital se restablecieron, una vez descubierta que Zapata no era ningún "espectro sanguinario". Es una prueba de ello el apoyo que les dieron los obreros de la fábrica de municiones de la capital, quienes clandestinamente pasaban cartuchos a los morelenses. Recién después de la muerte de Zapata reaparecerán corridos difamatorios en su contra.

Mientras tanto, las fuerzas constitucionales saquean Morelos. En mayo y otra vez en agosto de 1916 degüellan a la población de Tlaltizapán, incluso a los animales, lo que hace decir a Marciano Silva:

"Por Dios Venustiano cambia de experiencia, diles a tus militares que no vayan a matar los pobres marranos, vacas y gallinas y los guajolotes en lance fatal.

Diles que los jarros no son zapatistas ollas y cazuelas y también el comal, semillas en grano, rebozos

y platos viejos mantequeros, también nixtamal" (17).

En 1916, Carranza necesita del auxilio de sus tropas de Morelos. Así lo comenta Manrciano Silva:

"Sólo vengo a notificarte comadrita unas notas que en la calle recogí que los bravos y temibles carrancistas esta noche se pelaron ya de aquí.

No es posible, los constitucionalistas son tan hombres y no corren en la lid, ya Usted sabe cuando a pelear se dedican con las vacas no se arredran, eso sí" (18).

Al terminar la Revolución, los repertorios de los corridistas morelenses quedaron hechos cenizas entre las ruinas de los pueblos incendiados y saqueados. De lo anterior a la Revolución, ya no queda nada.

Al terminar la guerra, Marciano Silva volvió a trabajar el campo y a cantar los días de plaza con el General Vicente Ferrer, su segundo. Siguió labrando y versificando, pero su honda veta poética pareció secarse con el callar de los máuseres. Su vena poética se limitará en adelante a cantar a las mujeres para alabarlas o fustigarlas. Fuera del ambiente cálido y heroico de los campamentos, que resultó ser el nido natural del canto de Marciano Silva, la trova morenense comenzó a perder su vuelo.

### 5- Pero, ¿Qué es el corrido?

Las ciencias sociales no han demostrado ahora mayor interés por estudiar esta peculiar manifestación de la cultura popular que son los corridos. Los folkloristas fueron los primeros en ocuparse seriamente de los mismos, recopilándolos, estudiándolos y analizándolos con gran interés. Pero enmarcándolos también, por desgracia, dentro de

la perspectiva de los "generos literarios," utilizando instrumentos de análisis que provienen de la "cultura cultivada" y responden a los criterios estético-literarios de la buerquesía. Es bien sabido que el "análisis literario" de la cultura hegemónica tiende a reducirse al plano meramente formal, aislando el hecho cultural de su contexto histórico-social. De este modo atribuirá siempre la "obra literaria" al genio creador de un individuo, escamoteando sus condiciones sociales de producción. La colectividad social tiende a desaparecer en virtud de la sobre-estimación del aspecto formal o buscándole un origen más "noble".

Este suele ser el contexto dentro del cual se debate el problema de los corridos. Es la óptica bajo la que se plantea, por ejemplo, la contraposición entre la tesis hispanófila de Vicente T. Mendoza y la nacionalista indigenista del P. Angel M. Garibay y de Armando María y Campos.

Siguió Mendoza, el corrido procede del romance español tanto por su origen como por su estructura formal: "El corrido es un género épico-lírico-narrativo en cuartetas, de rima variable, ya asonante en versos pares, forma literaria sobre la que se apoya una frase musical, compuesta generalmente de cuatro miembros, que relata aquellos sucesos que hieren poderosamente la sensibilidad de las multitudes; por lo que tiene de épico, deriva del romance castellano y mantiene normalmente la forma general de éste, conservando su carácter narrativo de hazañas guerreras y combates, creando entonces una historia por y para el pueblo..." (19). Mendoza se remite de algún modo a la autoría del pueblo.

Consecuente con su posición, Mendoza tratará de mejorar subrepticamente la redacción de los corridos por él recopilados, corrigiendo su sintaxis y su forma, hecho que puede comprobarse fácilmente revisando el fondo Mendoza en la Biblioteca Nacional. Se trata de elevar el "romance" criollo a la altura de su antepasado español.

Es fácil percatarse que el intento de definición de Mendoza conduce a un verdadero

callejón sin salida. En efecto, si el corrido es un género "épico-lírico-narrativo" [se identifica con todos los géneros literarios conocidos! El corrido, por lo tanto, lo es todo y a la vez no es nada, por carecer de especificidad. Tiene razón Caledonio Serrano cuando califica la definición mendociana del corrido como "caótica".

**Esto nos demuestra la imposibilidad de definir el corrido como un género literario-musical o como contenido temático específico claramente identificable.** No dejan de tener cierta razón sus críticos cuando afirman, un poco intuitivamente, el carácter multiforme, polimétrico y polirrítmico del corrido (20). Su extraordinaria plasticidad lo torna rebelde a toda categorización especializada desde el punto de vista contenidista o formal.

**L**a explicación del corrido por sus orígenes en el romance español, nos remite a un conocido esquema de la explicación causal en la crítica literaria burguesa: la explicación por las "influencias". Para nosotros es indudable que ha existido, al menos parcialmente, esa influencia. Pero se trata de un fenómeno que debe interpretarse como veremos más adelante, no en términos de explicación o de causalidad, sino de **circulación cultural** (21). El hecho de que en toda cultura oral se encuentre siempre una forma "literaria" semejante a la del romance español - como la batalla de muchos países europeos y extra-europeos y la **complainte** francesa - debe hacernos sospechar que la verdadera explicación del fenómeno debe buscarse en otra parte.

La tesis "nacionalista" constituye una reacción a los planteamientos hispanófilos de Mendoza. Representa, en primer término, sólo una versión diferente de explicación genética de este autor. El corrido tendría sus orígenes, no en el romance español, sino en la poesía indígena pre-cortesiana de tradición azteca o nahuatl. Esta tesis, planteada inicialmente por el P. Angel María Garibay y por Armando de María y Campos, fue

retomada y parcialmente reformulada por Mario Colín: "El solo hecho de que los cantares de los aztecas se entonaran con melodías apropiadas para cada tipo de función social que ellos desempeñaban, nos lleva a considerar que se trataba de poesía estrófica y métrica, debidamente estructurada y especializada (...) Ahora bien, si aquella poesía indígena se acompaña siempre con música, tenemos que pensar que nuestro corrido tiene mucho que heredar de ella, puesto que todos los textos literarios que reciben la denominación de corridos, se cantan con una melodía que especialmente se ha compuesto para cada uno de ellos, la cual

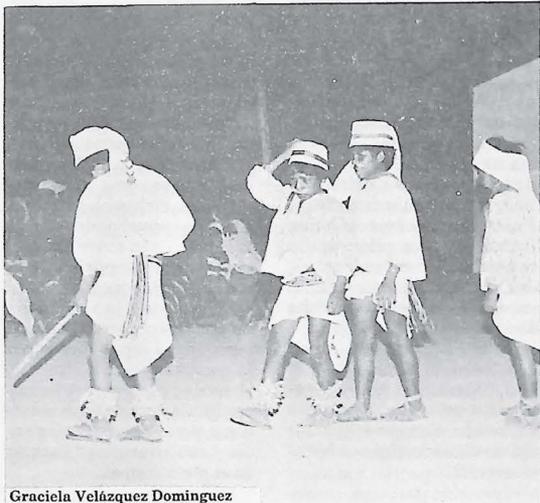
un género que la sea familiar ni lo han cultivado, no habla de ellos, y por consiguiente les es extraño. Tampoco lo cantan los españoles ni lo cultivan porque de ellos sí se ocupan, y no para elogiarlos precisamente. Por esto mismo tenemos la certeza de que el corrido es un producto auténticamente mestizo, lo que vale decir mexicano de verdad, y que hace su aparición en el momento en que el pueblo que lo crea lucha por su independencia y lo necesita como instrumento de expresión y de combate" (23).

Por lo que toca a su forma, la escuela nacionalista afirma, con justa razón, la multifor- midad, la polimetría y la "ri-

precedente. Se puede admitir sin dificultad alguna que junto a la tradición del romance español, también la "literatura" pre-cortesiana contribuyó a predisponer culturalmente al pueblo mestizo mexicano como productor, portador o receptor de corridos. Pero tampoco en este caso puede hablarse de "explicación por los orígenes", sino de circulación cultural.

**P**or lo que toca a la afirmación de la pluralidad material y formal del corrido, así como de sus connotaciones antropológicas y "demológicas", no van más allá de las aproximaciones intuitivas e impresionistas.

También María del Carmen Garza de Koniacki se propone analizar la estructura del corrido "como género de la poesía popular" en una notable tesis presentada en el Colegio de México (26). La autora parte de una crítica de las definiciones ambiguas y confusas del corrido, y plantea como alternativa una definición más rigurosa del mismo en términos de su **estructura semiótica formal**. Para llevar a buen término su proyecto, utiliza el **análisis estructural del relato** según la tradición de los formalistas rusos retomada en Francia, entre otros, por Greimas. El primer paso consiste en la recopilación de materiales. El segundo paso será el de conferirles cierta homogeneidad y hacer posible una clasificación rigurosa de los corridos. Uno de los frutos de la investigación consiste precisamente en un intento de clasificación que reparte los corridos en dos grandes grupos: los narrativos y los discursivos. Los corridos narrativos se dividen, a su vez, en corridos-tragedia y corridos-crónica, mientras que los discursivos se dividen en corridos-crítica y corridos-sermón. Pese a sus indudables méritos, el intento de María del Carmen Garza presenta serias limitaciones. La primera de ellas se ubica en el mismo punto de partida, en la medida en que la autora aborda la definición del corrido desde las categorías de la teoría de los géneros literarios, sin preguntarse si estas



Graciela Velázquez Domínguez

también les imprime, en cierto modo, una función social un tanto especializada, ya que la melodía de un corrido fúnebre o elegíaco encierra un sentimiento diferente del que nos hace sentir un corrido de saludo, amoroso o lírico, o bien, uno épico o trágico" (22). Sobre la base de estos precedentes indígenas, Mario Colín sostiene - y en esto consiste su contribución personal - la génesis netamente mestiza del corrido, como expresión propia del sentimiento mexicano que empezó a forjarse desde el Grito de Dolores: "Una de esas manifestaciones de mexicanidad es precisamente el corrido, que para mí es un producto netamente mestizo, ya que hasta la fecha nuestros indígenas no lo cantan; no es

queza polirrítmica" del corrido, precisamente para diferenciarlo del romance español. Esta tesis no ha dejado de despertar las iras de los partidarios de una definición formalista-estructuralista del corrido. Además, sólo dentro de esta corriente encontramos alusiones intuitivas a la dimensión "demológica" y sociológica del corrido, como cuando Mario Colín habla de la "función relatora" del corrido, o de su "función pública de dirigirse a las mayorías para transmitirles alguna noticia, mensaje o crítica social..." (25).

En el fondo, la "explicación" nacionalista-indigenista del corrido no es una tesis contradictoria, sino complementaria con respecto a la

categorias pueden aplicarse de modo pertinente a los productos propios de la cultura popular, que se caracterizan por la pluralidad, el sincretismo y la no especialización (27). Una consecuencia de este enfoque es la depuración arbitraria y apriorística de los textos que realiza la autora en nombre de la buena teoría literaria que exige separar el trigo de la zizaña, el corrido "verdadero" de la poesía lírica, las décimas, las segundillas, las valonas y la bola suriana, por más de que el uso popular llame también "corridos" a estas zizañas. He aquí la preceptiva literaria legislando en materia de "literatura" popular.

Lo correcto hubiera sido, no "depurar" los textos a priori, sino constituir un corpus representativo de todos los textos llamados "corridos" por el uso popular. Después de todo, ni siquiera los "géneros" de la literatura culta son expresión de alguna "esencia literaria", sino expectativas de escritura y de lectura históricamente condicionadas, no definibles al margen del uso o de la práctica institucional. "La literatura es aquello que enseña como tal, y punto", decía Barthes (28).

**P**ero la limitación más seria del intento de María del Carmen Garza es la pretensión de definir el corrido en términos puramente formalistas, al margen de toda referencia a sus condiciones sociales de producción. No se ve cómo se puede definir el corrido en base a gramáticas narrativas o discursivas aplicables a todos los relatos y discursos del mundo. El análisis estructural es un nivel de descripción de los textos, pero no es el nivel definitorio de los mismos ni mucho menos un nivel que agote la plenitud de su sentido.

Para terminar, queremos referirnos brevemente al ejemplar estudio de Nicole Giron sobre los corridos de Heracio Bernal (29). Nicole Giron no se propone "definir" el corrido en general como "género literario", sino sólo describir y analizar en su contexto histórico-social los corridos que tienen por conteni-

do el tema del bandido generoso, como las diferentes versiones del corrido de Heracio Bernal. Pero su modo de encarar el estudio de estas versiones contiene en estado práctico toda una teoría del corrido en general. **El corrido no es disociable de su contexto histórico y de su soporte natural: las clases subalternas.** Constituye una expresión natural de estas clases en su fase no gramaticalizada y oral, y refleja de algún modo sus mitos, sus sueños, su necesidad de héroes y sus frustraciones. En el caso concreto de Heracio Bernal, "el corrido expresó las aspiraciones y los sueños del mexicano del pueblo. Y más allá de la narración literal, las dudas, las decepciones, esta vivencia nacional de que a uno 'le falta' algo. Le faltan héroes épicos fraternales, le falta un 'jefe', en esta delectación de cantar la frustración que no es otra cosa, acaso, que una manera de justificar la pasividad y la resignación frente a la agresión y el sufrimiento. Puesto que no deja de haber paradoja en la celebración continua de héroes fracasados, incluso si alguna si alguna versión del corrido no llega a narrar este fracaso" (30).

El análisis de Nicole Giron contiene una lección más: el uso discreto del análisis semiótico, no como definitorio del relato, sino como auxiliar del análisis ideológico e histórico social.

#### 6.-Proposiciones para una aproximación "demológica" al corrido

Según nuestro modo de ver, la **priemra regla** para abordar con fruto el estudio del corrido consiste en abandonar toda perspectiva literaria para enfocarlo sólo o principalmente como un hecho demológico, es decir, como un producto de la cultura subalterna que reúne las características de todos los demás productos de esta modalidad cultural.

Este enfoque implica, en primer término, situar al corrido en el marco de los "desniveles internos" de la cultura (31); estudiarlo no por referencia a las categorías de la "cultura cultivada", sobre todo literaria, sino por su posi-

ción o connotación popular (32). Esta tesis supone la hipótesis de una correspondencia significativa entre las clases sociales y los hechos culturales.

El corrido tendrá que ser estudiado entonces como vector de las concepciones del mundo de las clases subalternas en su fase histórica no gramaticalizada y oral; como significación social no homogénea ni coherente en su conjunto, sino heteróclita, fragmentada y diversa (33) y, finalmente, como producto cultural no automatizable en sí mismo -como la "cultura cultivada"- ni disociable de su contexto vivo, que es la fiesta, ni de su pluralmente función social (34). Quizás pueda decirse, bajo este último aspecto, que el corrido es un módulo estrófico y rítmico relativamente estereotipado de comunicación oral entre las clases subalternas, que suele emplearse en situaciones festivas, cuasi-rituales o "solemnizadas" y sirve como vector ideológico de dichas clases, como signo de reconocimiento y de identificación entre los mismos y como depósito de la memoria épica popular.

Como vehículo y expresión de una cultura todavía no diferenciada ni especializada por la división social del trabajo, el corrido tendrá características igualmente no especializadas y, por ende, de pluralidad y multiformalidad incluso en el plano formal.

"El corrido" -dice Andrés Henestrosa- "es el vehículo de que el pueblo se vale no sólo para expresarse, sino es también su órgano periodístico. Y esto de un modo natural pues por ahí empiezan las literaturas todas: por la épica y casi no hay pueblo con algún desarrollo que no haya cantado a sus héroes" (35).

En cuanto dispositivo de comunicación popular, el corrido tiene enorme eficacia ideológica y contribuye a reforzar la identidad del grupo o a movilizarlo en los movimientos de resistencia. En efecto, según Gramsci, "la comunicación oral es un medio de difusión ideológica que tiene una rapidez, un área de acción, una simultaneidad emotiva enormemente más amplia que la comunicación escrita, aunque más en superfi-

cialidad que en profundidad" (36).

**E**sta eficacia ideológica del corrido tiene que ser políticamente ambigua, como cualquier otro producto de la cultura subalterna. Es decir, el corrido será políticamente impugnativo, progresista o conservador, según que exprese los estratos más progresistas o los fosilizados del conglomerado cultural.

La segunda regla para estudiar con fruto el corrido consiste en analizarlo desde el punto de vista de las características propias de los cantos populares.

El criterio fundamental puede ser aquí el establecido por Gramsci en un famoso fragmento de sus Cuadernos: "Lo que distingue al canto popular en el cuadro de un nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial. En esto, y sólo en esto hay que buscar la 'colectividad' del canto popular y del pueblo mismo" (37). De donde se infiere que los corridos no pueden definirse por su presunto origen hispánico o indígena, sino por su correspondencia con los códigos populares o, lo que es lo mismo, por su apropiación y recepción popular. Muchos elementos formales o de contenido proceden seguramente por circulación descendente de la cultura literaria dominante, pero estos elementos son transformados y remodulados por los códigos correspondientes a la "visión del mundo" subalterna. Esto último es lo decisivo para la definición del corrido, y no los posibles fenómenos de circulación cultural.

Aquí debe inscribirse, como sugiere Gramsci, una de las características mayores del canto popular y, por lo tanto, del corrido: su carácter anónimo y colectivo. Citemos nuevamente a Andrés Henestrosa: "Como es propiedad colectiva, como no expresa sentimientos o ideas individuales, parece natural que (el corrido) sea anónimo, no en el sentido de que nadie lo haya hecho, sino en el sentido de que lo hicimos entre muchos,

tantos, que no hay manera de firmarlo, sino por excepción. (...) Su condición de anónimo, es lo que permite que el 'pueblo', sabedor de que es suyo, lo vaya transformando, agregándole, quitándole o modificando sus circunstancias, para acomodarlo a distintas realidades..." (38). De aquí la repetitividad y la reproducibilidad indefinida de muchos módulos o formularios estereotipados del corrido, que dan lugar a innumerables variantes que son otros tantos indicadores de la intervención colectiva sobre la letra del canto. De donde surge la necesidad de transcribir todas las variantes de un corrido, como si fueran textos originales.



Rebeca Becerril

**E**n resumen, el corrido es "asunto de todos", algo común, algo disponible para todos y susceptible de utilización o de intervención común. "Mientras que con respecto a un texto escrito y culto el intérprete se limita a 'interpretar' sin cambiar el texto, en la tradición oral se da una 'intervención' sobre el texto que produce centenares de variantes y añade redacciones radicalmente diferentes, por no hablar de un 'texto nuevo'" (39). Por eso la repetitividad es una cualidad intrínseca al género estudiado. Ciertas fórmulas estereotipadas y ciertos módulos quedan en el oído del bardo como el rumor del mar en el caracol.

En cuanto expresión de las "concepciones del mundo" de los grupos subalternos, el corrido puede interpretarse también como un sistema interindividual e intersubjetivo comparable a la "langue" de Saussure; esto es, un conjunto de convenciones aceptadas por una comunidad para asegurar la comprensión de la "parole", es decir, de los actos individuales y concretos de la "lengua". Remitámonos a esta formulación de Jakobson y Bogatirev: "La obra del folklore es extrapersonal, como la 'langue', y vive una vida puramente virtual. En resumen, no es más que un conjunto de determinadas normas e impulsos, un esqueleto de tradición actual que los recitadores animan con sus aportes individuales, como hacen los crea-

dores de la parole con respecto a la langue" (40).

Nos hemos referido más arriba a los "códigos" de la cultura popular. Tratemos de explicitar algunos de sus elementos.

Como toda literatura popular, el corrido es fundamentalmente "contenidista", como diría Gramsci. Es decir, en el corrido predomina siempre el contenido sobre la forma, hasta el punto de que no se duda en violentar la forma para dar cabida a los pormenores de algún acontecimiento histórico o amoroso o de algún suceso extraordinario.

De aquí deriva el carácter frecuentemente didáctico y moralizante de muchos corridos (los corridos-sermón de María del Carmen Garza). Dentro de la cultura oral o semi-oral importa mucho incluir la "buena conducta" por medio de parábolas y de fábulas ejemplares. Recuérdese, por lo que toca al corrido, el tema frecuentísimo del "hijo desobediente". "Importa mucho también" -dice Guillermo Bonfil- "escuchar un juicio sobre los hechos, una apreciación que parta del esquema de valores común y compartido, para que refuerce la confianza del grupo en sí mismo y en sus peculiares formas de vida, pensamiento y creencias. La feria es la ocasión propicia para difundir e intercambiar noticias y ejemplos; lo ha sido

desde siglos, y eso no es de escasa importancia para quienes a ella acuden. En esa coyuntura encuentra el cantador de corridos otra función que desempeñar: es transmisor de noticias y debe ser capaz de expresar en forma sintética y convincente los imprecisos juicios populares sobre los acontecimientos que narra" (41).

Señalemos, finalmente, el código "iconográfico" y crudamente "representativo" que suele regir gran parte de las producciones de la cultura popular. De aquí deriva el efecto ingenuamente realista que frecuentemente las caracteriza. El pueblo ha amado siempre las representaciones teatrales de carácter realista y la imaginaria religiosa tradicional responde invariablemente a este mismo código.

Se puede adelantar la hipótesis de que la mayor parte de estas características del canto popular remiten a la lógica del valor de uso que condiciona e imprime su sello a la mayor parte de los productos de la cultura popular (42).

**Q**uemos señalar, en relación a lo dicho hasta aquí, una última hipótesis fecunda, formulada inicialmente por Toschi, Cochiara y Baldi, y desarrollada por Pierre Paolo Pasolini. Según esta hipótesis la producción del

canto popular crece y adquiere tonalidades épicas cuando se dan conjuntamente estas dos condiciones: la emergencia de una coyuntura de lucha popular y la fusión de intelectuales cultos o semi-cultos con los estratos populares en movimiento (43). La primera parte de esta hipótesis puede explicar la enorme producción de corridos y su tonalidad característica en la época de la Revolución Mexicana, pero la segunda parte ha sido desmentida ya que ninguno de los trovadores había cursado más allá del 3er. grado de primaria.

La última regla para el estudio fructuoso del corrido es delimitar el campo de estudio. No existe el "género" corrido mexicano, y vimos antes los problemas que surgen cuando se trata de "definir" lo que es el corrido. Hay varios tipos de corridos mexicanos según las diversas regiones o "patrias chicas". La diversificación de los corridos corresponde a diferentes sedimentaciones culturales. En efecto, el corrido de Morelos es muy diferente del corrido norteño. El primero tiene mucho que ver con el amor cortés y bucólico hacia las mujeres, siempre comparadas a las flores y a las aves del campo, mientras que el segundo es mucho "muy macho", más preocupado por sus caballos y sus "gallos finos".



## NOTAS

- (1) "Las Ferias de Morelos", Hoja Volante, autor: Ignacio Trejo.
- (2) *id.* Las ferias de Morelos.
- (3) "Contestación en argumento", H.V. autor: Federico Becerra.
- (4) *id.* Las ferias de Morelos.
- (5) Entrevista con don Adrián, de Jalatlaco, Edo. de México.
- (6) "Memorias del gran poeta don Juan Bautista Montes", H.V. autor: Marciano Silva.
- (7) Womack, John, *Zapata y la revolución mexicana* 17a. ed., Siglo XXI, p. 74.
- (8) "Epoca Revolucionaria", autor: Marciano Silva, publicado en Morelos Nuevo el 19 julio de 1931.
- (9) informante: general Celerino Nieves Alonso, Cuautla.
- (10) "Soy rebelde del Estado de Morelos", H.V. sin nombre de imprenta, autor: Marciano Silva. (Encontramos 4 hojas volantes diferentes).
- (11) General Celerino Nieves Alonso, Cuautla.
- (12) "Calavera de Emiliano Zapata", H.V. imprenta, D.F. colección de Arsacio Vanegas Arroyo.
- (13) Womack, op. cit. p. 133.
- (14) Womack, op. cit. p.135.
- (15) "Entrada triunfal del Gral. Emiliano Zapata a la Capital" H.V., imprenta Antonio Vanegas Arroyo, México, D.F.
- (16) "La Llegada del Gral. Zapata", hoja volante, imprenta Antonio Vanegas Arroyo, México, D.F.
- (17) "Las Hazañes de los Yaquis en Morelos", H.V. Marciano Silva.
- (18) "Las Comadritas", H.V. autor: Marciano Silva.
- (19) Vicente T. Mendoza, *El Corrido mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1973, p. IX.
- (20) Mario Colín, *El Corrido Popular en el Estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1972, p. XXIII.
- (21) Alberto Cirese, *Cultura hegemónica e cultura subalterna*, Palumbo Editore, Italia, 1976, pp. 15-23.
- (22) Mario Colín, op. cit. p. XII.
- (23) *Ibid.* p. XVI.
- (24) Cf. María del Carmen Garza de Konicieki, *El Corrido mexicano como Narración*

- literaria*, Tesis Doctoral presentada en El Colegio de México, Tomo I, México D.F., 1977, pp. 18-19.
- (25) Mario Colín, op. cit. p. XVIII.
- (26) María del Carmen Garza de Konicieki, *El Corrido Mexicano como narración literaria*, El Colegio de México, México, 1977.
- (27) A.J.Greimas, *Sémotique et Sciences Sociales*, Paris, Ed. du Seuil, 1976, pp. 178-179.
- (28) R. Barthes, "l'enseignement de la littérature", en *Actes du Colloque de Cerisy*, Paris, 1971, p. 170.
- (29) Nicole Giron, *Hernacio Bernal*, México, Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, 1976.
- (30) *Ibid.* p.148.
- (31) Alberto M. Cirese, op. cit., pp. 10-14.
- (32) *Ibid.*, pp. 15-18.
- (33) Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, vol. 4, México, Juan Pablos Editor, 1976, p. 239 y ss.
- (34) Hugues de Varine, *La culture des autres*, Paris, Editions du Seuil, 1976, pp. 17-18.
- (35) En Mario Colín, op. cit. p. 476.
- (36) Antonio Gramsci, vol. 5. *Pasado y Presente*, México, Juan Pablos Editor, 1977, p. 224.
- (37) *Idem*, *Literatura y vida nacional* op. cit., p. 245.
- (38) En Mario Colín, op. cit. p. 476.
- (39) Alberto M. Cirese, "poesia popolare e formazioni orali dei testi", en *Ulisse*, vol. XI-fasc. LXXI, febrero 1972, p. 138.
- (40) citado por Cirese, *idem*, p. 144.
- (41) Guillermo Bonfil, *Trovas y trovadores de la región de la Amecameca-Cuautla*, inédito.
- (42) Gilberto Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978, pp. 223-228.
- (43) L. Mercuri y C. Tuzzi, *Canti politici italiani 1703-1946*, Roma, Editoro Reuniti, 1962, pp. 29-30.

\*Este trabajo es parte de un trabajo más amplio que se presentará como tesis para optar al grado de maestría en sociología.

# ASPECTOS BIOANTROPOLÓGICOS DE LA SELECCIÓN DE PAREJA

*Entre todas las especies, la humana es la única  
que ha inventado cánones para regular  
su apareamiento*

por Gabriel G. Loyola

**A**unque el título de la presente exposición tenga un giro comercial, el contenido no lo es, y debido a ello ofrecemos al lector un preámbulo que lo justifique y al mismo tiempo lo ubique en la importancia del fenómeno de la selección de pareja para valorar el efecto que tiene en las poblaciones humanas desde un punto de vista biológico y cultural, es decir, para la perspectiva bioantropológica.

El hombre, como especie animal, pertenece a un grupo de organismos que tiene una antigüedad aproximada de 60

a 65 millones de años, si nos remontamos al momento en que aparecen los primates, allá por los finales del periodo Mesozoico y principios del actual Cenozoico; y en un sentido más estricto, nuestra especie, con su arrogante calificativo de "sapiens", tiene una antigüedad que no va más allá del millón y medio de años; esto significa que evolutivamente nosotros, especie *H. sapiens*, tenemos apenas "unos momentos" de haber llegado.

Mostramos a continuación un ejemplo ilustrativo de la magnitud del tiempo geológi-

mientras el trabajo estaba en prensa) y yo, optamos por escribir la colaboración no en el estilo de artículo de investigación o de revista, sino más bien como una reseña de divulgación pensada para el "público inteligente" en general, personal de instituciones que imparten salud perinatal y, de manera especial, para quienes se relacionan directamente con las secciones de trabajo social, sean psicólogos, sociólogos, antropólogos (sociales y físicos) y las trabajadoras sociales mismas.

co y la evolución orgánica y social que en él toma lugar. Supóngase que en el lapso de un día (24 hrs.), podemos ubicar todo el proceso evolutivo, tanto biológico como cultural, es decir, desde el origen del sistema solar o del planeta, hasta el origen de nuestra compleja organización social. Aquél ocurrió hace aproximadamente 5 mil millones de años, lo que en nuestro ejemplo equivaldría a las cero horas; las primeras formas de vida aparecen a eso de las cinco o seis de la mañana (unos dos mil millones de años después de formado el planeta); los primeros organismos pluricelulares aparecen a las 16 o 17 hrs.; y a eso de las 22 hrs. o 10 de la noche, aparecen los primeros peces (hace unos 600 millones de años); poco después de las 23 hrs., los reptiles hacen su arribo, seguido de los mamíferos, al filo de las 23:30; más tarde, a eso de las 23:50, aparecen los primates (hace unos 65 millones de años); y no es sino unos dos minutos antes de que concluya el día, es decir, a eso de las

once con cincuenta y ocho minutos cuando empieza a desarrollarse sobre el planeta un nuevo tipo de evolución, ya no tanto orgánica como cultural. Aparece el *H. sapiens*, el ser distinto por excelencia del resto de los seres vivientes, el que camina erecto, el que habla o posee un lenguaje articulado, el que fabrica instrumentos y trabaja, el que tiene una organización social compleja, o dicho de otro modo para resumir, el inventor y creador de la cultura.

**A** partir de que este nuevo tipo de evolución empieza a tomar lugar, el hombre a llegado a ser, hasta cierto punto, el artífice de su propia evolución biológica, puesto que si esta depende, entre otras cosas, de sus características genéticas, el hecho de ser una especie con la capacidad de razonar, le ha hecho asumir una posición un tanto quisquillosa en lo que se refiere a la característica más importante para que se perpetúe como especie

\*NOTA: El presente trabajo es el texto de una conferencia sustentada en el simposio titulado "Acción del Trabajo Social en Perinatología" organizado por el Servicio Social del Instituto Nacional de Perinatología (DIF) y patrocinado por la Asociación Mexicana de Ginecología y el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de La Familia. El evento fue celebrado en el Instituto Nacional de Perinatología, México, D.F. los días 15 al 19 de junio de 1981. La co autora (fallecida

y por lo tanto, como ser portador de cultura, esto es, la reproducción y/o el apareamiento.

Al hombre le bastaría con aparearse al azar para perdurar como especie, pero no para perpetuarse como ser cultural. Para ello tuvo que inventar mecanismos para frenar la libidinosidad innata del instinto sexual, especialmente del sexo femenino, para colocarse como ser que se distingue por excelencia del resto de las especies.

Usualmente, el hombre, no se aparee por obra de la casualidad. Su pareja siempre está premeditadamente escogida; y a pesar del hecho de que nuestras cuestiones en torno al fenómeno de la selección de la pareja proceden de perspectivas muy diferentes hay, al menos, un punto en el que se cruzan todas ellas: su común interés en la evolución de las sociedades humanas; y el apareamiento no al azar entre los individuos que se parecen en algunas características en este contexto, es uno de los eslabones más importantes entre los componentes culturales y físicos de la evolución del hombre.

Desde el punto de vista genético, en la selección de la pareja subyace la selección natural. Cualquier divergencia del apareamiento al azar rompe la composición genética de la especie humana en poblaciones que pueden variar desde "razas" aisladas geográficamente, hasta castas aisladas étnica, social y económicamente.

La selección de pareja influida por la educabilidad o la inteligencia aumenta la proporción de los genotipos homocigotos, los cuales, bajo generaciones sucesivas tienden a producir un modelo biótico de estructura de clase en el que la educabilidad de los niños y, por lo tanto, el status social futuro, parecen estar genéticamente determinados.

### Evolución paralela e interacción

los diferentes puntos de vista en las orientaciones teóricas de las ciencias biológicas y las ciencias sociales respecto

a la evolución humana y el apareamiento no al azar entre individuos que se parecen en algunas características quizá puedan entenderse mejor en términos de los diagramas siguientes. La figura 1 ilustra el modo en que los investigadores en cada campo se acercan al objeto de su materia.

El antropólogo o sociólogo empieza declarando que en la sociedad la selección de la pareja está regulada y luego procede a analizar el control cultural que condiciona dicho proceso selectivo (con frecuencia no considera necesario tomar en cuenta los procesos fisiológicos). El genetista, por su parte, aborda el tema informando del modo como la selección de pareja altera la heterocigodidad en la población y luego procede a analizar las frecuencias génicas y la consanguinidad; y debido a que está relacionado exclusivamente con la naturaleza del material hereditario, no cuida de por qué la gente alta parece preferir casarse (aparearse) con gente alta. Hay características más relevantes que éstas, por ejemplo la educación, que sirven como base del apareamiento no al azar entre personas parecidas en alguna característica, a las cuales los sociólogos han dado mucha importancia y los genetistas relativamente poca.

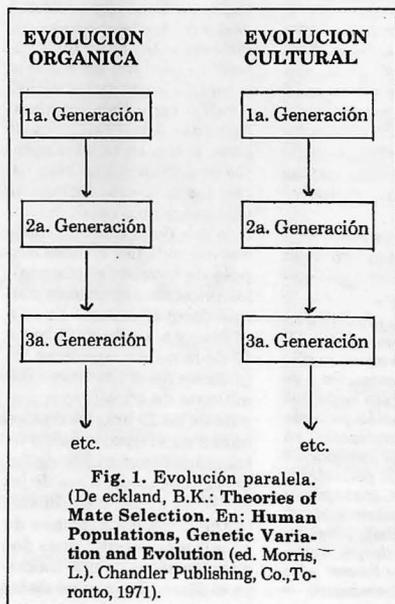


Fig. 1. Evolución paralela. (De Eckland, B.K.: *Theories of Mate Selection*. En: *Human Populations, Genetic Variation and Evolution* (ed. Morris, L.). Chandler Publishing, Co., Toronto, 1971).

La selección de pareja no es sólo materia de preferencia o elección. A pesar de la libertad y las oportunidades que tiene la gente joven para seleccionar lo que considera su pareja "ideal", hay muchos factores más allá del control del individuo que limitan severamente el número de personas elegibles para escoger; además, los sistemas regulatorios de la sociedad hacen cumplir una variedad de normas y reglas específicas sobre quién puede casarse (aparearse) con quién. Lo más importante que hay que destacar es que los genetistas pueden empezar a reconstruir sus concepciones en torno a la naturaleza de la sociedad y la cultura, así como los sociólogos pueden hacer lo mismo con respecto a la genética. No cuestionamos que la evolución cultural y orgánica puedan a veces estudiarse como fenómenos separados, pero el punto importante es que **ellas interactúan**. Es por ello necesario un modelo donde haya una retroalimentación **continua** entre aspectos hereditarios y culturales de una generación a la siguiente (fig. 2). Esta interacción puede apreciarse sólo en la dimensión temporal, es decir, a lo largo de muchas generaciones.

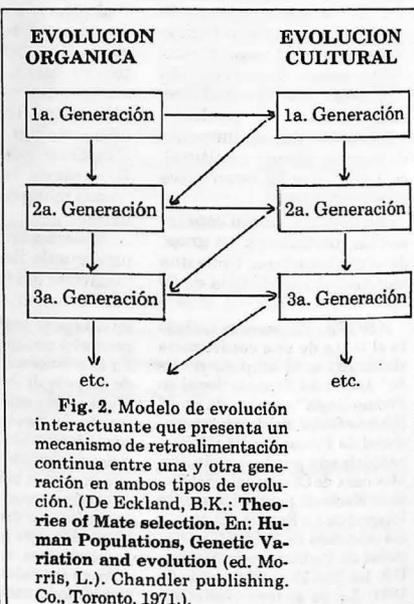


Fig. 2. Modelo de evolución interactuante que presenta un mecanismo de retroalimentación continua entre una y otra generación en ambos tipos de evolución. (De Eckland, B.K.: *Theories of Mate selection*. En: *Human Populations, Genetic Variation and evolution* (ed. Morris, L.). Chandler publishing, Co., Toronto, 1971.).

A partir del modelo más aceptado de evolución interactuante, podemos hacer dos preguntas cruciales para la búsqueda de las variables significativas en la selección de pareja:

a) ¿Qué características físicas, de personalidad y sociales dependen de nuestros genes, o inversamente, qué genotipos tienen definiciones sociales atribuidas a sus manifestaciones conductuales? La respuesta está en la valoración simultánea de la herencia y el medio.

b) ¿Qué criterios para la selección de pareja son funcionalmente de importancia dentro de una población específica en un momento específico? Parece haber algunas características que aun siendo variaciones genéticas no tienen, hasta donde sabemos, valor adaptativo alguno, tal es el caso de los tipos sanguíneos O, A, B y AB; características similares al color de los ojos que aparentemente no tienen valor funcional claro, pero parecen estar envueltas en el escogimiento de una pareja con otra. Aquí vemos cómo las características de dimensión biológica adquieren una relevancia social. Pero hay explicaciones más detalladas de algunos de estos factores condicionantes, las llamadas teo-

rias individualísticas y las socioculturales de la selección de pareja.

### Teorías individualísticas

Determinando la "elección" existe una variedad de experiencias emocionales relacionadas para la mayoría de las veces con muchas necesidades no conscientes.

**1. El prototipo inconsciente.** Lo que lleva a un individuo a escoger una mujer es el instinto; para cada hombre particular hay una mujer particular, que por razones de la supervivencia de la especie se corresponde con, y sólo con él; Carl Jung expresa la idea diciendo que cada hombre hereda una característica típica en sus genes, que expresa una imagen femenina particular. Nadie, sin embargo, hasta donde se sabe, ha descubierto tendencias determinadas biológicamente al apareamiento no al azar entre personas que se parecen en alguna característica.

**3. La imagen de los padres.** Versión psicoanalítica basada en la configuración edípica que afirma que, en términos de temperamento y apariencia física, el ideal de una pareja es un sustituto de los padres. El varón se esfuerza por una mujer parecida a su madre y viceversa, la mujer por un varón que se parezca a su padre. No hay evidencia clara para soportar la hipótesis.

Otra suposición, no probada lo suficiente, es el hecho de que respecto a las características de personalidad "el parecido atrae". Las correlaciones entre el esposo y la esposa se han observado más altas entre las parejas casadas estables que entre las inestables; sin embargo, no ha sido posible determinar si la tendencia de tales parejas a permanecer uno a otro fue la base de su atracción inicial o consecuen- cia de su vida matrimonial.



### 3. Principio de las necesidades complementarias.

La vieja noción que "los opuestos se atraen" soporta la suposición de que el hombre bajo desea una mujer alta, un varón masoquista (que desea maltrato) se esfuerza por una mujer sádica (que tiene hambre de darlo). Cada individuo trata de que la persona le proporcione el máximo de degradación de sus necesidades. Cada uno será el "complementario" del otro. Una mujer dominante, por nada del mundo se casaría con alguien agresivo y dominante, tenderá a escoger a hombres más sumisos.

**A**firmar que "lo igual atrae a lo igual" o que "los opuestos se atraen" son sobresimplificaciones. Probablemente, por la complejidad psicobiológica del individuo, debemos en algún momento explicarnos el motivo de la elección median- te todas las teorías expuestas. Precisamente porque la nuestra es la especie más compleja, necesita los modelos expli- cativos más complejos.

### Teorías socioculturales

La homogamia social es un

punto crítico en la integración y continuidad de la familia y de otras instituciones sociales. Es un mecanismo que sirve para conservar los valores tradicionales y creencias. Y debido a que el matrimonio es una institución vital, no es difícil comprender porque tantas de las características sociales que son variables en la sociedad, como la raza, la religión o la clase, son variables importantes en la selección de pareja. Muchos estudios en países occidentales reportan una proporción muy alta para endogamia racial (99 por 100), religiosa (90 por 100) y de clase (50 a 80 por 100).

**1. Cercanía e interacción.** La cercanía tiene una buena intervención en la selección de pareja, puesto que una persona "selecciona" del grupo de gente que conoce. (un caso aislado es la búsqueda de consorte mediante correspondencia.) La probabilidad aumenta, se cree, si se vive a una distancia caminable, o al menos de no difícil acceso.

**2. Valores y creencias.** Hay una tendencia a evitar el apareamiento al azar debido

a que se buscan parejas que comportan con nosotros las mismas o similares orientaciones en cuanto a valores y creencias. Esto facilita considerablemente nuestra atracción hacia ellas.

**3. Estratificación social y endogamia de clase.** El proceder del mismo estrato social casi significa lo mismo que tener una orientación familiar semejante. Es así como se mantiene una alta frecuencia de homogamia social. Aquí, la familia frecuentemente ejerce gran influencia sobre el individuo, sobre todo en los estratos sociales altos, donde los padres "invitan" a los hijos a casarse (aparearse) con alguien de su "propio tipo" o del mismo nivel social.

### 4. Solidaridades étnicas.

Aunque se continúan haciendo esfuerzos por borrar las fronteras religiosas, raciales, de nacionalidad, de grupos urbanos y grupos campesinos, etc., desde el punto de vista de la selección de pareja, las fronteras persisten, y donde más marcadas las vemos es entre las razas distintas. Es un punto en el que las prohibiciones culturales y legales no tienen mucho que hacer.

**S**i el personal de instituciones encargadas de proporcionar servicios y salud perinatales, de ponderar problemas tales como madres solteras, adolescentes embarazadas, embarazos no deseados, de promover programas de educación para la reproducción y planificación familiar o, más aún, de proporcionar un consejo genético (es una desafortuna, dicho sea de paso, que con frecuencia las trabajadoras sociales estén en oportunidad de dar un consejo genético y no tener los conocimientos para hacerlo) pueden rescatar como útiles los argumentos arriba tratados, la exposición queda más o menos justificada.

### Referencias

FOX, Robin (ed.) 1975 *Biosocial Anthropology*. Malaby Press limited, London.  
FREDDMAN, Hy 1977 *Sex Link*. M. Evans and Co., New York.  
GENOVES, Santiago 1969 *El Hombre Entre la Guerra y la paz*. Labor, Barcelona.  
..... 1975 *Acall*. Planeta, Barcelona.  
MONTAGU, Ashley 1963 *The Natural Superiority of Women*. Macmillan, New York.

MORRIS, Laura (ed.) 1971 *Human Populations, Genetic Variation, and Evolution*. Chandler Publishing Co., Toronto.  
SHERFFEY, Mary Jane 1975 *Naturaleza y Evolución de la Sexualidad Femenina*. Barral, Madrid.  
WILSON, Edward 1980 *Sociobiology*. Belknap-Harvard. Cambridge, Massachusetts.



# LA RAZA: UN HECHO UN CONCEPTO Y UN SIGNIFICADO

## EL PROBLEMA

**E**n esta oportunidad desearía dejar planteada una problemática que creo que se relaciona directamente con el evento que hoy nos reúne y que se ha denominado "Semana de la Raza y de la Cultura Mapuche": las complejas relaciones entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida social respecto del fenómeno biosociocultural de la variabilidad humana, o en otras palabras de la existencia de las razas humanas.

Nuestro mayor interés está centrado en entender, lo más comprensivamente posible lo que sucede en nuestra vida social en relación a las razas humanas, y en ello, suponemos que algo tienen que ver las ciencias. Efectivamente, apreciando el significado que la gente atribuye a las variabilidades entre grupos humanos, ayer y hoy, allá y aquí, hemos advertido cierto tipo de traspaso de conocimientos "científicos" a la vida social.

Pero lo que más nos ha sorprendido, ha sido el traspaso que también hemos encontrado, de elementos desde la vida social, específicamente, las creencias y valoraciones, al campo de la ciencia. Parece suceder, entonces, que el hecho biológico de la variabilidad humana, o la existencia e poblaciones naturales sobre el planeta es un tema que focaliza la atención de los hombres en forma continua y recurrente y que, bien nos conviene tratar de comprender.

Las preguntas claves serán: ¿Por qué usamos el concepto raza así como lo usamos? ¿por qué los científicos se reúnen cada cierto tiempo y emiten densas declaraciones sobre el particular? ¿cuáles son las principales significaciones que suscita el hecho o la existencia de las razas humanas?

Desearía presentar al menos algunas razones que podrían ayudar a dar respuesta

a estas preguntas. Estas razones no constituyen un descubrimiento sobresaliente; son sólo una búsqueda de sentido al hacer y al pensar, inferibles de la bibliografía revisada y de la observación directa de algunas situaciones en nuestra propia vida social.

**D**esarrollaremos el tema en dos grandes aspectos:

I. Veremos en primer lugar el fenómeno de la variabilidad racial en el campo de las ciencias biológicas, es decir, nos referiremos a la raza como concepto. II. En segundo lugar, situaremos el fenómeno en el ámbito de la vida social, en donde proponemos considerarlo como un conjunto de creencias y valoraciones.

## I. LA VARIABILIDAD RACIAL EN EL CAMPO

## DE LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS

La principal idea que nos interesa sentar en este apartado es la distinción que debemos hacer entre el fenómeno de la variabilidad humana y las distintas formas que a través del tiempo se han ido dando para conceptualizar o estudiar dicho fenómeno. Mientras éste permanece independiente de la ciencia, la conceptualización varía de acuerdo al proceso de la investigación científica.

En términos generales, podríamos decir que el hombre aprecia tanto su morfología, como su manera de ser respecto de otros hombres, desde la Antigüedad. Si aceptamos la universalidad de las diferencias humanas, y específicamente las de carácter biológico, lo que debe preocuparnos ahora es ver cómo se ha llegado al estado actual de comprensión del fenómeno. En este intento cognoscitivo, están involucradas fundamentalmente las ciencias naturales o biológicas y complementaria-

por **Teresa Durán**

mente, las ciencias sociales. Entre las ciencias naturales la Biología, la Antropología Física y la Psicología Experimental, serán las principales fuentes de información. Las denominamos ciencias "naturales" pues su materia-objeto es la realidad o dimensión biológica del hombre, la cual proviene sin la participación directa de éste.

**S**egún lo manifiestan los Antropólogos Físicos, hace ya 25 años que surgió el concepto de variabilidad, referido a los cambios advertidos en el planeta, en los seres vivos y naturalmente en el hombre. Desde que éste aparece sobre la Tierra (hace aproximadamente unos 50 000 años) presenta variaciones en su morfología, las cuales han sido interpretadas más tarde como de tipo racial. Así se habla del hombre de Cromagnon, del hombre de Grimaldi, del hombre de Brunn (Comas J., 1967, pp. 524-525). Ya en 1749, el conde de Buffon (Georges Louis Leclerc) en su obra "Historia natural general y particular de los animales" se refiere al problema de la especie y de sus variaciones. Este precursor de la Antropología Física Moderna es quien primero usa con constancia entre los hombres (la palabra anteriormente se usaba en ganadería).

En realidad, tanto el concepto "raza" como el concepto "especie" son derivados por los precursores de la Antropología Física, de los estudios de la variabilidad en plantas y animales. El concepto "especie", por ejemplo, comenzó usándose en Zoología, y técnicamente se refiere a un conjunto de organismos de morfología análoga que poseen un acervo genético común, con la capacidad de reproducción y generación de descendencia profunda. Al usar el concepto de especie en el estudio del hombre, los científicos reconocieron el hecho irrefutable de que todos los hombres sobre la tierra son fundamentalmente análogos o semejantes en sus características morfológicas y genéticas, y en base a estas características, especialmente su capacidad de crear cultura,

es posible establecer semejanzas y diferencias con otras especies animales. Pero si el uso del concepto "especie" ha sido fructífero en el estudio del hombre no ha sucedido lo mismo con el uso del concepto raza, pues las variedades de hombre adoptan un carácter profundamente diferente a las variedades en especies animales y en especies de plantas.

Podríamos sintetizar las dificultades encontradas en la sistemática racial humana, diciendo que las poblaciones siempre han estado muy mestizadas, y por lo tanto, es casi imposible aislar rasgos físicos exclusivos en un grupo humano. Son muy escasos los pueblos que desarrollan descendencia profunda a partir del aislamiento geográfico en que se encuentren. A ello habría que agregar las condiciones psíquicas y sociales innatas de la especie, que aumentan notablemente la variabilidad humana. Dicho en otros términos es imposible correlacionar la conducta sociocultural con un tipo biológico dado.

La dificultad de comprender el fenómeno de la variabilidad racial humana queda en evidencia finalmente, si observamos la gran cantidad de hipótesis de origen, así como clasificaciones raciales que se han formulado.

Habíamos adelantado que sólo en el siglo 18 la Antropología se independiza de la Zoología. En términos de la sistemática racial, podríamos citar la clasificación de Blumenbach, basada en material craneológico, como una de las primeras que presenta la Antropología. Este precursor clasifica a los hombres en cinco variedades:

- 1) Variedad caucásica, incluyendo a los europeos (excepto lapones y fineses) habitantes del Asia Occidental hasta el Ganges y África del Norte.
- 2) Variedad Mongólica, incluyendo el resto de los habitantes de Asia, fineses y lapones de Europa, y esquimales de América.
- 3) Variedad etiópica, con todos los habitantes de África, excepto los señalados en la caucásica.
- 4) Variedad americana, todos los que habitan en el Nuevo Mundo, excepto los esquimales.
- 5) Variedad malaya, todos los habitantes del Pacífico. (Comas J., 1967, p. 26).

Es decir, durante el siglo 18 y comienzos del 19, se formularon clasificaciones tipológicas más o menos rígidas, basadas en rasgos físicos, considerados exclusivos de cada población diferenciada.

Incluso hubo algunos antropólogos que creían que los variadísimos grupos humanos europeos podían explicarse como el producto de unas pocas razas "originarias", las cuales resultaban ser "puras" nórdica, alpina y mediterránea. Se creía que los otros grupos se habían producido por mestizaje de esas tres razas originarias (ver beals R., hajer H., 1965 pp.204-205). Estas clasificaciones estaban en directa relación con lo que se sabía acerca del fenómeno de la herencia.

**H**ace dos siglos, existía la creencia o el mito de que las cualidades de los padres eran transmitidas a los hijos por la sangre. Dicho de otra

manera, los logros científicos en aquella época veían la herencia como un proceso total, en el cual cada progenitor contribuía con toda su herencia a los descendientes y esas contribuciones se mezclaban en el nuevo organismo a través de la corriente sanguínea.

Con los descubrimientos del monje G. Mendel (1822-1884) profundos cambios se produjeron en los conocimientos raciales. Se supo que el acervo genético de la especie humana es de 48 cromosomas o partículas, las cuales contienen todas las características de lo humano; que éstas nunca pierden su identidad sean cuales sean las combinaciones en que participen. En fin, se supo que los procesos de la herencia o de transmisión del acervo genético de una generación a otra es una combinación azarosa y parcial de los elementos genotípicos y fenotípicos del óvulo por el espermatozoide.

La importancia de estos conocimientos en el estudio de la variabilidad humana es que permitieron mostrar las limitaciones de la clasificación tipológica que distinguía las tres razas originarias o puras.

Sin embargo las dificultades no dejaron de existir. Todavía a principios de siglo, los biólogos se preguntaban si las diferencias raciales eran absolutas o relativas, es decir no podían diferenciar lo hereditario de lo adquirido y ni sabían a que asignarle mayor importancia.

Así, a la clasificación tipológica siguieron otras, considerando otros rasgos morfológicos además de la piel, que fue el originario. A medida que aumentaba el número de rasgos considerados, aumentaba también el número de variedades o razas que se enunciaba. De 3 razas que comenzaron distinguiéndose, se ha llegado a diferenciar hasta 26 razas humanas, sin que los antropólogos obtengan consenso en los rasgos a considerar.

A través del tiempo se han tomado en cuenta rasgos morfológicos tales como la forma de la cabeza, forma de la cara, de la nariz, de los ojos, labios y orejas, color del pelo y de los ojos, textura del pelo y pe-



lo del cuerpo, estatura y constitución del cuerpo.

Con los estudios de fisiología comparada, y los genéticos propiamente tales, se ha descubierto que el fenotipo, es decir, el aspecto y la estructura del organismo es el más afectado por la influencia del ambiente, a pesar de ser hereditario. En cambio el genotipo, es decir, el conjunto de genes que heredamos y que es diferente para cada individuo, mantiene su identidad relativa a través de todo el ciclo vital, a pesar de sus procesos de autoreproducción. Se ha investigado por ejemplo, la frecuencia del pulso, la presión arterial, la respiración y las funciones glandulares, los grupos sanguíneos y la presencia de determinados ácidos en la sangre en muestras de individuos supuestamente de la misma raza y de razas diferentes, y así se ha podido determinar cierto grado de frecuencia y distribución relativa de los materiales genéticos entre las poblaciones humanas en diferentes tiempos y en distintos lugares.

Lo que ha venido a clarificar esta perspectiva son los estudios ininterrumpidos sobre el proceso de la herencia y aquellos sobre el proceso evolutivo en el que se encuentra involucrado el hombre. Un importante criterio que se ha agregado a las clasificaciones raciales ha sido el geográfico, pues se ha visto la necesidad de medir la influencia de los factores climáticos, los de separación geográfica propiamente y por ende los tipos de selección social. Los antropólogos físicos parecen estar conscientes ahora, de que dado el estado actual de comunicación espacial entre los seres humanos sobre la faz del planeta, el aislamiento de rasgos se torna más y más difícil, y con ello, la clasificación racial tiende a ser más superflua.

**E**n todo caso existe relativo consenso en definir hoy a las razas humanas como "poblaciones que se diferencian en las frecuencias de algún o algunos genes". (Dunn L.C. y Dobzhansky 1950, p. 145). Y la sistemática racial estaría orientada a

presentar clasificaciones relativas al gen que se estima aislar, especialmente si éste tiene incidencia en las relaciones sociales entre las poblaciones involucradas (gen de la composición de la sangre, por ejemplo, para efectos de transfusiones).

Otro factor que ha intervenido en las investigaciones acerca de las razas humanas es el psicológico. La problemática básica es la existencia o no de diferencias psicológicas innatas entre los distintos grupos raciales. Aún cuando hasta 1952 (declaración de la UNESCO) se consideraba impropio tomar en cuenta aquellos caracteres psíquicos en una clasificación racial, ya que según las investigaciones sobre el fenómeno de la inteligencia realizadas entre sujetos de una misma población racial se habría probado que las capacidades mentales están siempre sujetas no sólo a los factores dados genéticamente, sino también a las sociales, tanto los especialistas como la opinión pública continúan refiriéndose a esta temática con cierta frecuencia. Debemos destacar, sin embargo, que no existe ninguna prueba científica que obligue a pensar en el carácter hereditario exclusivo de los rasgos psicológicos.

Para ser más exactos y de acuerdo a las opiniones de los psicólogos, no se han satisfecho las condiciones mínimas para extraer conclusiones en el sentido de que existan diferencias raciales en materia de capacidad mental. Estas condiciones consisten en tener "iguales oportunidades para que los individuos de ambos grupos... participen con libertad... en las corrientes predominantes de beneficios y progresos de la amplia comunidad a que pertenecen los grupos... Deben existir incentivos similares para dominar el aprendizaje, significativo para la vida real del individuo... Tiene que existir una igual expectativa de grupo y de oportunidades para la fijación de metas en el hogar y la comunidad" (Long, 1957, en Bloom L., 1971, p. 27).

En síntesis, entonces, el concepto de raza humana sólo puede ser usado para referirse o identificar agregados o complejos más o menos temporales de genes. Esto, porque fi-

nalmente los científicos naturales han distinguido cuatro tipos de cambios que pueden afectar el acervo genotípico de la especie humana:

- a) cambios por mutación o reorganización molecular del código genético (cambios bioquímicos por influencia de material orgánico),
- b) cambios por selección natural, que ocasionan respuestas de los organismos de la especie al medio ambiente por medio de persistencia de algunos genes en relación a otros,
- c) cambios por el entrecruzamiento ocasional entre poblaciones vecinas. Entran nuevos genes en el acervo genético que llegan a estabilizarse en forma muy análoga a las mutaciones,
- d) cambios por derivación genética o pérdida de genes por accidentes en el proceso de segregación y recombinación de genes (Beals R., Hoiyer H., 1969, pp. 158-159).

**T**omando en cuenta el estudio de estos procesos de cambio parece advertirse una diferencia cualitativa en la perspectiva de estudio de los científicos naturales en relación con las razas humanas respecto a los conocimientos del siglo pasado. Hoy día sigue interesando determinar qué es rasgo hereditario y qué es rasgo propio de la influencia del ambiente, pero más que nada interesa ver cómo determinan ambos las cualidades reales del ser humano.

Desde el punto de vista epistemológico, las ciencias biológicas y la Antropología Física continúan usando el concepto raza, fundamentalmente porque el fenómeno de la variabilidad humana persiste, pero creemos entender que las clasificaciones realizadas son sólo instrumentos descriptivos para responder a los fines utilitarios de la ciencia natural, en el sentido de reducir la gran diversidad de seres vivientes.

## II. SIGNIFICADOS DE LAS DIFERENCIAS RACIALES EN LA VIDA SOCIAL

Hemos establecido al comienzo de este trabajo, que las ciencias que complementa-

riamente se han preocupado del fenómeno de la variabilidad racial son las socioculturales, es decir, aquellas que se preocupan de la conducta humana que trasciende al esquema corporal o genético. Nos referimos específicamente a la Antropología y a la Psicología Social.

Al igual que en el caso de las ciencias naturales ya consideradas, la aproximación de las ciencias socioculturales ha variado a través del tiempo.

¿En qué sentido usa el concepto "raza" el antropólogo cultural o social?

Hasta 1950 aproximadamente, imperan las reflexiones y teorías acerca del origen del hombre y consecuentemente la descripción de las distintas variedades de tipos humanos. Con posterioridad a la década del 50, el énfasis de los antropólogos culturales ha estado, sin embargo, en presentar las afirmaciones o conocimientos posibles en relación con el tema de la raza en el campo de las ciencias naturales, a fin de disminuir el grado de error tanto de los científicos sociales mismos como del público en general. Ello, estudiando la vinculación entre la distinción de las poblaciones naturales y la cultura de estas poblaciones. Fundamentalmente les ha interesado destacar las diferencias profundamente arraigadas en los modos de vida y pensamiento de los pueblos. Las preguntas que generalmente se han hecho son ¿cuál es la causa de las diferencias? ¿es la herencia racial o lo son las condiciones del ambiente o el patrimonio cultural? y ¿cuál es el sentido de tales diferencias? (ver Kluckhohn C., 1949; Firth, 1958).

Naturalmente que estos antropólogos estudiaban con mayor atención los hábitos y costumbres de los pueblos diferentes o extraños a la civilización occidental. En relación con el tema de la raza, veían cómo se manifestaba en la práctica la idea de la raza en situaciones características.

Como resultado de sus descripciones, trataban de invalidar el prejuicio de atribuir a las diferencias raciales los modos de vida y de pensamiento diferentes a los occidentales. Al mismo tiempo, llamaban la atención a revisar con mayor

profundidad el tema de las diferencias raciales, dado el importante papel que estas diferencias juegan en las relaciones sociales entre los pueblos. Otra tarea importante de los antropólogos, ha sido establecer claramente la diferencia entre raza y nacionalidad. Raza, han dicho, es el grupo de individuos que tienen en común ciertos caracteres físicos hereditarios; en cambio, nación es el grupo de individuos con ciertos caracteres sociales en común. No se podría hablar, por ejemplo, de "raza británica" o de "raza alemana", sino de nación británica o de nación alemana. Sólo en algunas situaciones, un grupo racial puede constituir una nación, como sería el caso de los sudaneses, que constituyen un grupo racial de negros, y al mismo tiempo forman la nación de Sudán.



**L**os antropólogos también han contribuido a clarificar y a evitar la confusión entre la clasificación racial y la clasificación lingüística. Por ejemplo en Gran Bretaña se hablan tres lenguas: galés, géllico e inglés, pero quienes les hablan no pueden ser clasificados simplemente como tres distintos tipos raciales.

Han enfrentado también el problema que supone la no existencia de razas puras, declarando que la pureza racial es más un argumento de proselitismo político que una descripción científica de grupos humanos. Efectivamente, no existen pruebas suficientes para desmentir que tanto las poblaciones antiguas como las existentes en la actualidad están y han estado muy mezcladas.

En términos de la disciplina misma, entonces, los antropólogos culturales han hecho ver la diferencia entre un hipótesis o suposición de trabajo y una prueba definitiva. Alrededor del tema de las razas humanas llaman la atención sobre el hecho de que existen muy pocas pruebas positivas y que la mayoría de los trabajos de los científicos naturales han contribuido a negar ciertas correlaciones, como por ejemplo entre raza y nación, raza y clasificación lingüística, raza y capacidad

intelectual. Respecto del origen de las diferencias raciales, los antropólogos mediante sus descripciones particulares, han ofrecido antecedentes para tratar con cuidado las correlaciones posibles entre el medio ambiente y el tipo físico. Ellos han especificado que es posible establecer esta relación, pero ésta no debe ser sobrevalorada en el sentido de atribuirsele valor de causalidad. Por ejemplo, las razas de pigmentación epidérmicas más intensas suelen habitar, por lo general, las zonas cálidas tropicales o subtropicales, pero esta correlación ya no se da en América.

Finalmente, algunos antropólogos han decidido reemplazar el concepto raza por el de etnia, y así se refieren a grupos étnicos o poblaciones con características genéticas y culturales similares. Podría decirse que con este concepto pretenden también evitar el uso de la etiqueta "sociedades primitivas" que tradicionalmente caracterizó a la antropología. Sin embargo, también hay antropólogos que insisten en usar el concepto raza, pero atendiéndose a los conocimientos actualizados de la Biología Humana. Contra argumentan diciendo que el concepto etnia incluye la noción biológica con la dimensión sociocultural.

En los últimos 15 años se ha venido perfilando una forma de antropología sociocultural, interesada en caracterizar la concepción de mundo que la gente tiene, sin excluir a los científicos, pues éstos también forman parte de la

sociedad humana. El objetivo de la caracterización de este conocimiento consiste en encontrar las razones o justificaciones que el agente atribuye a su conducta, como una manera de entender o comprender ésta en sus propios términos. Esta forma de hacer ciencia social no es exclusiva de la Antropología, sino que también la practican algunos sociólogos, psicólogos sociales, historiadores e incluso economistas. Podríamos fundamentar muy simplificada-mente este acercamiento o enfoque de estudio de la realidad sociocultural del hombre, diciendo que se basa en el supuesto de que todo ser humano está biológicamente equipado para desarrollar un pensamiento y una acción positiva o intencional. Así, la vida social es la puesta en marcha de este pensamiento y esta acción, y muy especialmente del desarrollo de un conjunto de razones y/o justificaciones a dicha acción, la mayoría de ellos conocidos, aunque no siempre aceptados.

**H**abrían propósitos y razones diferentes o similares a través del tiempo entre los distintos grupos sociales, pero nunca ausencia total de intenciones y de razones. Esta potencialidad de vida social así concebida sería difícil de advertir en los niños, y en enfermos mentales profundos. En términos estructurales, los hombres viven su vida social orientados por metas, intereses, creencias, valoracio-

nes, normas que le dan sentido a su conducta, las cuales van cambiando de contenido según como se vaya dando la historia y la participación de ellos mismos en ésta.

El enfoque anteriormente reseñado (en forma simplificada) creemos que nos permite ver cómo las diferencias raciales son concebidas en la vida social tanto por los científicos involucrados en su especificación y clasificación, como por la gente en general. Dicho en otros términos, podremos ver cómo los factores estructurales de la vida social mencionados juegan un papel en los diversos significados que han tenido y tiene para la gente el hecho biológico de la variabilidad humana racial y sociocultural en distintos contextos espaciales. Estas significaciones se traducirán naturalmente en tipos de relaciones raciales, las cuales a su vez se manifestarán en el plano institucional, en el personal y por ende en el interactivo cotidiano.

Tratemos de conceptualizar muy brevemente los principales factores estructurales que tienen directa incidencia en las relaciones raciales.

Entenderemos por **creencias** el conjunto de afirmaciones que expresan nuestras ideas o concepciones acerca de cómo ha sido y naturalmente de cómo es la realidad a la que nos enfrentamos. Este conjunto de afirmaciones puede provenir de investigaciones científicas propiamente tales, de conocimientos difundidos a partir de dichas investigaciones, o simplemente de la tradición o el conocimiento popular.

Entenderemos por **valoraciones** (valuations) el conjunto de ideas o concepciones acerca de cómo debiera ser o haber sido la realidad a la que nos enfrentamos. Las valoraciones pueden estar directamente relacionadas con nuestras creencias, aún cuando esta relación puede ser intencionalmente explícita o implícita. Hablaremos de racionalizaciones para referirnos justamente a las formas de ocultar las valoraciones, presentando éstas como si fueran creencias sobre la realidad. Todos estos factores estructurales mencionados pueden relacionarse de una u otra manera, según se-

an los fines, propósitos o metas, que como estados futuros por lograr se propongan los individuos o los grupos en las distintas sociedades y a través del tiempo. En este sentido, cuando podemos vincular estos factores de una u otra forma en un contexto histórico y sociocultural, ya sea en el plano institucional o individual, decimos que la conducta es significativa o tiene significado para el grupo y/o para el individuo.

**E**n relación a la existencia de las razas humanas, o más bien, de estas poblaciones que difieren en la frecuencia relativa de algunos de sus genes, podríamos afirmar que, de acuerdo a la bibliografía revisada, siempre han sido objeto de diversas significaciones de parte de la gente. Es decir, difícilmente podemos decir que somos indiferentes a la variabilidad humana racial.

Creemos que es posible identificar desde la curiosidad pura de averiguar las causas, el origen, la evolución y la forma en que se aprecia la variabilidad racial, hasta el deseo y/o la aspiración planificada o no, de terminar con ella en forma definitiva.

Sabemos que los estudios sobre la variabilidad racial comenzaron de una u otra forma en el siglo 18 (Blumenbach, 1775), y que variaron cualitativamente en el siglo 19 y especialmente en el siglo 20 con los avances de la genética a partir de los descubrimientos de G. Mendel. Interpretamos esta actitud de estudio, así como las diversas manifestaciones públicas de connotados científicos a nivel mundial (Declaraciones de la Unesco) como conductas de aceptación de la existencia de las razas humanas y más aún, de intencionalidad positiva hacia éstas, en el sentido de lograr su cabal comprensión y por intermedio de ésta, mejorar las relaciones sociales de la humanidad en general. Es decir, suponemos que los científicos y las personas interesadas en el estudio y divulgación de los conocimientos objetivos hasta ahora logrados, están orientados por valoraciones positivas hacia las razas humanas, basadas en la

creencia de que la variabilidad racial es un fenómeno más de la Naturaleza o una manifestación más de la evolución humana. Suponemos también que todas estas personas presentan una concordancia entre lo que hemos llamado creencias, valoraciones y metas sociales, concordancia que suponemos, más aún, entre lo que llamaremos las valoraciones públicas (manifestaciones o conductas en actos públicos) y las valoraciones privadas o de la vida cotidiana.

Paralelamente con la conducta de aceptación y la concordia que suponemos de parte de los especialistas (o al menos de algunos), sabemos que existen también personas que, si no mantienen creencias coincidentes con los conocimientos científicos, al menos están en condiciones de poner al día sus conocimientos si tienen la oportunidad. Ello, especialmente, si están orientadas por valoraciones religiosas o de otra índole, las cuales se manifiestan en su vida pública y en su contacto cotidiano. Es interesante mencionar el caso de Nueva Zelanda, en donde se prohíbe legislativamente toda oposición a la convivencia entre razas distintas, o dicho de otra manera, los maoríes se hallan en posición de igualdad general respecto de los europeos. Una variedad de mezclas raciales también se da en Hawái, donde no existen valoraciones de desigualdad racial ni tampoco sentimiento público organizado contra el matrimonio entre miembros de distintos grupos (Firth R., 1958, pp. 28-29).

Pero, ¿qué sucede con aquellas personas y/o grupos que se oponen a la existencia de algunas razas humanas, y más aún, evitan el contacto con personas de otra raza? Los psicólogos sociales nos hablan del aprendizaje de los prejuicios raciales y de la identidad racial en los niños, destacando la importancia que ellos tienen en el desarrollo de su personalidad. Han estudiado, por ejemplo, el grado de prejuicio o de actitudes de rechazo entre niños blancos y negros, detectando que a los niños más pequeños no les preocupan las diferencias de raza al jugar con los

miembros de cualquier grupo, pero sí al terminar la escuela primaria, ya sea producto del aprendizaje de las actitudes raciales de la comunidad y tan a fondo, que les afecta a su percepción, imaginación y emociones (Bloom L., 1971, pp. 45-46-48-51).

En términos generales diremos que los prejuicios raciales pueden adoptar las formas de discriminación racial y de racismo. Entenderemos por discriminación racial la puesta en marcha de un plan intencional o no-para evitar el intercambio de genes entre poblaciones que se identifican como razas distintas. La discriminación es intencional cuando se recurre a la legislación para llevar a cabo la separación. El caso más extremo es el que ofrece Sudáfrica, en donde se prohíbe el contacto entre blancos y negros en el uso de servicios públicos. Y un caso menos planificado pero igualmente efectivo, se da en Inglaterra.

Aplicando los conceptos más relevantes que generan la dinámica social y que ya hemos expuesto anteriormente, diremos que las prácticas discriminatorias raciales están orientadas por creencias o conocimientos anticientíficos u obsoletos, en el sentido de que la mezcla racial perjudica o degenera la especie o al menos a algunos grupos sociales, concretamente las poblaciones blancas. Estando todavía en Inglaterra, tuve la oportunidad de conocer en forma más o menos directa la gestación de un proyecto de prohibición de la entrada de gente "de color" al país, por el peligro de degeneración que se intuía para la población blanca. La valoración inferrible y concordante con esta creencia es la idea de la superioridad biológica y sociocultural de la población blanca y la necesidad de que se mantenga "pura".

**N**aturalmente que es posible advertir en aquel contexto, toda una gama de combinaciones entre valoraciones públicas y privadas, en relación a creencias distorsionadas o no y a metas sociales explícitas e implícitas. Estas combinaciones van así,

desde la segregación de la población negra en ciertos barrios, hasta los matrimonios interraciales, pasando por disonancias y concordancias públicas sucesivas en el tiempo en relación a si la población negra debería estar o no en Inglaterra, tomando en cuenta su aporte a la economía del país o el deterioro a la pureza de la raza.

Estados Unidos, también ofrece ejemplos de estas combinaciones complejas respecto de la significación discriminatoria racial, si tomamos en cuenta lo que sucede en el Norte y en el Sur. Se han observado situaciones en donde la gente usa selectivamente el conocimiento disponible con el deseo de ocultar valoraciones en el nivel cotidiano, por que no aceptan o les gusta reconocer que tienen prejuicios raciales. Y ello, tanto en la población blanca como la población negra. Al usar selectivamente el conocimiento, la gente acusa lagunas de información, o ignorancia intencional, para ocultar sus valoraciones. Técnicamente, estas creencias distorsionadas son llamadas estereotipos o teorías populares (a veces hasta contradictorias), y naturalmente son apoyados emocionalmente por las valoraciones privadas que ellas justifican (Myrdal G., 1970, p. 28). Volveremos a este punto más tarde.

En lo que se refiere al racismo, muy brevemente diremos que éste es un tipo de significación que arranca de fundamentos filosóficos y sociopolíticos. El axioma de base que lo sustenta es la creencia de que la condición humana es dada por naturaleza y en forma selectiva (Aristóteles). En el plano de lo sociocultural, este axioma se convierte en la creencia de que los éxitos de una población y por lo tanto su nivel de superioridad respecto a otra, es debido a las cualidades inherentes a aquella población y por lo tanto a su nivel de superioridad respecto de otra; es debida a las cualidades inherentes a aquella población. Es decir, la superioridad social estaría dada genéticamente, y por lo tanto, las desigualdades estarían justificadas. Del axioma filosófico y de la creencia social se infiere por otro lado,

aquella de la existencia de las "razas puras", respecto de la cual naturalmente se entronca la valoración de que es necesario mantener la pureza racial de la población selecta.

**E**stas creencias y valoraciones han sido sostenidas directa e indirectamente por muchas personas, y lo son todavía, contándose entre ellas a connotado estudiosos. Las manifestaciones de estas creencias y valoraciones son también diversas y a veces contradictorias entre sí, pero no al punto que las creencias se reconozcan como absolutamente anticientíficas. Algunas de las disonancias entre creencias y valoraciones que acusan algunos individuos es admitir que "existen todavía suficientes genes buenos en las clases inferiores para dar origen, de modo ocasional, a individuos valiosos a los que puede permitirse ascender en la escala social... o que, de acuerdo a las ideas humanitarias, el débil debe ser ayudado y no exterminado, aunque la posterioridad se perjudique biológicamente con tal conducta..." (L.C.Dunn, Th. Dobshansky, 1950, pp. 114-115).

El hecho histórico es que los prejuicios raciales constituyen una verdadera doctrina durante los siglos 18 y 19 (Galton, Chamberlain, etc). Muchos estudiosos dieron origen a toda una mitología pseudocientífica, destinada a justificar un cierto estado de cosas, casi siempre en contradicción con la fe democrática que proclamaban públicamente (Darwinismo Social). Por ejemplo, en Estados Unidos, antes de la Guerra Civil, varios defensores de la esclavitud, interpretaron las diferencias físicas entre los cráneos de negros y blancos, para intentar demostrar que los negros estaban más estrechamente emparentados con los monos, creencia que se expandió en Inglaterra y Alemania.

Lo curioso y a la vez lo alarmante, es que, a pesar de los conocimientos científicos progresivos siguen existiendo interpretaciones interesadas. En 1962, el científico Carleton Coon expuso la teoría de que la evolución humana ha

sido más rápida en Europa que en África y que por consiguiente, el hombre moderno apareció más pronto en Europa... Decía este autor también, que los primeros hombres eran más evolucionados y que el grado de civilización alcanzado por sus pobladores puede constituir un fenómeno conexo. Al comentar esta teoría, Weyl Possony en 1963, concluyen que "de allí pueden derivarse las diferencias que se observan en la conformación física y mental de los grupos raciales de la humanidad. De lo cual se deduce que la inferioridad congénita de los africanos está determinada por el hecho de haber evolucionado más tardíamente".

Algunos museos presentan a los blancos como el grupo de evolución más reciente, de lo cual se deduciría que los africanos son más primitivos y por ende, inferiores. El hecho es que todas estas afirmaciones son circulares: si el africano evolucionó más temprano es más primitivo; pero si evolucionó más tarde, es inferior por haber tenido menos tiempo para evolucionar.

Pasaremos ahora a ver cómo todas estas afirmaciones, distinguibles en el plano social y personal, se proyectan en las relaciones raciales, o más precisamente hacen emerger, mantener o cambiar determinados tipos de contactos interraciales.

Dondequiera que co-existan poblaciones que se auto-identifiquen como razas diferentes, y más aún, en donde una de ellas se encuentre inserta en una sociedad de tipo nacional, las relaciones interraciales serán complejas, con diversas combinaciones de los

factores estructurales descritos, tanto en el plano institucional como en el de la vida cotidiana. En Este plano, las actitudes individuales hacia sí mismo como miembro de una raza, o hacia los otros, serán generalmente definidas o canalizadas por la sociedad más amplia e inculcadas desde la niñez, y sólo podrán ser cambiadas o revisadas por el esfuerzo y las oportunidades individuales.

Podríamos distinguir al menos 5 tipos de relaciones raciales institucionalizadas desde los grupos mayoritarios a los minoritarios. Cada tipo de relación, estará determinada por las significaciones correspondientes ya descritas, además de creencias complementarias en relación a valoraciones múltiples. Todas estas significaciones serían identificables en las esferas de decisión y poder de la sociedad global. Cada tipo no es exclusivo de una sociedad, pero tiende a darse uno en forma más diferenciada.

1.- Se dice que en una sociedad existe una política de asimilación, cuando se implementan programas de acción que faciliten el contacto entre la poblaciones raciales diferentes, pero en términos de que la raza minoritaria sea finalmente absorbida por la mayoritaria.

**E**ste tipo de política interracial se basa en la creencia de que una nación estable es una nación homogénea y generalmente es apoyada por valoraciones públicas de igualitarismo social y religioso, aunque con bastantes incoherencias o disonancias. Esta es

una política i identificable en América del Sur, en forma general.

2.- Una política de pluralismo racial es aquella en donde el grupo mayoritario permite e incluso alienta el contacto interracial, y al mismo tiempo la coexistencia de ciertas variaciones culturales y sociales dentro de una unidad nacional general. Ilustra esta política el caso de Nueva Zelanda, que ya mencionáramos, y con algunas inconsistencias, el estado de Zambia.

3.- Se ha generado también una política de protección legal de las minorías, tales como la Convención contra el genocidio de la ONU, la legislación de prácticas equitativas en el empleo y la protección de las libertades civiles. Tales medidas aseguran en alguna medida la autonomía relativa de los grupos raciales minoritarios. En África y en América del Sur, es posible identificar en algunas épocas este tipo de política interracial.

Tanto el 1o., el 2o. y el 3er. tipo de política interracial, podríamos decir que en mayor o menor medida se basan en actitudes o significaciones positivas hacia la existencia de las razas humanas, e incluso son recomendadas por algunos técnicos a cargo de los programas de acción.

Sin embargo, la política de traslado de la población, la subyugación constante y el exterminio reflejan, de menor a mayor grado actitudes o significaciones negativas, sólo sostenibles por creencias distorsionadas de la realidad, y valoraciones de supremacía exclusiva de una población racial sobre otra.

Con estas medidas se pretende evitar la asimilación e incluso el contacto racial. En Sudáfrica se trasladó a un millón de africanos de El Cabo Occidental; y como casos de exterminio, debemos mencionar, además de los ya conocidos históricamente, el de los aborígenes de Tasmania, y el de los indios fueguinos, en donde, el exterminio fue directo (Lipschutz A., 1968, p. 297).

Quisiera mencionar muy brevemente la medida de la subyugación constante, pues ilustra las racionalizaciones de los legisladores en el



sentido de ocultar su discriminación con aprobios indirectos y sucesivos a la población minoritaria, a fin de minar la resistencia física y emocional de ésta. Ejemplos de este tipo de actitudes se encuentran en Sudamérica y también en Sudáfrica.

Este sería el cuadro general de los tipos de relaciones raciales abstraídas de situaciones reales en las diferentes partes del mundo.

Muy brevemente me referiré a las relaciones raciales observadas en América del Sur y en nuestro país.

Alejandro Lipschutz ha interpretado la denominación de "indio", la cual es frecuente también en nuestro medio, con la significación de discriminación social o de pertenencia a una categoría inferior.

En realidad en América Latina, lo único que ha contrarrestado y contrarresta la existencia de significaciones negativas hacia el indígena es el mestizaje, fenómeno que se dió desde los primeros contactos.

En lo que se refiere a nuestro país, creemos que los estudios de la significaciones raciales están por realizarse y especialmente su diferenciación, si la tiene, respecto de la discriminación social. Tenemos abundante material de campo, que habría que sistematizar, y en ello está centrado nuestro interés, con la elaboración de algunos proyectos específicos.

**S**abemos, por ejemplo, que el concepto "raza" es usado por mapuches con frecuentes contactos en la ciudad, en base a la creencia de que ellos forman una población diferenciada, no tan sólo por su descendencia, sino también por su cultura. Quienes manejan esta creencia, demuestran estar orientados también por una valoración positiva hacia "su raza". Se identifican mutuamente como "hermanos de raza", manifestando indirectamente la idea y el sentimiento de cohesión, o al menos el que deberían tener para enfrentar el contacto en el plano público. En el plano del contacto cotidiano hemos advertido racio-

nalizaciones de parte de la población no mapuche en el sentido que no reconoce significaciones discriminatorias, pero actúa orientada por ellas. En este sentido, existe una primera sistematización antropológica de parte del Dr. Stuchlik, quien elaboró un ensayo acerca de los estereotipos mapuches en Chile en la década anterior.

Es importante también mencionar el grado amplio de inconsecuencia personal que hemos advertido en la población mapuche entre sus acciones públicas y las privadas. Suponemos que su conducta responde a las incoherencias que advierten en las relaciones que la sociedad mayoritaria ha definido para ellos. Sin embargo, este ya es un tema que debería tratar en otra oportunidad.

Míremos finalmente y en forma muy breve, las nociones comunes que existen sobre las razas en nuestro medios más cercano.

Tomemos primeramente las ideas implícitas y explícitas alrededor de la celebración del Día de la Raza. Sabemos que ésta es una fiesta nacional que viene celebrándose desde hace mucho tiempo. La idea que está detrás de esta fiesta es celebrar el descubrimiento de América por los españoles, la empresa hispánica que crea el Nuevo Mundo y trae la civilización europea. En nuestros días, se habla incluso del "mes de la hispanidad". Todas estas connotaciones indican el reconocimiento de la superioridad de la empresa española que descubre y conquista por sobre la inferioridad de la población indígena, que finalmente se resigna a su destino de vencida. Podríamos interpretar estas significaciones, entonces, diciendo que el 12 de octubre es el Día de la Raza "hispana", la cual sería el principal tronco formador del pueblo chileno.

Es importante destacar que un grupo de mapuches de nuestra zona ha manifestado, de una u otra forma, la opinión de que, planteada en esos términos la festividad del 12 de octubre, es parcial y aún injustificada, pues si existiera un grupo que constituye herencia racial para el pueblo chileno, ése es el mapuche, por cuanto es un pueblo origi-

nario de estas tierras. Estas personas mapuches consideramos justificado, entonces, agregarse a esta celebración del Día de la Raza, y celebrar su propio pueblo y su cultura como algo auténtico y original.

**E**n principio, creemos que ambos tipos de justificaciones de celebración tienen su parte de la verdad histórica, la cual es irrefutable. Para seguir con nuestro argumento en torno al concepto raza, debemos clarificar, sin embargo, que el uso de este concepto es inválido, si consideramos las formulaciones sociales mencionadas arriba en forma estricta. Ello, pues lo que parece estar celebrando son empresas "sociales", tanto de conquista como de resistencia a la conquista y sobrevivencia, las cuales no están determinadas genéticamente. Lo que está determinado racialmente es la emergencia de la sociedad chilena actual, como resultado de la mezcla de individuos provenientes de dos poblaciones con características hereditarias definidas como distintas, por último, por la distancia geográfica anterior al Descubrimiento de América. Además, el uso del concepto "raza" para denominar a cada uno de estos pueblos es dudoso. De hecho, los españoles no constituyen una raza en sí, sino una nación y más que nada una cultura, y en lo que se refiere a los habitantes originarios de nuestro país, sabemos que aquí existían distintos grupos provenientes de migraciones anteriores múltiples. En todo caso, el concepto raza sería más aplicable a los pueblos indígenas que a los españoles, por el grado de aislamiento geográfico en que se encontraban y encuentran, lo cual se traduciría finalmente en la existencia de una población procreadora con variabilidad interna y descendencia profunda.

Así pues, la iniciativa de agregar a la celebración de la hispanidad la de la cultura mapuche debería quizás derivar en la celebración de la mezcla de ambos pueblos, especialmente si se desea usar correctamente el concepto ra-

za, y registrar los hechos históricos. A ello habría que agregar el intento de desvirtuar significaciones valorativas que perjudiquen especialmente al grupo minoritario.

Finalmente, diremos que la noción más común de raza que hemos encontrado en medios sociales llamados "cultos", como sería el universitario, indica un abierto desfase con los conocimientos científicos. En un sencillo chequeo a los estudiantes de la Carrera de Castellano de la Universidad Católica de nuestra ciudad, se vió que predomina la noción de raza tradicional, esto es, la distinción de las variedades fijas e inmutables centradas principal y únicamente en el color de la piel. Sabemos que esta noción está hoy absolutamente superada por los conocimientos biológicos.

## CONCLUSIONES

I. Hemos revisado por un lado, el concepto raza desde la perspectiva de estudio de las ciencias naturales, es decir, como interpretación de un hecho biológico, y por otro lado, hemos delineado los enfoques de las ciencias sociales respecto del fenómeno de la variabilidad racial humana.

Las relaciones entre las ciencias naturales y las ciencias socioculturales que hemos considerado, son de singular importancia respecto de nuestro tema. Hemos advertido que estas relaciones son de complementariedad, pero no de correlación en término de causa y efecto, pues el fenómeno en cuestión es necesariamente visualizado de forma diferente en ambos campos de la ciencia. Además, los logros de conocimientos de las ciencias naturales y los del tiempo, lo cual tiene que ver con los cambios en la forma de lograr el conocimiento y por ende, de la visualización o enfoque del fenómeno estudiado al interior de cada tipo de disciplina (epistemología de las disciplinas consideradas).

En términos de las relaciones entre ambos tipos de ciencias, podríamos identificar relaciones horizontales y relaciones verticales. Hablamos de relaciones horizontales cuando un determinado des-

cubrimiento científico no tan sólo impacta el campo de la disciplina en que éste tiene efecto, sino también el efecto de tal descubrimiento impacta al resto de las disciplinas en un período de tiempo. Nos referimos a relaciones verticales entre las ciencias, cuando un descubrimiento, por ser de importancia, necesariamente provoca cambios cualitativos en el trabajo a futuro. Este tipo de cambios generalmente inunda, de nuevo, horizontalmente al resto de las disciplinas científicas, especialmente de aquellas que están más estrechamente relacionadas. En el estudio de la variabilidad humana hemos visto que estos dos tipos de relaciones se han producido entre las disciplinas consideradas, aunque no en forma regular.



logía Sociocultural use los conocimientos terminales como factores descriptivos, de los cuales puede incluso prescindir cuando explica la conducta social. Ello tiene que ver naturalmente con los cambios de enfoque que sobre el estudio de la conducta aprendida o sociocultural se han ido delineando también en las últimas décadas.

Lo que constituye material de estudio de la Antropología Sociocultural, hoy día, son los significados que la gente atribuye a la distinción de poblaciones naturales, variedades o razas humanas. En circunstancias dadas, estas significaciones pueden adoptar el carácter de factores explicativos o justificatorios del comportamiento social. Los significados atribuidos por la gente a las razas humanas son creencias y valoraciones sociales que pueden estar reforzados conciente o inconcientemente por los logros de conocimientos de las ciencias naturales.

Dada la existencia de valoraciones negativas acerca de la existencia de las razas humanas, parece advertirse una cierta resistencia al traspaso normal de conocimientos

científicos al campo de la vida social, comparativamente con la facilidad de traspaso de conocimientos desde las ciencias hacia otros campos de la vida social (tecnología).

En nuestra vida social circundante específicamente, hemos advertido ignorancia no explicitada en el uso del concepto raza referido a lo sociocultural más que a lo biológico propiamente tal; o dicho de otro modo, la gente traslapa las dimensiones biológicas y socioculturales indistintamente cuando usa el concepto raza (celebración del Día de la Raza).

Creemos que, considerando las precedentes formulaciones es perfectamente justificable la revisión personal del concepto raza y sus implicaciones sociales.

Este interés creemos que es perfectamente justificado en nuestro país, en donde por circunstancias históricas y sociales específicas se ha producido el fenómeno de la conquista de un pueblo por otro y, en especial, la existencia de grupos raciales minoritarios indígenas en condiciones in-

deseadas por éstos. Es decir, estamos enfrentados a un hecho biológico, como sería la existencia de poblaciones diferenciadas en su material genético hereditario y también a un hecho social, como lo es la población desmejorada de varios grupos sociales respecto de otro justamente por las valoraciones de las diferencias genéticas.

Previendo el uso de significaciones valorativas en desmedro del pueblo indígena de nuestro país y especialmente del mapuche en nuestra zona de parte de las nuevas generaciones, diremos que desde el punto de vista científico no es válido ningún argumento en contra de la mezcla racial. O dicho en otros términos, la potencialidad humana de un individuo mapuche es absolutamente similar a la de un hispano o europeo. Algo muy diferente lo constituye las variaciones de capacidad individuales, las cuales son un hecho, tanto al interior del grupo mapuche como del grupo no mapuche.

En cuanto a las diferencias culturales entre ambos pueblos (hispano y mapuche), éstas no están determinadas genéticamente o por herencia, sino que son el resultado de múltiples factores históricos sociales, geográfico, etc.

Finalmente diremos que el significado que la gente atribuye a las diferencias culturales y físicas es propiamente conducta social, y por lo tanto, susceptible de ser aprendida y re-aprendida o cambiada. Consideramos nuestro deber entregar los resultados del trabajo científico tanto en el campo biológico como sociocultural, a fin de que los significados no sean deformaciones o conocimientos invalidos y, más aún, interpretaciones que perjudiquen a los grupos indígenas.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1.-Beals R. and Hioger H. *Introducción a la Antropología*, Editorial Aguilar, 1965.
- 2.-Bloom Leonar, *Psicología Social de las Relaciones de Raza*, Editorial Granica, 1974.
- 3.-Comas Juan, *Manual de Antropología Física*, Gráfica Panamericana, 4.-Dunn L.C. y Dobzhansky Th., *Herencia, Raza y Sociedad*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1950.
- 5.-Dobzhansky Th., *Las Bases Biológicas de la Libertad Humana*, Editorial Buenos Aires, 1956.

- 6.-Firth Raymond, *Tipos Humanos*, Edit. Universitaria Buenos Aires, 1956.
- 7.-Linton Ralph, *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- 8.-Lipschutz A., *El problema racial en la Conquista de América*, Edit. Andrés Bello, 1967.
- 9.-Lipschutz A., *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo*, Edit. Andrés Bello, 1968.
- 10.-Myrdal Gunnar, *Objetividad en la Investigación Social*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1970.
- 11.-Silva Osvaldo, *Prehistoria de América*.



# DOCUMENTOS

# MOVIMIENTOS INDIGENAS DEL BRASIL: SU LUCHA

"El pensamiento y la sensibilidad acceden a una dimensión nueva donde cada gota de sudor, cada flexión muscular, cada jadeo, se vuelven otros tantos cuerpitos de una historia cuyo movimiento propio el símbolo reproduce, al mismo tiempo que su significación es abrazada por mi pensamiento. Me siento bañado por una inteligibilidad más densa, en cuyo seno los siglos y los lugares se responden y hablan lenguajes finalmente reconciliados".

Claude Lévi—Strauss

"El blanco es como el tabú, donde entra destruye todo".

Miguelao—Tribu Bororo

"Y aún si nos mantenemos encerrados entre las cuatro paredes domésticas, la televisión atraviesa los muros y nos bombardea con imágenes exóticas: el papúa danza en nuestra sala, uólof cruza por entre nuestros sillones y el vietnamita nos habla de sus problemas como si fuéramos miembros de su familia".

Roger Bastide

"Que ironia! O Homem, "Rei da Criacao", que por sua complexidade cerebral se encontra no topo da Piramide da Vida, com toda sua capacidade intelectual, sua ciencia, sua tecnologia, está implacável, prepara—se para voltar ao nível de bactéria..."

Jose A. Lutzenberger

"A humanidade como um todo sobreviveu porque sempre foi grande o número de culturas a prestar o exame. Muito em breve teremos uma só cultura, a Cultura da Sociedade Industrial Ocidental, a enfrentar a dura prova da sobrevivencia e muitos indícios já atestam seu fracasso. Se ela fracassar e se até lá ela tiver atingido seu aivo declarado de sobrepeso—se a todas as demais culturas, nao mais haverá cultura que passa a tomar seu lugar. Caso houver sobrevivencia humana, será na selvagemaria".

Jose A. Lutzenberger

## Introducción

Con este trabajo se pretende describir y analizar el proceso de surgimiento de un movimiento de organización indígena que se expresa a través de las asambleas de jefes indígenas en Brasil.

Presentamos así en este documento lo que ellos dicen de sí mismos, haciendo énfasis en esto ya que consideramos a la parte sustancial del trabajo; con ello, queremos refutar el etnocentrismo, "prejuicio que se apoya en la idea de la desigualdad de las civilizaciones" (Bastide, 1970:35); "...porque todas las civilizaciones tienen un mensaje que entregar al mundo; todas... tienen algo de grandeza y belleza....Pero nada hay más triste y doloroso para un ser humano que sentirse tratado como un ser inferior por el hecho de pertenecer a una civilización distinta". (Ibidem:21).

Además pretendemos demostrar que los indígenas no necesitan que nadie hable por ellos; sólo estamos para transmitir sus experiencias y su mensaje.

Brasil, gigante de América del Sur, el baile caliente, el "gran" Pelé, el gorilato, la represión...y los indios? "Simiescos", "salvajes",



"promiscuos", "sucios", "analfabetas" y "menores de edad". ¿Eso es en realidad el indígena?

En 1934, cuando Levi—Strauss preparaba su viaje a Brasil, escuchó el comentario en una comida del embajador de Brasil en París que decía: "¿Indios? Ay, mi querido señor! Hace años que han desaparecido completamente. ¡Oh! Es una página muy triste, muy vergonzosa en la historia de mi país. Pero los colonos portugueses del siglo XVI eran hombres ávidos y brutales. ¿Cómo reprocharles el haber participado de ese carácter general de las costumbres? Se apoderaban de los indios, los ataban a las bocas de los cañones y los despedaban vivos. Así acabaron con ellos, hasta el último. Como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en el Brasil, pero ¿indios?, ni lo piense; no encontrará ni uno...."(Levi—Strauss. 1976; 36).

Así se veía al indio, pero ahora es distinto; hoy se le usa como centro de atracción turística, se le explota en las haciendas, en las industrias extractivas, se les paga a bajo precio su trabajo, se les quita sus tierras y son masacrados por los nuevos colonos brasileños y también por los nuevos asentamientos que vienen a convertir al país en un país de 'progreso'".

por  
**Margarita Zárate y  
Florence Rosenberg**

En la situación concreta de Brasil, nos encontramos con juicios que justifican fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo por otro, o sea prejuicios raciales, los cuales se remiten al origen étnico, por remoto que sea el que define la raza; prejuicios de color, cuanto más color tenga alguien es más probable que sea indio, negro, proletario, es decir, pobre; el prejuicio racial adopta muy a menudo el prejuicio de clase.

Un problema importante es el de la conciencia de la Historia de los grupos étnicos. Se ha creído que hay pueblos sin historia; lo que pensamos es que su historia es desconocida, no que no exista. Lo que pasa es que el concepto de Historia que nosotros tenemos es escrito, el de ellos es oral, más rico, en tanto que se transmite con una memoria que a nosotros se nos a occultado

Esto nos remitiría a la noción de 'progreso'; no consideramos que el "progreso" sea un "personaje subiendo por una escalera" (Levi—Strauss;1979:317) pues cada pueblo posee y transforma, mejora u olvida técnicas suficientemente complejas para dominar su medio ambiente, sin lo cual ya hubieran desaparecido. De hecho la mayor contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en las diferencias que cada una aporta, "y tampoco olvidar nunca que ninguna facción de la humanidad dispone de las fórmulas aplicables al conjunto, y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible, porque se trataría de una humanidad osificada" (Ibidem: 338).

Después de hacer estas aclaraciones podemos vislumbrar desde una óptica más amplia el problema del indio en la coyuntura actual en la sociedad brasileña.

Retomaremos las categorías de conciencia posible y conciencia real que aporta Lucien Goldmann:

"La conciencia real es el resultado de los múltiples obstáculos y desviaciones que los diferentes factores de la realidad empírica oponen y hacen sufrir a la realización de esta conciencia posible"(Lucian Goldmann, 1978:99—100).

Pensamos que a través de las Asambleas Indígenas, la conciencia real puede llegar a convertirse en conciencia posible. De hecho, ya hay momentos presentes de ella, "porque en la lucha (...) esta masa se une, se constituye como clase para sí". (Marx 1977:143)

Daremos un ejemplo de esto: en diciembre de 1978 los Xavantes incendiaron 4 haciendas en la reserva Xavante de Pimentel Barbosa. Lo hicieron, cansados de esperar una solución de las autoridades. Sus tierras les habían sido robadas por los hacendados. ("Boletim do CIMI", año 8, No. 53 Enero—Febrero, 1979, p. 5—7).

Aquí, la acción directa, al fallar la negociación legal, queda clara; pero por otro lado, no se menosprecia este método para lograr sus fines más inmediatos, como por ejemplo en el caso de los indios Múnku, antes citados. Esto es muy importante porque la lucha de los indi-

genas no se debe encuadrar en un solo plano. La realidad, por lo contrario, nos brinda hechos ambiguos; es muy rica en sus múltiples determinaciones, ya que las sociedades no son monolíticas; cada una tiene sus diferentes dinámicas en el transcurso de sus procesos históricos, y parecería sencillo dejar por fin aclarado lo que sucede en una sociedad, como quisieran verlo aquellos sociólogos que han llegado hasta buscar "las constantes variables como la densidad y el volumen de la población". (Sociologie au XXIeme Siecle. p.109. Citado por Lucien Goldmann; 1978: p.61), ya que el hecho social es un hecho total.

La lucha se está haciendo oír en los foros internacionales, en asambleas donde se reúnen los jefes indígenas del continente y en la prensa internacional; esto refleja el constante deseo de los indios para vincularse, no sólo con los mismos indios, sino con todos los oprimidos que luchan contra el capitalismo y la represión interétnica heredada de Occidente. No cesan de luchar por terminar con esta opresión y de reivindicar su propia historia; una historia ya tan arrastrada y deteriorada por las clases dominantes.

Consideramos fundamental reivindicar la lengua, ese espacio semántico único que envuelve la cotidianeidad y que posibilita la reproducción de estos grupos, sobrepasando la contaminación externa que por medio de la lengua se introduce. "Para las sociedades indígenas hasta la última piedra y planta de su territorio tiene un significado específico, real y simbólico; allí habitan los muertos, los héroes civilizadores y los niños que lloran, todas las marcas que la historia colectiva imprimió a la naturaleza". (Nemesto Rodríguez, 1978: 29).

Los hechos que presentamos en este trabajo hablan por sí mismos y hacemos énfasis en el contado por ellos; sentimos como nuestra la lucha anticapitalista, autogestionaria y de permanencia étnica, como el derecho que estos grupos tienen a sus tierras, a su historia, a su cultura, a su lengua, en fin, a su lucha por la libertad. Concluimos diciendo que: "Un comportamiento o un escrito sólo se convierte en expresión de la conciencia colectiva, en la medida en que la estructura que expresa no es particular de su autor, sino común a los diferentes miembros que constituyen el grupo social" (Goldmann, 1978: 108).

Para mejor comprensión de la problemática de estos grupos, escogimos dos grupos étnicos: los Xokleng y los Múnku. Los escogimos p-or no haber podido encontrar materiales completos acerca de estos grupos.

Los Múnku, hasta 1971, no habían tenido relación alguna con la sociedad nacional; por esto hablaremos de como se realizó este contacto con los misioneros del CIMI y cuáles fueron sus consecuencias.

El padre Lisboa cuenta cual era hacia el año de 1929 la mentalidad de los misioneros; estos veían a los indígenas como bravos, feroces y de esa manera había que salvar sus almas por medio de la cristianización. Lo hacían, llevándose a los hijos para internarlos, de manera a "civilizarlos"; pero a partir de 1964, la misión experimentó un nuevo cambio ya que los misioneros que llegaban a ocupar el puesto (en Utiariti, en el Río Papagayo, Brasil) venían con otras ideas, con conocimientos antropológicos y la influencia decisiva del Concilio Vaticano II en el cual se revalorizaba al indio y a su vida como parte de su comunidad. Así se decidió que ya no se internarían más a los niños y que los misioneros deberían respetar la organización tribal y la religión indígena. "...aprender la

lengua del grupo para así descubrir los cimientos del verbo ahí oculto." (Lisboa, Tomás de A. 1978: 9)

El 10. de junio de 1969, a 18 kilómetros del río Papagayo encontraron una aldea abandonada; el 24 de junio de ese mismo año, volvieron allá dejando comida y varias cosas en la aldea vacía; a través de un reconocimiento aéreo, la nueva aldea fue localizada el 15 de mayo de 1971: se encontraba a unos 20 kilómetros al sudeste de la primera.

Por fin llegaron a la aldea donde se encontraban los cazadores Múnku; no estaba el jefe y se enteraron de que había dos aldeas: en el transcurso del año pasan de la una a la otra según la estación.

El padre Adalberto hablaba un poco la lengua Múnku ya que pertenece al mismo tronco que la Iranté; les ofrecieron de comer y les hicieron sentirse muy bien gracias a su hospitalidad.

En las conversaciones los indios contaron que el año anterior, cuando dejaron la antigua aldea, fueron alcanzados mientras descansaban; los cercaron para flecharlos a todos, pero el jefe les aconsejó que "tal vez fuésemos amigos, pues ya habíamos dejado regalos; aconsejó al grupo una paciente espera, fue mucha suerte". (Ibidem:27)

Pero no faltan los problemas: en Cuiabá, durante la segunda quincena de agosto de 1972, el hacendado Mario Tenuta comienza a medir las tierras, aproximándose a la aldea y los indios dicen que impedirán el término de la medición ya que faltan apenas 5 mil metros; por esto, en septiembre, los geólogos de la Compañía de Recursos Minerales (CPRM), intentaron hacer un viaje de investigación por la región.

El 20 de julio de 1973 el P. Thomas de Aquino Lisboa escribe una carta desde Cuiabá al Cel. Olavo Duarte, 50. Dr. FUNAI y dice: "Informo a usted que los frentes de penetración se están aproximando rápidamente al área de los referidos indios, los trabajos de demarcación están a menos de 5 kilómetros de la aldea principal. Los límites de la reserva necesitan una mejor indicación, de ser hecha en breve, consultándolo con los indios. Entre tanto solicito un documento que prohíba la aproximación de cualquier persona en un área de 20 kilómetros al oeste y 6 kilómetros en los demás puntos cardinales alrededor de la aldea principal, para evitar que los indios sufran las consecuencias del contacto con los frentes de penetración." (Ibidem:51).

El 9 de agosto de 1973, les avisan de Utiariti a través de la radio de la misión que entre los indios Múnku surgía el primer brote de gripa.

El 17 de septiembre de 1973 se produjeron tres muertes por gripa. Cuenta el P. Lisboa: "Me acuerdo muchas veces durante la noche, con la tos de los Múnku, cada vez siento como una puñalada. No me puedo conformar con la situación; sé bien que ahora es inevitable: la muerte de tres Múnku dos años y tres meses después del primer contacto, cansada por la enfermedad traída por la llamada alta civilización" (Ibidem: 60).

En mayo de 1974, la carretera llegó a dos kilómetros de la aldea, y cuenta el Padre Lisboa que llega a la misma y empieza a gritar como acostumbra hacerlo. No hubo respuesta; vieron a dos hombres de pie, observando el trabajo del tractor, la aldea estaba destruida, preguntaron por los Múnku y les contestaron que se encontraban en la otra aldea. Llegando a ésta, ven con admiración que los Múnku están vestidos a la occidental, y comienzan a

contarles que Mauro llegó a decirles que la FUNAI mandó que abandonasen la aldea y que les prometió 10 sacos de arroz, uno de frijol, 8 de azúcar, 10 de harina de mandioca, etc. Enojado, el padre les explica lo que significa eso y pide a un Múnku que lo acompañe a la FUNAI para denunciar lo ocurrido.

El 11 de enero de 1975, se demarcan definitivamente sus tierras quedando un área de 47,094 has; 8,647 metros cuadrados; perímetro de 92,195 metros (Ibidem: 78). El Padre las denuncia lo ocurrido y pide al Ministro del Interior, Mauricio Rangel Reis, las 35,000 hectáreas de los Múnku y por decreto presidencial se las asignan; firma Ernesto Geisel.

Los Xokleng eran tres grupos nómadas que habitaban el sur de Brasil. Uno de ellos en el centro del territorio de Santa Catarina, el segundo ocupaba las orillas del Río Negro y el tercero los Valles de Capiravi y Tobará.

En el transcurso del siglo pasado y de éste, los Xokleng fueron merdados en todos los sentidos. Situémonos en la época de la colonización:

"El país quería progreso, las provincias deseaban aumentar su producción de riquezas, los hacendados querían mano de obra; los empresarios europeos pretendían ocupar la capacidad de carga ociosa de sus barcos, en el viaje Europa-América; las compañías de colonización pretendían obtener concesiones territoriales para venderlas en parcelas a los inmigrantes..." (Coelho Dos Santos, 1973: 57).

En el año 1828, llegan a Desterro (Florianópolis, Santa Catarina) los primeros inmigrantes alemanes.

La colonización en el sur del país tomó el carácter de frente pionero. Frente basado en la explotación de la pequeña propiedad agrícola. A medida que este frente se expandía, los Xokleng hacían sentir su presencia.

La propia topografía, con las altas serranías, próximas a las villas del litoral, facilitó al indio observar al blanco, su vida y su trabajo.

En 1856, el presidente de la provincia, el Dr. Joao José Coutinho afirmaba: "la única manera realmente eficaz para obligar a estos asesinos e hijos de bárbaros a que dejen la selva es localizándolos en lugares de los que no pueden huir" (Ibidem: 65).

Se oficializaba el dicho popular de que "el indio solamente es bueno muerto".

Con esto empezaron las medidas de "pacificación": la Compañía de Pedestres, los exploradores de los matorrales, hasta llegar a los brutales "bugreiros". La pistola, la escopeta y el rifle pasan a ser los agentes definitivos de la "civilización" de los indios.

Los "bugreiros" justificaban sus atrocidades en la caracterización de los Xokleng como "salvajes desalmados" que los hacían todo para matar al blanco.

El indígena tenía una relativa facilidad para obtener lo necesario para la sobrevivencia, puesto que el blanco, efectivamente, no había penetrado en su territorio. Cuando esto sucedió, comenzó la lucha por el territorio y sus recursos.

El indígena atacaba al blanco para obtener alimentos, cada vez más escasos. Para ello se servían ya del conocimiento de los instrumentos de hierro y acero adaptados a sus armas tradicionales. Por último los ataques tenían como motivo la vendeta. La mayoría de las veces, ésta se dirigía directamente a los "civilizados" que habían practicado el mal.

En respuesta a la estereotipada imagen del indígena, surgió la proposición humanista de Rondon: "humanizar al indígena y así crear un

clima favorable a su protección por parte del gobierno" (citado en ibid: 117).

A raíz de la discusión humanista y la serie de presiones de los intelectuales de orientación positivista, el gobierno creó un organismo oficial destinado a tratar los asuntos pertenientes a los indígenas: "Servicio e Protecáo aos Indios e Localizacáo de Trabalhadores Nacionais" (SPI) (Coelho Dos Santos, 1973 ibid: 117).

El SPI nació con serias deficiencias: los funcionarios no sabían casi nada de los indígenas, no se conocía su lengua. Su postulado básico era "morir si es preciso fuera, matar nunca".

En la zona que nos ocupa fue Eduardo de Lima e Silva Hoerhan quien efectuó un primer contacto amistoso con los Xokleng.

En lo que dice un indio a Hoerhan es evidente que este contacto no fue beneficioso: "nos hiciste llegar junto a ti, sólo para matarnos con tantas enfermedades. Antigüamente nos mataban con balas, ahora tú nos matas con "kozurro" (gripa), sarampión, malaria, coqueluche. Los Zug (blancos) son culpables de la desgracia en la que caímos" (Carta de Hoerhan a D. Ribeiro citado en ibid: 176).

Con todos los factores de "civilización": nueva dieta alimenticia, alcohol, enfermedades de todo tipo, se produjo un gran decrecimiento demográfico: en 1914 según Hoerhan aproximadamente 400 individuos integraban el grupo atraído; para 1932 había en el puesto apenas 106 individuos.

El SPI pasó a ser una instancia burocrática más. Y no cambió cuando fue sustituido por la "Fundacáo Nacional Do Indio" (FUNAI).

#### La Reserva Indígena Ibirama en la actualidad

El área cercana a ésta continúa manteniendo una estructura económica basada en la explotación de la pequeña propiedad agrícola y en la extracción de productos forestales.

Según la cantidad de tierra que se tenía y gracias a la actividad maderera, se cimentó la estratificación social del área. Abajo se sitúan los colonos y cabocos brasileños, no propietarios, vendedores de su fuerza de trabajo. Más abajo se sitúan los indígenas y los mestizos que residen en la reserva. Arriba: los pequeños propietarios, los detentores de grandes extensiones de tierra y propietarios de empresas madereras.

La reserva de Ibirama tiene, según el título definitivo el área de 141 565 866,08 metros. La reserva abriga 336 individuos (Coelho Dos Santos, 1973: 251). Esos individuos se auto-identifican como sigue: 160 son Xokleng, 33 son Guaraní, 11 son Kaingang, 82 son mestizos, "50 son civilizados".

La organización tradicional casi ha desaparecido, la tendencia es a comportarse como los brasileños de la zona (casamiento monogámico, residencia neolocal, compadrazgo, uso de la terminología de parentesco de la sociedad regional).

A pesar de esto, pocos Xokleng poseen nombres en portugués. Esto le permite a Coelho plantear una tesis importante en cuanto a Identidad Étnica.

Lo común y deseado es nombrar a los niños a través de las formas tradicionales. Así plantea Coelho: "el sistema de nominación es la estructura básica de la sociedad Xokleng, pues a través de él, el individuo ingresa al grupo y obtiene una posición social determinada" (ibid 1973: 223). El recién nacido recibe el nombre de un pariente —o de cualquier miembro del grupo—; esos nombres que ya pertenecieron a

un individuo fallecido permiten ingresar al mundo tribal a través de la identificación y de la posición social que les confieren.

Para que se entienda cuál es la situación actual de los grupos indígenas a los cuales nos referimos, es necesario mencionar los diferentes frentes de expansión de la sociedad nacional, entre ellos el jurídico y el económico.

En primer lugar, los indios se les considera relativamente capaces puesto que a pesar de tener derechos "no pueden externar su propia voluntad para la práctica de actos jurídicos sin estar asistidos por un responsable. Participan de las decisiones, pero recibiendo la asistencia necesaria de un orientador". Esto consta en el artículo 6o. inciso III del Código Civil:

"los silvícolas estarán sujetos al régimen tutelar, establecido en leyes o reglamentos especiales, el cual cesará a medida que se fueran adaptando a la civilización del país" ("BDC"; 1979, año 8, núm. 54; 32).

Este régimen tutelar —dice la Ley No. 6001 — "será ejercido por la propia Unión, a través del órgano federal de asistencia a los silvícolas: FUNAI" (ibidem; marzo 1979, año 8, Núm. 54: 32).

A este nivel empiezan las ambigüedades: el art. 198 de la Constitución establece "el derecho de los indios a poseer permanentemente las tierras que habitan, igualmente el usufructo de esas tierras y el uso exclusivo de las riquezas naturales y de todos los bienes existentes en esas mismas tierras". Y por otra parte en art. 4o. inciso IV de la misma Constitución: "las tierras ocupadas por los indios son propiedad de la Unión". (ibidem: 33).

Para el 19 de abril de 1974 el Ministro del Interior definió metas básicas de la política indigenista del gobierno: "...una orientación que transmitimos a FUNAI, y que constituye el punto básico de la política indigenista del Sr. Presidente de la República, Gral. Ernesto Geisel, y de la efectiva ejecución de un programa que tenga por único objetivo beneficiar a las comunidades indígenas, y en circunstancias recomendables, concederles la emancipación, asegurada la asistencia técnica y social adecuada en proyectos agrícolas, agroindustriales y artesanales" (ibidem: 7—8).

Así, para enero de 1975 el ministro reveló en entrevista colectiva a la prensa, que el Estatuto del Indio podría ser alterado, para permitir la emancipación de comunidades indígenas. Para abril de 1976 afirmó: "voy a acabar con la paternalismo de la FUNAI y adoptaré una políti-

ca agresiva de integración a través de la implantación de proyectos de desarrollo económico de las áreas indígenas" (ibidem: 9).

En diciembre de ese mismo año fija como meta para 1977 la emancipación de las comunidades indígenas. El 27 de ese mes anuncia las metas de la política indigenista:

a) Integración rápida de los indios y consecuente emancipación.

b) Abolición de la enseñanza bilingüe.

c) Detener a las misiones religiosas.

"Vamos a procurar cumplir con las metas fijadas por el Presidente Geisel, para que a través de un trabajo concentrado entre varios ministerios, de aquí a 10 años podamos reducir a 20,000 los 220,000 indios existentes en el Brasil y de aquí a 30 años, todos ellos estarán debidamente integrados a la Sociedad Nacional" (ibidem: 10).

Finalmente se expide el Decreto de Emancipación del Indio. Veamos los puntos nodales:

#### La Condición de Integrado

Art. 2o. A requerimiento del interesado o por iniciativa de la FUNAI, será declarada al indio su condición de integrado. Esto depende de que el Indio satisfaga los requisitos del art. 9o. de la Ley 6001 de 1973.

Art. 3o. La emancipación de la comunidad indígena y de sus miembros será declarada, por decreto del Presidente de la República, mediante requerimiento de la mayoría de los miembros del grupo o por iniciativa de la FUNAI.

De la Dotación de Tierras a la Comunidad Indígena y al Indio Emancipado o Integrado.

Art. 12. El poder ejecutivo, mediante previa autorización legislativa, transferirá por dotación a la comunidad indígena emancipada y sus miembros, bien como indio emancipado individualmente, o declarado integrado, la propiedad plena del área de tierras indígenas, perteneciente a la Unión, necesaria al desarrollo y subsistencia de los dotados.

&1.-La dotación a la comunidad indígena y sus miembros, será hecha en los términos del art. 1178 del código civil, pasando a constituir propiedad individual del indio emancipado, o declarado integrado, el área a que éste fue dada.

&2.-El área de tierras indígenas, objeto de dotación, será en cualquier hipótesis, localizada y demarcada administrativamente por la FUNAI. (ibidem:36—38).

"La medida de emancipación "beneficiará"



a 2,000 indios, emancipando 100 el actual gobierno", declara en febrero de 1978 el ministro de Rangel Reis. (Ibidem:11).

En todo esto queda clara la utilización mafiosa de lo jurídico para obtener lo que interesa realmente al estilo de desarrollo brasileño: las tierras indígenas.

De inmediato surgieron protestas y denuncias:

La Asociación Nacional de Apoyo al Indio (ANAÍ) hace una serie de consideraciones primordiales:

El emancipar al indio quiere decir que no debe seguir siendo indio, viviendo en una tribu, plantando en tozas comunitarias, con su lengua y religión propias (Ibidem:14).

Un indio emancipado debe volverse igual a un no-indio, perdiendo así el derecho a su tierra que, en realidad, era suya mucho antes del descubrimiento del Brasil (Ibidem).

Los indios deben ser libres para escoger entre continuar siendo indios o intentar cambiar a "civilizados" (Ibidem:16)

Lo principal para ellos ha sido siempre la tierra. Y la importancia que se le da no sólo es económica. La tierra es la patria de los indios, ahí entierran a su gente (Ibidem:17)

Sacar a los indios de las tierras en las que ellos siempre han vivido es como expulsar a los brasileños del Brasil.

El recibir, ya emancipados, una tierra particular va en contra de sus tradiciones (Ibidem).

Retomando nuestra exposición, queremos dejar claro que este plano —jurídico— es sólo uno de los frentes de expansión que la sociedad nacional impone a las comunidades indígenas. El plano económico —entendámonos: estos planos que mencionamos, interactúan unos con otros—, la transformación de las poblaciones indígenas es quizá más perceptible. "Las llamadas 'zonas vírgenes' cuya explotación implica la expansión de los límites de actuación del sistema capitalista, son áreas apropiadas para extraer y comercializar, tanto recursos naturales renovables tales como maderas, caucho, pieles y animales vivos, como recursos naturales no renovables, tales como petróleo, uranio, hierro y otros minerales que, detectados en su subsuelo, son considerados estratégicos para el funcionamiento del sistema. En general estas 'zonas vírgenes' se localizan en territorios indígenas, aún no plenamente incorporados a los sistemas político-administrativo de las sociedades nacionales dominantes, como es el caso de las áreas selváticas y/o boscosas." (Nemesio Rodríguez 1978:18).

Así la sociedad nacional se erige frente a los indios en formas distintas: economía extractiva, pastoral y agrícola.

En el caso de los frentes de expansión agrícola dice Darcy Ribeiro: "crean condiciones ecológicas nuevas en las que el sistema adaptativo tribal se torna inoperante" (1977:64).

Es importante hacer notar que en las áreas de economía agrícola, es donde se da la proporción más alta de tribus extinguidas —el 60 por ciento de los grupos registrados en 1900 ya no existen" (Ibidem:65).

En el caso de la economía pastoril: "asume siempre la forma de un frente pionero que avanza sobre los grupos indígenas" (Ibidem:65). Igualmente básico en los procesos de cambio es el problema de la inclusión de núcleos de población (colonos) ya sea extranjeros o nacionales, pero a fin de cuentas ajenos a la realidad indígena; y esto es extensivo a Argentina, Chile, Bolivia, Paraguay, Uruguay.

En el caso de los colonos extranjeros, el estado considera estas oleadas inmigratorias en

términos racistas que resultan alarmantes.

Expondremos una evidencia de la forma en que la sociedad nacional penetra en el territorio indígena.

El presidente de la FUNAI anunció que soldados del ejército fueron convocados por el órgano para evitar cualquier confrontación entre los indios y hacendados, por las tierras que están en el área de la reserva Xavante de Pimentel Barbosa. Los indios, que aguardan una decisión de la FUNAI para la retirada de los hacendados de una parte de su reserva, que fue ilegalmente vendida, están manteniendo la tregua prometida a la FUNAI, según informó el General Ismarth. Los soldados, mientras tanto, garantizan la seguridad tanto de los indios como de los hacendados, estableciéndose en la región limítrofe entre las tierras ocupadas por ambos.

Durante dos horas los hacendados que ocupaban parte de la región estuvieron reunidos con Rangel Reiss, presidente de la FUNAI y el antropólogo Claudio Romero, en un encuentro preliminar para que el ministro conociera la situación de los hacendados y de los indios con relación a los límites Oeste y Sur de la reserva Pimentel Barbosa. La decisión deberá ser tomada durante este gobierno, conforme garantizó el General Ismarth. El cacique Juruna y cuatro Xavantes más, no consiguieron participar en la reunión, ni conversar con Rangel Reiss, después de que los hacendados dejaron el gabinete del ministro. Bastante enojado Juruna reclamó: "el ministro atiende al hacendado ladrón, pero no atiende al indio; la educación es sólo para recibir diputados y generales" ("BDC"; 1979, núm. 53:32—33).

#### Análisis de la situación indígena actual

Haremos un examen tendiente a desarrollar las ideas generales que nos permite aprehender la lucha y el proceso general de la organización creada para los indios:

La primera asamblea fue propuesta por el padre Tomás Lisboa, (presidente del Cimi) que la acogió y procuró darle respaldo; se efectuó en Diamantino del 17 al 19 de abril de 1974. El Cimi, aprovechando la oportunidad de la apertura del diálogo con la FUNAI, invitó a su presidente el Gral. Ismarth Araujo de Oliveira para participar en la Asamblea; él no pudo asistir y mandó a la antropóloga Ana María de Paixao. El objetivo de este encuentro era brindar a los jefes indígenas la oportunidad de encontrarse, de conocerse y de expresarse con toda libertad, sin presión, sin orientación de elementos foráneos, acerca de sus propios problemas, y buscar por sí mismos las soluciones, superando de esta forma todo el paternalismo, ya sea de la FUNAI o de las misiones.

El 18 empezó el encuentro con la primera presentación general de los presentes; asistieron las tribus: Bororo, Xavante, Apiaká, Kayabi, Tapi-rapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikwara, Múnku, Canoeiro, Cinta larga Cabitxi. (Primera asamblea de jefes indígenas 1974: p.2).

Tierras de Apiaká, Kayabi e Irantxe no tienen problemas especiales porque tienen reserva decretada y la tierra nueva. Para los Xavantes el problema es más grave y están dispuestos a luchar para garantizar sus tierras. Los Paresi no tienen reserva. Bororo habla de delimitación de tierras entre ellos y Xavantes. Disposición de ambos de defender sus áreas. Bororo pide que terrateniente tomen cuidado con ganado invadiendo sus tierras. (Ibidem:11—12).

Está claro que el problema fundamental de estos grupos ha sido, desde la conquista, la tierra.

La tercera Asamblea se realiza en Meruri, en septiembre de 1977.

Es obvio que tienen bien definida su postura ante la FUNAI y los hacendados, desde el problema de la propiedad de su territorio hasta su identidad como grupo y sus perspectivas de lucha y de organización.

Por otro lado ¿qué es el CIMI? Es el Consejo Indigenista Misionario creado en 1973 por padres Jesuitas. Ellos mismos hacen un balance de su actividad a partir de 1975 y dicen: "el trabajo misionero no se separa del conjunto de actividades que se suman y hacen marchar la historia. El trabajo del CIMI fue generado por un conjunto de exigencias y circunstancias históricas de opresión, explotación y abandono de los pueblos indígenas y, a su vez, provocó nuevos hechos políticos con su constante actividad de denuncia de las distorsiones del sistema social y de la política indigenista oficial" ("BDC, 1979, núm. 57:13).

Los lineamientos políticos a seguir del CIMI son:

1) Tierra: Apoyar decidida y eficazmente, en todo los niveles, el derecho que tienen los pueblos indígenas de recuperar y garantizar el dominio de su tierra. (Ibidem:6).

2) Cultura: Reconocer, respetar y apoyar abiertamente el derecho que tienen los pueblos indígenas de vivir su cultura. Estimular de modo especial a los grupos en proceso de desintegración para revitalizar su cultura. Procuramos apoyar y estimular las tentativas de los grupos que revitalizan sus expresiones culturales propias, desde la organización de cursos de indigenismo, hasta de lingüística. Reaprendizaje de la lengua, factor fundamental de cohesión del grupo. Realización de algunas fiestas que ya no habían sido hechas; retorno a actividades colectivas que contribuyen a aumentar el sentido de la vida comunitaria. Gran factor de revitalización de la cultura indígena: la lucha por la tierra es una lucha de las comunidades en defensa o por la reconquista de la tierra. La lucha por la tierra es una lucha de todo el grupo y asume un profundo contenido cultural en la medida en que la tierra para el indio representa toda una serie de valores mitológicos y religiosos. En este aspecto —lucha en defensa de la tierra, de su demarcación, mantenimiento y reconquista— el CIMI dió su contribución fundamental. (Ibidem:7—8).

3) Autodeterminación: Procurar por todos los medios, devolver a los pueblos indígenas el derecho a ser sujetos, autores y destinatarios de su crecimiento. El aspecto principal de las asambleas es: ser un espacio de conocimiento de la situación calamitosa en que viven los indios en los más diversos puntos del país. (Ibidem).

4) Pastoral Global y Pastoral Específica: La acción global libertadora, tarea urgente: vivir en socorro de varios grupos indígenas en peligro de completa extinción y estimular/apoyar a los indios a asumir el proceso de su autodeterminación y liberación.

La pastoral indigenista: conviviendo más profundamente con estos pueblos históricamente víctimas de la opresión global, aprendemos a situarnos con serenidad dentro de la dimensión política, dentro del mensaje evangélico. (Ibidem:9)

5) Encarnación: Una encarnación realista y comprometida con la vida de los pueblos indígenas, conviviendo con ellos, investigando, valorizando, adoptando su cultura y asumiendo su causa, con todas sus consecuencias; superando las formas de etnocentrismo y colonialismo. (Ibidem).

6) Centientización: Objetivo: Sensibilizar y exigir a sectores sociales cada vez más amplios, posiciones firmes de denuncia del drama vivido por los pueblos indígenas. Dentro de la nueva visión de la pastoral indigenista: el indio no es un receptáculo pasivo de las informaciones, es participante, rectifica nuestras informaciones acerca de su realidad y de su cultura. (Ibidem:10).

7) Los indios comienzan a asunir la conducción de su lucha: Frente principal donde se lucha: gabinetes de los órganos oficiales de protección al indio; en las universidades, en la batalla diaria por cada palmo de tierra disputada por los indígenas a los invasores, latifundistas, servidores corruptos del FUNAI y lo mismo a colonos lanzados sobre las áreas indígenas por los grupos económicos. Este último es el frente principal. Los hechos hablan por sí solos: el elemento fundamental para la sobrevivencia —la tierra— se convirtió en el móvil número uno de acciones concretas de los indios. Con la ineptitud del FUNAI, ellos mismos asumieron la tarea de dar una solución de acuerdo con sus derechos y sus legítimos intereses. (Ibidem:20).

Comprendiendo bien ahora qué es el CIMI, queremos hacer énfasis en que, si bien ha sido una opción impulsora de la organización indígena, nosotros creemos que la organización indígena ha rebasado y rebasará al CIMI porque, de todas maneras, es este su elemento externo y los grupos mismos decidirán su futuro con sus propios medios.

Para ello, por medio de este documento, haremos que se escuche la voz de los grupos:

Bororo: "Los misioneros están defendiendo a los indios, pero la FUNAI es la que debería hacerlo. Los Padres ayudan mejor que el FUNAI" (2a. Asamblea:41).

Bororo—Valdomiro: "El indio debe ser un elemento que tenga prioridad. Para el blanco el indio es como un animal salvaje, irracional, pero el indio es hombre como el blanco, el indio también es humano. El indio no quiere tener al blanco como enemigo pero éste lo está obligando a ser su enemigo. No nos dejan en paz en nuestras tierras. Al contrario, amenazan, hacen promesas extrañas" (BCM; 1977, núm. 35:18—19).

Paresí—Kazuizokae: "Tenemos tierra para trabajar pero no tenemos máquina para trabajar, ¿cómo podemos ser civilizados? El gobierno quiere que el indio trabaje, el gobierno tiene que ayudar ¿Dónde va a encontrar el indio ayuda para comprar una cosa?" (Ibidem:21—22).

Munduruku: "No despreciamos nuestra música antigua" (1a. Asamblea:35).

Xavante: "No podemos dejar nuestra vida, nuestras costumbres para tomar las del blanco. Nosotros no podemos vivir en medio de los blancos. Precisamos un suelo, un pedazo de tierra" (Ibidem:37—38).

Bororo—Eugenio: "Las reuniones deben ser siempre organizadas por los propios indios, nadie puede aprisionar, atar al indio" (3a. Asamblea:50).

"Santidad Juan Pablo II: Yo soy el representante de la gran tribu guaraní, con el descubrimiento de esta gran patria, nosotros eramos una gran nación y hoy como representante de esa nación que hoy vive al margen de la llamada civilización, Santo Padre, no podríamos faltar a su visita en este país. Como representante, ¿por qué no decir de todas las naciones indígenas que habitan este país? que es tan pequeño y tan grande para aquellos que nos tomaron esta patria:

Somos una nación subyugada por los potentes, una nación expoliada una nación que está

muriendo sin encontrar un camino, porque aquellos que nos tomaron este lugar no han dado las condiciones para nuestra sobrevivencia, Santo Padre.

Nuestras tierras son invadidas, nuestras tierras son tomadas, nuestros territorios son disminuidos, no tenemos más condiciones de sobrevivencia. Hacemos notar a Vuestra Santidad nuestra miseria, nuestra tristeza por la muerte de nuestros líderes asesinados friamente por aquellos que tomaron nuestra lugar aquí, lugar que para nosotros representa nuestra propia vida y nuestra propia supervivencia en este gran Brasil, llamado un país Cristiano.

Represento aquí al centro y sur de este gran país, a la nación Kaingang que perdió recientemente su líder; fue asesinado en Pankaré en el nordeste. Perdió a su líder porque él quiso luchar por nuestra nación. Quería salvar a nuestra nación, hacer la redención, hacer la redención para nuestro pueblo, mas no encontró la redención, encontró la muerte. Queda una esperanza para nosotros con su visita, Santo Padre. Nuestra voz está embriagada por aquellos que dicen ser dirigentes de este gran país. Santo Padre, depositamos una gran esperanza por su visita a nuestro país. Lleve nuestro clamor y nuestra voz por otros territorios que no son nuestros, a una población más humana que lucha por nosotros, por nuestro pueblo, nuestra nación.



## BIBLIOGRAFIA

- 1.— Lévi—Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.
- 2.— Lévi—Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Mito Sociedad, Humanidades. Editorial Siglo XXI. México, 1979.
- 3.— Melatti, Julio César. *Los Indios del Brasil* Editorial Sep. 70s. Número 60, México, 1973.
- 4.— Ribeiro, Darcy. *Las fronteras indígenas de la civilización*. Editorial Siglo XXI, México, 1977.
- 5.— Rodríguez, Nemesio. II.— *Las Sociedades indígenas de América Latina*.
- III.— *Las Sociedades nacionales, formas de expansión y dominación*. Manuscrito inédito 1978.
- 6.— Lutzenberger, José. *Fim do Futuro?* 1977.
- 7.— Bastide, Roger. *El prójimo y el extraño*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
- 8.— Marx, Carlos. *Miseria de la Filosofía*. Editorial Progreso, 1977.
- 9.— Goldman, Lucien. *Las ciencias humanas y la filosofía*. Editorial Nueva Visión. Colección Fichas, Buenos Aires, 1978.
- 10.— Lisboa, Tomás de A. *Entre os indios Munku*. 1978.
- 11.— Coelho dos Santos, Silvio. *Indios e Brancos no Sul do Brazil*. 1973. Edene, Florianópolis, SC.
- 12.— *Población Indígena en América Latina*. Estimación preparada por CADAL, Centro Antropológico de Documentación para América Latina. 1978.
- 13.— Juai—Pirafa. *O Indio: igual que dere norrer*. Documento de Urgencia de Obispos e Missionarios. 23 de Dezembro de 1973. Brasil.

- 14.— *Estatuto do Indio*. Lei No. 6.001. de 19 de Dezembro de 1973. Publicado no Diário Oficial de 21 de Dezembro de 1973. Brasil.
- 15.— *Primera Asamblea de Jefes Indígenas*. Diamantina, Brasil, 1974.
- 16.— *Segunda Assembleia de Chefes Indígenas*. Missao Cururu. 8—14 Maio, 1975. Brasil.
- 17.— *3a. Assembleia de Chefes Indígenas*. Meruri, 2—4, Setembro, 1975. Brasil.
- 18.— "Boletim do CIMI". Ano 4 No. 22, Julho—Agosto, 1975.
- 19.— "Boletim do CIMI". Ano 4 No. 23, Setembro—Outubro, 1975. Brasil.
- 20.— "Boletim do CIMI". Ano 4 No. 24, Novembro—Dezembro 1975. Brasil.
- 21.— *O indio e o trabalho*. Macaxeira. Opan No. 18 ano 5 Agosto—Set. 1975.
- 22.— "Boletim do CIMI". Ano 5 No. 29, Junho, 1976.
- 23.— "Boletim do CIMI". Ano 6 No. 35, Março, 1977.
- 24.— "Boletim do CIMI". Ano 7 No. 47, Junho, 1978.
- 25.— "Boletim do CIMI". Ano 7 No. 51, Novembro, 1978.
- 26.— "Boletim do CIMI". Ano 7 No. 52, Dezembro, 1978.
- 27.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 53, Jan—Fev., 1979.
- 28.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 54, Março, 1979, Cuaderno No. 1.
- 29.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 55, Abril, 1979.
- 30.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 56, Mai—Jun, 1979.
- 31.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 57, Julho, 1979.
- 32.— "Boletim do CIMI". Ano 8 No. 59, Set—Out., 1979.
- 33.— "Boletim do CIMI". Ano 9 No. 65, Julho, 1980.
- 34.— Rodríguez, Nemesio. "Las sociedades indígenas Repercusión de los cambios" Manuscrito inédito (IV), 1978.



# POLEMICA

# DE COMO LA 'NUEVA' ANTROPOLOGIA SE ESTRELLA ANTE EL MARXISMO

Las imbricaciones entre antropología, ciencia y marxismo, debatidas sobre todo después del advenimiento de éste último al ámbito académico de la E.N.A.H. después del 68 y, en general, en la antropología mexicana, es el problema de fondo en el artículo intitulado "Aquí se estrelló la ciencia", Yucatán: Historia y economía, año 3, No. 17, ene-feb 1980, de Silvia Terán, y el comentario de que ha sido objeto por Luisa Paré, publicado en Culcullco, año II, No. 3, ene 1981. Dada la permanente relevancia de las cuestiones ahí tratadas, me propongo comentar el primero -primordialmente-, con algunas acotaciones a los planteamientos de Paré.

En esencia, las tesis de Terán -hábilmente sintetizadas por Paré y a cuya lectura remito al lector, además de la propia síntesis que aquí se tratará de hacer-se reducen a la crítica de la relación de poder, implícita en el trabajo de campo cosificante\*\* -objetivante, le llama más bien ella- que usualmente practicaba la antropología\*\*\* colonialista, a la crítica del conocimiento y ciencia "occidentales", incluyendo al marxismo, y a proponer una alternativa a partir de la transformación sensual-voluntarista del trabajo de campo. Ello conlleva, necesariamente, una posición no sólo teórico-metodológica sino también política que me propongo rebatir. En este sentido no puedo decir -con Paré- que coincido con la mayoría de los planteamientos de S.T.

Partiendo de la crítica a la relación de poder intrínseca al trabajo de campo cosificante, Terán analiza el contexto teórico del que arranca dicha actividad así como de las necesidades históricas que imponían cierto objeto de estudio, sobre todo por la sustentación que la antropología tenía en la cultura y totalidad como conceptos y enfoques nodales en la investigación de las llamadas sociedades primitivas. A partir de una disquisición sobre el con-

*"...partiendo de la crítica al mismo Occidente (como totalidad, como civilización) y considerando a la antropología como producto de esa entidad histórica, se cuestionan todas las conquistas habidas en el hemisferio occidental y se postula la 'superioridad' de las llamadas sociedades primitivas, su armonía, su comunión con la naturaleza, etc. etc., todo ello en el marco de una grotesca idealización del atraso y rezago históricos, del culto a la irracionalidad. Las 'antropologías' que hoy pululan en diversas partes del mundo, amplían su crítica, por supuesto, al marxismo; desde sus múltiples puntos de vista, éste no deja de ser... occidentalista, etnocéntrico, de visión estrecha y burgesa",*

Fco. Javier Guerrero  
Antropología y revolución

cepto de cultura, ella asume el que le parece más correcto: La cultura como "manera como se realiza la existencia social... Es la manera como vive empíricamente una sociedad" (p. 6\*\*\*). La singularidad de las culturas concretas, su particularidad inmediata, impedirían hacer generalizaciones y obligarían a la antropología -nadie

más apropiado que ella- para captarla en su inmediatez, su cotidianidad, su totalidad, a través del trabajo de campo. Luego entonces, cotidianidad de la cultura y necesidad de percibiría idóneamente a través del trabajo de campo obligarían a entablar una relación de conocimiento interpersonal directa, no mediada "por letras y ci-

## por Samuel Villela



fras" (p. 8), por meras abstracciones que den otro sentido a la relación.

Se propone, así, una diferencia -formal, desde nuestro punto de vista- entre el quehacer de otras ciencias sociales y la antropología, -asignando a aquellas un quehacer científico a partir de "datos que generalmente otros han recogido, ya sea información documental, periodística, estadística o histórica" (p.7) y a ésta una actividad en la cual la realidad es abordada "en su nivel más particular, cotidiano y empírico" (id.). A partir de ello, se postula una diferencia cognoscitiva ya que el antropólogo, al entablar un contacto más directo con la realidad empírica, se encontraría en posibilidades de elaborar un conocimiento diferente al mediado por letras y cifras. El trabajo de campo, en tanto enfrentamiento a la realidad inmediata, al encarar al investigador con personas concretas, "con una vida y unas expectativas, que en un nivel, no son muy distintas de las nuestras" (p.8) y no con "una imagen, un concepto, en un sentido, una abstracción" (id.), lo obligaría a "volcar la mirada científica sobre sí mismo" (p.4) y se constituiría, previa crítica del proceso de conocimiento científico -que se agota en el señalamiento del uso que el poder ha hecho del conocimiento en el capitalismo- en: "Modalidad de conocimiento que, si se persigue en todas sus implicaciones, puede conducirnos a la crítica de la ciencia" (id.). Aquí, cabe señalar que la ciencia a la que Terán hace referencia es la "occidental" y, por ende, hija bastarda del capitalismo.

Una vez que ha planteado la diferencia entre el saber obtenido a través de las mediaciones de la abstracción y el que ofrece el trabajo de campo, S.T. nos señala el camino para desarrollar un trabajo de campo no cosificante, no objetivante, de otro tipo, en el cual el objeto es humanizado, en el que el otro se reconoce con su propia subjetividad:

“Uno de los primeros logros en este proceso de acercamiento a la realidad, **al vamos con todos nuestros sentidos y emociones bien abiertos**, es el reconocimiento del otro como sujeto.

“El objeto de estudio, al convertirse en sujeto ante nuestra mirada, recupera su propia mirada... Al recuperar su humanidad y subjetividad, comenzamos a ser conscientes de que el otro también nos mira, nos observa y se forma sus juicios de nuestra actividad” (p. 8. Subrayado mío).

¿Es que basta sólo nuestra mirada interesada para el objeto recupere su subjetividad y su propia mirada? ¿Es que gracias a ello recupera la humanidad que no tenía antes? ¿Lo convertimos en sujeto gracias a nuestra buena voluntad o porque nuestro marco teórico -y, por ende, nuestra posición política, nuestra actitud existencial- nos permite reconocerlo tal cual es, **objetivamente**, y nos obliga a tomar otra actitud? Resulta paradójico que Terán, después de esgrimir la crítica hacia una relación unilateral -y de poder- en la investigación, caiga en sus mismos planteamientos cuando propone que el otro recupera su propia mirada gracias a que nosotros, gurús bienintencionados, lo convertimos en sujeto y le permitimos recuperar la humanidad que no tenía antes. Así, S.T. coloca los bueyes delante de la carreta. No se trata -siguiendo sus razonamientos- de que el investigador/colonizador sea inconsciente e incapaz de percibir objetivamente y en términos ideológico-políticos la humanidad y subjetividad -como sujetos- de los investigados sino que es la mera subjetividad -psicológica, perceptiva-del investigador la que está dotada de la facultad de dar materialidad a esa humanidad/subjetividad de los otros. Algo así como la tesis hegeliana de que la idea absoluta es la que genera la materialidad de la realidad a que nos enfrentamos.

Aquí, podemos iniciar ya la crítica a la mayoría de las tesis de Terán. ¿Cuáles son los presupuestos filosóficos que le permiten emitir tales juicios? No es difícil reconocer en sus argumentaciones iniciales al viejo empirismo y al materialismo sensualista. Como principio teórico, el empirismo (1) está en la base de las tesis de Terán. Este empirismo, que soslaya el papel activo de la teoría, privilegiando la percepción sensible sobre la elaboración conceptual de la realidad y sin precisar entre ambas diferencias cuali-

tativas aunque necesaria y dialécticamente interrelacionadas, ya que “sentidos bien abiertos” y comprensión de la realidad constituirían una identidad, se convierte en un empirismo sensualista (2) donde basta la mirada intencionada para transformar al objeto en sujeto y humanizar así la práctica de investigación. De esta manera, en el acercamiento de nuevo tipo que propone S.T., basta simplemente con que vayamos con todos nuestros sentidos y emociones bien abiertos para que el otro se reconozca como sujeto. Cabría preguntarse si las exhaustivas monografías de la antropología tradicional han pecado de regodearse en el detalle sin una elaboración teórica pertinente, omitiendo aspectos esenciales, “conflictivos”, para lo cual, no obstante, los antropólogos que las elaboraron fueron inmejorablemente preparados en las técnicas de observación y de campo. O lo que hay que cuestionar es, en esencia, el marco teórico que sustentaba dicha actividad, marco que dirigía al investigador “al inventario minucioso de la indumentaria de los indígenas [pero] cuyo despojo de sus tierras no parecía merecer el mismo interés que sus costumbres folklóricas y exóticas” (3). He aquí el meollo de la cuestión. No se privilegian aspectos secundarios, exóticos, ni se cosifica al informante en una intencionalidad voluntarista o porque no se vaya al campo con “los sentidos y emociones bien abiertos” sino porque ya en la teoría que asume y que condiciona nuestra actitud, los agentes sociales y las **relaciones** que ellos establecen aparecen ya cosificados, reducidos a una materialidad en la cual sólo pasan a ser meros factores de

la producción (4), detentadores de pautas que corresponden a estadios desfasados de la historia contemporánea (5) o a meros receptáculos de una información que requiere ser extraída calculadoramente para un buen acopio de datos. Luego entonces, la cosificación en la relación objeto-sujeto en la investigación no se da a partir de la posición voluntarista a que nos conduce nuestro interés o predisposición sino es, en rigor, consecuencia de lo ya enunciado.

Este empirismo, básicamente, arranca de su confusión en cuanto al papel del concepto, la abstracción científica (6) -que no es lo mismo que la abstracción en su acepción vulgar. Cuando Terán nos manifiesta su predilección por la relación directa con el otro y no la relación mediada por un concepto, no hace más que expresar un materialismo vulgar, aquel que se quedaría en la pseudococoncreción en aras de una supuesta objetividad y menoscabaría el papel de la abstracción científica, suponiendo a ésta como una entelequia y no como configuración de lo material. Porque habría que dilucidar que, en principio, es innegable que lo concreto es la base de toda intuición y representación (7) pero lo concreto no es sólo la realidad inmediata, viva. Al no ver que la abstracción científica es reducción de lo esencial en una serie de objetos y relaciones materiales y, en esa medida, síntesis, se manifiesta desdeñando por la conceptualidad y el papel de la teoría (8) lo que, inevitablemente, conduce al empirismo.

Este erróneo punto de partida es el que le permite proponer las diferencias de conocimiento apuntadas anteriormen-

te. Pero, además de lo inexacto del resultado a partir de las dos vías de conocimiento que se nos propone -pues tan mistificado puede ser un discurso directo, vivo, inmediato, como una “estadística escéptica”, se nos quiere retrotraer a un empirismo contumaz que, previo desconocimiento de la capacidad de síntesis y acumulación que posibilita la abstracción, exigiría la confrontación reiterada con lo concreto, haciendo abstracción -en sentido adjetivante-del nivel actual del conocimiento y su acumulación universal. No de otra manera pueden entenderse las afirmaciones de Terán: “diferencia que implica acercarse a la realidad mediado por letras y cifras” (p.8) y de Paré: “ascépticas estadísticas” y “resultado de la investigación [que] pertenece al mundo de las bibliotecas y de las librerías” (p.51), que siguiéndolas hasta sus últimas consecuencias, nos tendrían aún en la prehistoria por la constatación de la información en sus fuentes directas vivas y el detallado análisis de la inmensa diversidad de los objetos singulares (lo cual deriva de lo innecesario de la síntesis inherente al concepto). Aquí, cabría preguntarse que hubiese pasado si Marx -o cualquier otro científico-desdeñase la información que le proporcionaba la biblioteca de Londres para documentar y entender en toda su magnitud el funcionamiento concreto del capitalismo y, por su parte, Lenin se desentendiera de los Zetmvos para analizar el desarrollo específico del capitalismo en Rusia. ¿Nos imagináramos a Marx entablando una relación directa y no con “una imagen, un concepto... una abstracción” sino con todas las personas concretas del sistema capitalista para elaborar **El Capital**? ¿Nos imagináramos a Lenin recorriendo todas las provincias del zar, recogiendo de viva voz la información de los explotados para encontrar “una dimensión más compleja que la determinada por los límites de la ciencia” (Terán: p. 8)? Aquí se evidencia la confusión teraniana, ya que la “imagen” contenida en la abstracción científica y el concepto no es una imagen simple, mecánicamente refleja, sino cualitativamente superior. Es por otra parte, incuestionable que toda teoría debe confrontarse necesariamente con la práctica -en tanto criterio de verdad-pero no en la forma en que se desprende de las tesis de Terán y, en menor medida, de las de Paré.

Tras la crítica a la investiga-



ción cuyos resultados van a parar a bibliotecas y librerías, o el que es mediado por letras y cifras, sin aparente vínculo orgánico con los explotados, subyace la crítica a la investigación académica, institucionalizada y mercantilizada -como se verá más adelante-. Pero habría que echar una ojeada -como lo sugiere Paré-a los vecinos países del cono sur para ver que ahí, incluso, esa investigación ya no se da pues el simple manejo de determinado conceptual teórico tiene connotaciones no gratas al fascismo. Ni que decir de la quema de libros y bibliotecas con determinada orientación, por muy plagados que estén de "letras y cifras". No habrá que ser, pues, tal esquemáticos y simplistas.

Al desdén de S.T. por las abstracciones sigue otra serie de omisiones tales como desconocer las diferencias entre apariencia y esencia, entre lo singular y lo general, y, en una palabra, de tesis elementales del materialismo dialéctico. De lo cual surge suposición de que la cultura, en tanto realidad inmediata, empírica, particular e "irreductible" (p.6), no sea objeto de generalizaciones y, por lo tanto, susceptible de conocimiento científico. Así, se propone una tesis aberrante en quien se dice materialista: de hecho, proponer a la cultura -en los términos en que ella la define-como algo diferente al mundo material, a la realidad concreta, en tanto que ésta -si somos de veras materialistas, como ella misma acota-debe entenderse como regida por las leyes de la dialéctica. Al colocar a la cultura por encima de la materia, es decir, como algo que por su singularidad y cotidianeidad no es objeto de generalizaciones ni de conocimiento científico, no se hace más que caer en la metafísica. De hecho, la ciencia se construye no sobre la uniformidad de los objetos concretos -sin más-sino sobre la identidad en la esencia de múltiples objetos singulares que nunca podrán ser formalmente idénticos pero sí presentarán rasgos comunes, afines, esenciales. Entonces, el problema de la científicidad en el estudio de la cultura debe pasar antes por la precisión en su conceptualización pues una vez dada ésta, en tanto realidad material, deberá entenderse como regida en su existencia por leyes específicas que, trascendiendo la singularidad y cotidianeidad de las culturas particulares -al igual que cualquier otro fenómeno material-permitan entender la lógica inmanente a la especificidad



del fenómeno en cuestión (9). Luego, las intenciones de Terán de substraer la cultura a la realidad material contradice meridianamente sus pretendidas posiciones materialistas.

En cuanto a otras cuestiones, habrá que agregar a los errores señalados el relativismo agnóstico de S.T. Al derivar mecánicamente de la relatividad de la cultura una "relatividad" de la ciencia e insertar a ésta -parecería que exclusivamente-dentro de una cultura específica -la occidental-, concibe a la ciencia como el conocimiento propio de las clases dominantes de dicha sociedad. La crítica a la relación de poder consubstancial a la práctica colonialista de la investigación la conduce, linealmente, a criticar a toda la ciencia y no a formas históricas concretas en que ésta ha sido aplicada, haciendo abstracción de su devenir histórico, dialéctico y, por ende, contradictorio. De esta manera, ella pretende que ya desde su misma hechura, desde la médula de su estructuración, la ciencia -maquiavélicamente-surge para los propósitos de la dominación clasista. ¿Es que acaso a Galileo le amaba una inconfesada complicidad con la injunción cuando se atrevió a desafiar el saber dominante con su concepción sobre la movilidad de la tierra? ¿Acaso se regodeaba en insano placer de servir al poder establecido formulando su teoría y el exponer el pellejo fue una mera farsa, un acto teatral en complicidad con el poder establecido? Nada más absurdo. De hecho,

tan absurdo es generalizar hechos como éste y pretender que la ciencia se da en abstracto, pura, como decir -a la manera de Terán-que toda ciencia, todo conocimiento científico, nace con la insignia de la dominación clasista en la frente. Lo que así se evidencia es la debilidad del materialismo teranian, su falta de profundidad histórica y su rigidez adialéctica. Porque es de sobra sabido que la ciencia no irrumpe abruptamente en el capitalismo ni es patrimonio particular de una cultura (10) ni, mucho menos, es constituida a partir de los conocimientos propios de una clase o sector de ésta como producto de sus diferentes "ópticas" -de igual manera, podría hablarse de ópticas individuales y, en esa medida, de ciencias para cada individuo-. La ciencia, en tanto conocimiento humano general, arranca de la actividad transformadora del hombre, desde su intercambio material con la naturaleza y la sociedad, para lo cual necesita explicarse cómo se producen los fenómenos y por qué -naturaleza predictiva de la ciencia-. De esta manera, la ciencia -genérica, como la presenta Terán-conforma la síntesis de la praxis social y, necesariamente, contiene el saber creado por todos los grupos humanos. Que ese conocimiento ha sido elaborado desde cualquier práctica social -económica, política, ideológica, etc.-, en esa medida, se halla vinculado a las contradicciones sociales existentes -sobre todo las de clase-, es inobjetable. Y en tal

medida, la ciencia persigue reproducir la dominación de clase, en cuanto permite la reproducción social. Pero al afirmar que ese primer objetivo es el determinante, se omite un espacio considerable donde cabe la construcción del conocimiento para abolir esa dominación, aspecto que obedece a la dialéctica del desarrollo social y que ni por asomo aparece en los juicios de S.T. Porque habría que concluir -con Perogrullo-que, si de veras somos dialécticos, habrá que estar de acuerdo en que toda dominación encuentra su contrario y, por ende, que todo conocimiento implementado para continuar la explotación se topa con un conocimiento dirigido a su abolición.

En síntesis, Terán nos quiere hacer pasar por la misma puerta del relativismo cultural, un relativismo científico que, de hecho, conduce al agnosticismo (11). Porque una cosa es decir que hay verdades relativas y absolutas, y otra decir que las verdades obedecen a "ópticas" y experiencias de clase y, en esa medida, como conocimientos, son sectoriales y sólo propios a éstas. Pretender que por permitirnos entender la praxis y reproducción social "las categorías científicas son una forma ilustre y refinada de llamarle al colonialismo y de darle justificación" (p.9), es confundir los árboles con el bosque -práctica recurrente en Terán-y permite una generalización burda sobre todo conocimiento, lo que conduce, en última instancia, a la negación de la ciencia.

¿A qué nos conduce este relativismo agnóstico? En primer lugar, a una perspectiva política peligrosa: despojarnos del instrumento más idóneo para guiarnos en la abolición de la explotación, dejándonos -en el caso que nos ocupa-al amparo de un reencarnado pensamiento salvaje -como se verá más adelante-en la colosal lucha contra el gigantesco arsenal científico-tecnológico del imperialismo. En términos no menos políticos y relacionados con la "occidentalidad" casi exclusiva de la ciencia -como se infiere de los juicios de S.T.-, dar fundamento a la irracionalidad de un Pol Pot que, en aras de un retrógrado retorno a la pureza de la cultura camboyana, preservándola de elementos occidentales, sumió al pueblo de Kampuchea en una espeluznante barbarie, no vista por la humanidad en mucho tiempo. O a los menonores -y no por eso justificados-excesos de una revolución cultural china

donde la música de Beethoven, Mozart, etc., quiso ser erradicada por "burguesa".

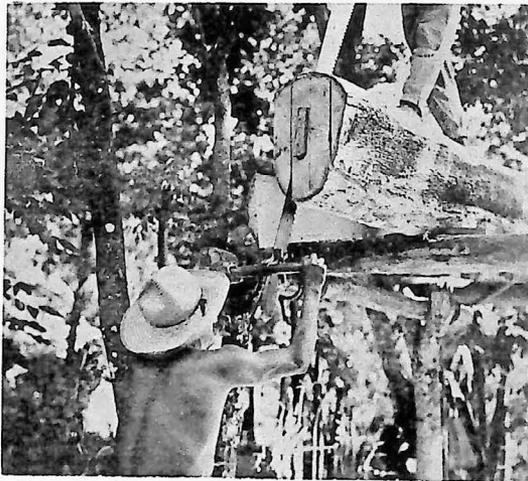
Una vez que S.T. ha formulado la relatividad de la ciencia, es del todo imaginable que recurra a "relativizar" al marxismo y afirmar que éste debe su existencia no sólo a la ciencia de determinada cultura sino a la óptica ya no de una clase sino -mejor aún- de un sector de clase. Aquí, el mecanicismo de Terán llega a lo sublime. Proponer que el marxismo, en tanto "óptica" de un sector de clase, no puede pretender tener la verdad "sobre todas las clases" (p.11), es algo así como proponer que la teoría de la relatividad, por ser producto de la genial intuición del conocido sabio alemán, no es aplicable a todos los fenómenos físico-químicos sino sólo a los que se dan en el ámbito de existencia de la pequeña burguesía. De este modo, ella no hace más que derivar **ad absurdum** su subjetivismo -trasladándolo a la científicidad por estancos, merced a las "ópticas" de clase o sus sectores-para descalificar al marxismo como teoría científica desarrolladora de leyes económico-sociales que se manifiestan independientemente de nuestra voluntad o conocimiento. ¿Es que acaso la plusvalía, por ser descubrimiento de otro genial alemán, sólo se da entre la pequeña burguesía? ¿O es un fenómeno general en el capitalismo? El que Marx la haya descubierto implica que "su verdad" no es aplicable a otras clases, "con otra experiencia y otra óptica" (p.11)? ¿O se trata de un fenómeno intrínseco a las relaciones capitalistas, independientemente de que haya sido descubierto por X individuo y perteneciente a X clase? -principio materialista de la objetividad de la materia y del conocimiento-. ¿Es que acaso la experiencia del proletariado industrial es diferente -en lo esencial-a la experiencia del proletariado agrícola y, por ende, no se da entre ellos la relación social denominada plusvalía? Pudiera parecer ocioso detenerse en estos vericuetos de la lógica para llegar a verdades elementales, pero lo que aquí interesa es destacar los formales caminos de una lógica que en poco se asemeja a una teoría materialista -dialéctica-del conocimiento.

Siguiendo con su "crítica" al marxismo, Terán le concede como uno de sus pocos méritos el que haya revelado la universalidad del capitalismo más, a pesar de esto y en tanto teoría general revolucionaria, no podría pretender validez "desde la

óptica de los explotados, más allá de la constatación de su explotación" (p.11), castrando así al materialismo histórico al atribuirle un mero carácter contemplativo, al limitarlo a la constatación de la explotación y olvidando el papel decisivo que ha jugado en las gigantescas transformaciones sociales de este siglo, pretendiendo -además- que está refiido con la óptica de los explotados, premisa que le empujará posteriormente a plantear la imposibilidad de articulación orgánica entre intelectuales y explotados.

Por mínimo que fuese ello, cabe subrayar que -como justamente acota Paré (p.51)-tal constatación "no es tan poca cosa sobre todo cuando ésta última aparece justificada por elementos de orden religioso e ideológico que le encubren y dificultan su percepción", una explotación que ni por casualidad aparece en los textos burgueses de economía (12). Al invalidarlo como instrumento de conocimiento y transformación material pues el marxismo pretendería no sólo constatar la explotación que los oprimidos enfrentan diaria, cotidianamente, sino explicar sus causas, mecanismos y dinámica sociales **para transformarlos**, S.T. no puede menos que tomar partido por el subjetivismo.

Dentro de esta perspectiva teórico-política, ella esboza su alternativa: la inserción del pensamiento salvaje en la antropología para superar a la ciencia y permitir que, ahora sí, se escuche la propia voz de los explotados -no mediada por intérpretes-. Para llegar a esto, ha sido necesario añadir más confusiones a las que ya se han reseñado.



En efecto, Terán nos lucha a un hecho cierto: la lucha constante, sistemática del colonialismo por destruir o menoscabar el saber, la cultura de los colonizados. Dicha discriminación se ha expresado tachando de irracional, falso, ilusorio, el conocimiento propio a las prácticas de los salvajes, primitivos, indígenas (p. 10). Pero una cosa es esto y otra cosa es cuestionar la capacidad de la ciencia -incluso el marxismo-para dilucidar el trasfondo histórico-social que rige la praxis de los hombres:

*"...cuando un científico descubre cierto sentido en una sociedad o clase que no es la suya, no será más bien el reflejo de su experiencia, o voluntad social, lo que estará proyectando en aquellos otros cuyo sentido pretende conocer?"(Terán, p. 10).*

Así, Terán sublima su subjetivismo al proponer que la verdad que enarbolan los científicos no puede provenir más que de las ideas propias a la sociedad, cultura y clase -o sector-a que pertenecen, con lo cual la objetividad del conocimiento estaría demás. Entonces, la pretensión de la ciencia de querer conferir racionalidad al conocimiento de los otros -los primitivos, en este caso-, hecho propugnado por el marxismo (13) sin que esto implique desconocer la coherencia y racionalidad relativa que puedan tener las prácticas sociales en sí mismas, se nos quiere hacer pasar tramposamente como actitud colonialista. La alternativa para Terán sería, entonces, una especie de retorno de los brujos en la pretendida ciencia que es la antropología a través de la

inserción del pensamiento salvaje, dada su "Incapacidad de hacer generalizaciones, o reflexión de lo específico" (p. 14).

Pero he ahí el error de principio, ya que ese saber no es necesariamente prelógico -a la manera, ahora sí, colonialista, de Levi-Bhrül-sino, con ser científico en muchos aspectos -lo que es diferente-, contiene ya las bases para un desarrollo superior del conocimiento a través de la ciencia:

*"Si rara vez se dirige (el pensamiento salvaje) hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables"(14)*

Sin abundar en la suficiente información que sobre el problema nos ofrece el autor de la cita anterior, podemos someramente pasar revista a un caso que nos es próximo. Si vemos que, por ejemplo, en Mesoamérica se llegó a establecer -por los mexicas- una taxonomía vegetal y fitografía (descripción de las plantas) (15), hechos que implicaban una generalización de los rasgos comunes a varios tipos de plantas (taxonomía) y una reflexión sobre lo específico en la descripción de plantas particulares (fitografía), ¿cómo compatibilizar esto con la supuesta "incapacidad de hacer generalizaciones, o reflexión de lo específico" que erróneamente define S.T. como atributo del pensamiento salvaje? ¿O es que a los grupos mesoamericanos no correspondía ese pensamiento salvaje?

Por lo que parece, la antétesis que nos sugiere Terán resulta falsa de raíz. Y la supuesta radicalidad de su crítica se convierte en su contrario cuando, como consecuencia de sus tesis, nos conduce a la inmovilidad y fragmentación de las fuerzas a partir de sus pretensiones de que, sin necesidad de científicos e intelectuales la voz de los explotados pueda -ahora sí- escucharse y manifestarse auténticamente. De hecho, este razonamiento presupone que en todos los movimientos de liberación, aún los dirigidos por los marxistas, se ha acallado la voz de los explotados y su actuación ha sido como meras comparsas en una farsa de revolución. A fin de cuentas, la alternativa que parece desprenderse de estos juicios es la que agudamente señala Paré (p. 52):

*"A mi entender, llevado hasta sus últimas consecuencias, el planteo de S.T. lleva a que de-*

**Jemos en paz a los campesinos, a los obreros, a los indígenas, que se investiguen solitos a sí mismos o que salgan de su situación con sus conocimientos de su realidad que son más válidos que las interpretaciones de los científicos sociales".**

Pretender que, a partir de la crítica válida a la relación de poder subyacente a la práctica colonial-imperialista de la antropología y a la inconsecuencia de prácticas supuestamente marxistas en la investigación, se pueda proponer un conocimiento liberador y autónomo gracias a la reencarnación del pensamiento salvaje en una "hueva" práctica antropológica, además de presuponer el aislamiento de los explotados con sectores que les son potencialmente orgánicos, es inconsistente (16) y abdica de la única posibilidad de contar con una fuerza capaz de transformación, organizada, a partir de la vinculación partidaria de todos los trabajadores y de la instauración de una conjunción

teoría-práctica idónea a los fines de la transformación (17). Es ésta la alternativa y no un estéril populismo que lo único que persigue, objetivamente, es que los explotados sigan como están (18).

En cuanto a la pretendida contradicción entre la intelectualidad y los explotados, implícita en ciertos juicios de Terán (19), cabría remitirnos a la crítica (20) que se ha echo a la famosa 7a. tesis de R. Stavenhagen (21), de la cual la tesis de Terán parece ser una versión actualizada y trasladada a la problemática específica de la

práctica antropológica. Baste señalar, nuevamente, el burdo de generalizaciones apresuradas, donde se incluye en el mismo saco de papas tanto las podradas del investigador burocratizado, mercantilizado, como las del intelectual tipo Gramsci -u otros más-.

Para terminar, hay que señalar que el gran mérito de S.T. es traer nuevamente a la palestra una temática que, lucha ideológica de por medio, nunca está de más. Su crítica a la relación de poder subyacente a la práctica colonialista del trabajo de campo es parte relevante de su

obra, *máxime* si observamos los continuados esfuerzos de una práctica académica, de un indigenismo oficial o de un pseudomarxismo institucionalizado -como el que en parte se practica en el Colegio de México (22)-, de mistificar sus raíces de clase. Pero los presupuestos teórico-políticos de que parte -Terán- le impiden llevarla a buen término. Otro gran mérito es, sin embargo, que nos ilustra la forma en que las corrientes "renovadoras" de la "nueva filosofía" (23) toman cuerpo en la tan cuestionada antropología.

Quedan aún algunos tópicos por objetar a las tesis de Terán (24). Quede por ahora lo señalado para contribuir a una polémica siempre necesaria, indispensable. Elaborar una crítica a argumentos que hacen alarde de lógica formal no siempre es fácil y de ahí que haya habido necesidad de extenderse en algunos tópicos. Pero la trascendencia de los juicios lo ameritaban.



#### NOTAS

\* Agradezco los comentarios de Javier Guerrero y Don Viloria para la elaboración de este trabajo.

\*\* Se empleará aquí el término cosificante para significar el que los individuos o las relaciones que ellos establecen aparecen como relaciones entre cosas, merced al fetichismo de la mercancía (Marx). Parece más apropiado emplear este término que el de "objetivante" que emplea la autora en referencia.

\*\* Se empleará aquí también el concepto antropología en los términos a que hace referencia Terán, a saber: la antropología social y la etnología, por los mismos motivos que ella explica (Terán: p. 3, nota al pie de la página).

\* De aquí en adelante las citas al texto de Terán se harán consignando solamente la página.

1) Empirismo: concebir al conocimiento como producto de la identidad ser/pensar, independientemente de la primacía de un elemento de la pareja sobre el otro. El empirismo concibe la relación de conocimiento, que se desarrolla entre un sujeto y un objeto determinados, como una relación de identidad, desigualdad esencial. Con ello, el papel de los diversos discursos, así como el de la producción de estos discursos, queda reducido al de una simple mediación comunicadora": ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*, p. 62, Siglo XXI Eds., 1974.

2) Para una comprensión del sensualismo como corriente filosófica, véase: ENGELS, F. "Del Socialismo utópico al socialismo científico", pp. 404-5, en: MARX, C. y ENGELS, F. *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1969.

3) PARE, op. cit., p. 50.

4) En este sentido, resulta evidente la sustancial diferencia entre las teorías económicas prevalentes: la economía política -marxismo- y la llamada teoría económica, que no es más que la teoría burguesa en economía. Para un didáctico esclarecimiento de sus diferencias, véase: SINGER, Paul. *Curso de introducción a la economía política*, Siglo XXI Eds., México, 1976.

5) En este sentido, habría que tener cuidado al evaluar el etnocentrismo europeo y el concepto evolución para entender el desarrollo histórico, so pena de caer en el reduccionismo de que hace gala Terán. Cf. p. 9.

6) "La operación mental de mayor importancia y dotada de una enorme capacidad de conocimiento es la ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA. Traducida del latín, la palabra abstracción significa aislamiento... La abstracción científica está íntimamente vinculada a la GENERALIZACIÓN. Generalizar significa estudiar una cantidad de objetos y fenómenos, separando lo que les es común a todos, les es propio a todos, en general": ROSENAL, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 24, Eds. Femoca, 1967.

7) MARX, Carlos. *Introducción a la crítica de la economía política*, Cuadernos de Presente y Pasado.

8) "...los filósofos idealistas de nuestros días libran una desesperada batalla contra la abstracción y la generalización científicas, en su empeño por desarmar al conocimiento humano, por cerrarle el paso en su marcha victoriosa": ROSENAL, M. et al. *Categorías del materialismo dialéctico*, pp. 2-3, Juan Grijalbo Ed., México, 1970.

9) Vid. nota No. 6.

10) "¿Qué hay del aporte árabe a la ciencia universal en materias como el álgebra, la medicina, geografía, etc., mientras Europa se debatía en la larga noche del oscurantismo medieval?"

11) "Existe una teoría idealista que considera que las verdades científicas son únicamente relativas y no contienen en sí ninguna porción de verdad absoluta. Esta teoría se llama relativismo.

"Por relatividad de las verdades científicas esta teoría entiende no que la verdad no

puede conocerse de inmediato entera y definitivamente, sino que interpreta la relatividad de los conocimientos como la imposibilidad de conocer las verdades objetivas, es decir, las verdades que reflejan correctamente a la naturaleza. En realidad esta teoría no se diferencia del agnosticismo, de la misma negación de la facultad de conocer al mundo": ROSENAL, M. *Problemas de la dialéctica en "El Capital"* de C. Marx, p. 28, Eds. Nueva Vida, Buenos Aires, s/f.

12) "Comencemos por el principio mismo del sistema capitalista, por la explotación del hombre por el hombre. Veremos a la economía capitalista rechazar la consideración inclusiva de la posibilidad de que la explotación se halle en la raíz de la desigualdad o de la pobreza -en Inglaterra se puede adquirir un grado con honores en la carrera de Economía sin haber estudiado siquiera las causas de este fenómeno": BLACKBURN, Robin. *Introducción a la cultura burguesa*, p. 3 (Mimeo).

13) "Toda ciencia estaría de más si la forma de manifestar las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente": MARX, C. *El Capital*, T. III, p. 757, Fondo de Cultura Económica.

14) LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, p. 13, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

15) DE GORTARI, Eil. *La ciencia en México*, p. 86, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

16) "La antropología se redime por no ser ciencia que a la vez toma conciencia y supe su pecado original, o sea, el trabajo de campo como relación de usurpación para su autoeliminación, al dejar la palabra a los explotados que obviamente no hacen antropología" PARE, op. cit., p. 51 (subrayado mio).

18) Sobre el absurdo populista de pretender que los explotados, por tener una "óptica" y experiencia distintas, puedan llegar a una comprensión cabal del desarrollo social, baste lo señalado acertadamente por Paré (pp. 52-3) que nos remite a tesis materialistas elementales: el que el grado de desarrollo de la conciencia se encuentra condicionado por el desarrollo material.

19) "Al seguir colocándonos en un nivel de superioridad, gracias al presupuesto saber-ignorancia, que otorga el poder y la posición dominante a quien sabe, reproducimos la relación poder-sumisión": Terán, p. 13.

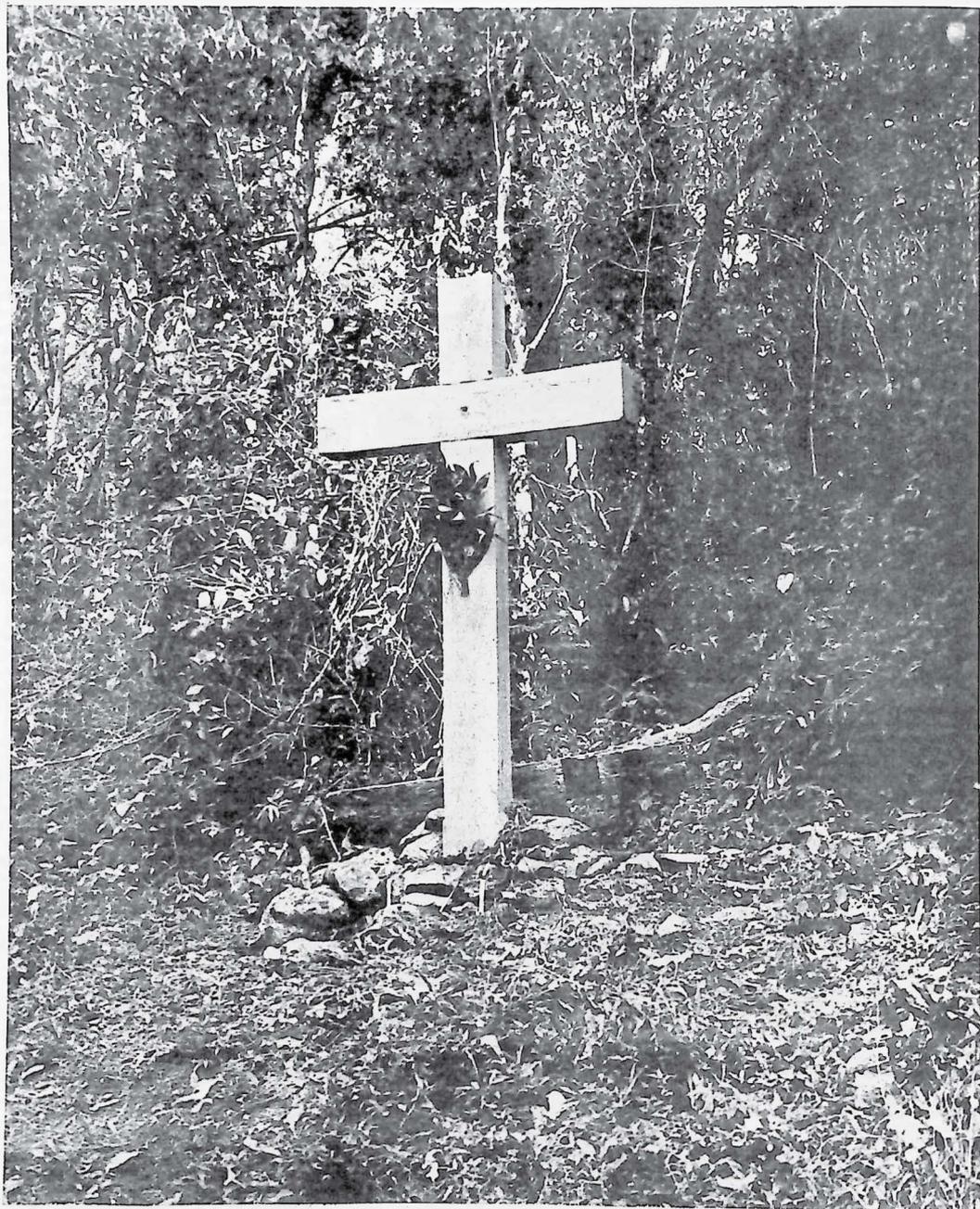
20) BARTRA, Roger. *Marxismo y sociedades antiguas*, pp. 11-2, Ed. Grijalbo, S.A., México, 1975.

21) STAVENHAGEN, Rodolfo. *7 falacias sobre América Latina*, pp. 11-5, Eds. Mimeo-gráficas de la SAENAH, No. 23, mayo 1971, México.

22) No de otra manera puede entenderse el espanto de algunos investigadores los cuales, cuando se toparon con las demandas de los trabajadores administrativos de la institución en sus propias narices, no vacilaron en recurrir y colocarse al lado de los mecanismos de control estatal para el movimiento obrero que tan "críticamente" analizaron.

23) Al juicio que nos merecen las tesis de los nuevos filósofos, habría que aplicar la crítica de Marx para una economía vulgar "que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes... y mascando hasta convertirlas en papilla para el uso doméstico... los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás": MARX (1971), op. cit., p. 45.

24) P. ej., a su crítica al "proceso de producción, distribución y consumo científico" le falta una premisa básica: que en las condiciones actuales de creciente pretarización de la intelectualidad, ésta vive -en principio- del salario que un excedente producido por las masas de trabajadores hace posible y, en consecuencia, el compromiso debería estar con quienes hacen posible esa remuneración.



# RESEÑAS

# JEAN MONOD, EL ANTROPOLOGO CANIBAL

por Luis Muñiz

Alguien me dijo una vez que Margaret Mead había escrito: "El que no se aguanta a sí mismo, estudia psicología; el que no aguanta la sociedad, se hace sociólogo; y el que no se aguanta a sí mismo ni tampoco a la sociedad, acaba siendo antropólogo". Mi ignorancia me impide afirmar que la frase haya sido escrita por Margaret Mead o por cualquier otro antropólogo, mas, sea como sea, no es ningún desatino. Y nada mejor para confirmarlo que la lectura del libro de Jean Monod, **Un rico canibal** (1).

El antropólogo huye de su medio y de sí mismo. Intoxicado, pérdida de la incierta pureza de los orígenes que intuye, arriba a confines en los que cree se alberga el saber del que ha sido despojado, la inocencia que le ha sido arrebatada, el lenguaje que ha olvidado. Sorpresas le aguardan. Las regiones de la pureza ya no existen, los indios ya no son indios. "...lo que los fascina es el dinero.. El mal tiempo, los andrajos, las oraciones y las preocupaciones de dinero me dan más bien la impresión de que estoy ante una sociedad que quizá un día fue india, pero que hoy corre cuesta abajo hacia la vagancia pícaro y mendicante... ¿Qué es lo que poseen? Les queda una herencia de gestos que les permite todavía vivir lejos de los centros de aprovisionamiento blancos, pero han mordido con demasiada fuerza el anzuelo tecnológico para que puedan perdurar solos todavía mucho tiempo".

Y no obstante algo debe quedar, más arriba, más recóndito, en la selva. Y algo queda. Mas ¿de qué sirve? El mundo de los indios lo esquivo, se le cierra. Imposible hacerles ver que está de su parte, que huye de la civilización que los acorrala y extermina. Inútil tratar de convencerlos de que busca despojarse de su ser civilizado, de que quiere aprender, redimirse entre ellos. El espejo que los indios le tienden lo devuelve siempre a su lugar. No hay transferencia posible; su ser a los ojos del indio está investido de la sociedad que pretende haber abandonado. ¿A qué indagar en la palabra? ¿A qué rastrear en la mitología? Un único mensaje emiten para él: su palabra mata; él es un canibal que viene a comérselos. "El asesinato del mundo es el acta de nacimiento de la razón. Asesinato cuya máscara llevo, y que sus bujías me devuelven... No vale la pena ir hasta el ombligo de su mundo para vivir su mensaje en mi carne. Yo no he cambiado de piel, pero ellos me han puesto una máscara a mí. El mensaje de los deárúas está en mí, vivo detrás de esa máscara; devoración de la máscara que

me corroe, disolución de mi carne y de mi historia bajo los dientes acerados de la máscara vuelta hacia el interior.

Yo quería la experiencia además de las palabras. Si el lenguaje está muerto ¿qué otra experiencia que la de la muerte que ha matado las palabras? La muerte no es ya esa fisura, esa pérdida, ese vacío que no hace mucho me separaba del mundo y que yo creía delante y detrás. La muerte no está ya entre el mundo y yo: está en mí, es yo mismo, y la máscara que me han dado los deárúas, es el último hilo que me une al mundo.

Triste destino el del antropólogo. Busca la vida y es portador de la muerte. Su condición es la de un exiliado por partida doble; del mundo en que habita y del que quiere habitar.

Si nos atenemos a la distinción de María Zambrano (2) entre el filósofo y el poeta, el antropólogo se situaría en medio de los dos. El antropólogo como el filósofo "quiere ser", pero quiere ser en el origen. A diferencia de él, que mira hacia adelante, que se abre paso con su voluntad a través de la nada y forja su sistema cortando toda ligadura con el origen, renegando de su pasado y de su filiación, el antropólogo, como el poeta, vuelve sobre sus pasos, se retrotrae al origen. Como dice Savater: "La nada es el secreto de lo que hay, entraña de lo dado que desazona por igual al poeta y al filósofo; pero éste se violenta contra ella y aniquila racionalmente todas las cosas, buscando por esta vía purificadora lo impercedero, que resultará ser la propia razón, mientras el poeta celebra con su canto melancólicamente triunfal a

las cosas en su secreto mismo, en su nada". El poeta pretende una comunión con este secreto. Aspira a unirse con los acordes que en las cosas le hablan de lo dado desde el origen. Se entrega a seguir los ritmos arcanos del universo. En palabras de María Zambrano: "El poeta se desvive alejándose de su posible 'sí mismo' por amor al origen". El antropólogo quiere ser y también recuperar la inocencia primera; quiere el ser y el origen. Oscila entre ambos; no renuncia a nada y lo pierde todo.

"Los vampiros no tienen reflejo; estas notas son lo contrario: espejo de la nada que me devora". (Jean Monod). Confesión angustiada del antropólogo que confirma su desvalimiento. El filósofo y el poeta parecen tener más recursos: "El uno quiere ser y de ese querer saca un corazón abstracto e impercedero que de nada depende, salvo de su voluntad; el otro escucha el latido de la propia nada, secreto de las cosas que perdura desde el origen y que ni la embriaguez ni el raciocinio logran acallar, y al escucharlo sin hostilidad obtiene por fin un melancólico corazón". (F. Savater). ¿Cómo labra el antropólogo su corazón? Es muy posible que necesite el buril del filósofo y del poeta.

Magistralmente escrito, el libro de Jean Monod es un libro verdadero. Esto es, escrito por un hombre cuyo pulso se siente en cada página. Los siervos de la Ciencia y de la Instancia Económica, incapacitados para descompartmentar su mente esclerótica, harán mejor en abstenerse.

1) Siglo XXI editores.

2) Artículo de F. Savater. "Angustia y secreto". Rev. Univ. México. Sept. 1981.



**FORO  
CONTRA  
LA  
REPRESION**

FRENTE PRO-DERECHOS HUMANOS DE MORELOS



Enrique Torres Agnón

# IN SITU

# CONVENIO DE COLABORACION CON LA UAG

El 6 de noviembre de 1981 se firmó el Convenio de Colaboración e Intercambio Académico entre la Escuela Nacional de Antropología e Historia, representada por el director, Dr. Gilberto López y Rivas, y la Universidad Autónoma de Guerrero, representada por su rector, Lic. José Enrique González Ruíz. Este convenio fortalece ambas instituciones democráticas y posibilita una mayor extensión e impacto de su labor docente. En sus puntos principales el convenio dice así:

## ANTECEDENTES

I.-La Escuela Nacional de Antropología e-Historia es un organismo con personalidad jurídica y patrimonio propios, al servicio de los intereses de la nación, que tiene interés en propalar este convenio con el propósito de que sus alumnos profesores y trabajadores puedan participar en actividades relacionadas con actividades académicas, relacionadas con las que realiza la Universidad Autónoma de Guerrero.

II.-La Universidad Autónoma de Guerrero es una institución de educación superior que se rige por lo establecido en su Ley Orgánica y tiene como objetivos enseñar, investigar, extender, con la mayor amplitud posible, los beneficios de la cultura y constituirse en agente de cambio social.

## CLAUSULAS

### Objeto General del Convenio

Primera.-El objeto de este convenio consiste en que ambas instituciones den las facilidades necesarias para que maestros, estudiantes y trabajadores, puedan participar en actividades académicas, investigación, así como en aquellas de otra índole que las referidas instituciones promuevan.



David Arenas de la Rosa

### Actividades académicas

Segunda.-Las instituciones referidas se comprometen a participar en la organización de conferencias, seminarios, cursos, mesas redondas y coloquios. Cada institución se obliga a la preparación de, al menos, una de las actividades aquí referidas, cada semestre.

### Actividades de Investigación

Tercera.-La escuela se compromete a participar activamente, a través de sus prácticas de campo, talleres y proyectos de investigación, en el estudio de los grupos étnicos en el estado de Guerrero, en colaboración estrecha con estudiantes y profesores de las ciencias sociales afines, de la Universidad Autónoma de Guerrero. La Universi-

dad, por su parte, dará las mayores facilidades para la realización de estas investigaciones. Estas investigaciones cubrirán áreas relacionadas con la Etnología, Arqueología, Historia, Ethnohistoria y, en general, con cualquiera de las ramas arqueológicas y antropológicas que se imparten en la escuela.

### Actividades de Publicación

Cuarta.-Ambas Instituciones se comprometen, cuando convenga a sus intereses y presupuestos, a la coedición y/o publicación de materiales de interés común en esta dirección, los costos serán compartidos por ambas instituciones y llevarán las siglas de las mismas.

### Actividades Culturales

Quinta.-Ambas Instituciones se comprometen, dentro de sus posibilidades, a la edición del producto de investigación en el área de la cultura musical del Estado de Guerrero. Asimismo, organizarán actividades culturales conjuntas.

Las Instituciones firmantes se obligan a pagar los correspondientes pasajes y viáticos del personal docente, estudiantil y trabajadores que participan en las actividades aquí propuestas.

Después de analizar el contenido y alcance de este documento y estando de acuerdo las partes con sus estipulaciones, se firma este convenio en dos ejemplares en la Ciudad de México, Distrito Federal, el día 6 de noviembre de 1981.

# JUAN PABLO CHANG NAVARRO

*El viernes 27 de noviembre de 1981, en una ceremonia especial presidida por el director de la ENAH, Dr. Gilberto López y Rivas, fue bautizado el nuevo auditorio del edificio anexo de la Escuela con el nombre de "Juan Pablo Chang Navarro". Juan Pablo Chang Navarro es uno de los ex—alumnos más destacados de nuestro establecimiento, quien—consecuente hasta el final—tuvo el privilegio de morir en Bolivia, al lado del comandante Er-*

*nesto Che Guevara.*

*Como homenaje a Juan Pablo Chang Navarro, cuyo nombre honra nuestro más nuevo auditorio, Cuicuilco presenta un esbozo biográfico del compañero internacionalista. Los autores lo dedican a la memoria de su hermano Marino Chang Navarro, quien iniciara la reconstrucción del itinerario vital de Juan Pablo, antes de caer asesinado por el régimen dictatorial de Guatemala.*

Juan Pablo Chang nació en la ciudad de Lima, capital de Perú, en 1930, el mismo año en que el movimiento popular entró en una importante fase ascendente de sus luchas reivindicativas y políticas; año en que llegó a su fin el "oncenio" del dictador Augusto B. Leguía y en que falleció Juan Carlos Mariátegui, fundador del Partido Comunista Peruano y ejemplo de la vida fecunda y militante para los revolucionarios de nuestra América Latina.

El hogar en que pasó su niñez y adolescencia era, en el aspecto material y espiritual, similar al de cualquier familia de la pequeña burguesía ciudadana, salvo el hecho de la presencia de la tradición china, por parte de su padre, Juan Pablo Chang Navarro, quien casó con Dionicia Lévano, su madre, al poco tiempo de radicarse en Perú.

Muchas familias chino—peruanas como las Chang, se han incorporado a la vida y los requerimientos políticos del pueblo peruano. En ese sentido, Juan Pablo Chang no hizo más que adherirse, con su vida, al legado histórico de otros notables descendientes chinos muy estimados por nuestro pueblo. Tal es el caso del destacado sindicalista obrero Adalberto Fon—Ken y de Pedro Zu—Len, defensor inveterado de los campesinos indígenas, frente a la explotación y opresión terrateniente e imperialista.

En la segunda mitad de los años treinta, hizo sus estudios primarios en una escuela limeña. Los estudios secundarios los realizó en la Gran Unidad Escolar "Alfonso Ugarte" de Lima. En 1945, en plena campaña de Frente Democrático Nacional que lanzó la candidatura del Dr. Luis Bustamante y Rivero, contactó con la Juventud Aprista y se vertió a sus filas. Los

últimos años de secundaria, los cursó combinando los estudios con la labor de propaganda política. Su certificado del 5to. de secundaria (1947) proporciona algunos elementos sobre su calidad de alumno avanzado. Sus calificaciones más altas fueron en la Historia del Perú y Economía Política, lo que sin lugar a dudas influyó, en su ulterior elección universitaria y política. En cambio, en las asignaturas de Educación Básica e Instrucción Pre—militar, obtuvo las calificaciones más bajas, lo que reafirman testimonios de amigos y familiares sobre sus carencias físicas, compensadas largamente por sus virtudes políticas, tempranamente manifiestas en sus años de militancia aprista.

En 1948, ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y participó activamente en las asambleas y manifestaciones políticas de los universitarios. El régimen democrático liberal de Bustamante y Rivero había entrado en rápida y franca des-

composición. El APRA, otrora principal fuerza del Frente Democrático Nacional, que había lanzado la candidatura de Bustamante, preparaba su relevo por la vía militar. Las vacilaciones y claudicaciones de la Dirección del APRA frente a las audaces acciones de los comandos apristas que se inmolaban en El Callao, Lima, y otras provincias del interior, frustraron su acceso al gobierno con la instauración de la dictadura militar del general Manuel A. Odría, el 2 de octubre de 1948, desencadenándose ocho años de persecuciones a militantes apristas, comunistas y dirigentes sindicales y populares.

El exilio del líder aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, en la embajada de Colombia, presidente de las purgas de los cuadros insurrectos, condujeron a que un fuerte contingente de militantes se sintieran traicionados por la propia dirección del partido, y salieron de sus filas; entre ellos se encontró Juan Pablo Chang. En condiciones muy difíciles de perseguido po-

lítico, dió su examen de admisión para ingresar a la Facultad de Letras en la vieja casona sanmarquina del Parque Universitario. Su primer año fue irregular dadas las circunstancias políticas. En la asignatura de Historia de la Cultura logró su mejor calificación (15). La Historia nuevamente aparecía como una materia de significación extra académica, máxime, porque él mismo empezaba a tomar conciencia de ser uno de sus anónimos protagonistas. Fue encarcelado durante dos años en la isla-prisión de El Frontón, frente al puerto de El Callao. Pudo soportar estóicamente las condiciones insalubres de esta prisión, a base de autoeducación y debate acerca de las tendencias ideológicas y políticas contemporáneas, así como también acerca de los problemas del Perú. Entraba así en la fase de ajuste de cuentas con el aprismo y de aproximación al marxismo.

Recordando su valía como estudiante de la generación universitaria de 1948, Pablo Macera dice: "Juan Pablo Chang nos llevaba a todos nosotros, además de otras, sobre todo una gran ventaja intelectual y de todos los que entonces conocí que estudiaban en San Marcos, era el que daba una mayor impresión de bondad..."

Al concluir sus años de prisión en el penal de El Frontón, fue deportado a la Argentina, gobernada entonces por el general Juan Domingo Perón. Sin pérdida de tiempo, Juan Pablo se inscribió en la Facultad de Letras de la Universidad de Buenos Aires y se vertió al movimiento estudiantil y revolucionario de ese país. La lucha contra el peronismo motivaría un segundo momento en su proceso al aprismo, en su ver-



sión argentina, saliendo deportado a Bolivia. La Junta Militar de Bolivia, presidida por el general H. Ballivián Rojas, decidió entregarlo a su símil del Perú. Al ingresar a territorio peruano, Juan Pablo haciendo gala de ingenio y habilidad, logró burlar la vigilancia policíaca y se "esfumó"; ingresó clandestinamente por Puno y se quedó a residir varios meses en el Cuzco, donde procuró conservar el anonimato. La policía inició su búsqueda en el sur y la capital del país, pero no logró ubicarlo.

En el Cuzco, Juan Pablo asistió a algunos cursos que se impartían en la Facultad de Letras de la Universidad de San Antonio Abad. Sus intervenciones polémicas en el aula y en el medio universitario, atraen la atención de la policía; fue detenido y trasladado a Lima. Permanece en prisión hasta mayo de 1953 en que se entera de la revolución boliviana. En la primera quincena de junio sale al destierro, esta vez a México. Por entonces contaba con 23 años de edad y cuatro deportaciones. En tierras aztecas, se instaló en el D.F., vivió en un cuarto de estudiante en la calle de Hamburgo No. 77, de la colonia Juárez, y se inscribió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, como alumno de antropología Social, donde cursó dos semestres.

En el D.F. se vincula al grupo comunista exiliado, al cual se unían otros revolucionarios latinoamericanos como Jorge Turner (panameño), los hermanos Machado (venezolanos) etc. Entre los comunistas peruanos, destacaba la figura de Genaro Carnero Checa, los poetas Juan Gonzalo Rose y Gustavo Valcárcel, este último también procedente de las filas del aprismo. También participaban Luis de la Puente Uceda y Manuel Scorza.

En la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cursó dos semestres académicos entre julio de 1953 y fines del 1954, en que el régimen del entonces presidente, Adolfo Ruiz Cortínez, decidió expulsarlo del país.

Desde que Juan llegó a México, participó en diversos actos políticos y de masas, con los exiliados latinoamericanos y los compatriotas deportados. La campaña anticomunista en Latinoamérica, amparada por las dictaduras militares que campeaban en el continente, el derrocamiento de Jacobo Arbenz por el golpe militar de Castillo Armas en Guatemala, son el tema de reflexión y denuncia de Juan Pablo y de la comunidad latinoamericana exiliada en Mé-

xico.

A fines de 1954, a raíz de la visita del presidente Eisenhower a México, ante el temor del gobierno de que sufriera un atentado, los exiliados latinoamericanos fueron confinados a la cárcel de Bucareli. Una delegación estudiantil de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, compuesta por Irene Valencia, colombiana y compañera de Juan Pablo y César Huerta, de nacionalidad panameña, demandaron infructuosamente su libertad.

El abultado "currículum" de este joven militante determinó que la Secretaría de Gobernación lo deportara, esta vez a Francia, frustrando una vez más sus estudios universitarios.

Las fronteras de América Latina, las que descubrió bajo el fraseo boliviano del aprismo, se le cerraron. Le quedaba Europa y desde allá la búsqueda del retorno y la revolución.

En 1955 llegó a Francia, y rápidamente contactó con exiliados de diversas partes del mundo, principalmente latinoamericanos y africanos con quienes fortalece sus vínculos de probado internacionalista. En París conoce a Guillermo Labatán, dirigente del MIR en las guerrillas del 65. Entre los africanos, mantuvo estrechos lazos con Marcelino Dos Santos, dirigente del FRELIMO y hoy vicepresidente de Mozambique. Sus ansias de saber, de poner la academia al servicio de la vida, de la política, lo llevaron a inscribirse como alumno de Psicología, en la Sorbona.

Su vida en la capital intelectual europea le permitió conocer de cerca la experiencia de las guerrillas argelinas que lucharon contra el colonialismo francés, a pesar de lo exiguo de sus fuerzas. En mayo de 1955, junto con los exiliados africanos y latinoamericanos, celebró la Constitución del Frente de Liberación Nacional, que definió el camino en la lucha por la liberación del pueblo argelino. Frente a ello, el Partido Comunista Francés levantaba las banderas del chauvinismo francés de gran potencia: el FLN acusaba al Partido Comunista de Argelia por su renuncia a la lucha armada y por comportarse como su símil francés. Esta experiencia marca profundamente a Juan Pablo, que pocos años más tarde se reafirma en el caso de la revolución cubana y se expresará en el seno del Partido Comunista Peruano, del cual es militante.

En 1956 el régimen dictatorial de Manuel A. Odría llegó a su fin. Ante la oposición y el descontento popular, se ve for-

zado previamente a dar una amnistía, a dejar el mando y convocar a elecciones generales para la presidencia de la república. Juan Pablo se acogió a la amnistía y retornó al Perú, volvió a matricularse en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos y ejerció funciones partidarias de organización y dirección en el seno del Frente Estudiantil Revolucionario (FER).

Para esas fechas Richard Nixon visitó América del Sur; en el Perú, decidió visitar la casa de la Universidad de San Marcos, pero su intento es frustrado por la bienvenida que le propinaron los líderes universitarios Juan Pablo Chang, Mario Chiappe y Max Hernández: huevos podridos, "pollo" y pedrea general a la comitiva del tío Sam.

El "chino" fue encarcelado, al igual que los otros estudiantes, en la colonia penal de El Sepa, en el corazón de la selva peruana. Al obtener la libertad, se dedica al periodismo en las agencias Franco Press y Ansa y a la labor sindical, la que le cuesta dos prisiones más; pero el "chino", tiene una vigorosa voluntad y tenacidad para la lucha, su convicción pesa más que cualquier 'accidente' de trabajo en el camino de la vida revolucionaria. Callado y bondadoso pero luchador como ninguno, es el recuerdo de quienes conocieron a Juan Pablo.

En febrero de 1956, se inició una lucha en el seno del Partido Comunista Peruano, contra el oportunismo de derecha liderado por Jorge del Prado. Contra esas posiciones de derecha se alineó Juan Pablo Chang. En el transcurso de esta lucha interna, se reivindicó la lucha armada, frente al "cretinismo parlamentario" que quería resucitar, al amparo de la candidatura del oligarca Manuel Prado, a las benditas conseguidas en el primer gobierno (1939-45) del que por esos años llamaron el "Stalin peruano". También se reivindicó el leninismo frente a sus tergiversaciones.

La camarilla de del Prado logró maniobrar con habilidad y resolvió el diferendo ideopolítico "orgánicamente" en el XI Pleno del C.C., en septiembre de 1957, con la expulsión de Virgilia Roel, Héctor Béjar, Hugo Blanco, quienes se constituyeron en fracción a través de los periódicos como "PERU POPULAR" y "EL MILITANTE". En 1959 en el XV Congreso Departamental de Lima, se formó el Comité Leninista, organización a la que se adhirió Juan

Pablo Chang. En un Manifiesto declararon: "La formación del COMITÉ CENTRAL PROVISIONAL (Leninista) no constituye la fundación de un nuevo Partido Comunista. Significa la separación orgánica de la tendencia revolucionaria, de la tendencia oportunista de derecha, única salida para superar la crisis ideológica, política y orgánica del Partido Comunista Peruano" (Perú Popular, enero de 1959).

Posteriormente, este Comité leninista se dispersó, algunos regresaron a las filas del Partido Comunista Peruano, previa "autocrítica" de sus posturas izquierdistas, otros sectores se vertebraron a nuevas agrupaciones políticas, como APUJIR, Movimiento Túpac Amaru, FIR, E.L.N. Por último, los menos quedaron fuera de la escena política peruana.

De la experiencia de la Revolución Cubana y sus precedentes, la Revolución China y más propiamente la Revolución Argelina, Juan Pablo Chang consideró necesario asimilar la formación de un frente revolucionario que aglutinase a todos los núcleos dispersos de la izquierda, que fueran susceptibles de ser unidos, en la perspectiva de que irrumpieran por el camino de la construcción de un movimiento de masas, que fuera la fuente y el respaldo a la lucha armada revolucionaria. En esta dirección, en 1961, promovió la construcción de la "Asociación para la Unificación de la Izquierda Revolucionaria" (APUIR), proyecto que fue duramente atacado por la dirección reformista de Jorge del Prado.

Posteriormente, un año después, aparece la primera respuesta política de tipo programático, bajo una nueva denominación, la del Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), de la cual Juan Pablo fue el principal animador. Sus objetivos fueron:

**Apoyo incondicional a la ocupación de tierras; reorganización de la CTP y la lucha por un Pliego Único de Reivindicaciones; amnistía para todos los presos y perseguidos políticos y sociales; defensa incondicional de la Revolución Cubana; confiscación de todos los latifundios y distribución gratuita de la tierra a los campesinos; nacionalización de las Industrias Imperiales; reforma y gobierno de los trabajadores"**

("Revolución Peruana", Lima 25 de septiembre de 1962)

Estos puntos que se centran como problema primario

del Perú, la cuestión campesina y agraria, fueron un intento de rectificación de las tesis obre-ristas y del voluntarismo pequeño burgués que hegemonizaron entre los años 1956 y 1961, en el seno de las corrientes antireformistas. Este viraje se dio bajo el influjo de la experiencia de la Revolución China, pero principalmente bajo empuje y ascenso de las acciones del campesinado peruano de la sierra central, con el cual se entrelazaban solidariamente las fuerzas del Frente Revolucionario del Cuzco, el POR, dirigido por Hugo Blanco; el Comité Leninista del Cuzco, bajo la conducción de Luis Zapata Badero; una fracción de la J.C.P. y algunos miembros del APRA rebelde (MIR). El FIR fue penetrado por las corrientes troskistas, lo cual fue facilitado por la no-presencia del PCP y la debilidad ideopolítica de otras corrientes revolucionarias y reformistas. En Lima, se aproximaron al FIR el Partido Socialista, de Luciano Castillo, los Social-progresistas y otros núcleos menores.

El FIR terminó por decantarse y fracasó como proyecto político y unitario y quedó bajo la dirección de Hugo Blanco, adherido a la fracción troskista de Manuel Moreno. Algunas de sus anteriores fuerzas, se aglutinaron en un organismo electoral denominado FLN, con participación del PCP, en la campaña electoral de 1962-1963. Otros cayeron en el voluntarismo pequeño burgués de corte foquista, como el caso del Ejército de Liberación Nacional (ELN), al cual se incorporó Juan Pablo Chang, en 1964. Para entonces, ya se había inmolado el poeta Javier Heraud y otros combatientes del ELN, que fueron emboscados en las selvas de Madre de Dios antes de llegar a su destino.

Respecto a este lamentable suceso, hay versiones contradictorias. Unos sostienen que fueron los terratenientes quienes avisaron a la policía de la zona de la incursión de comandos armados, procedentes de Bolivia. Otros sostienen que fueron Holle y Monge, dirigentes del Partido Comunista de Bolivia, quienes pasaron la información al Ministerio de Gobierno y Policía del Perú, vía la embajada peruana en la Paz, a fin de descartar la vía armada como el camino para la revolución. Ello explicaría por qué los sobrevivientes del ELN que se replegaron en Bolivia, evitaron todo contacto con el Partido Comunista Boliviano. (Véase, "Carta Abierta de Oscar Zamo-

ra al Primer Ministro de Cuba, Fidel Castro". Bolivia, octubre de 1967). La falta de documentación impide esclarecer estos acontecimientos; lo que sí se puede señalar es que la columna guerrillera de Heraud no podía haber alterado el ulterior curso de los acontecimientos político-militares de 1965-1967.

Poco tiempo después, en 1965, a Juan Pablo se le vio acudir a las polémicas entre apriistas y feristas para las elecciones de la Federación Universitaria de San Marcos y de los Centros Federales, elecciones que gana la izquierda revolucionaria. Luego viajó a Europa. Se sabe de una corta estancia en Checoslovaquia y de su entrenamiento militar en Cuba, al lado del Che Guevara.

Del 3 al 15 de enero de 1966, participó como delegado del ELN en la Conferencia Tricontinental de la Habana, en la que se constituyó la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), que tuvo como sede la ciudad de la Habana.

El 16 de enero de 1966, Juan Pablo asiste a la reunión preparatoria de 27 delegaciones para la constitución de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), que decide celebrar su I Conferencia en agosto de 1967.

Entre los meses de julio y septiembre de 1966 se adiestra militarmente al lado del núcleo de voluntarios que comandó el Che Guevara. En ese mismo período los peruanos José Cabrera Flores (el negro) y Lucio Galvan (Eustaquio) se encontraban ya en Nancahuazú; ambos, al igual que Juan Pablo eran militantes del ELN. El "chino" no tardó en juntarse; ya para finales de 1966 estaba en-

cargado de la comunicación con las fuerzas interiores en el Perú y de la responsabilidad directa de coordinar allí la instalación de un nuevo frente a punto de entrar en acción, con el cual debía realizarse más tarde la reunión. (Régis Debray, *La guerrilla del Che*).

A fines de 1966 la guerrilla del ELN era derrotada y desarticulada en las montañas de Ayacucho en el Perú. Héctor Bejar ("Calixto"), en esa época dirigente guerrillero, cayó prisionero; poco tiempo después colaboró con la dictadura militar. Pero esas noticias no desanimaron a Juan Pablo, o en el mejor de los casos no supo evaluar (dada la información fragmentaria que llegaba a Nancahuazú) el descalabro del ELN en Perú, ya que no hay otra manera de interpretar el texto redactado por el Che Guevara sobre una conversación sostenida con el "Chino" el 2 de diciembre de 1966, en el que relata:

**"Temprano llegó el Chino, muy efusivo. Nos pasamos el día charlando. Lo sustancial: irá a Cuba e informará personalmente de la situación, dentro de dos meses podrán incorporarse cinco peruanos, es decir, cuando hayamos comenzado a actuar; por ahora vendrán dos, un técnico en radio y un médico que estarán algún tiempo con nosotros. Pídió armas y accedí a darle una BZ, algunas máusers y granadas y comprar M-1 para ellos. También decidí darle apoyo para que enviara cinco peruanos a establecer enlace para pasar las armas para una región cercana a Puno, del otro lado del Titicaca. Me contó de sus cultas en el Perú, Incluso un audaz plan pa-**

ra liberar a Callixto que me parece un poco fantástico. Creo que algunos sobrevivientes de la guerrilla están actuando en la zona, pero no lo saben a ciencia cierta, pues no pudieron llegar hasta la zona.

Lo demás de la conversación fue anecdótico. Se despidió con el mismo entusiasmo partiendo para la Paz; lleva fotos nuestras ..." (del Diario del Che Guevara).

Luego en el núcleo combatiente del Che, a pesar de que otras eran sus funciones y compromisos militares, en el inicio prematuro de las acciones guerrilleras, se entregó de lleno a construir un perfil de combatiente ejemplar; poco importan sus deficiencias físicas, su miopía extrema y su delicada salud cultivada en las frecuentes prisiones y destierros por adherirse a un ideal; Juan Pablo es puesto como ejemplo por el Che ante la guerrilla un 29 de junio de 1967, de cómo no desmayar, modelo de entusiasmo y convicción. Juan Pablo es un modelo de recia voluntad y espíritu de sacrificio. Siempre modesto, siempre sonriente, jamás flaqueó. Fue fiel hasta la muerte a sus convicciones revolucionarias e internacionalistas.

En Quebrada del Yuro fue capturado junto al Che Guevara y el combatiente boliviano Simón Cuba, "Willi" y pasado por las armas a mansalva el 8 de octubre de 1967.

Poco importan las diferencias que nos separan en torno al camino de la revolución, frente a la capacidad de entrega, a la vida nueva y al estudio. Pese a sus tropiezos, errores y caídas, Juan Pablo, camarada sumamente humano, es un ejemplo de revolucionario del pueblo y para el pueblo.





# NOTAS BREVES

## Primer Encuentro Internacional de Comités de Solidaridad con El Salvador se realiza en la ENAH

Los días 10 y 11 de octubre de 1981 se realizó en nuestra escuela el Primer Encuentro Internacional de Comités de Solidaridad con El Salvador. Entre los países que enviaron delegaciones podemos mencionar a Alemania, Australia, Bélgica, Canadá, Colombia, Ecuador, España, Finlandia, Francia, Holanda, Irlanda, Italia, Japón, Nicaragua, Panamá, Perú, Portugal, Puerto Rico, Venezuela, Estados Unidos de Norteamérica y México. Durante dos días, la atención de la prensa nacional e internacional se centró en los debates celebrados en el auditorio de nuestra escuela. En la bienvenida a los participantes en el encuentro, se expresaron las siguientes palabras:

*A nombre de los militantes del Comité Mexicano de Solidaridad con el Pueblo Salvadoreño, a nombre de la Brigada Morazan y a nombre del Comité Cristiano Oscar Arnulfo Romero, les doy la más cordial bienvenida a este encuentro solidario. Es para nuestro Comité un honor, una inmensa alegría el poder recibirlos en tierra latinoamericana y particularmente en el seno de un pueblo que posee una tradición solidaria y una historia de lucha anti-imperialista que lo hermana con los pueblos centroamericanos.*

*Este evento conjuga una voluntad anti-imperialista que a lo largo y ancho del planeta, en circunstancias históricas variadas, es expresada por los pueblos mismos. A lo largo de su historia social, América Latina ha sido un continente que ha sufrido la humillación, el despojo, la depredación, el crimen y el atropello. No existe país latinoamericano que haya dejado de sufrirlo. Es ya larga la lucha por la libertad en estas tierras americanas. Cientos de combates abortados no sólo hablan de la presencia del imperialismo y su voluntad represora, sino también de una vocación firme de libertad de la que son portadores es los pueblos nuestros y que comparten con todos los pueblos explotados del mundo. Nuestra gente esta decidida a conquistar una segunda independencia y son ya irreversibles las luchas populares que hoy caracterizan al continente.*

Entre las resoluciones más interesantes y de impacto nacional fue la de declarar públicamente persona NON GRATA al capitán Víctor Hugo Vega Valencia, quien se encuentra cumpliendo funciones "diplomáticas" en la embajada de El Salvador en

México. El capitán Vega Valencia es responsable directo del genocidio contra el pueblo salvadoreño, y se sabe que realiza trabajos de espionaje e inteligencia en coordinación con la CIA. Encabeza también la represión selectiva contra miembros importantes de la revolución salvadoreña en el exilio.

## Primera Jornada de Solidaridad con la Mujer Centroamericana tiene lugar en la ENAH

El domingo 17 de de octubre de 1981 se realizó en nuestra escuela la Primera Jornada de Solidaridad con la Mujer Centroamericana. La misma estuvo organizada por el Frente de Mujeres en Apoyo a la Lucha de la Mujer Centroamericana, organización amplia que agrupa a todos los sectores democráticos centroamericanos. El programa de la jornada fue el siguiente:

11:00 AM. Inauguración, con la participación del Comité Mexicano de Solidaridad con El Salvador y del Comité Mexicano de Solidaridad con Guatemala.

11:45 AM Danza : Angélica Santibáñez, en la "Mujer Centroamericana":

- La Maternidad
- El Trabajo Doméstico
- La Prostitución
- La Fabrica
- La Guerrilla

(Trabajo de creación colectiva entre Alfredo García y Angélica Santibáñez del Taller de Experimentación Artística).

12:30 PM. Organización e inicio de las Mesas de Trabajo.

13:00 PM. Danza Folklórica Salvadoreña con el grupo "Taite".

15:00 PM. Interpretación de música clásica: trío de violines.

16:00 PM. Continuación de las Mesas de Trabajo. Conclusiones.

17:00 PM. Participación del grupo musical "Barricada" de El Salvador.

19:15 PM. Grupo de teatro "Jaragua" de El Salvador con la obra "La Sicuta Guanaca".

20:15 PM. Plenaria con resultados de las Mesa de Trabajo y clausura de la jornada.

20:45 PM. "Antígona": danza por Athene Becker.

## Bienvenida a las compañeros de nuevo ingreso

El 18 de octubre de 1981 se realizó, por primera vez, un Festival de Bienvenida a los compañeros de nuevo ingreso. El mismo consistió en bailables y danzas del estado de Jalisco y Nuevo León realizados por alumnos, académicos, manuales, técnicos y administrativos de la ENAH. Esta presentación fue el resultado del Taller de Etnomusicología y Danza de la especialidad de Etnología.

## Conferencias en la ENAH

El 9 de noviembre de 1981, la especialidad de Etnohistoria presentó al Dr. Alberto Rex González, con la conferencia "Los incas y las provincias marginales del imperio".

El 16 de octubre, la especialidad de Antropología Física presentó al Dr. Phillip V. Tobias, decano de la universidad de Witwatersrand, Johannesburgo, Sudáfrica, con la conferencia "Algunos aspectos de la evolución del hombre". Fungió como moderador y traductor Erick Klamroth de la coordinación de dicha especialidad.

## Primer Simposio sobre Religión Popular e Identidad

La especialidad de Antropología Social y la Maestría en Antropología Social organizaron conjuntamente el Primer simposio sobre religión popular e identidad, coordinado por Eckart Boege y Elio Masferrer. Las ponencias presentadas en este simposio fueron las siguientes:

"Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanacatlán (Totonacas de la sierra norte de Puebla)" por Elio Masferrer.

"Religiosidad y cultura popular: transformaciones de las fiestas tarascas" por Néstor García Cancilini.

"Mito, historia y estado (héroes, águilas y comehombres)" por Eckart Boege.

"La leyenda como documento histórico: esbozo de una interpretación etnológica materialista" por Jorge Mario Martínez.

"Estructura y función de los cultos de la sociedad estudiada (protestantismo en Yucatán)" por Patricia Fortuny Loret de Mola.

"Faccionalismo religioso y prestigio político: el caso del protestantismo en una comunidad totonaca" por Carlos Garna Navarro.

"El espiritualismo trinitario mariano (una expresión de religiosidad popular)" por Silvia Ortiz Echaniz.

Al final, hubo una mesa con todos los participantes.



Roy Antonio Reyna R.



# *la Alternativa*

**el primer  
periódico universitario  
que habla  
de los problemas  
del país  
y del mundo**

**pídalo en librerías especializadas o en UAM Xochimilco**

**Suscríbese a  
NOTICIAS  
DE GUATEMALA**

**¡Necesitamos la solidaridad de todos!**

**Apartado Postal 20-470 México, D.F.**

**EDICIONES**

**cui  
cui  
lco**

**escuela nacional  
de antropología  
e historia**

**Los días de la selva**

Mario Payeras

**Polémica en torno a las teorías del  
campesinado**

Guillermo Poladori

**Las funciones de la religión y la  
magia en la organización social de los  
antiguos mayas**

Francisco Javier Guerrero

**Cultura y liberación nacional (t. I)**

Amílcar Cabral

**Historia y crónicas de la clase obrera  
en México**

Ana María Prieto H., Rogelio Vizcaíno, Francisco I. Taibo, Florence  
Rosenberg, Margarita Zárate V., Sergio Yáñez R. y Rosalía Pérez L.

**PROXIMOS TITULOS:**

CUATRO DECADAS DE LA ENAH. VARIOS  
AUTORES

TRABAJO DE CAMPO Y TEORIA. CLAUDE  
MEILLASSOUX

LA TORTILLA PROTEINADA. JUAN CLAUDIO  
ZUCKERMANN

PALEOINDIO Y ARCAICO EN CHILE. LAUTARO  
NUÑEZ

ORIGENES DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA EN  
PATAGONIA. LUIS FELIPE BATE



**mexicon**

Aktuelle Informationen und Studien zu Mesoamerika

La contribución científica  
única, internacional y ac-  
tual para la Etnología y  
Arqueología mesoamericanas.

«mexicon» se publica en Berlín. De esta forma se continúa con una antigua y conciente tradición en el extranjero. Ella está relacionada con los nombres de Förstemann, Selser, Preuss y Lehmann.

Las informaciones y contribuciones científicas proceden mayormente de investigadores de México y EEUU. Los aportes escritos en inglés (promedio de dos por edición) se publican en original (cuando el autor no desea una traducción); de la misma forma se procede con los de autores alemanes; los que están escritos en otra lengua son, por regla, traducidos al alemán. Además, todos los aportes serán óptimamente accesibles por medio de resúmenes en español y alemán o inglés.

Información: Sociedad Internacional para  
Investigación Mesoamericana  
c. V. (IGM)  
Karl-Friedrich von Flemming,  
Katharinenstr. 20,  
D-1000 Berlin 37, Germany

1960

Journal of Anthropology

THE JOURNAL

Volume 64, Number 1

January 1960

Editor: J. H. Steward

Editorial Board: ...

Subscription Information: ...



# cui cui lco

---

## CONTENIDO

---

HABLA UN MIEMBRO DEL CUC

---

CLASES Y PARENTESCO EN LAS SOCIEDADES  
SEGMENTARIAS

---

NOMBRES DE LUGAR EN OAXACA

---

PARA DISCUTIR SOBRE EL CORRIDO

---

ASPECTOS BIOANTROPOLOGICOS DE LA  
SELECCION DE PAREJA

---

LA RAZA: UN HECHO, UN CONCEPTO Y UN  
SIGNIFICADO

---

MOVIMIENTOS INDIGENAS DEL BRASIL: SU  
LUCHA

---

DE COMO LA "NUEVA" ANTROPOLOGIA SE  
ESTRELLA ANTE EL MARXISMO

---

JEAN MONOD, EL ANTROPOLOGO CANIBAL

---

CONVENIO DE COLABORACION CON LA UAG

---

JUAN PABLO CHANG NAVARRO

---

NOTAS BREVES

---