



DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

AÑO 6, VOL. 15, ENERO/ABRIL, 1999

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

Directora General
María Teresa Franco

Directora General de la Revista
Susana Cuevas Suárez

Secretario Técnico
Sergio Raúl Arroyo García

Consejo Editorial
Sergio Bogard Sierra
Isabel Lagarriga Attias

Secretario Administrativo
Carlos Díaz Cuervo

Eyra Cárdenas Barahona
Delia Salazar Anaya
Margarita Nolasco Armas
Arturo Soberón Mora
Fernando López Aguilar
Susan Kellogg (EUA)

Coordinadora Nacional de Antropología
Gloria Artis Mercadet

Coordinadora Nacional de Difusión
Adriana Konzevik Cabib

Colaboradora (secretaria)
Adriana Casillas Villalpando

Director de Publicaciones
Mario Acevedo Andrade

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
José Lameiras

Edición
Celia Rodríguez Escobar
y Verónica Trinidad Martínez

Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Diseño
Miryam Leticia I. Pérez Méndez

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

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

<i>op. cit.</i>	obra citada
<i>ibid.</i>	misma obra, diferente página
<i>idem.</i>	misma obra, misma página
p. o pp.	página o páginas
t.	tomo (plural: tomos)
vol., vols.	volumen o volúmenes
trad.	traductor
<i>cf.</i>	compárese
<i>et al.</i>	y otros
 - Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
 - Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
 - Teléfono para localizar al responsable de la obra.
 - Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
 - No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

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

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

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

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

D. R. INAH, 1995.

Revista *Dimensión Antropológica*, AÑO 6, VOL. 15, ENERO-ABRIL, 1999.

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

ISSN 1405-8324

Hecho en México

Índice

Presentación	
Racismos y derechos MARÍA TERESA SIERRA	7
Liberalismo y racismo: dos caras de una misma moneda JANE COLLIER	11
La ambigüedad moral del humor y la reproducción del racismo: el caso de la china Tudela de Rafael León GONZALO PORTOCARRERO	27
Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas OLIVIA GALL	55
Racismo y derecho: la justicia en regiones indígenas MARÍA TERESA SIERRA	87
Mixtecos y analfabetas: poder y resistencia en la corte norteamericana LOURDES DE LEÓN PASQUEL	113
Impartición de justicia, ciencia y diferencia cultural: instantáneas de un viajero perdido HÉCTOR ORTIZ ELIZONDO	131
Reseñas	
Peter Wade, <i>Race and Ethnicity in Latin America</i> SOPHIE HVOSTOFF	149
Ignacio Guzmán Betancourt (comp.) ¿Qué hay en un nombre? <i>Los nombres de México</i> THOMAS C. SMITH STARK	156
Inventario Antropológico Anuario de la revista <i>Alteridades</i> ARTURO SOBERÓN MORA	164

Presentación

Racismos y derechos

El estudio del racismo y de los fenómenos étnicos ha adquirido un renovado interés en las ciencias sociales, particularmente en la historia y la antropología. La crisis de los Estados nacionales, el término de la guerra fría, la caída del muro de Berlín, así como las políticas neoliberales y la globalización cultural han propiciado el aumento de las tensiones étnicas y de las reivindicaciones identitarias, lo cual se ha convertido en uno de los principales focos de conflicto a nivel mundial. Un ejemplo es el cauce que han seguido las disputas nacionales en Europa, muchas de las cuales adquieren un tinte fundamentalista y neorracista, como hemos podido presenciar recientemente en el caso de Kosovo y la exYugoslavia. En América Latina, la emergencia de reivindicaciones étnicas parece, sin embargo, asumir un matiz distinto, ya que las reivindicaciones identitarias impulsadas principalmente por los pueblos indígenas y, en menor medida, por otras minorías socioculturales, no buscan separatismos estatales, sino sobre todo espacios de autonomía y reconocimiento de derechos que cuestionan el modelo unitario decimonónico del Estado nacional. Tales demandas han propiciado a su vez un debate en torno a los mecanismos y alternativas para construir Estados multiculturales, en donde la diferencia sea legalmente reconocida y no ignorada, como ha sido la práctica tradicional en las realidades latinoamericanas. Los debates en torno al reconocimiento de los derechos indígenas, la autonomía, la diferencia cultural, la ecología y el medio ambiente han abierto un nuevo marco de discusión para repensar alternativas en donde "quepan muchos mundos", lo que a su vez evidencia el fracaso del modelo asimilacionista, unitario de na-

ción. Los intentos oficiales por reconocer en el discurso una política de respeto a las culturas étnicas han quedado en mera retórica, ya que no se cuestiona el principio mismo de unidad nacional. Resulta por tanto fundamental analizar críticamente la manera en que el nacionalismo estatal ha propiciado la exclusión y la discriminación del "otro", a pesar de enarbolar un discurso que lo reconoce. Como en distintos países de América Latina, las políticas asimilacionistas y diferencialistas del Estado mexicano han generado prácticas de exclusión y de inferiorización de los diferentes, particularmente los indígenas.

El estudio de la otredad, de la diferencia, ha alimentado la reflexión sobre la exclusión y el racismo, asunto aparentemente vedado o poco abordado en las ciencias sociales latinoamericanas. Si bien innumerables trabajos acerca de la cuestión étnico-nacional y la experiencia colonial abordaron el problema de la explotación, la discriminación, en particular las situaciones interétnicas, el tema mismo del racismo no fue explícitamente conceptualizado, hasta hace unos años, a diferencia de lo que ha sucedido en países metropolitanos como Inglaterra, Francia y Estados Unidos. El renovado interés concerniente al racismo en México y en otros países latinoamericanos se ha desarrollado junto con estudios sobre identidades étnicas y socioculturales, y, en especial, con relación a la problemática de las comunidades y pueblos indígenas. Las dinámicas aceleradas de transformación y cambio que impactan a las regiones indígenas, así como los fenómenos de globalización y pauperización económica han agudizado la diferenciación interna de las comunidades y fomentado procesos de migración a centros urbanos dentro y fuera del país, esto ha provocado el aumento de las tensiones étnicas. En este contexto, han surgido nuevas expresiones racistas que suelen descalificar al indígena, al mismo tiempo que se desarrollan procesos organizativos y de reivindicación de derechos.

Conceptualizaciones recientes en torno al racismo y la etnicidad plantean que se trata de categorías sociales diferentes pero no radicalmente distintas, ya que ambas remiten a construcciones sociales en torno a la identidad y la diferencia (Wade, 1997). Se enfatiza, sobre todo, el hecho de que son conceptos históricamente generados que cristalizan relaciones sociales y de poder, para cuestionar visiones esencialistas que han tendido a naturalizar los rasgos identitarios. Mientras el concepto de etnicidad tiende a remarcar diferencias culturales, con el fin de marcar pertenencias y fronteras, el concepto de raza construye la diferencia que destaca rasgos fenotípicos para jus-

tificar procesos de inferiorización o exclusión. Ambos conceptos en los hechos se encuentran íntimamente vinculados: en ocasiones, suelen enarbolarse identidades étnicas con fines raciales, o destacar la raza para descalificar o estigmatizar pertenencias étnicas.

Es interesante destacar que fenómenos como el racismo y la etnicidad se convierten en el espejo de la modernidad, supuestamente encarnadora del proyecto civilizatorio a seguir por la humanidad en su conjunto, en el cual se ha valorado la homogeneidad sobre la heterogeneidad. Es aquí donde se revela el papel central que la ley ha jugado en la legitimación del modelo occidental y la visión universalista de la cultura. La ley occidental, y particularmente el liberalismo, como expresión de la modernidad constituye uno de los motores principales del modelo unitario del Estado nacional, al reivindicar la idea de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, y con ello legitimar los referentes culturales y morales que la ley defiende e impone, sellando, al mismo tiempo, la exclusión de la otredad. Surge así un nuevo campo para el estudio del racismo desde su relación con la legalidad. Como sugiere Jane Collier, en su contribución a este volumen, el racismo resulta ser una cara más de la modernidad y del proyecto liberal dominante en el mundo contemporáneo.

Los trabajos aquí reunidos pretenden contribuir al conocimiento de la relación entre ley y racismo —derecho y racismo—, tal como se expresa en contextos interétnicos. Si bien, el abordaje del tema por parte de los autores es diferente, como también son distintos sus orígenes disciplinarios (antropólogos, sociólogos y lingüistas), los textos forman parte de un esfuerzo innovador para develar la materialización de racismos en diferentes facetas y en contrapunto con la legalidad. Los escritos no comparten una definición en torno al racismo y su relación con la ley, ni abordan el problema de la misma manera, sin embargo, sugieren temas y abren perspectivas de investigación en torno a una problemática de relevancia contemporánea, que consideramos importante en nuestro país. Sin profundizar en los argumentos principales de los artículos, lo cual realiza Jane Collier en su introducción al volumen, me refiero a los distintos trabajos con el fin de ofrecer un panorama general de los mismos: el texto de Gonzalo Portocarrero distingue tres actitudes que han asumido los discursos racistas de las élites peruanas —la cínica, la moralista y la irónica—, que corresponden a fases históricas distintas, para enfatizar en el humor y la ironía como la expresión contemporánea de un racismo velado. Por su parte, Olivia Gall aborda el problema del racismo

y la modernidad en la sociedad chiapaneca contemporánea, incorporando una visión histórica y estructural para comprender las ideologías racistas de las élites locales. Teresa Sierra, desde una perspectiva de la antropología jurídica, da cuenta de los mecanismos cotidianos de la exclusión y la inferiorización del indígena en su trato con la justicia, revelando facetas distintas del racismo en la ley. Lourdes de León y Héctor Ortiz, con una visión distinta, tratan la experiencia de la justicia de indígenas migrantes en Estados Unidos, y muestran cómo la discriminación legal se ve exacerbada en contextos transnacionales; De León devela los mecanismos de la discriminación racial en la comunicación interétnica; mientras Ortiz reflexiona acerca del conflicto entre referentes culturales para mostrar el peso de los prejuicios raciales en las decisiones judiciales. Todos estos trabajos están presentados en el artículo introductorio de Jane Collier, quien relaciona los distintos planteamientos al argumento central de su texto: el hecho de que el liberalismo y el racismo resultan ser dos caras de una misma moneda, y no como podría pensarse, expresiones incompatibles de fenómenos sociales: si el liberalismo postula al individuo como sujeto de derecho y lo sitúa como ciudadano en igualdad de condiciones, lo hace desde una visión universalista de la ley y la cultura, que se impone al "otro" como tábula rasa a la que deben someterse todos los individuos para acceder, si pueden, a la pretendida igualdad legal.

La mayor parte de los materiales fueron presentados en su primera versión en la mesa "Discriminación y derechos en regiones indígenas", en el XX Congreso Internacional de LASA, en Guadalajara, Jalisco (abril de 1997). Además, los trabajos han sido reelaborados, y se consiguió enriquecer el volumen con otros colegas. Por último, hemos incorporado la reseña de Peter Wade sobre etnicidad y racismo, elaborada por Sophie Hvostoff.

Agradezco la colaboración y la paciencia de los autores para conformar el volumen, así como el interés de la revista *Dimensión Antropológica* para su publicación.

MARÍA TERESA SIERRA
Investigadora del Centro de Estudios
Superiores en Antropología Social (CIESAS)
y organizadora del presente volumen

Liberalismo y racismo: dos caras de una misma moneda*

JANE COLLIER**

Pareciera indiscutible que el racismo y la teoría política liberal son incompatibles. El racismo descansa en la premisa de que los integrantes de unas "razas" son intrínsecamente superiores a los miembros de otras, mientras que la teoría política liberal parte de que "todos los hombres nacen iguales" y deben, por ende, disfrutar de "igualdad ante la ley". Sin embargo, como ya han señalado otros autores, el racismo y la teoría política liberal son, de hecho, dos caras de una misma moneda. La teoría política liberal, tal y como se ha desarrollado en Europa occidental y en los estados americanos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, trae aparejada formas de racismo moderno repudiadas por los defensores de la democracia liberal.

¿Cómo sucede entonces que la teoría política liberal, cimentada en el principio de la igualdad ante la ley, fomenta esa manera de trato desigual entre los individuos que llamamos racismo? Si bien, los procesos a través de los cuales la igualdad promueve la desigualdad son complejos e interrelacionados, distinguiré dos conjuntos para los fines de esta introducción: el primero es inherente a la lógica cultural propia de la teoría política liberal, al encadenar las premisas que afirman que, si todos los hombres nacen iguales deben entonces ser iguales ante la ley; el segundo deriva de la puesta en práctica de la teoría política liberal en los Estados nación.¹

* Texto traducido por Héctor Ortiz Elizondo.

** Universidad de Stanford, California.

¹ En este escrito retomo argumentos desarrollados en un artículo en colaboración con Bill Maurer y Liliana Suárez Návaz (1995).

Para comprender la manera en que la lógica cultural de la teoría política liberal fomenta el racismo, es conveniente recordar el contexto político en el que los filósofos Hobbes, Locke y Rousseau en los siglos XVII y XVIII, desarrollaron sus ideas sobre el contrato social (Macpherson, 1962). Ellos debatían en contra de aquellos apologistas del régimen monárquico que justificaban la existencia de grupos desiguales, definidos legalmente y avalados por Dios.

Los defensores de una monarquía instaurada por la divinidad argumentaban que, aun cuando Dios pudiera considerar iguales a todas las almas en función de su capacidad para alcanzar la salvación, les asigna diferentes papeles que desempeñar en la tierra. Algunos están destinados a gobernar, otros a obedecer. El racismo, una situación de privilegios y ventajas disfrutados por algunas razas y que son denegados a los miembros de otras, había sido avalado por la ley. La herencia era el método preferido para asignar a los individuos a grupos de estatus desigual.

En tanto que los filósofos de los siglos XVII y XVIII, que propugnaron la teoría del contrato social, disputaban la idea de una desigualdad social ordenada por Dios e impuesta por la ley; es entendible que tomaran el extremo contrario y declararan que Dios había creado a todos los hombres iguales. Hobbes, por ejemplo, argumentaba que, si partimos del supuesto de que la naturaleza refleja la voluntad divina, veríamos que "había hecho a los hombres tan iguales" que ninguno gozaba de la fuerza de cuerpo o alma para reclamar "para sí cualquier beneficio al cual no pudiera aspirar otro tanto como él" (1991:86-87). De forma parecida Rousseau decía que "el hombre ha nacido libre" y que "dicha libertad es consecuencia de la naturaleza del hombre" (1968:49-50). Pero lo más importante, según los teóricos liberales, era que Dios había obsequiado a todos los hombres con el uso de la razón, misma que distingue a los hombres de las bestias, ningún hombre (léase, ningún rey) podría contar con un acceso privilegiado a los designios divinos que pudiera justificar su derecho a dictar leyes encaminadas a gobernar a otros. Como iguales, tanto en fuerza como en razón, los hombres están exentos de la obligación de someterse a leyes promulgadas por una persona que se proclama rey. Por el contrario, los hombres iguales deben unirse en un contrato social para determinar entre sí las leyes que deben gobernarlos.

Se deduce que los filósofos liberales que desarrollaron la teoría del contrato social nunca creyeron que todos los seres humanos hubieran

nacido iguales.² Los “hombres iguales” en los que pensaban eran varones cabeza de familia que poseían suficiente propiedad como para no tener que trabajar para otros como sirvientes o asalariados.³

Durante los últimos tres siglos, la categoría de “hombres iguales” se ha ido ampliando, gracias a las luchas sociales por la democracia en diversas partes del mundo. Gradualmente la categoría se expandió hasta incluir a los varones sin propiedad, a los de minorías étnicas o raciales, y finalmente a las mujeres (Marshall, 1964). Pero la lógica cultural excluyente, que ha permanecido constante, se entiende más o menos de la siguiente manera: si Dios/naturaleza creó iguales a todos los hombres, entonces aquellos que manifiestamente no son iguales seguramente no son hombres. En particular, estos “no hombres” deben carecer de la capacidad de raciocinio que sustenta el dominio de sí. En los siglos XVII y XVIII, los sirvientes y los asalariados eran excluidos de participar en el contrato social porque, aun cuando contaran con el uso de la razón no estaban en condiciones de ejercerla, debían obedecer las órdenes de sus amos y patronos. En el siglo XIX, después de que la clase trabajadora ganó su lucha para obtener el derecho al voto, las ideas relacionadas a la inferioridad natural —siempre implícitas en las justificaciones sobre la exclusión— se volvieron dominantes (Hall, 1994; Roediger, 1991). Las mujeres y los miembros de minorías raciales que, a pesar de sus esfuerzos, seguían siendo excluidos, lo eran en función de ser vistos como seres carentes de razón y no porque les estuviera vedado ejercerla. Sus cerebros eran deficientes. Es este énfasis decimonónico en la inferioridad biológica lo que la mayoría de nosotros imagina cuando escuchamos hablar de racismo (o sexismo) hoy día.

Los filósofos que desarrollaron la teoría del contrato social no sólo apuntaban que, si todos los hombres fueron creados iguales, entonces debían elaborar sus propias leyes, sino también que las leyes que elaboraran debían aplicarse por igual a todos ellos. Los filósofos, por supuesto, argumentaban en contra de que ciertos grupos sociales, tal como los príncipes y la nobleza, pudieran disfrutar de privilegios le-

² Pateman, *The Sexual Contract*, 1988, por ejemplo, nos muestra cómo las mujeres fueron excluidas del contrato social desde el momento mismo en el que fue imaginado.

³ Gordon y Frazer, “Dependency Demystified: Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State”, en *Social Politics* 1, 1994, presentan un fascinante análisis acerca de cómo con el tiempo se ha estrechado el concepto de dependencia, con el cual se ha negado a aquellos definidos como “dependientes” el derecho a participar como iguales en la sociedad política.

gales y especiales. Pero la idea de que las leyes deben ser aplicadas a todos por igual también fomenta prejuicios racistas (y sexistas) acerca de desigualdades "naturales". Una vez más, la lógica cultural se entiende más o menos como sigue: si la ley brinda un trato igual a todos, entonces las desigualdades observables no pueden derivar de la ley. Más bien deben reflejar desigualdades que preexisten al Derecho, tal como diferencias físicas y mentales predeterminadas por Dios o por la naturaleza, o bien diferencias que derivan del libre albedrío de los individuos. Si por ejemplo, los miembros de minorías étnicas o raciales carecían del mismo éxito económico que había alcanzado la clase dominante a pesar de gozar de igualdad ante la ley, entonces el fracaso debía derivar del hecho de que dicha minoría carece de la capacidad o voluntad para triunfar.

La noción acerca de la "igualdad ante la ley" es particularmente perniciosa porque no sólo evoca mundos imaginados de desigualdades naturales o divinas que preexisten al derecho y que la ley no puede o no debe menguar, sino también porque de hecho la "igualdad ante la ley" crea y perpetúa la discriminación.

Un tema central que permea los ensayos de este volumen es precisamente que la igualdad legal no elimina el trato discriminatorio de los sujetos indígenas. Por el contrario, la igualdad ante la ley promueve y legitima la discriminación. La igualdad legal genera discriminación al dar un trato de iguales a personas desigualmente ubicadas. Al hacer caso omiso de las desigualdades existentes, el sistema legal no sólo deja de actuar para disminuirlas sino que de hecho las exagera otorgando ventajas a los más privilegiados. Así por ejemplo, desde hace tiempo los científicos sociales saben que la protección del derecho a la propiedad beneficia a aquellos que poseen bienes productivos a expensas de aquellos que sólo poseen bienes de consumo (Marx, 1984; Pashukanis, 1989; Weber, 1967). De la misma manera, un sistema legal que trata a todos como iguales al llevar las actuaciones procesales en la lengua del grupo dominante, discrimina en contra de aquellos para quienes la lengua del tribunal es secundaria o simplemente ajena.

La jurista Martha Minow ha llamado la atención a lo que ella llama "el dilema de la diferencia", que deriva de la igualdad ante la ley. Da como ejemplo el caso de una familia de chinos en San Francisco, California, que se quejaba de que sus hijos, hablantes de chino, tenían un rezago escolar por ser obligados a estudiar las clases en inglés. Este caso obligó a los tribunales a considerar si efectivamente tratar de la

misma manera a quienes son diferentes —los estudiantes que hablan inglés y los estudiantes que hablan chino— afecta el principio de igualdad (1990:19). En 1974 el caso fue llevado a la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos; el veredicto fue que las clases impartidas exclusivamente en inglés afectaban el derecho de los hablantes de chino a obtener las mismas oportunidades de aprendizaje. La corte ordenó al distrito escolar a proporcionar clases especiales a los estudiantes chinos; sin embargo, este sistema para estudiantes minoritarios ha creado un nuevo conjunto de problemas. Muchos de los menores que no hablan inglés son relegados a tomar clases bilingües que los padres de familia consideran inferiores. Entonces, ni por la vía de ignorar las diferencias lingüísticas y enseñar a todos los estudiantes en inglés ni abocándose al problema e impartiendo clases especiales para estudiantes que no hablan inglés, se puede disminuir la discriminación experimentada por los estudiantes minoritarios. Éste es el “dilema de la diferencia” que señala Minow. Es un dilema porque “el estigma de la diferencia es reproducido tanto al ignorarlo como al subrayarlo” (*ibidem*:20).

Aunque uno pudiera imaginar que los estudiantes que sólo hablaban inglés y los que sólo hablaban chino pudieran sufrir la misma desventaja dependiendo del lenguaje usado en la clase, en realidad, únicamente los hablantes de chino experimentaban la discriminación asociada con ser “diferente” en San Francisco. Pocas veces la diferencia se distribuye de manera equitativa. Por lo común un grupo es considerado diferente en relación con una norma que generalmente no se explicita.

Esto último me lleva al segundo conjunto de procesos por medio de los cuales la igualdad ante la ley promueve el trato desigual para individuos y grupos: el hecho de que la teoría política liberal se aplique dentro de los Estados nación. Los gobiernos de los Estados democráticos liberales pueden argumentar que otorgan a todos la misma protección legal, pero las presunciones silenciadas sobre el “ciudadano normal” condenan a quienes no cumplen con ellos a convivir la discriminación que deriva de ser diferente. En cada Estado-nación moderno, el “ciudadano normal” es imaginado como varón, adulto, física y mentalmente competente y de solvencia económica. Eso condena a las mujeres, los niños, los discapacitados, y los pobres a sufrir el estigma de la diferencia. Además, cada Estado nación moderno imagina que el “ciudadano normal” pertenece a una determinada

“raza”, etnia, grupo lingüístico y religioso, preferencia sexual, etcétera, incluso cuando algunos de estos criterios sean fervientemente negados por los apologistas del actual régimen político.⁴

Varios autores han explorado la contradicción inherente a la teoría política liberal entre el derecho universal a la igualdad y el particularismo nacional. Kristeva, por ejemplo, señala que las ideas de la universalidad de los “derechos del hombre” y las prácticas excluyentes del Estado estaban ya indisolublemente ligadas en uno de los documentos impulsores de la teoría política liberal: la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* adoptada por la Asamblea Nacional Francesa en 1789.

Basada en una naturaleza humana universal que la Ilustración concibió y respetó, la *Declaración* abarca desde la noción universal de *hombre* hasta las *asociaciones políticas* que deben preservar sus derechos, y encuentra como una realidad histórica la *asociación política esencial* que resulta ser la Nación (1991:148 énfasis de Kristeva).

Las naciones, por supuesto, sólo protegen los derechos de algunos hombres (sus propios ciudadanos o nacionales), por lo cual descalifican al resto de la humanidad como “extranjeros” y quedan fuera de la protección de las leyes del Estado; en el mejor de los casos, reciben protección pero con ciertas condiciones.

Muchos autores que exploran la contradicción entre los derechos universales y el particularismo nacional se han concentrado en los problemas de los inmigrantes que llegan a aquellas naciones europeas que presumen estar fundadas en principios universales de inclusión y no en la exclusividad étnica.

Por supuesto, Francia es la nación europea más asociada con los ideales universalistas de la teoría política liberal; sin embargo, Silverman

⁴ En Estados Unidos, los investigadores que participan en el desarrollo de la teoría racial crítica han explorado activamente las bases legales del privilegio blanco (Crenshaw, “A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Law and Politics”, en *The Politics of Law: A Progressive Critique*, 1990; Harris, “Foreward: The Jurisprudence of Reconstruction”, en *California Law Review* 82, 1994). Los estudiosos de la teoría racial crítica se basaron en la perspectiva del movimiento llamado estudios legales críticos, desarrollado en los años sesenta y setenta. Otras líneas derivadas de ese movimiento incluyen el *FemCrits* [feminismo crítico n. del t.] que analizan las bases legales del privilegio masculino, y más recientemente el *LatCrits* [latinos críticos n. del t.] que exploran las bases legales de la discriminación contra los y las latinas en Estados Unidos (Valdés, “Under Construction, Lat Crit Consciousness, Community, and Theory”, en *California Law Review*, 85, 1998).

demuestra lo difícil que es seguir distinguiendo entre naciones como Francia, concebidas como “una asociación voluntaria o contractual entre individuos libres” y naciones como Alemania, imaginadas como “comunidades predeterminadas formadas por lazos de sangre y herencia” (1992:19-20). El Estado francés, a diferencia del alemán, pudo haber dado la bienvenida a cualquier sujeto libre que voluntariamente afirmara comprometerse con los ideales liberales; pero esa promesa encerraba una noción de cultura que fácilmente podía deslizarse hacia principios étnicos esencialistas. Por “el enlace forjado entre una cultura uniforme por una parte, y la membresía a una comunidad político-nacional por la otra, la nacionalidad y la ciudadanía [francesas] podían pasar fácilmente de ser un don abierto a todos los asentados en Francia a una posesión de los pocos elegidos” (*ibidem*:32).

Silverman añade que el requisito de “asimilación” cultural impuesto a los inmigrantes que aspiraban a la ciudadanía francesa era profundamente ambivalente. La asimilación implica la existencia tanto de una diferencia inicial que debe ser suprimida (“debes ser como nosotros”) como de una diferencia inicial que no puede ser suprimida (“nunca serás como nosotros”). El cuerpo extraño nunca puede ser completamente asimilado: siempre habrá un residuo de esa otredad —la otra historia— que en un principio necesitaba ser asimilada (*ibidem*:32-33). La asimilación contiene entonces una “doble atadura en su núcleo mismo, pues la comunidad a la que el extranjero debe integrarse está, en todo momento, igualmente dispuesta a rechazar esta figura a partir de su diferencia étnica, nacional o cultural” (*ibidem*:23).

La promesa de inclusión universal no sólo es una mentira, sino que convoca al racismo que el universalismo pretende rechazar.

Al hacer que la membresía a la comunidad política y nacional dependiera del acoplamiento cultural, el Estado nación creó simultáneamente un racismo nacional junto al republicanismo ‘liberal’ (*ibidem*:23 énfasis de Silverman).

Silverman entonces se suma a otros autores contemporáneos que sustentan que el universalismo promueve el racismo. Balibar comenta que “no existe una clara demarcación entre universalismo y racismo [...] son opuestos determinados, lo que precisamente significa que cada uno afecta al otro ‘desde adentro’” (1989:13-14). En un artículo de Fitzpatrick subtítulo “El nacionalismo como racismo”, es muy explícito acerca de la forma en que los ideales universalistas constru-

yen y excluyen a otros en términos racistas. Retomando a Žižek (1991), Fitzpatrick deduce que, en tanto que el universalismo pretende incluir a todos, sólo puede excluirse a alguien negándole humanidad: "los atributos de la civilización europea, lo universal y lo legal, el orden, lo dinámico y progresivo, son puestos todos en contraposición a las características proyectadas desde Europa hacia su doble: lo particular, la ausencia de legalidad, lo caótico, estático y retrógrado" (1995:18). En resumen, el racismo "no es un mal externo que periódicamente invade el cuerpo político; es una parte integral a la conformación misma de los Estados nación modernos" (Silverman, 1992:26).

Los estudiosos que reconocen lo insalvable del racismo en los Estados nación modernos han propuesto alternativas de convivencia social,⁵ pero los gobiernos nacionales que sustentan su legitimidad en proveer "igualdad ante la ley" tienden todavía a fracasar ante lo que Minow llama "el dilema de la diferencia". Las autoridades europeas que reniegan del racismo, con frecuencia debaten las ventajas relativas de las vías *francesa* o *británica* para asegurar que los inmigrantes de las antiguas colonias disfruten de la igualdad prometida por la ley. Costa-Lascoux, por ejemplo, contrasta "dos sistemas institucionales: uno basado en un trato igual y una legislación antidiscriminatoria que no reconozca institucionalmente a las minorías; [y] una política de representación y emancipación de las minorías que combine la discriminación positiva con una lucha contra el racismo" (1990:26-27). Claramente Costa-Lascoux se opone al segundo, el "modelo multicultural", practicado en Gran Bretaña (y en Estados Unidos) en el cual las minorías son reconocidas explícitamente con el fin de promover su igualdad ante la ley. Sin embargo, le preocupa

el riesgo de que, en el contexto institucional, una referencia específica al origen o la membresía grupal, pueda estigmatizar aún más a las minorías, incluso cuando esté inspirada en una preocupación loable de borrar las desigualdades de facto (*idem*).

⁵ Silverman, por ejemplo, defiende "la disociación de los derechos de las conformaciones nacional y cultural" (*Deconstructing the Nation: Immigration Racism and Citizenship in Modern France*, 1992:169), y sugiere el uso de criterios distintos a la ciudadanía, tales como la residencia en una localidad, como una forma más justa para determinar quién tiene el derecho a participar en la vida política de la comunidad. Por su parte, Minow busca evitar el dilema de la diferencia sugiriendo que la ley debe desplazar "su atención de la 'persona diferente' hacia la construcción social y legal de la diferencia" (*Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca, 1990:23).

Aunque Costa-Lascoux opta claramente por el primero, un modelo *francés* que ignora las diferencias y que ha fracasado al menos en el ámbito institucional, Silverman señala que existen serios

problemas derivados de no reconocer las diferencias y desigualdades construidas socialmente cuando han sido una parte integral del desarrollo del Estado nación y son actualmente un hecho cotidiano de la vida social racializada (*ibidem*:165).

Sobra decir que los modelos *británico* y *estadunidense* basados en reconocer las diferencias no han funcionado mejor, pero me concentraré en el modelo *francés* porque éste ha sido el preferido de los gobiernos latinoamericanos. Los artículos de este volumen se abocan ante todo a explorar las desigualdades estructurales producto del empeño legal en ignorar las diferencias culturales más que las derivadas de las acciones legales encaminadas a reconocer derechos especiales a las minorías étnicas.

Al explorar las formas modernas de discriminación contra los pueblos indígenas, varios de los autores aquí presentados distinguen entre lo que pudiéramos llamar dos formas de racismo: la *segregacionista* y la *asimilacionista*. La primera estaría basada en mantener una distinción entre "razas" por medio de la segregación, y la segunda en tratar de eliminar las diferencias a través de la asimilación. Ahora bien, la forma *segregacionista* cuenta con al menos tres variedades. La primera está basada en desigualdades lícitas definidas y sustentadas. Este tipo por lo general se asocia con los regímenes coloniales que distinguían legalmente a los colonizados de los colonizadores, pero también incluye a los primeros regímenes democráticos que sólo reconocían a algunas personas como "hombres iguales". Como ya indiqué, las repúblicas del siglo XIX con frecuencia imponían la propiedad y el alfabetismo como requisitos para distinguir a los "hombres de razón" que podían participar en el trabajo de la legislación nacional, de aquellos a quienes se les negaba el derecho a votar, ya sea porque no estaban en posición de hacer uso de su razón o porque llanamente carecían de ella. El segundo tipo de segregación también es respaldado por la ley, pero quienes están en el poder justifican su legislación segregacionista en tanto que otorga "igualdad de derechos" a los miembros de ambas razas. Esta justificación tipo "separados pero iguales" es, por supuesto, la aplicada por los blancos en el sur de Estados Unidos después de la abolición de la esclavitud,

y que en nuestros días se ha desacreditado mucho. La tercera forma de segregación no es ordenada por la ley, pero los miembros de la raza privilegiada justifican explicando su origen natural. Los miembros de la "otra raza" dicen que prefieren vivir en sus propias comunidades, entre los suyos. Con frecuencia, estos tres tipos y alegatos en favor de la segregación se entremezclan, en la medida en que los miembros de la raza privilegiada buscan argumentos que den soporte a su posición.

La forma *asimilacionista* de racismo también cuenta con dos variedades que reflejan el dilema de la diferencia señalado por Minow y que corresponden a los modelos británico y francés de manejar las diferencias, mencionados anteriormente. La primera variedad, que corresponde a los modelos británico y estadounidense, se sustenta en la distinción conceptual entre las esferas pública y privada. Se exige que las minorías adopten las normas que gobiernan la vida pública, pero se les permite expresar sus diferencias en privado. Esta forma de asimilación mantiene las diferencias y puede, por ello, favorecer el surgimiento de violencia racista de parte de quienes se sienten contrariados por tener que vivir cerca de gente cuya apariencia y comportamiento es diferente. Este primer tipo de *asimilación* es difícil de distinguir de la tercera forma de *segregación* mencionada en el párrafo anterior, en la que las élites privilegiadas sostienen que los miembros de "otras" razas simplemente prefieren vivir aislados en su propia comunidad.

La segunda variedad de *asimilación* —el modelo francés— busca eliminar las diferencias tanto públicas como privadas. Las élites que defienden este tipo de asimilación con frecuencia caracterizan su política como una encaminada a civilizar a la gente tradicional o "atrasada". Estas élites arguyen que su política no es racista en la medida en que no pretende discriminar a los "atrasados" sino "favorecerlos". Además, las políticas *asimilacionistas* no pueden ser discriminatorias porque están diseñadas para terminar con la discriminación integrando a las minorías a la sociedad nacional.⁶ Algunos paladines de este segundo tipo de asimilación han intentado distinguir entre racismo, definido como un prejuicio contra quienes son diferentes (como ocurría en el hostigamiento que ejercieron los británicos contra los Sikhs

⁶ Consúltense el trabajo de Alicia Castellanos referente a la manera en que las élites mexicanas han usado este argumento.

que usaban turbante) de antitradicionalismo, definido como un esfuerzo por promover la modernidad (como ocurría en los esfuerzos del gobierno francés por prevenir que las niñas musulmanas usaran el tradicional velo en las escuelas).

En este volumen, Gonzalo Portocarrero plantea el problema psicológico que enfrentan las élites que no quieren o no pueden congraciarse con el avance de los miembros de razas "atrasadas". Y analiza el caso peruano, explora el dilema de los autoproclamados defensores de la democracia liberal, que creen en la igualdad de los ciudadanos pero reconocen, e incluso justifican, un uso reiterado de discursos racistas. Portocarrero identifica tres posiciones que los demócratas racistas pueden adoptar frente a su conflicto interno:

- 1) pueden tomar una actitud cínica, reconociendo y aceptando sus actitudes racistas. Portocarrero asocia esta posición con el neocolonialismo de los siglos XIX y XX.
- 2) pueden tomar una actitud moralista, y deplorar su racismo. Ésta la asocia con la modernidad, ejemplificada con la generación de peruanos clase media y alta que llegaron a la mayoría de edad durante las revueltas de los años sesenta. O bien,
- 3) pueden tomar una actitud irónica frente a su dilema. Ésta es una actitud relacionada con la posmodernidad, ejemplificada con los miembros de la generación más joven, que tratan de aliviar su conflicto interior con humor.

Portocarrero se enfoca en el uso posmoderno del humor y analiza unos textos cómicos que no sólo permiten que los peruanos jóvenes se rían de sí mismos como herederos de un pasado colonial racista, sino que —y más importante— dichos textos tienden a impedir que los peruanos actuales reconozcan el racismo inherente a la misma democracia moderna. Al facilitar que los peruanos atribuyan el racismo al pasado colonial, estos comics permiten que los autoproclamados demócratas ya no reconozcan la manera como la modernidad, al defender el trato igual ante la ley, discrimina aquellos cuya situación real los hace desiguales.

En un escrito fascinante sobre la historia chiapaneca, Olivia Gall distingue dos tipos de racismo: el primero asociado con la mentalidad colonial que promueve la estricta separación de "razas" inherentemente desiguales, y otro asociado con el liberalismo moderno que promueve la asimilación cultural de grupos "atrasados" o "bárba-

ros". Ambos, señala la autora, han coexistido en Chiapas desde que los liberales de las zonas bajas comenzaron a dominar políticamente a los conservadores de los Altos a mediados del siglo XIX. Aun cuando los racismo segregacionista y asimilacionista parezcan incompatibles y por lo tanto confrontados, Gall sostiene que no sólo han coexistido sino que se han apuntalado mutuamente a lo largo de la historia de Chiapas. No fue sino hasta la rebelión zapatista de 1994 —cuando la lucha armada obligó a las élites chiapanecas a confrontar su trato discriminatorio hacia los indios—, que los intelectuales locales, en una búsqueda de excusas para justificar sus prácticas racistas, debieron confrontar la incompatibilidad de estas dos "justificaciones" para la discriminación.

Por su parte, María Teresa Sierra proporciona evidencia muy convincente acerca de las formas en que un racismo presuntamente "colonial" de segregación y discriminación puede coexistir con y ser apuntalado por un racismo "moderno" de asimilación y trato igualitario. Describe el sistema de juzgados en Huauchinango, Puebla y analiza el racismo que permea los discursos del personal administrativo y los expedientes judiciales y que se constata en las entrevistas realizadas a los internos de origen indígena.

Al discurrir sobre el personal de los juzgados, Sierra examina con revelador detalle, cómo los jueces y fiscales —que dicen defender un trato igualitario frente a la ley— llegan a desarrollar el tipo de actitud racista y paternalista hacia los indios asociada con las versiones de segregacionismo colonial. En tanto que los funcionarios de la ley pretenden tratar a los indígenas como si fueran miembros de la cultura nacional y éstos no reaccionan como deberían hacer los miembros de la cultura nacional (es decir, los indígenas no entienden lo que se les dice, dan respuestas equivocadas, etcétera), aquéllos invariablemente concluyen que los indios son "estúpidos" "atrasados" o insuperablemente "mentirosos". La misma experiencia de pretender tratar a los desiguales como si fueran iguales, convence a los funcionarios judiciales que los indios son intrínsecamente inferiores y deben ser tratados como niños que requieren ayuda para lograr entender sus garantías legales.

Al investigar los expedientes judiciales y considerar lo comunicado verbalmente por los presos indígenas, Sierra demuestra cómo las voces indias son sistemáticamente silenciadas utilizando procedimientos legales que presumen de brindar el mismo trato a todos. Demuestra, por ejemplo, cómo las palabras de los indígenas son gra-

dualmente borradas del registro oficial y remplazadas con lenguaje legal que no sólo adultera los intereses de los litigantes indígenas, sino que también es ininteligible para quien carece de un entrenamiento formal en el derecho. Sierra revela tanto la discriminación que experimentan los indígenas frente a los funcionarios de la justicia de Huauchinango, como la claridad de los indígenas para entender por qué y cómo son sometidos a dichos tratos discriminatorios.

Mientras María Teresa Sierra muestra cómo los documentos escritos en el derecho civil mexicano gradualmente borran las voces de los acusados indígenas, Lourdes de León explica cómo la práctica verbal en un juicio público en el sistema legal estadounidense (*common law system*), también silencia y distorsiona las palabras de los indígenas. Ella analiza las transcripciones de un juicio que tuvo lugar en el estado de Oregón, donde un joven mixteco fue sentenciado a cadena perpetua por asesinato, señala que las expresiones racistas más obvias de los oficiales fue el hecho de referirse a la corta estatura de los mixtecos, su piel oscura y su preferencia por carros grandes. Sin embargo, su análisis enfoca a las prácticas discursivas más sutiles que imposibilitan a los mixtecos a decir “la verdad”, como las presunciones no dichas de que los mixtecos hablan español y son alfabetas. Incluso el único testigo mixteco que cuestiona estos falsos presupuestos señala su incapacidad para leer textos y diagramas donde se vean incorporadas sus palabras en la versión de culpabilidad elaborada por el juzgado.

Héctor Ortiz Elizondo también realiza un estudio de la “igualdad ante la ley” que puede perpetuar y exacerbar el trato desigual que sufren quienes no comparten la “cultura nacional” defendida en los tribunales. El autor resume el caso de un indígena triqui del estado de Oaxaca, que fue detenido y encarcelado en Oregón, Estados Unidos, y después enviado a un hospital mental donde se le sometió a un tratamiento pernicioso. Ortiz revela las distintas capas de malentendidos y negligencias que derivaron en el diagnóstico de enfermedad mental, primero por los representantes de la ley y después por los profesionales de la medicina. Basado en su destreza para desentrañar los malentendidos, el autor muestra su conocimiento antropológico en los procesos judiciales para ayudar a prevenir o disminuir la discriminación sufrida por las minorías culturales.

En conjunto, los trabajos de Sierra, De León y Ortiz proporcionan un valioso análisis sobre el funcionamiento del racismo moderno. Los tres autores demuestran, de manera convincente, los esfuerzos

encaminados a ofrecer ante la ley un mismo trato a todos, además conducen a resultados discriminatorios cuando se enfrentan a ella y están situados de diferente manera. Al ignorar las desigualdades que presuntamente quedan fuera y por encima de la ley, los modernos sistemas legales igualitarios refuerzan y perpetúan los sistemas de discriminación existentes.

En síntesis, las distintas investigaciones reunidas en este volumen ofrecen a sus lectores un sólido argumento para entender el funcionamiento del liberalismo y el racismo como dos caras de la misma moneda. Los primeros artículos presentan las élites liberales que justifican a sí mismos sus ideas y prácticas racistas; al mismo tiempo cómo los miembros de la cultura mayoritaria intentan brindar un trato igual a todos por medio de estereotipos racistas cuando las minorías que tratan de respetar no se comportan como si fueran "iguales". Los últimos artículos complementan a los primeros ya que aquellos que son situados de manera desigual sólo pueden afirmar su desigualdad cuando se encuentran sujetos a un supuesto trato como "iguales ante la ley". Cuando el gobierno mexicano se negó a firmar la versión legislativa de los Acuerdos de San Andrés, presentados por la Comisión de Concordia y Pacificación, los voceros gubernamentales decían estar preocupados de que, si se concediera algún grado de autonomía política a los pueblos indígenas, y con ella el derecho a imponer acatamiento a sus usos y costumbres, tales "derechos especiales" pudieran contradecir el principio de igualdad ante la ley. Sin embargo, como demuestran los artículos referidos, el trato desigual temido por los apologistas del gobierno hace tiempo que existe. La igualdad ante la ley no sólo es una falacia, sino que es precisamente esta ideología la que crea y mantiene la discriminación sufrida por las diversas minorías culturales.

Bibliografía

- Balibar, Etienne, "Le racisme: encore un universalisme", en *Mots* 18, 1989, pp. 7-19
- Castellanos Guerrero, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, 12 (34), 1994, pp. 101-119.
- Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz, "Sanctioned Identities: Legal Constructions of 'Modern' Personhood", en *Identities* (1-2), 1995, pp. 1-27.
- Costa-Lascoux, J., "Equality and non-discrimination: ethnic minorities and racial discrimination", en *Report for the Council of Europe*, Strasbourg, 1990.
- Crenshaw, Kimberle, "A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Law and Politics", en David Kairys (ed.), *The Politics of Law: a Progressive Critique*, 1990.
- Fitzpatrick, Peter, "'We know what it is when you do not ask us', Nationalism as Racism", en Peter Fitzpatrick (ed.), *Nationalism, Racism and the Rule of Law*, Aldershot, U.K., Dartmouth Publishing Co. Ltd., 1995, pp. 3-26.
- Gordon, Linda y Nancy Fraser, "Dependency Demystified: Incriptions of Power in a Keyword of the Welfare State", en *Social Politics* 1(1), 1994, pp. 4-31.
- Hall, Catherine, "Rethinking Imperial Histories: The Reform Act of 1867", en *New Left Review* 208, 1994, pp. 3-29.
- Harris, Angela P., "Foreward: The Jurisprudence of Reconstruction", en *California Law Review* 82, 1994, p. 741.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press [1651], 1991.
- Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves*, Leon S. Roudiez (trad.), Nueva York, Columbia University Press, 1991.
- Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Doubleday, 1964.
- Marx, Karl, "The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, WW Norton, 1984, 2a. ed., pp. 66-125.

- Minow, Martha, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1990.
- Pashukanis, Evgeny B., *Law and Marxism, A General Theory*, Barbara Einhorn (trad.), Worcester: Pluto Press. (Original: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus: Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe.), 1989 [1929].
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Roediger, David R., *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991.
- Rousseau, Jean-Jaques, *The Social Contract or Principles of Political Right*, Londres, Penguin, 1988 [1762].
- Silverman, Maxim, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*, Londres, Routledge, 1992.
- Valdés, Francisco, "Under Construction, LatCrit Consciousness, Community and Theory", en *California Law Review* 85, 1998 (5), pp. 1-56.
- Weber, Max, *Max Weber on Law in Economy and Society*, Max Rheinstein (ed.) Edward Shils y Max Rheinstein (trads.), Nueva York, Simon and Schuster, 1967.
- Zizek, S., *For they Know Not What they Do, Enjoyment as a Political Factor*, Londres, Verso, 1991.

La ambigüedad moral del humor y la reproducción del racismo: el caso de la china Tudela de Rafael León

GONZALO PORTOCARRERO*

“**E**l que no tiene de inga tiene de mandinga”,¹ decía Ricardo Palma, el gran codificador de la tradición criolla del Perú colonial. El aserto se convirtió en verdad oficial y los peruanos en las escuelas repetíamos con orgullo: “aquí todos somos mestizos”, aquí, a diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos o Sudáfrica, el color de la piel no significaba nada. No obstante, había muchos hechos que no calzaban en esta imagen y que eran entonces silenciados; de una u otra manera estos acontecimientos remiten al desprecio con que valoramos lo indígena y lo negro, y el deslumbramiento que nos produce lo blanco-occidental. Estas valoraciones no eran reconocidas pese a su prominencia. En verdad ellas legitimaban un orden social rígido y estamental que se fundamenta en la exclusión de las mayorías de la política mediante la negación de la franquicia

*Profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinador del Taller de Estudios de las Mentalidades Populares (TEMPO). El autor agradece a los miembros de TEMPO las discusiones del grupo ya que de ahí surgieron las primeras ideas del presente texto, y también a Guillermo Rochabrún.

¹ *Inga* se refiere a inca, o sea indio; *mandingo* a negro. La idea es que en el Perú todos somos mestizos y por tanto no tendría sentido hablar de racismo.

electoral a los campesinos analfabetos o, en todo caso, por medio de dictaduras militares. Las voces de protesta eran acalladas con el argumento de que todos somos mestizos e iguales. Las únicas diferencias eran, y siguen siendo, las económicas. Entonces teníamos un concepto —racismo— que era considerado irrelevante y, de otro lado, una realidad —la discriminación étnico-racial— que era negada o invisibilizada. El origen de esta situación es muy complejo pero creo que es justo subrayar la falta de autonomía de los intelectuales peruanos, nuestra dificultad para (re) construir conceptos en diálogo con nuestra realidad.

Esta situación comenzó a cambiar a mediados de los años ochenta con el trabajo pionero del historiador Alberto Flores Galindo.² Él redefinió el concepto de racismo haciéndolo útil para comprender la realidad peruana. Concibió el racismo como un discurso que denigra todo lo que es nativo, estableciendo entonces la superioridad de lo foráneo, especialmente de lo venido de Europa y Estados Unidos. El racismo funciona de una manera muy diferente a lo que acontece en el primer mundo. En efecto, en las sociedades del primer mundo se rechaza la mezcla. Lo blanco se asocia a lo puro, limpio, bueno, sano y fuerte. Es lo mejor. Lo variado se asocia a la mancha, a lo sucio, enfermo, débil e inmoral. El mestizaje es visto con horror, como una abyección, una ruptura del orden natural. Y no se le reconoce de manera que el vástago de un cruce es adscrito al grupo inferior. En el caso de países como el Perú la combinación es reconocida pero ponderada en sus elementos componentes. Tiene mayor “calidad” cuanto más predomine lo blanco occidental. O sea que está bien ser mezclado pero cuanto más blanco, mejor. Reformulado de esta manera, el racismo nos ayuda a entender la tendencia a avergonzarse o enorgullecerse de tener antepasados indígenas o europeos. La reflexión abierta de Flores Galindo ha sido seguida por muchos autores, entre ellos yo, incluso he escrito un libro y numerosos artículos relacionados al tema.³

Los trabajos académicos tienen un gran impacto en el autocoñocimiento de la sociedad peruana. Gracias a esta conceptualización, el “descubrimiento” del racismo ha logrado una conciencia y una denuncia contra la discriminación étnico-racial. Las víctimas han comenzado a hacerse oír y existe una actitud vigilante que rechaza la

² Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*, 1988.

³ Véase Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, 1993.

exclusión y el inicio de una reivindicación menos retórica y postiza, con más “tripa y entraña” de todo lo indígena. El trabajo que presento es parte de esta tendencia y denuncia la permanencia inadvertida del racismo en los medios de comunicación, en concreto, se trata de analizar cómo se reproducen actitudes discriminatorias bajo el amparo del humor.

I

Aunque no corresponda a ninguna realidad definida, la idea de raza es el fundamento de una serie de creencias acerca de la desigualdad natural entre grupos de seres humanos, como quiera que éstos sean definidos. El argumento clave es que los individuos están condicionados por su naturaleza; es decir, por principios o esencias inmodificables, independientes de cualquier actuación y comunes a un contingente poblacional. La desigualdad es razonada como un hecho irremediable, inscrito en la naturaleza. La consecuencia de estos planteamientos es, desde luego, la justificación de privilegios y exclusiones. En el curso de la historia estos principios o esencias han sido definidos de manera diferente. En la España del siglo XVI, los descendientes de los judíos y moros convertidos, los “cristianos nuevos”, eran marginados del clero y de la burocracia, además eran vistos con sospecha porque se pensaba que traían la infidelidad en la sangre; no se podía confiar en ellos pues no tenían la “sangre limpia”, como sí ocurría con los “cristianos viejos”. A pesar de que los cristianos nuevos era un grupo étnico y religioso, sin diferencias físicas respecto al resto de la población, la imaginación colectiva los percibía como una comunidad basada en la “sangre infecta” que se heredaba generación tras generación. Aunque no se pudiera distinguir a un cristiano nuevo de uno viejo, se presumía la existencia de signos reveladores como la “nariz judía”, prominente y ganchuda (Manrique, 1993; Poliakov, 1980).⁴

En el siglo XIX, en Europa, se pensó que las capacidades intelectuales y morales de los pueblos están en razón de un “patrimonio genético”, de características que se heredan. Se pretende hacer de la

⁴ Estas ideas implican un cambio de posición respecto a planteamientos que he sostenido anteriormente. Debo agradecer a Juan Carlos Callirgos y a Nelson Manrique por el intercambio de opiniones que me condujera a revisar la tesis de que el racismo es un fenómeno moderno.

“raza” un concepto científico, con base en la biología. En efecto, dentro del esfuerzo de clasificación del mundo desarrollado por la razón moderna, la especie humana es dividida en “razas”. Se aíslan ciertas diferencias (color de la piel, grosor del pelo, etcétera), las cuales se clasifican en grupos jerarquizados con una escala de prestigio y perfección. Desde luego que la operación finalmente fracasa pues no hay acuerdo en los rasgos relevantes, ni en el número de las razas. Por mucho tiempo se reconoce la arbitrariedad de la clasificación, sin embargo se presume que aunque no se pueda definir exactamente a las razas, algún día, con el avance de la ciencia, se podría fijar o aislar la esencia de cada una de ellas. De esta manera, la idea de raza recibió el apoyo de la comunidad científica a pesar de que sólo es una concepción imaginaria.⁵ No obstante, en todo caso, la función del término sigue siendo la misma que en España durante el siglo XVI: clasificar a los seres humanos con el fin de justificar una jerarquía de prestigio (Arendt, 1966; Todorov, 1993).

La palabra *racismo* ha ido adquiriendo una intención polémica. Ha servido para denunciar el naturalismo antiigualitario de los que creen en la existencia de “razas”. Expresa la reacción democrática de quienes se declaran en contra de exclusiones y privilegios. El término tiene pues un significado crítico del fenómeno que denuncia. La desigualdad “natural” entre grupos humanos no es un hecho real sino una fantasía que instituye y legitima un orden opresivo e injusto. Los que hablan de racismo son los que están en contra de la desigualdad y de la idea de raza, y los que insisten en la pertinencia de la idea de raza son los racistas.

En los últimos años el discurso racista ha perdido el apoyo de la ciencia y la religión. No tiene autoridad pública. Nadie se declara racista. Muy pocos argumentan en favor de una desigualdad natural entre diferentes clases de personas, como quiera que éstas sean definidas. Pero, pese a todo, el racismo sigue vivo. Continúa reprodu-

⁵ La idea de que algún día se encontraría la “entidad genética distintiva” de cada una de las “razas” persiste durante el siglo XX. En el *Dictionary of Social Science* de J. Zadrozny, por ejemplo, leemos: “Race: a major subdivision of the species homo sapiens, consisting of a large number of people who form a distinct genetic identity because they have similar physical traits which they had inherited from common ancestors. Though such a definition has the value of precision, it has the important disadvantage of being undemonstrable with present techniques of anthropological analysis and research. Nonetheless, the term is generally used to refer to a biologically-defined category of people which is to be distinguished from all cultural defined category of people”, p. 275.

ciéndose; es decir, está afirmando identidades y comunidades. Un *habitus* (Bourdieu, 1994). El estar proscrito del dominio de lo público no significa pues, pérdida de vigencia. Es decir, el ser un discurso reprimido u oculto, el producir identidades semipúblicas, no significa que no sea importante, menos aún, que no exista. En la “realidad privada” de los distintos grupos sensibles a la interpelación del discurso racista, las identificaciones raciales son imprescindibles, básicas en la constitución de la identidad personal. La vitalidad de las identificaciones “raciales” implica el reclamo de privilegios y la fulminación de exclusiones.

Si bien, la idea de igualdad entre los seres humanos es fundacional de la tradición occidental y cristiana —con las afirmaciones de que todos somos hijos de Dios y que, creados a su imagen y semejanza, descendemos de una pareja primordial— es un hecho que la elaboración de un discurso democrático ocurre en el siglo XVIII. Sea como fuere, la democracia se convierte en la ideología oficial de la sociedad moderna. Los hombres somos definidos, entonces, como individuos, como personas iguales ante la ley, libres para poner en práctica nuestras expectativas de realización. Pero la entronización de la democracia no significa la desaparición del racismo. En principio es cierto que la identidad de ciudadano, de miembro, equivalente a otros, de una sociedad política, es irreconciliable con las identidades de blanco/mestizo/cholo/indio/negro, en tanto éstas implican un gradiente de prestigio y oportunidades desiguales. No obstante, es un hecho que la ideología democrática, pese a ser la pública y la oficial, no diluye las identidades creadas por el discurso racista. Racismo y democracia se combinan de distintas formas en las sociedades, incluso en las mismas personas. El tema es muy amplio y por ahora quiero explorar las acomodaciones y tensiones entre estos discursos en la subjetividad de los grupos dominantes.

Creo que se pueden identificar tres formas de reaccionar, tres actitudes, frente a la coexistencia de estos discursos: la cínica, la moralista y la irónica. En la primera la ley pública no es tomada con seriedad. No engendra un sentimiento de obligación. El discurso racista es el que prima. Ahora bien, no es que la reacción cínica tenga alternativa a la democracia y que la rechace frontalmente. Por el contrario, la acepta; pero para esta actitud la igualdad aparece como algo tan falso y remoto, tan ingenuo y candoroso, tan tenue e inofensivo, que la risa es la única reacción. En la segunda, la moralista, se niega la pertinencia del discurso racista y se afirma la validez de la ley pública. La actitud

moralista implica pues una apuesta por la integridad, un talante serio que condena el descreimiento de la actitud cínica. Se trata entonces de afirmar, con toda la fuerza de la voluntad, la ley pública, rechazando con igual vehemencia las identificaciones étnico-raciales. Pero de todas maneras, la represión no diluye estas identificaciones, sólo las entierra en el mundo fantasmal del inconsciente. De ahí que la actitud moralista esté acechada por la culpa y el gozo pues ambos, con el ineludible retorno de las ideas y sentimientos racistas reprimidos, asoman tan prometedores como amenazantes. Finalmente, la actitud irónica implica la coexistencia no problemática de ambos discursos. Aquí la ironía y el humor juegan un papel clave para que los dos sean aceptados, para que se dé una reconciliación de facto.

Hay circunstancias en las que esta reconciliación, es decir, la reproducción dinámica de la ambigüedad, se facilita. Se trata de la posmodernidad como época donde la coherencia deja de ser una idea reguladora en la formación de la subjetividad. Las figuras del santo y del héroe ya no son atractivas y aquellos que insisten en perseguirlas aparecen, definitivamente, como sospechosos, como gente que trata de compensar carencias. En la subjetividad posmoderna se asume que lo normal es un grado de fragmentación y lo que se busca es la reconciliación de uno consigo mismo. La integridad ya no es un valor absoluto. Antes un santo, o persona piadosa, podía tener un esclavo, provisto de que creyera firmemente en la desigualdad-jerarquía-complementariedad de los seres humanos. Una situación así no era un desafío a su coherencia. Ahora bien, si este santo fuera convencido de que el racismo es una creencia arbitraria, su integridad lo impulsaría a la lucha contra la injusticia. Pero con la posmodernidad las cosas han cambiado pues el reconocimiento público de la fragmentación, de la naturaleza contradictoria del ser humano, permite que el develamiento del racismo como fantasía de dominación ya no tenga un efecto subversivo. Ahora mucha gente sabe, en su interior, que es racista, sabe, además, que el racismo es injusto y arbitrario, y hasta puede sentirse mal de serlo; no obstante, y a pesar de todo, con frecuencia el sentimiento de superioridad que el racismo (re)crea es demasiado gozo y tentación, y muchas veces no es resistido.

En la subjetividad moderna la idea/sentimiento de superioridad, que brota de la identificación como blanco, puede ser reprimida por sentimientos morales como la justicia y la caridad. Prima la actitud moralista. Pero en la subjetividad posmoderna estas pugnas pueden reproducirse sin que haya necesidad de que alguna triunfe y la otra

pase a ser totalmente reprimida y fantasmal. Entonces el sujeto simplemente es "tolerante" frente a su propio racismo. Lo goza y lo condena.⁶

En todo caso, la mitología racista se sigue reproduciendo. No es tomada tan en serio pero sí se le conserva. Creo que en este proceso el humor cumple un papel clave. En principio el humor, pensaba Freud (Freud, 1905-1969; Araujo, 1996), defiende nuestras fisuras y debilidades contra el moralismo que nos exige coherencia.⁷ En el humor el que habla/escribe —y éste es un hecho central— lo hace desde una posición enunciativa que no reclama decir la verdad, que no busca ser tomada en serio, que tiende entonces a no despertar resistencias. Por su lado, el que escucha/lee, espera, ante todo, reír, divertirse. Si considera que la trasgresión no es hiriente o escandalosa, tan sólo venial, entonces está disponible para el humor. En el diálogo/lectura se produce un ajuste de expectativas. El que habla/escribe no se compromete con lo que dice y el que escucha/lee le interesa sólo pasar un buen rato, su exigencia es reír. El humor puede entonces hacer aceptable el racismo. Presentarlo como algo inevitable y gracioso; hasta prácticamente inofensivo. Ahora bien, esta actitud de tolerancia implícita en el humor racista ¿es irónica o cínica?, ¿es sabiduría o claudicación?

Desde que nació la ética de la autenticidad de Nietzsche, podríamos pensar, por ejemplo, que es legítimo abandonarnos a la vivencia de superioridad. Como la moral es sofocamiento, y la vida, impulso; no hay que resistir al sentimiento de gozo. El individuo está autorizado para gozar con los llamados del discurso racista. Tenemos así las actitudes cínica o irónica. La diferencia entre ambas estriba en

⁶ Mis ideas acerca de la subjetividad posmoderna se nutren de Jacques Lacan y Gianni Vattimo; sin embargo, Lacan no se refiere expresamente a la posmodernidad, la idea de una subjetividad descentrada —donde el sujeto se constituye en función del reconocimiento de los otros, en el campo de lo simbólico, por los distintos discursos que lo interpelan, pero dejando de lado lo "real", lo que resiste la simbolización— es muy sugerente para pensar al individuo posmoderno. Véase Žižek (1995); también, Fink (1994). Por su lado, Vattimo señala que el sujeto de la posmodernidad es un sujeto "consumido"; que "[...] ha perdido toda capacidad de resistencia, toda razón para criticar o transformar, o revolucionar lo existente". "El consumidor consumido", Vattimo, *Fin de Siglo*, revista de la Universidad del Valle Colombia, marzo-abril de 1992, p. 16.

⁷ "La tendencia y la función del chiste, consistentes en proteger de la crítica las conexiones verbales e ideológicas productoras del placer, se muestran ya en la chanza como sus más esenciales características [...] Tendemos a no hallar equivocado lo que nos ha producido placer, para no cegar de este modo una fuente del mismo", en Freud, *El chiste y su relación con su inconsciente*, 1905.

que en la primera el discurso democrático no está realmente interiorizado. Es reconocido por carencia de alternativa pero no comanda ninguna obligación o urgencia. No se cree en la ley pública, no se ocultan los sentimientos de superioridad. En la segunda, el discurso democrático ha calado mucho más hondo. No es algo de lo que se pueda prescindir, pero tampoco tiene tanta gravitación. Por tanto, la coexistencia en una misma persona de racismo y democracia, de dos leyes que se repelen, puede persistir sólo gracias a una actitud irónica, de tolerancia frente a la disgregación. Es posible, como veremos, no tomarse muy en serio la vida en el individualismo posmoderno que se orienta a que la persona se sienta bien, que "implica la búsqueda de paz personal o de placeres no relacionados con virtudes o logros cívicos".⁸

Desde una idea moral de subordinación del individuo a la ley, el juicio es muy diferente. "Mejor soportar un sufrimiento que cometer una injusticia", dice Agnes Heller; la tolerancia complaciente frente al racismo aparece como una falta, una carencia, un rechazo de la vida. De ahí surge la actitud moralista.

Con el avance de la democracia, las iglesias y las comunidades científicas renunciaron al racismo. Dejó de ser una creencia "civilizada" que se podía defender públicamente, pero no desapareció. La ley democrática de la igualdad prevaleció entre las personas y el discurso racista se convirtió en algo clandestino, excluido de la expresión oficial, de los medios de comunicación, de los lugares abiertos a todos. En el Perú, en un inicio la actitud cínica fue la dominante; pero conforme se ratifica la voluntad de integración nacional y el discurso democrático recibe apoyo de la Iglesia y la religión, tiende a prevalecer la actitud moralista. Y en tiempos más recientes, con la crisis o desaparición de los horizontes utópicos colectivos, gana fuerza la actitud irónica. La ley pública se hace más influyente y la gente no la puede negar aunque también le sigan haciendo caso al discurso racista. Y así tenemos la coexistencia de dos leyes diferentes. En vez de sentirnos culpables nos reímos de nuestras faltas. La indulgencia es muy general.

La sabiduría nos lleva aceptar el humor como forma de reconciliación con nuestros propios límites y, también, como manera de relativizar y defendernos del rigorismo presionante de la cultura.

⁸ Richard Harvey Brown, "A Semiotics of the American Self: Personal Identity in Postmodern Society" (manuscrito).

Por estas razones Freud valoraba positivamente el humor. No obstante, desde el punto de vista moral el humor es definitivamente sospechoso. Platón, por ejemplo, lo condenaba.⁹ Y es que la reconciliación en la falta, la tolerancia sistemática, implican también una renuncia a la acción.

Entonces ¿aceptamos divertidos nuestro racismo?, ¿pensamos que es una suerte de folclor inofensivo?, ¿o nos imponemos una vigilancia que nos lleve a reprimir toda expresión racista, por injusta?, ¿descorazonamos a nuestros hijos a asumir identificaciones “raciales”? Creo que hasta aquí puedo llegar. Los dilemas son reales y la respuesta la damos todos los días.¹⁰

II

El Perú urbano en la época colonial era una sociedad donde existían múltiples identificaciones. Los españoles y criollos acomodados eran los señores que tenían una identidad definida; el resto, la plebe, tenía muchos rostros pero sin fisonomía colectiva (Galindo, 1984). Las identificaciones de raza eran muy importantes y complejas; además existía el empeño de clasificar a la población de manera que se podía saber la proporción de sangres de cada uno. La evaluación correspondiente prestigiaba o desvaloraba al individuo. Se podía ser pobre pero estar orgulloso de la raza; es decir, de ser muy blanco, de tener ascendientes europeos muy directos, o ser rico pero tener vergüenza de ser oscuro. Además las otras identificaciones también eran muy importantes: género, edad, fase del ciclo vital, clase social. El resultado es, en el mundo popular, la proliferación de identidades y la dificultad para cualquier acción colectiva: el individualismo, la desconfianza.

⁹ “Para algunos como Freud (1905) y Grotjahn (1957), el humor constituye una fuerza liberadora, noble y creadora; para otros, como Platón (Filebo), el humor hace salir a la superficie lo feo y lo destructor, degradando el arte, la religión y la moral, y debe por tanto ser evitado por toda persona civilizada”, en Jacob Levine, “Humor”, en *Enciclopedia Internacional de las CCSS*, p. 540.

¹⁰ Una evaluación de mucho interés acerca del discurso antirracista la encontramos en Alastair Bonnet, “Anti-racism and the critique of ‘white’ identities”, en *Mew Community* 22(1), 1997, pp. 97-110.

En medio de una población tan diversa, la consolidación de una cultura criolla hace posible la socialidad. Como dice Ortega, el criollismo es una cultura de las mediaciones y de los espacios públicos. Es pluriclasista y pluriétnica y favorece la comunicación, aunque sea superficial.

Pero en una sociedad heterogénea difícilmente puede existir una ley pública compartida por todos. La cultura criolla desde siempre tuvo una actitud descreída frente a la ley.¹¹ “Las leyes se acatan pero no se cumplen”, “Las leyes son hostias sin consagrar”, “Hecha la ley, hecha la trampa”. No se cree en la ley porque no hay un estado legítimo guiado por una idea compartida del bien común. Nadie se siente obligado por la ley civil. La ley moral, a pesar de la masiva sanción religiosa, tampoco es obligante.

Esta situación se observa con toda claridad en el caso de las relaciones interétnicas. La explotación del indio iba mucho más lejos de lo permitido por la ley. El abuso se institucionaliza en las costumbres y la ley queda como un referente problemático, pero no urgente. El racismo colonial debilitó la ley, entonces la falta de correspondencia entre lo prescrito y lo actuado, entre los reglamentos y las costumbres se convirtió en un hecho no problemático, algo natural que no tendría que llamar la atención.¹²

¹¹ El tema de la debilidad de la ley en el Perú y América Latina remite a la familia mestiza y a la precariedad de la función paterna. En efecto, toca al padre representar a la ley ante sus vástagos, mientras que la madre confirma con su incondicionalidad el sentimiento de omnipotencia de sus hijos, el padre los tiene que llevar a percatarse de la realidad del mundo externo, en el cual los hijos ocupan un lugar definido por una serie de deberes y derechos. En América Latina la función paterna ha sido débil y el apego del hijo a la madre un hecho fundamental. De ahí la exaltación de la mujer como virgen pura y madre sacrificada, y del hombre como hijo adorado y como macho omnipotente. Octavio Paz (1959) y Sonia Montecino (1991) han desarrollado esta idea. En todo caso lo que nos interesa es la poca “validez” (Weber, 1922-1984) de la ley pues no llega a engendrar un sentimiento de obligación. Prevalece la expectativa de realizar los deseos aunque signifiquen la violación de la ley. Weber consideraba que el concepto de “validez” era complemento del de “legitimidad”. Una autoridad puede ser legítima, en el sentido de aceptada como justa y buena, pero no válida si es que esta percepción no da lugar a un sentimiento de obligación hacia sus mandatos.

¹² A mitad del siglo pasado un jurista observaba: “[...] las leyes sobre el buen tratamiento de los indios. En la mayor parte de los casos era una bella teoría que tranquilizaba a la corte española; pero su ejecución dependía de muchas voluntades, que no estaban animadas del mismo espíritu que el legislador”, Francisco García Calderón, *Diccionario de jurisprudencia peruana* p. 294.

Pero la existencia del racismo no impidió el mestizaje. La mezcla dio lugar a una jerarquía racial donde los diferentes cruces tenían un reconocimiento y un lugar. Hecho muy distinto a lo que ocurre en Estados Unidos, donde la unión interétnica es rechazada y los vástagos excluidos de los mundos de sus progenitores. Además, en América Latina, el nivel económico no estaba totalmente condicionado por la pertenencia étnica, de manera que había indios ricos y blancos pobres. Un español sin recursos podía encontrar atractivo el matrimonio con una indígena que tuviera una buena dote; o también actuar los milagros del amor. Sea como fuere se dio una mezcla. Las combinaciones han sido cada vez más peculiares y abigarradas, y el sistema de clasificación colapsa. Surgen entonces términos como “no te entiendo” o “tente en el aire”, categorías que traicionan la crisis y la imposibilidad de jerarquizar.¹³

Con la República, la distancia entre ley y realidad se ahondó. Las élites criollas desarrollaron una actitud cínica frente a la ley. No recurrieron abiertamente los ideales republicanos y democráticos, incluso ni creían en ellos, ni se sintieron obligados a cumplirlos. En ningún lugar se ejemplifica mejor esta actitud que en la poesía satírica de Felipe Pardo y Aliaga. La falta de correspondencia entre la ley y la costumbre le parece sencillamente divertida. Es así que a mediados del siglo XIX, con motivo del cumpleaños número 21 de su hijo Manuel lo felicita así:

Dichoso hijo mío, tú,
que veintiún años cumpliste,
dichoso que ya te hiciste
ciudadano del Perú.
Ese día suspirado
celebra de buena gana

¹³ Véase al respecto de Ilona Katzew, *New world orders: Casta Painting and colonial Latinamerica*, 1996:

“De lobo torno atrás e india sale tente en el ayre”.
-De negro e india sale lobo
-De lobo e india sale sambaigo
-De sambaigo e india sale albarazado
-De indio y albarazada produce chamizo
-De chamizo e india sale cambuja
-De indio y cambuja nace lobo torna atrás

y vuelve orondo mañana
a la hacienda, y esponjado,
viendo que ya eres igual,
según lo mandan las leyes,
al negro que te unce tus bueyes
y al que te riega el maizal.¹⁴

Es la época de formación del neocolonialismo. La independencia no suprime la dominación étnica y la desigualdad, en muchos aspectos hasta las afianza. Pero poco a poco, el cinismo, en el sentido de desmentido gozoso y abierto de los ideales democráticos, ya no es posible. A partir del siglo XX, el racismo tiende a ser proscrito de lo público y se afirma la voluntad de constituir una ciudadanía peruana, más allá de las identidades étnicas. El proceso de ocultamiento del racismo lo he estudiado en otras investigaciones,¹⁵ pero lo que aquí me interesa señalar es el surgimiento de una actitud moralista, que sin desplazar totalmente a la cínica cobra mayor importancia.¹⁶ El auge de esta actitud se registra en las décadas de los años sesenta y setenta, especialmente en la juventud. En efecto, muchos jóvenes de los estratos "blancos", criollos y acomodados, reaccionaban con vehemencia frente al cinismo de sus padres y abuelos, escuchando a sus mayores decir que indios y cholos eran como animales y que mejor se les hubiera exterminado; al joven no le quedaba más que sentir distancia e indignación. Para que ello fuera así, la influencia de los colegios religiosos, por lo general regentados por sacerdotes extranjeros, fue crucial. Es así que los jóvenes movilizados de la época quisieron ignorar la existencia de identificaciones étnicas.

Del vocabulario cotidiano, y más aún, en las Ciencias Sociales, fueron proscritos los términos que aludieran a la etnicidad. La clase era lo único real y científico. Pero, finalmente, la afirmación dogmática de una igualdad que no se termina de sentir y practicar es una posición poco lúcida; es decir, el ocultamiento del racismo no equi-

¹⁴ Reproducido en Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana*, t. III, Lima, Ediventas, 1965, p. 886.

¹⁵ Véase "El fundamento invisible: lugar y función de las ideas racistas en la república aristocrática", en Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.), 1995.

¹⁶ Hasta ahora encontramos gente que se ríe de la democracia y la igualdad, que considera que hay desigualdades naturales insalvables. Sin embargo, este racismo "duro" ha ido perdiendo importancia en favor de un *habitus* donde se (des)encuentran racismo y democracia.

vale a su desaparición. Actualmente es muy visible que los hijos de los moralistas de los sesenta han heredado mucho del racismo que sus progenitores ocultaron, y sólo parcialmente superaron. Los jóvenes de ahora manifiestan una actitud irónica, tendencia que significa la posibilidad de una reconciliación precaria pero efectiva de racismo y democracia. Éste es precisamente el punto que nos interesa, por ello, examinaremos un caso característico: la china Tudela.

Racismo y democracia pueden reconciliarse gracias a la ironía y al humor. Pero ¿queremos la reconciliación? Creo que ahora conviene decir que en el Perú el racismo es un hecho traumático y reprimido, oscuro y difícil de conocer, algo real pero que dista de dejar simbolizado, públicamente reconocido. Muchos niegan su existencia pues piensan que racismo es lo que ocurre en Sudáfrica y Estados Unidos. Pero es evidente que aquí, a diferencia de allá, el racismo está estrechamente articulado con otros códigos de valoración de las personas. Las afiliaciones culturales; el nivel económico; por sí mismos, los rasgos físicos no producen una identidad. Esto hace que los grupos étnicos sean borrosos en sus contornos y, además, porosos, pues pueden ser atravesados ya que la movilidad social "blanquea". Además las identidades étnicas de muchas personas pueden cambiar, dependiendo de los interlocutores, siendo entonces relativas y circunstanciales (Nugent, 1992; Portocarrero, 1989).¹⁷ Finalmente la identidad étnica de mucha gente tiene una definición negativa: no ser indio, no ser cholo; ser entonces cualquier otra cosa: mestizo, criollo o blanco. Apelaciones aceptables. No obstante, es también claro que en la valoración estética de los rasgos físicos, el discurso racista tiene una profunda influencia de manera que, por ejemplo, el pelo rubio y lacio es considerado más atractivo que el negro y "trinchudo".¹⁸ Estas consideraciones nos llevan a pensar en la necesidad de producir conceptualizaciones adecuadas a nuestra realidad. El presente trabajo representa un esfuerzo en ese sentido.

¹⁷ Maruja Martínez en su testimonio *Crónicas de amor y de furia* cuenta que mientras en su nativa Jauja ella era la niña o señorita Maruja, perteneciente a una de las familias con mayor visibilidad social; cuando viene a Lima, en el ambiente de clase media alta de la Universidad Católica, ella se convierte en la "chola Maruja".

¹⁸ En el artículo "La cuestión racial: espejismo y realidad" he desarrollado la tesis de que en el Perú tenemos ante todo un "racismo estético". Las personas pueden ser discriminadas porque sus rasgos físicos son socialmente desvalorizados, considerados como poco atractivos. Su apariencia no es estimable, su presencia no llega a ser buena y es poco deseada. Véase Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, 1993.

III

Los textos escritos por Rafael León con el título de "China te cuenta que..."¹⁹ son difíciles de clasificar, ya que simulan una conversación oral que pretenden ser diálogos, en realidad están escritos como monólogos. Además se presentan como una suerte de crónica social, cuando son relatos ficticios comentados con reflexiones personales. Por último, tienen una intención moralista e informadora, pero su vocación es humorística.

El autor supuesto de "China te cuenta que..." es Lorena Tudela Loveday, la china Tudela. El texto simula una conversación íntima, privada, entre la china y una oyente. La china, en forma desenfadada, en total confianza, "chismea" con su amiga las últimas novedades. La ilusión de la oralidad se crea a través de la frecuente intercalación de muletillas que, junto con el uso de comas, quiebran la linealidad propia de la expresión escrita: "O sea", "pucha", "ag". También mediante la constante interpelación al oyente: "te juro", "hija", "te digo", "como tú sabes", "qué quieres que te diga"; expresiones que nos hacen recordar que estamos en una conversación, que nos está hablando una amiga. De esta manera se crea una atmósfera de confidencialidad. Como si lo dicho/escrito sólo fuera escuchado/leído por una oyente/lector(a). Es decir, el texto se presenta como un diálogo entre viejas amigas. Pero algunas veces el destinatario es "tú, que eres un analfabeto". Al "cholear" o "cochinear" a sus lectores, el carácter lúdico de la obra texto queda remarcado.

Con este ambiente de intimidad, la china se expresa libremente, sin trabas ni eufemismos. Sin embargo, antes de analizar su discurso tenemos que referirnos al personaje que lo articula. Lorena Tudela Loveday tiene 35 años y es psicoanalista, consultora y empresaria. Una mujer de éxito, triunfadora. Es bella, atractiva e independiente, tiene aventuras sin compromiso fijo. Es una mujer emancipada. En la vida, ella quiere, ante todo, experimentar y divertirse, pasarla bien. Fuera de su profesión le interesa el arte, la moda, el baile. Para ella ni la santa ni la heroína son modelos de la buena vida. Sus aspiraciones

¹⁹ La columna "China te cuenta que..." empezó a publicarse en 1978 en *Monos y Monadas*, una revista humorística de izquierda. Desde entonces ha transitado en diferentes medios de comunicación, principalmente en el periódico *Expreso* y la revista *Caretas*. Todos los textos que citaré han sido tomados de *Caretas*.

son más concretas y variadas. En vez de la obsesión en torno a un proyecto, o la mecanización rutinaria de lo cotidiano, la china siempre está dispuesta a la búsqueda y a la aventura; practica el “individualismo expresivo”.

Estas actitudes, definitivamente posmodernas, se conjugan con otras de clara raigambre colonial. La china pertenece a una familia adinerada y de alta alcurnia, es consciente de los parentescos, inclusive remotos, pues ellos definen un grupo de personas a las que considera iguales y con quienes alterna cotidianamente. Es la GCU, es decir, la gente como uno. La GCU es blanca, tiene medios económicos y pertenece a linajes reconocidos. Quien no cuenta con estas tres características no puede ser parte del grupo. Las familias de la GCU tienen un origen colonial y se han ido emparentando secularmente entre sí, aunque también han aceptado a extranjeros, y en ciertas ocasiones a gente de pueblo. Muchos han tenido grandes haciendas cuyo recuerdo está siempre presente. En todo caso, después de la Reforma Agraria lograron reconvertirse, de manera que siguen siendo prósperos. Y es que la GCU es también moderna, no tanto como para querer que el progreso destruya las jerarquías, se siente abrumadoramente superior al resto del país (a los cholos e indios, a los asiáticos y a los indefinidos). La tradición y el dinero, la eficiencia y el gusto apropiado son criterios que se combinan para crear fronteras. Un sentimiento de exclusividad que se expresa en redes de mutuos reconocimientos y, también en una coincidencia en torno a excluir y desvalorizar al resto.

En la mentalidad de la china confluyen pues el colonialismo, como actitud básica frente al país, y el posmodernismo, como sabiduría para vivir su propia vida. La mezcla no es coherente. El discurso de la china —su lenguaje, temas y juicios— está enraizado en sus identificaciones, en los sentidos comunes de los grupos en que participa. Ella es GCU e intelectual, mujer y peruana. Todas estas pertenencias producen efectos en su discurso; no obstante la identificación clave, la que define ante todo su perspectiva, es con la cultura de la GCU; también es muy importante que la china sea liberal y desprejuiciada, definidamente posmoderna. Busca la diversión y la vida estética, no se deja seducir por compromisos u obsesiones.

Un personaje con estas características ofrece a su creador muchas posibilidades. Rafael León puede retratar la mentalidad de la élite que se identifica, en oposición a cholos y mestizos, como de “raza blanca”; es decir, naturalmente superior; y que se define, ade-

más, como heredera de una tradición de prominencia y liderazgo, que legitima sus reclamos de privilegios, y que se considera poseedora, finalmente, por una suerte de adjudicación natural, del gusto correcto, de la verdadera estética.

No se vaya a pensar que este retrato tiene tras de sí una intencionalidad moralizante o pedagógica, de crítica y denuncia, de satirizar a la GCU. Si así fuera, los textos no serían divertidos. Pero tampoco se trata de una defensa del sentido común de la élite. Es decir, que la intención, o en todo caso, el efecto sea explicar y defender un punto de vista. En realidad el hecho central es el humor. "China te cuenta que..." quiere ser un texto gracioso y divertido. Y el humor, en la medida en que nos incrimina, nos coloca más allá de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y lo malo, de lo feo y lo bonito. En realidad lo que resulta chistoso de "China te cuenta que..." es la mezcla de ironía y sarcasmo. En efecto, la relación de Rafael León con Lorena Tudela Loveday es irónica. De la misma manera como también es irónica la relación del lector con el texto. No es un personaje para ser tomado en serio: es claro que el autor se ríe de su propia criatura, y que el lector no tiene por qué creer lo que lee. Por otro lado, el efecto cómico de los textos surge del sarcasmo, del horror divertido, reasegurador, con que la china observa la inferioridad del mundo mestizo y popular. Mundo que, finalmente, acaba sirviendo como espejo donde el brillo de su belleza y distinción refulge aún más. El desprecio y el cariño están paradójicamente unidos, pues el desprecio lleva a un sentimiento de superioridad al que le sigue una suerte de gratitud por ser diferente, y hasta benevolencia por los que están abajo.

Ironía y sarcasmo. Lo irónico es la mezcla de actitudes del autor frente a su personaje. El juego de cercanía y distancia que define su relación. Proximidad porque la china es Rafael León. Es una máscara o disfraz que permite al autor fingir la ingenuidad que hace posible la desvergüenza. Es decir, expresar la "realidad-privada" de la élite, las ideas y sentimientos que se ocultan a los otros, y hasta a uno mismo; pero que, de todas maneras, están allí definiendo un *habitus* o espontaneidad. Pero, del otro lado, lejanía porque Rafael León no se compromete con las opiniones de la china. No las hace necesariamente tuyas, inclusive, al llevarlas al extremo, la china queda, con frecuencia, como una pituca engréida y descerebrada, aunque, sobre todo, graciosa. En síntesis: ironía porque Rafael León, se expresa a través de la china y se ríe de ella al mismo tiempo. En la ironía desaparecen las fronteras entre lo que se dice en serio y lo que se dice en broma.

Sarcasmo porque el ansia por bularse y la búsqueda de lo grotesco condicionan la mirada que la china extiende sobre el mundo popular. Desde luego que se trata de una mirada colonial, profundamente racista. La diferencia, la exclusión, la superioridad. Todo esto se da por sentado, pero en el fondo de la burla hay una proximidad. Algo así como: “yo me río de ti pero no me hagas tanto caso porque lo que digo es para tratar de molestarte y divertirnos”. El “cochineo”.²⁰ Se dicen cosas agresivas pero sin buscar herir. La china es criolla. Desde siempre, el mundo de la GCU se ha definido como contrapuesto a los indios, los mestizos y los negros. No existiría sin éstos últimos. Son identidades complementarias. En ese sentido, la actitud de la china hacia la gente que está en “su lugar” —para los indios que son indios, para los mestizos que son mestizos, y para los negros que son negros— es de simpatía y solidaridad. Después de todo, la misma existencia de identidades puras, coloniales, ratifica el mundo de la GCU; valida la realidad de sus expectativas. Así la doméstica “recién bajada”, humilde y servil, suscita afecto y añoranza. No sucede lo mismo desde luego con los cholos arribistas, que son legión, y que al salirse de su sitio pretenden negar el orden social, desconociendo a la GCU, adoptando poses de seguridad y valor que no les corresponde.

Las reacciones de los lectores a “China te cuenta que...” son sintomáticas, reveladoras. Algunos la rechazan indignados. No la soportan. La encuentran ofensiva y de mal gusto. Piensan que sus opiniones no hacen más que avalar la herencia colonial de la sociedad peruana. Lo más negativo y retrógado. No tendría ningún sentido publicitar actitudes lamentables, que no deberían existir. Otros, en cambio, la leen divertidos. La china les parece ocurrente y graciosa. Les causa risa. No se sienten problematizados por la lectura. Aceptan la invitación a ser cómplices que les formula la china. Creo que la separación entre ambas reacciones tiene que ver con la sensibilidad,

²⁰ “Cochineo” es la expresión que se utiliza para referirse al uso del ingenio para burlarse de otra persona. En las fiestas es muy frecuente que el “cochineo” se convierta en un duelo verbal de agudezas, celebrado por una barra que se ríe y anima a los protagonistas. La agresividad está ritualizada y el contexto es tal que se supone que nadie tiene que “picarse” o sentirse agredido. Normalmente el “cochineo” crea intimidad. En la medida que los participantes tienen “correa”, no se inmutan ante las burlas del otro. Después de vaciar el repertorio de agravios y chistes, los protagonistas se sienten más cercanos. Excepcionalmente el “cochineo” puede llevar a situaciones de abierta agresividad. La burla no es respondida con otra burla sino con agresividad.

con lo que se puede considerar como una falta mayor o menor a la ley pública. Los que la rechazan no perciben nada divertido en los textos de la china, pues consideran a sus irreverencias como faltas mayores e inexcusables. Sucede lo contrario con los que se ríen. Ellos consideran la falta menor y no problemática.

IV

Según la china, el Perú es una sociedad que está cambiando dramáticamente. El punto central es, desde luego, que los indios y cholos se han salido de sus lugares, muchos tienen poder y/o dinero. Y para colmo, el resto —que son la mayoría, siguen siendo pobres— ignora la superioridad de la GCU. Este igualamiento es un hecho lamentable que no puede ser evitado. En todo caso, la china no está dispuesta a abdicar de sus sentimientos de superioridad. De ninguna manera quiere confundirse con los cholos. No obstante, como para hacer negocios y política no se puede prescindir de ellos, sólo queda alternar democráticamente, fingir un reconocimiento aunque no lo sienta. Así, aunque resulte desagradable codearse con cholos igualados, no queda de otra. El realismo lo impone. Lo que hace penoso estas interacciones es que en ellas se ocultan o desaparecen las identidades GCU-cholo, y se ponen por delante las de peruano o ciudadano o socio. A veces el fingimiento puede resultar intolerable, destructivo de la identidad. Entonces, la china aclara la situación, revela sus sentimientos íntimos, pone a la gente en su lugar. No le importa perder un negocio. Ahora bien, representar algo tan opuesto a los verdaderos sentimientos es causa de tensión, la principal estrategia de la GCU frente al igualamiento es la de constituir lugares exclusivos, suerte de *ghettos* donde están proscritos los igualados, y los únicos cholos, son los empleados domésticos.

La urgencia de juntarse, fingiendo un sentimiento de igualdad, aparece en la historia "Y esto, o sea, es el país de la China?" En la búsqueda de concretar un negocio con delegaciones de empresarios asiáticos, la china tiene que ir al palacio de gobierno, al respectivo coctel de bienvenida: "qué quieres que te diga, o sea, tengo que hacerme la idiota, zamparme el vestidito negro de rigor, y alternar en Palacio no sólo con los chinos que vienen de fuera, que bastante complicados son *per se*, sino además con los nuestros propios, y tú ya sabes lo que pienso al respecto" (19 de octubre de 1995). En un mo-

mento, el presidente Fujimori le pide a la china que se fotografíe con él, y con los empresarios visitantes. Su reacción es inmediata:

¿Sabes qué? O sea me dio tal ataque de furia la propuesta que la mancha amarilla me hacía, o sea, además en ese contexto y qué sé yo, que pucha, o sea, no me aguanté y le dije, "le agradezco la invitación ingeniero, pero esta noche no atiendo improvisados". Agarré mis pilchas y me mandé mudar, o sea, segura de que pucha, o sea, el vengativo ese fijo que me va a sacar de los dos negocios que te he contado pero qué importa, hija, o sea, tú sabes que yo no necesito de ninguna cholada para triunfar en esta vida, primero, o sea, porque hace rato que ya triunfé y segundo, que, pucha, o sea, sólo de imaginarme que iba a dar la vuelta al mundo una foto mía con semejante troupé, qué quieres que te diga, o sea mejor lo dejamos así nomás (*idem*).

Los lugares exclusivos son espacios cálidos, donde la GCU o "gente bonita" puede actuar con naturalidad, reasegurando así la identidad "blanco-buen apellido-con dinero-y gusto correcto". El problema es que ante el avance del igualamiento, estos espacios son cada vez más restringidos: ciertos clubes y restaurantes, ciertas playas. Además hay una presión constante de los arribistas por traspasar las fronteras, por salir de sus lugares. Una situación así se ilustra en la historia "Pucha, marca china":

Lorena quiere ser alcalde de un balneario exclusivo. "Cayma es una de las playas a las que vamos nosotros [...] La gente, pues la gente". Los problemas centrales que identifica la china son cómo impedir que los cholos entren a la playa, y, en segundo lugar, cómo hacer para que las empleadas domésticas no despierten los deseos de los señores. "Bueno, pero en Cayma hay todavía horrores de problemas, o sea, de tipo edil, no?, como que, pucha, o sea, los guardianes de la entrada son unos oligofrénicos con lesión parietal múltiple, hija, que el año pasado dejaron entrar a una familia Huapaya Espíritu (!!!) Sí, se presentaron con toda su raza en un Accent color puré de fresa alucinante y los guardianes los hicieron pasar [...] Con decirte que Anunciata Ballón, cuando los vio pasar a los Huapaya Espíritu, pucha, o sea, sufrió la pobre un desmayo histérico en la mitad de la pista [...]" (12 de octubre de 1995).

Aunque sea pragmática y realista, la china no puede dejar de añorar el Perú de antes, el de su infancia, el de haciendas, señores y siervos.

Mira, o sea, mi tía Luchi descendía de frente del virrey Toledo, sin mediación, nada, y sus antepasados, pucha, o sea, se distinguieron de tal forma por ay no

sé, o sea, mandar no sé que encomiendas que hacían producir el doble a los cholos, que recibieron de premio ni más ni menos lo que hoy es Arequipa, Moquegua y Tacna, pero yo sólo conocí ese pedacito de la hacienda que nos quedaba, que iba desde Mollendo hasta el lago Titicaca y regio, o sea, yo tenía diez años y un campesino me enseñó a montar caballo sobre su espalda para que no tuviera miedo, de los mas *bon sauvage*, esos gestos de amabilidad ya no los encuentras hoy (11 de abril de 1996).

En lo fundamental ese Perú ya se acabó pero de vez en cuando aparecen personajes simpáticos y conmovedores que remiten a esa inocencia perdida. Por ejemplo: la cholita "recién bajada", "linda, lim-pita, inocente y servil" (3 de abril de 1996).

Toda la igualación y el desorden consiguiente encuentran sím-bolo y emblema en el presidente Fujimori. La irreverencia de Lorena Tudela/Rafael León encuentra aquí su cota más alta. Basta referir los sobrenombres que le adjudica.

- Nuestro (?) presidente
- El innombrable
- El malo jalado
- El tirano
- El chino fascineroso
- El chino malo
- El chino sin escrúpulos
- El macaco sin consideración
- El viejo amarillo
- El chino sin sentimientos
- El chino malandro
- El chino palero
- El chino horrible
- El chino feo
- El chino nefando
- El chino loco
- El macaco sin sentimientos
- El tirano relajado
- El malo de la película
- El jalado mañoso
- El chino maloso
- El tiranete de última

De comer "pan con bonito un domingo al mes" a Presidente de la República. Pero como el gusto correcto no se aprende, sus "modales (son) tan agropecuarios que, hija, en el coctel del malasio se trambuchó un bocado de salmón del tamaño de un pionono y te juro, o sea, yo lo miraba y pensaba, pobrecito, cómo se ve que está compensando sus carencias infantiles pero cuánto me encantaría que no fuera el Presidente del Perú" (19 de octubre de 1995). Claro que la china aprecia los logros de Fujimori: haber derrotado al terrorismo y controlado la inflación. Pero "si me pusiera a escribir sus deméritos, guaj, creo que terminaría de redactora de la guía telefónica" (29 de febrero de 1996). El problema está en que Fujimori no es de la GCU y que su entorno está lleno de cholos semif feudales como, por ejemplo, el ministro de Agricultura "el que estaba sobrando más que mayordomo jubilado era el pobre Absalón, hija, te juro. Y no es que una sea racista, nada que ver, lo que pasa es que, pucha, o sea, un hombre con una cara tan agropecuaria como la suya, pucha, o sea, sólo podría producir atraso en la modernización del país" (11 de abril de 1996).

La china argumenta en favor de la desigualdad. Quizá lo interesante es que justifica sus posiciones con una mezcla de argumentos modernos (eficiencia) y tradicionales (costumbre). Por ejemplo, en uno de sus textos, sugiere que los viáticos que se dan a su primo Tudela, ministro de Relaciones Exteriores, sean muy superiores a los que se otorguen a Marta Chávez, presidenta del Congreso. Tudela está acostumbrado a una vida con comodidades. Es inteligente y productivo. Al país no le conviene que esté triste. Por tanto, el Estado debe darle los fondos para "cerrar" la primera de KLM y para que "de una *suite* en Valois Maginot no baje". Es muy distinto el caso de los congresistas. "En cambio, hija, a un exalumno del Guadalupe, a una exalumna del Rosa de Santa María, que o sea, con horrores de esfuerzo, tesón, pundonor, hombro, y lo que te de la gana, o sea, han llegado a padres de la patria pero nunca pasaron del chancay con té para las ocasiones, pucha, no me vengas..." A esa gente no hay por qué darle gran cosa pues están acostumbradas a lo peor y encima, no son ni eficientes ni productivos.

V

La china es graciosa e irreverente. Desde luego que todo humor tiene públicos definidos, integrados por aquellos que comparten la ley de la que se prescinde en el humor y, además, la posibilidad de ser

irreverentes frente a ella. El público ríe porque la falta es evaluada como leve y el contexto es asumido como no serio, no comprometedor (Freud, 1905-1969). Ahora bien tenemos que preguntarnos sobre la comicidad de la china. ¿Qué leyes se violan y por qué alguna gente puede encontrar graciosa esta situación? Para profundizar este análisis examinaremos dos ejemplos, creo que muy bien logrados, del humor de Lorena Tudela/Rafael León.

En su campaña para la alcaldía de balneario de Cayma, la china pasa revista a los problema ediles. Uno de los más serios es que se siguen incumpliendo los reglamentos en lo de las muchachas.

Como tú sabes, o sea, en Cayma las muchachas deben caminar de a dos por vez, siempre con uniforme de manga larga y pantys blancas²¹ y si, o sea, quieren bañarse en el mar, *regio*, ahí lo tienen *todo* para ellas *pero* en la playa del costado y a partir de las siete y media de la noche, o sea, que es cuando ya pues, o sea, las cosas que hay que ver son del malecón para atrás, tú me comprendes. Bueno pues el año pasado el ama de María Belén de Romaña, pucha, se escapó, a la playa a las siete pucha, o sea justo cuando estábamos mirando el sunset y de pronto, o sea, emergió entre nosotros y el sol esa corporización de Chinchá *state of my mind*, hija, con una tanga de Gamarra²² que te juro, o sea, ahí mismo entendí la raíz de los reglamentos, hija, porque a todos los caballeros presentes les vino un súbito ataque de inocultable garrotillo²³ que aceleró los *bourbon sours* de varias de las señoras hasta límites super espirituosos, fue demasiado (12 de octubre de 1995).

Lo gracioso es el contraste entre la amplitud inicial del "si [...] quieren bañarse en el mar *regio*, ahí lo tienen todo para ellas", y la inmediata y drástica restricción: "pero en la playa del costado, a partir de las siete y media de la noche". La primera parte remite a un reconocimiento cálido (*regio*, *todo*) de las expectativas de los otros, a una regla democrática. La segunda, en cambio, limita la acogida, excluye y segrega, es la regla colonial. Lo gracioso es pues el contraste, por lo demás inesperado, entre un sometimiento aparente a la ley pública, y una real prescindencia de ella, pues finalmente lo que vale es la ley privada del grupo. Al menos en los *ghettos*.

²¹ El lector tiene que imaginar que éste es el uniforme de las enfermeras, de las nurses y las amas.

²² Chinchá es una provincia donde la población de origen africano es muy significativa. Tanga: bikini diminuto. Gamarra: una zona industrial y comercial donde los sectores populares se abastecen de ropa.

²³ Garrotillo: de garrote o palo. Se refiere a la erección masculina.

La desvergüenza de Rafael León permite que podamos leer expresiones que no pasan al registro escrito, que sólo se dicen en el grupo de amigos, dentro de la GCU. Y leer es muy diferente que escuchar. Escribir implica romper un tabú. Aquel que hace que cuando una conversación de GCU llegue a un tema relacionado con los cholos, la gente baje la voz (no vaya a escuchar la empleada doméstica) pero intensifique su atención. En el clima anímico de la reunión se yuxtapone una serie de sentimientos. Sobre todo la euforia, la expansión de estar siendo verídico, auténtico, y, de otro lado, la conciencia (a veces culpabilizante) de estar trasgrediendo la ley.²⁴ El clima puede resolverse hacia el humor. Estallar la risa y la complicidad (algo así como de repente no somos tan justos pero de todos modos somos tan superiores y bacanes). Hay toda una jerga de los sectores autoidentificados como blancos y criollos, para referirse a los cholos y a lo popular, a las alpacas, a los guanacos, a las llamas. Es decir, los animales autóctonos de la tierra, también los "cholanders" o "landers".

Veamos el segundo ejemplo:

Bueno, o sea, si te digo que lo que vi esa noche es un tríptico del Bosco me quedo corta, hija, un despliegue de panzones en camisas de chalis sintético estampadas con palmeras guajiras, pucha, o sea, bailando Isla Bonita de Madonna, o sea con unas mujeres a cuyos costados los porrones²⁵ de pisco de la chacra de mi tía Luchi en Lurín, o sea, eran estalactitas diseñadas por Lalique, vestidas todas como Celia Cruz pero sin fama. Te puedes imaginar lo que es eso, ah? (30 de noviembre de 1995).

En el segundo ejemplo, la mirada que convoca a lo grotesco, la capacidad de ridiculizar, de la china Tudela/Rafael León, aparece como especialmente intensa. Pero lo grotesco existe, desde luego, a partir de un punto de vista; en este caso, desde gustos y preferencias "correctas", desde los grupos que se autodefinen como lo más evolucionado, como el modelo para el resto. El ingenio de Rafael León está en movilizar la burla y la risa de sus lectores a partir de una visión desenfadada y poco empática del mundo popular. Los lectores se convierten cómplices (in)voluntarios "[...] un despliegue de panzones en camisas de chalis sintético estampadas con palmeras guajiras".

²⁴ La idea de que la identidad de los grupos primarios se basa en la transgresión gozosa y compartida de la ley pública o diurna, y en la afirmación paralela de una ley secreta o nocturna, ha sido desarrollada por Žižek (*op. cit.*).

²⁵ Porrones: suerte de botijas, anchas en la base y más delgadas en el cuello y el pico.

"Un cholo grajiento [...] haciendo volutas al son del Santo Cachón, mientras unas zambas todas con pintas de tamaleras en boda familiar [...]" Estampas de la "huachafería". Suerte de espejos, en los que la imagen ridícula del otro, nos devuelve, afirmada, nuestra propia superioridad.

¿Por qué la necesidad de sentirse superior?, ¿por qué la tendencia a la burla y al desprecio? Creo que una cita de Julia Kristeva nos puede ayudar en la búsqueda de una respuesta: "Extrañamente, el extranjero vive dentro de nosotros: él es la cara oculta de nuestra identidad [...] por reconocerlo a él dentro de nosotros mismos, nosotros evitamos detestarlo a él en el mismo. Un síntoma que convierte a nosotros en un problema, quizá lo hace imposible. El extranjero aparece cuando surge la conciencia de mi diferencia."²⁶ Kristeva sugiere que al diferenciarse de los "huachafos", la china está reprimiendo una parte de sí misma que en el mundo externo estaría simbolizada por esos personajes. ¿Cuál sería esa parte? Es claro que el término *huachafo* condensa muchos significados; no obstante, hay uno que para el caso me parece decisivo: me refiero a la naturalidad y a la inocencia. El "huachafo popular" no se da cuenta que lo es, da rienda suelta a su variedad poco cultivada de gustos sin que le importe o, en todo caso, sin darse cuenta, del "qué dirán". No está reprimido. La identificación de la china como GCU es en cambio opresiva. Significa que en todo momento ella tiene que ser lo máximo, ganar siempre.

Lo que quiero decir se explica mejor si nos remitimos a la socialización de la GCU. Los niños son constantemente interpelados para diferenciarse de lo indígena y de lo cholo. Hay que separarse de ellos porque, para empezar, apestan. La proximidad física es peligrosa e indeseable. Los niños de clase media y alta son invitados a sentir asco por las personas oscuras y pobres, ya que seguro están también llenos de enfermedades, pues son cochinos y poco aseados. De otro lado, si una niña, por ejemplo, escoge una combinación de colores, que le gusta porque la vio puesta a alguien a quien estima, digamos a su empleada doméstica, la madre la va a reprimir, le va a decir que no sea chola, que la pueden confundir, que debe tener buen gusto, pues de otra manera no va a ser tan querida. Cualquier exploración estética discurre por los caminos del gusto correcto, normalmente sobrio y por supuesto diferente y exclusivo. De esta manera se restringe la espontaneidad. Se construyen diferencias.

²⁶ Julia Kristeva, *Strangers to ourselves*, 1991.

Sin embargo, las cosas son más complicadas. La china se ríe de sí misma. Antes de decir la "verdad", ella quiere ser divertida. Y por momentos, además, afirma que esas personas sencillas, sin pretensiones, que no tienen que medirse contra ningún ideal opresivo, son más felices que la GCU. La china es pues un personaje complejo. Sus textos condensan muchos otros textos,²⁷ desde el prejuicio señorial hasta la crítica a la alienación de quien hace de la diferencia el principio de su identidad.

²⁷ La idea de que un texto integra otros textos y que el autor los fusiona en la medida en que pertenece a distintas tradiciones o comunidades de hablantes pertenece a Bajtín. Véase Mijail Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, especialmente el capítulo III, 1986.

Bibliografía

- Araujo, Kathya "La relación entre sujeto y cultura en la obra de S. Freud: una introducción a sus textos culturales", 1996 (manuscrito).
- Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Meridian books 1968.
- Bajtín, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986.
- Bonnet, Alastair, "Anti-racism and the critique of 'white' identities", en *New Community* 22 (1), 1997, pp. 97-110.
- Bourdieu, Pierre, *Raisons Pratiques*, París, Du Seuil, 1994.
- Callirgos, Juan Carlos, *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*, Lima, Desco, 1993.
- Flores Galindo, Alberto, *Aristocracia y Plebe*, Lima, Mosca Azul, 1984.
- _____, *Buscando un inca identidad y utopía en los Andes*, Lima, Horizonte, 1988.
- Harvey Brown, Richard, "A Semiotics of the American Self: Personal Identity in Postmodern Society" (manuscrito).
- Fink, Bruce, *The Lacanian Subject: between language and jouissance*, Princenton University Press, 1994.
- Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid, Ciencia Nueva, 1905.
- Katzew, Ilona, *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latinamerica*, New York, Americas Society Art Gallery, 1996.
- Kristeva, Julia, *Strangers to ourselves*, Columbia University Press, 1991.
- Levine, Jacob, "Humor", en *Enciclopedia Internacional de las CCSS*, dirigida por D. Sills. Madrid, Aguilar.
- Manrique, Nelson, *El universo mental de la Conquista de América*, Lima, DESCO, 1993.
- Montecino, Sonia, *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*, Santiago, CEDEM, 1991.
- Nugent, Guillermo, *El laberinto de la choledad*, Lima, Ebert, 1993.
- Ortega, Julio, *Cultura y modernización en la Lima del 900*, Lima, CEDEP, 1986.
- Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores*, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1969.
- Poliakov, Leon, *Historia del antisemitismo: de Mahoma a los marranos*, Barcelona, Muchnik Editores, 1980.
- Portocarrero, Gonzálo, *Racismo y mestizaje*, Lima, Sur, 1993.
- Sánchez, Luis Alberto, *La literatura peruana*, t. III, Lima, Ediventas, 1965.

- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- Vattimo, "El consumidor consumido", en *Fin de Siglo*, revista de la Universidad del Valle, Colombia, marzo-abril de 1992.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984 (1922).
- Zizek, Slavoj, "Does the subject have a cause", en *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1995.

Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas

OLIVIA GALL*

¿Cuál es la visión que los blancos y mestizos chiapanecos han tenido, históricamente hablando, del "otro" indígena? ¿Puede decirse que esta visión, esta percepción, esta construcción ideológica de la "otredad" indígena, ha sido racista, es decir, ha estado marcada de manera importante por una discriminación fenotípica?

Para dar respuesta a estas preguntas, en el presente ensayo se desarrollan algunas reflexiones que giran alrededor de los elementos histórico-estructurales centrales que, considero, son el fundamento de la visión que los ladinos chiapanecos tienen y han tenido acerca de los indígenas de la región. Dichas reflexiones conducen hacia un planteamiento concluyente en el que se discute, basándose en lo antes expuesto, si esta visión debe ser considerada como un fenómeno nacido al inicio de la Colonia y que se ha prolongado hasta nuestros días; o bien si debe ser considerada como un fenómeno que, precedido por la heterofobia etnocéntrica característica de los procesos coloniales, nació, en su versión actual, durante la etapa llamada moderna de la historia local; es decir, durante el siglo XIX en el que Chiapas ingresa a un territorio jurídico-político en el que la igualdad es el valor central.

Para entender el problema del racismo en la historia de Chiapas sería necesario, desde mi punto de vista, abordarlo a partir de una

* Investigadora del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM. La investigación de la que este artículo es producto es financiada por Conacyt.

doble reflexión diacrónica o, para decirlo en términos más concretos, de una idea que combine hechos y representaciones simbólicas pertenecientes a dos momentos históricos —1532-1824 y 1824-1997—, distintos desde los aspectos histórico-geográfico, histórico-político e histórico-jurídico, pero que, desde el punto de vista del análisis del racismo en la región, con frecuencia quedan imbricados, se confunden, no permanecen totalmente distinguibles. Habría que incursionar primero en el estudio de la historia de las relaciones interculturales presentes en la Conquista y la colonización de la Provincia de Chiapa, perteneciente, desde principios del siglo XVI hasta 1824 a la América Central Española; segundo, en el estudio de las relaciones interculturales presentes en la historia poscolonial de Chiapas, la mayor parte de la cual —las dos alcaldías mayores, Tuxtla y Ciudad Real— se anexó formalmente al territorio geográfico y jurídico-político de México en 1824.

Los elementos coloniales constitutivos de la visión de las élites chiapanecas acerca del indígena

La historia de Chiapas está profundamente imbricada con la de los cinco países vecinos de Centroamérica. Esta vinculación, que tiene orígenes muy antiguos, persiste en la actualidad a pesar de los grandes esfuerzos realizados por el Estado-nación mexicano por integrarla a su proyecto de unidad nacional. Los antecedentes de esta vinculación datan del periodo prehispánico y se consolidan a lo largo de la Colonia, cuando Chiapas y los países que hoy son Centroamérica conformaban la capitanía general de Guatemala.

Es este largo proceso de maduración, de tres siglos, el que influye definitivamente en la conformación de una comunidad histórica —una larga convivencia de factores comunes en regiones muy amplias— que tiene límites geográficos precisos, marcados sobre todo, por el tipo de relaciones sociales entre indios y ladinos, continuidad de los grupos indios de ascendencia maya, etcétera (García de León, 1993:191 y 197).

En el siglo XIX, los procesos de Independencia que se dieron en Centroamérica y la fragmentación de las viejas comarcas de la capitanía llevaron al surgimiento de cinco Estados-nación: Costa Rica, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Guatemala, y una región, Chiapas,

separada geográficamente del resto por Guatemala y que se unifica poco a poco a México.

Con la larga influencia de la oligarquía guatemalteca, tras la anexión de Chiapas a México y, sobre todo, a partir de mediados del siglo XIX, la nueva burguesía agraria chiapaneca de los Valles Bajos Centrales de la cuenca del río Grijalva —Tuxtla y Chiapa de Corzo— se vio fuertemente influida por la ideología y las acciones políticas de los liberales promotores del movimiento de Reforma en el centro del país. Posteriormente, la Revolución mexicana de 1910-1920 significó en esta comarca del sur de México una aún mayor relación con las políticas y reformas que llegaban desde la capital. Los lazos de vinculación con Centroamérica se diluyeron en la superficie, ya que el encuentro de Chiapas con el siglo XX mexicano “causó un impacto sobre las estructuras de poder tradicionales; hubo una recomposición de la estructura de clases (más notoria en el campo) y un proceso también discontinuo y violento de reforma agraria que nunca terminó de resolverse (de hecho Chiapas acumula hoy el 27% del rezago agrario nacional) y que volvió a crear graves conflictos desde 1974” (*ibidem*:191-192). Sin embargo, dichos lazos de vinculación continuaron siendo fuertes en los estratos más profundos de la conciencia regional.

Finalmente, desde el punto de vista étnico-social, de todas las naciones y regiones en las cuales se difuminó la antigua capitanía general de Guatemala, después de la Independencia, dos —Guatemala y Chiapas— mantuvieron rasgos comunes desde el punto de vista tanto de la composición étnica de su población como de sus relaciones interclasistas e interétnicas; y no hay duda de que en Guatemala (en donde el 60% de la población es indígena) y en Chiapas (en donde el 30% de la población es indígena, porcentaje que aumenta de 70 a 80% en los Altos y la Selva) las relaciones sociales y las interculturales son aún hoy día en gran medida representativas de un modelo colonial clásico, y la ideología y las prácticas contra el indígena son de las más agresivas del continente.

No es éste el espacio para tratar a fondo la historia de las relaciones interculturales coloniales de Chiapas a la luz de su imbricación con aquellas de Guatemala y de las demás provincias centroamericanas de los siglos XVI hasta principios del XIX. Solamente dejemos sentados algunos datos indispensables para el desarrollo de nuestra reflexión en el siguiente sentido: a pesar de que los grupos dominantes y dirigentes en Guatemala y en Chiapas son en su gran parte mestizos o

ladinos en sus orígenes, la mayoría se considera blanca por nacimiento o ascendencia sin mezcla de sangre indígena. Por ello, la construcción ideológica de la otredad indígena por parte de los sectores dominantes y dirigentes de estos lugares y las prácticas discriminatorias que la acompañan tienen en general las siguientes características. Existe en este sector social: *a*) una verdadera obsesión por la pigmentación de la piel y la pureza de la sangre; “el fantasma de los colores continúa proyectándose en un alto grado en su mentalidad y visión del mundo”; *b*) una creencia bastante generalizada de que el indígena no está socioculturalmente integrado, y que esto es imputable a los indígenas, “ya sea por su escaso desarrollo cultural, por su raza o por su marginación social” (Casaús Arzú, 1992:206, 208, 278) y, finalmente, *c*) una opinión, caracterizada por diversos matices, de que la raza blanca debe mezclarse con la indígena únicamente con el objeto de “neutralizar” a esta última, para “terminar con la lacra” que ésta es.

Dicha opinión se ha traducido, en Guatemala, en algunas de las políticas oficiales hacia los indígenas que se han convertido en práctica política en diversas ocasiones, algunas de las cuales —1981 notablemente— se han constituido en un verdadero etnocidio, calificado por el Tribunal Permanente de los Pueblos como “crimen de lesa humanidad”.

En Chiapas, por otra parte, esta opinión ha producido la segregación que, discursos aparte, han sufrido históricamente los indígenas de los Altos, de la Selva y del Soconusco; la existencia, al servicio de finqueros y ganaderos, de las guardias blancas (grupos de hombres fuertemente armados que empezaron a actuar con toda impunidad a partir de las primeras décadas de nuestro siglo y cuyas principales víctimas han sido los indígenas); las masacres injustificadas, gratuitas y crueles de indígenas que se han generado a lo largo de la historia de la entidad, entre las cuales podemos mencionar, en especial, la de la supuesta “guerra de castas” de 1870 en la que fueron asesinados casi 600 indígenas, y la de Acteal, donde fueron victimados con toda saña 45 indígenas, en su mayoría mujeres y niños, de la comunidad tzotzil, cristiana y pacifista de Las Abejas.

La relación entre las élites mestizas y los indígenas en Chiapas de la Colonia al siglo XIX: sobreexplotación y heterofobia

Dada la carencia de metales preciosos, la falta de salida al mar (el Soconusco no era entonces parte de la provincia) y el alejamiento de las principales rutas de comercio, la provincia colonial de Chiapa se convirtió, desde fines del siglo XVI, en una región periférica, subordinada e inevitablemente agroexportadora de cacao, añil, cochinilla, azúcar, trigo, cueros de res y ganado en pie. De esta forma, la sociedad colonial chiapaneca se desarrolló marcada por formas predominantemente precapitalistas y arcaicas, por el atraso crónico y el aislamiento. Su principal fuente de reproducción era el excedente de las comunidades indias. El elemento central que marcaba entonces a profundidad las relaciones interétnicas en la región y que habría de marcar también, con no menos profundidad, su futuro, era que la población india constituía la principal fuente explotable.

A lo largo de los primeros años de la Colonia, los indios chiapanecos eran convertidos en esclavos, a pesar de que la Corona había condenado desde 1523 la esclavitud de los naturales en sus territorios de ultramar y había dado instrucciones contra ella, y a pesar de que, en los años cuarenta del siglo XVI, el obispo de la provincia, fray Bartolomé de Las Casas, comparado con el anticristo por los encomenderos de la región, la había proscrito.

Otra forma de extracción del excedente a la que estaban sujetos los indios chiapanecos durante la Colonia fue el repartimiento. Las autoridades de cada pueblo de indios proporcionaban un número fijo de trabajadores para trabajos públicos y privados, y en tiempos limitados, sin que necesariamente hubiera un vínculo entre estos trabajadores y sus patronos.

Todos los lunes, o los domingos por la tarde —dice el viajero dominico Thomas Gage, quien pasó por Chiapas en 1626 tras un frustrado viaje a las Filipinas— iban a buscar indios que serían repartidos entre los españoles, según la calidad de las haciendas o empleos, tanto para la cultura de sus tierras, como para conducir sus mulas [...] de suerte que en cada distrito hay un oficial para esto, que llaman Juez repartidor, el cual según la lista que tiene de las casas y haciendas de los españoles, está obligado a darles cierto número de indios todas las semanas (Gage, 1946).

Además de este repartimiento de labores, en Chiapas también existió el repartimiento de dinero y mercancías que consistía en la distribución forzada de mercancías entre los indios, muchas de ellas inútiles, en contraparte de productos agrícolas.

A lo largo de todo el periodo colonial casi el 80% del ingreso provino, en Chiapas, del tributo indio. Por otra parte, en esta región, a los indios se les cobraba otros impuestos de los cuales vivía también la administración colonial, pero que en otras provincias le eran cobrados a la sociedad no india. Por ejemplo, los diezmos, impuestos que gravaban la producción agrícola de las regiones españolas, mestizas o pertenecientes a las órdenes religiosas y que, aunque recabados por la Iglesia, pasaban a manos de la administración real. También las alcabalas —el impuesto sobre la venta o trueque de cualquier bien mueble o inmueble— le eran cobradas tanto a los no indios como a los indios. La carga fiscal era tal para los indígenas chiapanecos que, a partir de 1570, muchos de ellos huían a las regiones selváticas y montañosas, con tal de evitar ser censados en las tasaciones.

Por otra parte, no sólo es extrema la sobreexplotación sino también la crueldad con que se les trata: Pónenles a los indios, amén de lo que padecen por servir y contentar al español que los tiene encomendados, en cada pueblo un carnicero o verdugo cruel, que llaman estanciero o calpisque, para que los tenga debajo de la mano y haga trabajar y hacer todo lo que quiere el amo, o encomendero. Éste los azota y apalea y empringa con tocino caliente. Éste los aflige y atormenta con los continuos trabajos que les da. Éste les viola y fuerza las hijas y mujeres, y las deshonorra usando mal dellas, y éste les come las gallines, que es el tesoro mayor que ellos poseen. Y éste les hace otras terribles vejaciones. Y porque de tantos males no se vayan a quejar, atemorízalos con decirles que dirá, que los vido idólatras [...] (García de León, t. I, 1985:78).

Paradójicamente, lo único que lograba frenar la desmedida sobreexplotación de la fuerza de trabajo por parte de los encomenderos españoles avecindados en Chiapas, y la consiguiente destrucción total de la cultura indígena, era la propia lógica de la teoría y la práctica feudales de la Corona española. La economía natural básica de la comunidad indígena y las formas culturales y sociales que la acompañan no fueron destruidas, a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación con el exterior, y de que el sistema colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno. Es por ello que muchos derechos aldeanos del mundo prehispánico fueron, después de la primera fase de colonización, protegidos ju-

rídicamente por la Corona en términos de la propiedad comunal campesina. El reconocimiento de las comunidades y sus costumbres económicas por las leyes de Indias no acusa simplemente sagacidad realista de la política colonial, sino que se ajusta a algunas de las modalidades económicas y culturales de la baja Edad Media española.

La economía colonial estaba basada casi exclusivamente en la mano de obra indígena, que era, para el mundo español y criollo, el principal recurso por el cual luchar, y lo seguiría siendo aún después de la Independencia.

En el mundo no indígena que habitaba estas tierras, el de las etnias dueñas únicas del poder económico, político y religioso, durante la Colonia la vida estaba regida por estas relaciones de producción, que también eran relaciones interétnicas e interculturales. En otros términos, dichas relaciones entre los poderosos ladinos y los indígenas sobreexplotados y discriminados, que eran de naturaleza tanto estructural como superestructural, tanto material como cultural, marcaron el entretejimiento de la historia colonial de los distintos sectores dominantes y dirigentes de la región y de sus vínculos y conflictos internos.

Uno de los primeros conflictos que enfrentó, durante el siglo XVI, a los tres principales sectores de estas élites —encomenderos, Iglesia y burocracia en formación— fue, al igual que en otras partes de la Nueva España y la capitania general de Guatemala, aquel entre las distintas formas de concebir la colonización y, por lo tanto, de utilizar-exterminar al indio: los conquistadores y encomenderos eran la punta de lanza que abría los nuevos territorios al control colonial, pero que al mismo tiempo trasplantaba formas refeudalizantes del pasado medieval español y de la relación de la España recientemente unificada con los moros. En otras palabras, sus métodos de sometimiento de los indios eran los peores posibles. Dicho proyecto entró pronto en conflicto con aquel de la burocracia real y de la Iglesia, quienes echaron mano de la evangelización como una forma de instaurar un aparato estatal en formación y de asegurar el control de la Corona sobre los intereses de los particulares. El dilema y el conflicto residían entonces en lo siguiente: ¿era justificable exprimir a los indígenas hasta el punto de aniquilarlos para los fines del enriquecimiento de los heroicos conquistadores, o había que dosificar esta sobreexplotación para que fuera más duradera y estable y produjera a largo plazo los beneficios económicos, militares y políticos de ella requeridos en el camino de la modernización de las metrópolis?

Pese a que la derrota de los encomenderos en esta lucha llevó en casi toda la Nueva España y Centroamérica a la legitimación del apar-

to estatal naciente, en regiones tan marginadas como Chiapas condujo al enriquecimiento desmedido y al aumento proporcional del poder de las órdenes religiosas, supuestas mediadoras de toda clase de conflictos, tanto los intraétnicos como los interétnicos. En Chiapas, en efecto, el espíritu misionero de los dominicos, iniciado por fray Bartolomé de Las Casas en la defensa de los indios, devino pronto en el mayor factor de explotación, ganancia y acumulación de la región, convirtiendo a esta orden en uno de los sectores más dinámicos de la economía. Y si bien los encomenderos se encargaron de boicotear con todas las armas que tenían a su alcance el ideario del obispo Las Casas y su práctica, estos últimos fueron no menos boicoteados por este proceso de enriquecimiento desmedido de la propia orden de Santo Domingo, que para finales del siglo XVI era ya el más próspero hacendado de la región, había introducido en Chiapas a los esclavos negros y había acrecentado sus haberes mediante operaciones financieras, entre las cuales la usura y la especulación con el dinero de las cofradías y de los tributos indígenas.

Otro sector que entró por la puerta grande a integrar la clase dominante hacendaria chiapaneca fue, durante el siglo XVII, el de los funcionarios reales. Éstos, mediante la recolección de las ganancias producidas por los repartimientos de indios y de mercancías, se enriquecieron y pronto dejaron su labor como representantes de la Corona por una más jugosa: la de comerciantes y hacendados. Esto ocurrió básicamente en el valle de Ciudad Real, en los llanos de Comitán y en los Valles Bajos Centrales alrededor de Tuxtla. Los más prósperos de entre ellos formarían de hecho el tronco inicial de la actual clase dominante de la región de la cuenca del Grijalva donde hoy se asienta la capital político-administrativa de la entidad.

A partir de la independencia de Chiapas y de su anexión a México, las pugnas entre estos tres sectores de la clase dominante colonial se manifestaron en muchos ámbitos, afectando de diversas maneras a las comunidades indias y a sus habitantes. Los gobernadores que se sucedían en el poder, todos finqueros, decidían, según sus costumbres particulares, es decir, según el sector dominante de su procedencia, las modalidades legales del peonaje, y el sometimiento de las comunidades cuando éstas se insubordinaban.

Así, en Chiapas, el poder político-ideológico y el poder económico se convirtieron en áreas no diferenciadas. Quienes dominaban en lo económico lo hacían también en lo político. Había diferencias entre las costumbres particulares de los poderosos, pero estas diferen-

cias dejaban de existir en un terreno preciso: todos ellos tenían un objetivo principal, el de extraer las más altas ganancias posibles de los productores indios. Si a principios de la Colonia, el método de la extracción era la encomienda y desde mediados del siglo XVI hasta el XVIII lo fue el repartimiento de indios y de mercancías, entrado ya el siglo XVIII nació otro método que exprimiría a los indios: la finca, basada en la llamada servidumbre por deudas. Ésta se convertiría en el eje de las relaciones sociales de producción en la entidad durante más de dos siglos: el siglo XVIII, los años que van de la Independencia (1821) y la anexión de Chiapas a México (1824) hasta el Porfiriato (1876-1910), una etapa esencialmente modernizadora de la economía mexicana en la que, en Chiapas, este método no sólo no desapareció sino se profundizó y agudizó; la Revolución (1910-1920) y, finalmente los años que separaron a esta última del régimen del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). El gobierno cardenista fue el primero que, mediante la reforma agraria consistente en la repartición de tierras a los productores, intentó, pero sólo parcialmente logró, erradicar la servidumbre por deudas como el eje fundamental de la economía y las relaciones de producción e interculturales.

¿Cómo nació este sistema? La primera causa de su surgimiento fue la agudización del endeudamiento de los indios causada por el repartimiento. Dicho endeudamiento llevó al debilitamiento del tributo. Sin embargo, en el mundo de los funcionarios, quienes eran también los hacendados en crecimiento, ya estaba creada la necesidad de obtener dinero y otras mercancías. De esta forma, a pesar de la ley que prohibía a dichos funcionarios comerciar, éstos empezaron a hacer "préstamos" a los indios a cambio de trabajo y de productos del mismo. De esta forma, con los hacendados o finqueros (incluidos los frailes en sus haciendas) en calidad de acreedores y los indios en calidad de deudores, se creó la finca, una nueva versión de la hacienda, eje de la extorsión del indio y eje del sistema socioeconómico y político chiapaneco hasta la actualidad.

Aparte de los préstamos por adelantado y de la venta de mercancías en las mismas haciendas (lo que sería más tarde la *tienda de raya*), el hacendado descontaba el tributo (pues oficialmente sus peones eran indios tributarios) y sus propios servicios piadosos: confesiones, misas, bulas, indulgencias y otros menesteres. Por otra parte, le pagaba al indio más en especie que en dinero, lo cual obviamente aumentaba la dependencia del siervo y la riqueza del propietario (García del León, t. I, 1985:104-105).

La historia de la finca representa así tanto la historia económica como la historia política de la región. El indio se veía sometido a la dominación del finquero en todos y cada uno de los terrenos de su vida. Trasladando esta realidad material y social al terreno de lo simbólico,

la argamasa ideológica de todo el complejo social [...] se reprodujo durante siglos alrededor de la servidumbre (actitudes, costumbres, vida cotidiana, instituciones, tabúes, vida material, etcétera) [como] una especie de animal prehistórico que todavía hoy se pudre agonizante, reapareciendo cíclicamente por todos los poros del tejido social (*ibidem*:99).

Por ello, a pesar de la modernización inicial que la Independencia debía significar, la división geopolítica primordial continuó basada en aquella del periodo colonial en el que las grandes villas españolas —asiento de encomenderos, de hacendados y ahora de finqueros— controlaban la mayor parte del territorio: por un lado, las tres villas en las que durante el siglo XIX se iría concentrando la visión del mundo y el poder de la oligarquía liberal local: Comitán, asiento básicamente del poder dominico, y las villas mestizas o mestizadas, Chiapa de los Indios y Tuxtla; por el otro, la muy conservadora Ciudad Real, capital colonial, cuyos sectores pudientes respondían hasta años muy recientes al retrato hablado que nos legó Gage a principios del siglo XVII. En él los describe como inactivos en cualquiera de las tareas productivas, y como afectados por aquella manía de asegurar el porvenir de las más altas familias nobles españolas, pese a ser “rudos y groseros como patanes” (Gage, 1946).

Durante el siglo XIX, estos dos grupos de finqueros —representados fundamentalmente por los tradicionalistas sancristobalenses y por los liberales tuxtlecos— entraron en pugna por el control económico, ideológico y político del estado. En Tuxtla nació una burguesía comercial, producto de la exportación inicial de añil, cacao, ganado y tabaco hacia México, y que pronto se convirtió en el puntal de la penetración del capital extranjero, ya que, por medio de los puertos de Tabasco y de Campeche entró en contacto con los compradores americanos y europeos de materias primas. Hacia finales del siglo XIX, esta burguesía de rancheros finqueros se vio reforzada en lo económico y apoyada en lo político por el triunfo del agresivo proyecto modernizador porfiriano. De esta forma, Tuxtla acabaría por ganar en lo económico y en lo político sobre Ciudad Real, éxito cuyo mayor símbolo

fue el paso de la capital político-administrativa de esta última a la primera en 1892.

Las diferencias y rivalidades entre estos dos sectores de las élites político-económicas locales, simbolizadas por ese traslado de la sede político-administrativa, existían en muchos terrenos a lo largo del siglo XIX y hasta la fecha persisten. Lo que nos interesa en este ensayo es analizar de qué manera estas diferencias entre los liberales y los conservadores chiapanecos se traducían en su visión de y en su trato a los indígenas; por lo tanto, cómo se traducían en su actitud hacia la servidumbre por deudas.

Sabemos que en 1890, antes de los años del Porfiriato, el gobernador porfirista don Emilio Rabasa y sus seguidores rigieron el poder estatal, los periódicos de la capital hablaban de la sobreexplotación inhumana que aún imperaba en las relaciones de producción en el campo en Chiapas, al que llamaban “el estado esclavista”. En general, antes de 1890,

tanto los terratenientes como los intelectuales de Chiapas eran bastante abiertos en su apoyo a la servidumbre por deudas a la que consideraban [...] el elemento principal para la vida de nuestras fincas (Benjamín, 1990:90-91).

Poco después, cuando el programa económico modernizador de Rabasa empezó a ser puesto en práctica, basado en una reforma agraria en contra de la propiedad comunal de los pueblos y en favor de la creación de una clase de pequeños propietarios, los terratenientes tuxtlecos comenzaron a plantear la necesidad del castigo a los abusos contra el trabajador. En general hablaban de los sancristobalenses como los principales responsables de dichos abusos. El 10 de abril de 1896, el gobernador Francisco León —un liberal oaxaqueño porfirista— le escribía a don Porfirio: los cristobalenses

no están satisfechos con exprimirles el jugo, los mantienen en servidumbre por un peso al mes, chupando su sangre como voraces vampiros en toda suerte de pequeños contratos, y los tratan con tal crueldad [...] que creo que ha llegado la hora de empezar a dar a los chamulas algún protector que les garantice sus derechos y promueva su mejoría (*ibidem*:85).

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

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

Al hablar a favor de los sirvientes [de las fincas chiapanecas, atados a ellas mediante el sistema de servidumbre por deudas], exagerando sus condiciones de pobreza [los críticos] están inculcando en ellos derechos imaginarios tales como la abolición de sus deudas y excitando en ellos la pasión y la disposición por la rebelión que sin duda resultarían muy lamentables para la sociedad y sobre todo para la agricultura del lugar (*ibidem*:101)

Esta visión de los hechos encontraba su traducción literal en las mentes y las acciones de los liberales tuxtlecos. Éstos por una parte, a mediados del siglo XIX, desde el Congreso del Estado decretaban medidas en contra de la sobreexplotación y de la injusticia contra los indios —supresión de las “mitas”, supresión de los residuos tributarios de las fincas de los Altos, extinción de las escuelas rurales cuyos maestros ladinos acababan convirtiéndose en nuevos garrotes de los indios—. Sin embargo, por otra parte, se apropiaban desmedidamente de grandes extensiones de tierras en los Valles Centrales, convirtiéndolas en fincas, y manifestaban opiniones en el sentido de que no se debía ir demasiado lejos en disposiciones que regularan la servidumbre, con el argumento de que no debían dejar a sus mozos en el abandono o de que éstos no se debían inmiscuir en los asuntos privados de los finqueros.

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

Chiapas: un sistema basado en la incompatibilidad cultural

Si enfocamos las relaciones interculturales en Chiapas a la luz de la reflexión desarrollada en las páginas anteriores, podemos ver que la colonización y la conformación del Estado en esta región siguieron el mismo curso que en el resto de América Latina, incluidos México y Guatemala. Sin embargo, la historia de la dinámica de las relaciones interculturales en Chiapas a partir de la Conquista presenta rasgos específicos —mitad mexicanos, mitad guatemaltecos, si se me permite decirlo así— que hacen de esta entidad del sureste mexicano una de las regiones de nuestro país en la que la exclusión contra el indígena se ha manifestado y se sigue manifestando de maneras especialmente crudas.

El orden social colonial, basado en la existencia de diversos grupos socio-raciales con derechos y obligaciones legales diferenciadas, adquirió en Chiapas una rigidez extrema. La oposición entre los contados españoles —únicos dueños del poder económico, político y religioso— y los indios —obligados a prestar servicio personal y a pagar tributo, alejados de los asuntos públicos que rebasaran el ámbito de sus repúblicas de indios, y forzados a renegar de sus creencias ancestrales para practicar una religión en la que sólo se les permitía desempeñar los cargos de menos jerarquía— tomó necesariamente tintes extremos dada la casi total ausencia de otras castas que ocuparan posiciones sociales intermedias, especialmente en la región de los Altos. La sociedad regional entró en un proceso permanente de polarización (Viqueira, 1996).

En Chiapas, además, las mediaciones sociales tradicionales de la Nueva España entre indios y españoles destinadas a tener un mayor control de los primeros no tuvieron mucha eficacia. Nos referimos fundamentalmente a la institución de la Iglesia. En esta provincia, las bases de esta institución colonial eran más endebles que en las demás, debido a que los importantes cambios culturales que vivieron los indios, como consecuencia de la dominación española y de la evangelización católica, no lograron integrarlos espiritualmente a la sociedad colonial. En efecto, la ausencia de otras fuentes eficaces de difusión de los valores españoles fuera de aquélla constituida por los primeros evangelizadores, impidieron transformar en el sentido deseado las creencias más profundas de los indios (*idem*).

Por otra parte, una vez perdido el entusiasmo de los frailes por una evangelización que no producía los frutos esperados, la Iglesia

disfrutó de lleno, como ya lo vimos, de las posibilidades de enriquecimiento abiertas por el sistema tributario descrito. Se convirtió no sólo en la mayor terrateniente de la región sino que, además, aumentó considerablemente la carga tributaria que pesaba sobre los naturales con las exacciones en dinero y trabajo que les exigía para sus propias arcas. De esta manera, su prestigio se fue minando cada vez más a los ojos de los indígenas, quienes, en algunas regiones, acabaron por perderle totalmente el respeto.

Del mismo modo, a lo largo de toda la Colonia, la oposición entre naturales y españoles no fue vivida en términos de conflicto de intereses entre distintos grupos sociales, sino como la confrontación de dos mundos culturales incompatibles entre sí (*idem*), esta incompatibilidad, que es precisamente el meollo del racismo antiindígena chiapaneco, ha provocado entre dos mundos, el indígena y el no indígena, una brecha de odio y recelo que no ha hecho sino ahondarse. Si para los ladinos, como ya lo vimos, los indígenas son ante todo recursos por los cuales luchar —con todo lo que esto implica en cuanto a sobreexplotación, crueldad y marginación—, para los indígenas, los ladinos son “los habitantes de villas y ciudades”, los “ricos y malvados”. De hecho, los indígenas han aprendido a ver así a todos aquellos que no pertenecen al grupo indígena o que, dentro de éste, mantienen relaciones con individuos de fuera. “El indígena sabe que no tiene cabida en el mundo de los mestizos. “Los tojolabales, por ejemplo, creen en la existencia de dos paraísos, uno para los ladinos y otro para ellos, en donde por fin serán librados de sus enemigos.” Y son sus enemigos porque imponen los precios y fijan los salarios, quienes detentan el poder político y encabezan las fuerzas represoras son directamente responsables de la miseria indígena (Antochiw, Arnauld y Breton, 1995:28-29).

Mientras el ladino no deja de pensar en esta brecha mediante la reproducción constante de la sobreexplotación y la discriminación, el indígena hace lo propio al aferrarse a su carta fuerte: la comunidad aldeana. Toda su fuerza proviene de uno de los elementos más sólidos de sus tradiciones: la comunidad aldeana y su capacidad de “resistencia”; “una forma colectiva de ser, actuar y pensar, comprometida con una creación permanente —garantía de su reproducción— y con el respeto a las sacrosantas tradiciones, a su lengua y a los actos y palabras de sus antepasados” (*idem*); un respeto que, como vemos, también puede ser motor de profundos y revolucionarios cambios.

¿Cómo se gestó, desde el punto de vista de la historia de los pueblos indígenas de Chiapas, esta confrontación de dos mundos incompatibles entre sí, esta historia de lo que Viqueira llama “los límites al mestizaje cultural” de los indígenas chiapanecos?

Primero, desde el punto demográfico, a finales del siglo XVIII, a dos siglos y medio de la Conquista, el número de indios y de ladinos seguía siendo profundamente dispar: sólo 2% del total de la población de la alcaldía mayor de Chiapas estaba compuesto por peninsulares y criollos, 6% por mestizos, negros y mulatos, y 92% por indígenas. Pero esta historia se ha prolongado en la etapa moderna de la vida de la entidad bajo las reglas de las relaciones sociales capitalistas, desfavoreciendo nuevamente al mundo indígena: en 1814, al final de la Colonia, el 81% del total de la población del estado de Chiapas era indígena; y una minoría eran los naturales. Para 1900 esta situación había cambiado considerablemente, y en 1950 se había revertido: “fuera de un municipio en la Sierra Madre [...] y de seis más en las montañas zoques [...], los indios estaban arrinconados en los Altos y en las tierras cercanas a la Selva Lacandona, cuya colonización se inició en esos años” (*idem*). En otras palabras, debido a las necesidades de la economía finquera, la mano de obra indígena se ha ido concentrando principalmente en dos zonas del estado: los Altos, en los que hoy día habita el 80% de la población indígena de la entidad y conforma el 83% de la población total, y la Selva Lacandona, los indígenas representan el 71% de la población total. “No existe seguramente en México ninguna región que concentre a tal número de indios en una proporción tan alta” (Viqueira, 1995).

En la Colonia nació y se incrustó de esta manera la confrontación, la incompatibilidad intercultural que constituyó y sigue hasta nuestros días el núcleo central del racismo chiapaneco. Y San Cristóbal es, 370 años después del viaje de Gage a Chiapas, una rígida sociedad extremadamente estratificada en la que todas las relaciones sociales giran en torno al vínculo entre indios y ladinos y en la que los sancristobalenses —que se autodenominan con orgullo “coletos”— rechazan a los indígenas ya que siguen considerándose descendientes directos de los conquistadores y encomenderos españoles. La población indígena que, como resultado del conflicto político-militar regional y de los conflictos político-religiosos locales de los últimos años, ha emigrado a San Cristóbal, vive de esta forma separada del mundo ladino.

Los indígenas chiapanecos encontraron sus propias formas para explicar la brutalidad de la Conquista, del despojo que le siguió y de

la destrucción de los productores a la que el sistema de sobreexplotación extrema de la mano indígena condujo durante el siglo XVI. Datan de formas para entender todo esto significaba explicarse su propia identidad frente a ello; pero definir su propia identidad en estas condiciones conducía, en la mayoría de los casos, a subvalorarla.

Según los choles, los ladinos fueron creados de una familia que escogió los mejores vestidos y comidas, “usos superiores” del ladino en la simbología del colonizado, mientras que los indios eran descendientes de la familia que se quedó con los restos del festín al que Dios los había un buen día invitado. Para colmo de sus males, sobre ellos cayeron las sobras del caldo de frijol, ennegreciendo su piel, empequeñeciendo su espíritu y llamando al desprecio. Por eso nos hicimos indios, por culpa de aquella familia miedosa que era nuestro *ñá'a* —la primera de nuestra raza— y, por eso, los otros se hicieron *caxlanes* y ricos (Artis y Coello, 1979:69).

Para los tojolabales, por otra parte,

los cuatro señores del cielo crearon el mar y la tierra, y decidieron también crear al hombre. El primero, hecho de barro, no pudo pasar la prueba del agua; el segundo, de madera, se deshizo con el fuego; el tercero fue hecho de oro, pero su corazón era duro y no agradeció a los dioses, sin embargo pudo vivir. Después, descontento de sus obras anteriores, crearon al hombre recto, al verdadero, *Tojol Winik*, al de palabra genuina, *Tojol Ab'al*. Éste fue moldeado en masa de maíz y vivió de su cultivo sin aspirar a la acumulación ni a la codicia, obteniendo de la tierra lo estricto necesario. Un día, cuando ya había aprendido los nombres de todas las cosas, cuando sus palabras se llenaron de “significado”, se encontró frente a frente con el hombre de oro. Como éste no podía desplazarse fácilmente, pidió a los hombres de maíz que lo cargaran: era el ladino, el *caxlan*, el hombre rico cuyo peso tendrían que soportar de ahora en adelante (García de León, t. I, 1985:34).

Esta subvaloración se desarrolló en la mente de los indígenas de la región, acompañada de su contraparte, el odio a los ladinos: “La mujer pecó con un perro —dice Manuel Arias Sojob—, y por eso salió cristiano” (Guiteras Holmes, 1965:21).

Los ladinos son para ellos, ante todo, “los habitantes de villas y ciudades, a los cuales consideran ricos y ‘malvados’”. También se consideran como tales todos aquellos que no pertenecen al grupo indígena o que, dentro de éste, mantienen relaciones con individuos de fuera. El indígena sabe que no tiene cabida en el mundo de los mestizos: los tojolabales, por ejemplo, creen en la existencia de dos paraí-

sos, uno para los ladinos y otro para ellos, en donde por fin serán librados de sus enemigos" (Antochiw, Arnauld y Breton, *op. cit.*: 28). Para el indígena chiapaneco

los ladinos usurparon sus mejores tierras, son propietarios de los medios de transporte y controlan el comercio. Ellos son quienes imponen los precios y fijan los salarios, quienes detentan el poder político y encabezan las fuerzas represoras. Son directamente responsables de la miseria indígena. Hasta hace muy poco, pastizales y bosques indígenas eran explotados sin justa indemnización por ganaderos o madereros mestizos, o les eran confiscados bajo el abusivo pretexto de que aquellas tierras no son explotadas [...] No había defensa posible ante una amenaza rampante y omnipresente. El encarcelamiento o asesinato de líderes constituidos o potenciales disuadían una y otra vez a los afectados de formular cualquier reclamación. De hecho, los indígenas no tenían acceso a un recurso legal; [antes de 1994] solamente grupos religiosos o partidos políticos de oposición, bien intencionados y a menudo paternalistas, llegaban a tomar su defensa (*ibidem*:8-29).

Estos sentimientos de odio y recelo de los indígenas de Chiapas hacia los no indígenas que nacieron con la Conquista y se profundizaron durante la Colonia provocaron un buen número de rebeliones: en 1532, la de los indígenas chiapanecos de los Valles Bajos Centrales quienes intentaban desconocer todo tipo de señorío español sobre sus tierras y personas; en 1542 la de los lacandones en pleno corazón de la Selva, quienes rechazaban el pago de tributos; en 1693 el motín de los zoques de Tuxtla en contra de dos regidores abusivos; en 1712, la revuelta de Cancuc, situación que —arguyendo que los naturales eran los depositarios legítimos de las mejores tradiciones del Evangelio— hizo peligrar la persistencia del régimen colonial ya que, nacida entre los tzeltales, fue secundada por los choles y los tzotziles y ejerció un gran atractivo entre los zoques de Chiapas y Tabasco; en 1867-1870 la llamada "guerra de castas" chiapaneca que más bien fue una masacre masiva de indígenas provocada por el miedo ladino sancristobalense; en 1974 el violento asalto de los comuneros de San Juan Chamula a las haciendas y las tierras de los ladinos de San Cristóbal, que tuvo por móvil la recuperación de "todas las tierras que nos han quitado"; finalmente, el 1 de enero de 1994, el estallido de la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, organización político-militar que agrupa a las ocho etnias indígenas de Chiapas en contra del Supremo Gobierno de la República.

Estos sentimientos de odio y recelo fueron y siguen siendo ampliamente correspondidos por los ladinos chiapanecos, en cuyas mentes y corazones, independientemente de su origen local, se instaló ese miedo-mito nacido hace siglos y que el tiempo se ha encargado de arraigar, de hacer calar hondo; ese miedo-mito que está asentado en la incompatibilidad cultural entre el mundo indígena y el mundo ladino, meollo del racismo chiapaneco.

Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas

A modo de apartado final, quisiera discutir la propuesta hecha por varios de los especialistas en el tema (Wieviorka, 1994; Paz, 1994), acerca de la factibilidad de construir una teoría general sobre el racismo, siempre y cuando se le considere como un fenómeno propio de la modernidad. Ante el racismo, escribe Michel Wieviorka,

las ciencias sociales pueden, sin caer en razonamientos demasiado simples o generosos, pensar la unidad del racismo y a la vez reconocer la gran variedad de sus expresiones históricas. Pero para ello se debe relacionar racismo con modernidad.

Para Wieviorka, antes de la entrada de la modernidad a la escena histórica se daban frecuentemente fenómenos de discriminación y de exclusión. Sin embargo, plantea, es el nacimiento de la modernidad en la historia humana, es decir, el nacimiento de la Ilustración o de la concepción de que la ruta de la humanidad es una ruta lineal hacia la marcha triunfal de la razón y del progreso, lo que marca en términos ideológico-políticos, una ruptura tajante.

Dicha ruptura radica en que la sociedad anterior a la modernidad se basaba en un principio estructurante de desigualdad, mientras que la sociedad moderna está basada en el principio estructurante de la igualdad como valor (Dumont, 1977). La investigadora española Paz Moreno Feliú explica lo anterior en los siguientes términos:

los aspectos centrales y novedosos del racismo [frente a otras formas de discriminación o exclusión premodernas] no radican en el uso de una "racionalización" biologicista como rasgo aislado, distintivo y cerrado en sí mismo [...] sino que surgen de su incrustación en la ideología moderna [...]. En otras palabras, lo peculiar del racismo no es que haya cambiado de "racionalización", que haya pasado paulatinamente de la formulación de odio o rechazo a los "otros" expre-

sada, por ejemplo, en el terreno religioso de la Europa medieval a una racionalización basada en la “biología”. El problema radica —añade— en que no hay línea de continuidad: el racismo es una doctrina nacida de la misma ruptura con lo antes conocido.

En otros términos, esta propuesta plantea que la definición de lo político elaborada por la ideología moderna —todos los ciudadanos de una nación son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos individuales— es lo que está en el origen mismo del racismo, puesto que conduce a la necesidad de explicar y justificar lo que en una sociedad sustentada en el principio estructurante de la desigualdad no era necesario ni explicar ni justificar: el carácter inevitable de la jerarquía económica, sociocultural y política establecida o, para decirlo en términos populares mexicanos, el hecho de que algunos sean menos e incluso mucho menos iguales que otros.

Me parece que el razonamiento planteado por Wieviorka y Moreno es acertado en términos generales para el análisis del racismo europeo. Como lo escribe Esteban Krotz, el llamado “racismo científico” europeo del siglo XIX fue una doctrina que sirvió para justificar las crecientes desigualdades sociales al interior de la estructura de clases de la sociedad industrial que estaba en proceso de consolidación. Este proceso se producía bajo la conducción de un nuevo “soberano”, el Estado, que en realidad era un “colectivo imaginario” (Anderson, 1983); es decir, una comunidad nacional que todavía estaba por fraguarse, pero a la cual el Estado atribuía —de manera ficticia en realidad— una base material y simbólica:

un conjunto histórico formado por la descendencia común, la ocupación tradicional de un espacio físico y el mismo idioma (en el cual, más todavía que en los paisajes, las bellas artes y las instituciones, se expresaba el alma colectiva) (Krotz, 1994:19).

En otras palabras, si bien todo parecía indicar que las instituciones del Estado se creaban a partir de esta base material y simbólica común, fueron en realidad ellas quienes se erigieron en los mecanismos para conformar este fundamento colectivo, la identidad nacional.

El lograr erigir la identidad nacional en una identidad total fue sinónimo de construir la doctrina política más importante de los tiempos modernos. Dicha doctrina se tradujo de ahí en adelante en la subordinación definitiva de las demás identidades y en el estableci-

miento de criterios precisos que permitieran definir si una persona era merecedora o no de pertenecer al Estado-nación. Para construir una ideología nacionalista sólida, el aparato estatal europeo del siglo XIX y sus intelectuales orgánicos tuvieron que elaborar y reelaborar con cuidado la identidad nacional. Con este fin pusieron en marcha todos sus recursos, desde los del aparato militar hasta los del aparato cultural —la política cultural, la educación, la creación de símbolos de cohesión y grandeza nacionales— (Stavenhagen, 1994). Entonces tuvieron que definir un “nosotros” y un “los otros”. Se enfrentaron así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida entre diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de estatus y de convicciones. Fueron a buscar aquellos elementos que casi no son susceptibles de ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etno-racial de los antepasados; es decir, que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece (Krotz, *op. cit.*:27).

Fue así como en torno no sólo al establecimiento de la igualdad como valor jurídico-político central de la construcción del Estado moderno en Europa, sino también en torno a la justificación de la jerarquía sociocultural a pesar de ello existente —constituida por la definición del “yo” colectivo, del “nosotros” nacional, sinónimos del nacimiento del racismo propiamente dicho— que se fortaleció el Estado-nación. Por una parte, se fortaleció frente a otros Estados-nación y, por la otra, desde dentro, es decir, mediante la consolidación de la dominación y dirigencia de los grupos de poder.

Lo anterior parece claro cuando hablamos de Europa, pero debemos preguntarnos si el mismo razonamiento es aplicable para los contextos nacionales que a nivel económico, sociocultural y político son distintos a los del primer mundo europeo, concretamente aquellos de los países con pasado colonial. En este caso, debemos preguntarnos entonces si podemos decir que el racismo en Chiapas nació cuando Chiapas ingresó al territorio económico, sociocultural y político-jurídico de la modernidad o si nació antes de ese ingreso.

Es posible afirmar, de manera muy general, que un país y una región son “modernos” cuando se verifican en su seno los principales cambios económicos, políticos, sociales y culturales que han caracterizado la historia de la humanidad durante los dos últimos siglos, a partir de la revolución francesa de 1789; que fueron exportados por Euro-

pa a casi todo el resto del mundo y que en cada lugar tomaron formas propias dada la interacción entre lo importado por cada país y las diversas instituciones, culturas y técnicas propias.

De manera sucinta, se puede afirmar que la modernidad económica es el resultado de un proceso mediante el cual la organización de la esfera económica de un determinado sistema se hace más racional y más eficiente. La racionalidad se mide con base en la correspondencia de los medios usados respecto de los fines que se intenta alcanzar. La eficiencia se mide en tres índices: el producto nacional bruto —en este caso regional—, el rédito per cápita y el índice de crecimiento de la producción per cápita. Mientras los dos primeros índices fotografían la situación de una economía en un tiempo determinado y son por lo tanto estáticos, el tercer índice filma la situación y permite observar el proceso mismo de desarrollo y de crecimiento de la economía, comparar varias economías y prever sus posibilidades de desarrollo posterior. Independientemente de la discusión aún no resuelta acerca de la necesidad —Rostow (1961) y su teoría de los necesarios estadios del desarrollo económico— o de la no forzosa necesidad —Trotsky y su teoría del desarrollo desigual y combinado (1973: 84-86)— de que una economía pase por ciertas fases específicas antes de poderse llamar moderna, existe un acuerdo generalizado en torno al hecho de que una economía que se ha modernizado es aquella que ha pasado de un estadio de fuerte compresión de los consumos, de notables ahorros y de grandes inversiones a una fase de desarrollo económico autopropulsivo y de expansión de los consumos (Holt y Turner, 1966).

Una sociedad económicamente moderna es entonces una sociedad industrializada y con un mercado interno en expansión, pero lo que es importante remarcar es que el procedimiento que la misma implica y las mutaciones que induce son mucho más vastos que los provocados por la industrialización y por la ampliación del mercado interno, y por lo tanto también lo son en el sentido político y en el sentido social. En resumen, un proceso de modernización económica no puede darse, *a*) sin estar acompañado de transformaciones profundas en lo social y *b*) sin que se hayan desarrollado estructuras políticas que lo faciliten y que garanticen que se produzca de manera equilibrada; sobre todo que las estructuras políticas demuestren tener la capacidad de atenuar, mediar o resolver los contrastes entre las clases sociales producidas por la misma modernización (*idem*).

Entonces, podemos decir en forma igualmente sintética que un sistema político moderno es el que cumple con tres condiciones principales: igualdad, capacidad y diferenciación. También se puede afirmar que hay modernización política, primero, cuando un número cada vez mayor de súbditos se transforma en ciudadanos unidos entre sí por vínculos de colaboración —una transformación que debe estar acompañada por la expansión del derecho al voto y de la participación política—, por una mayor sensibilidad y adherencia a los principios de igualdad y por una más amplia aceptación de la ley *erga omnes* (para todos). Y segundo, cuando las autoridades muestran una mayor capacidad para dirigir los negocios públicos, controlar las tensiones sociales y afrontar las demandas de los miembros del sistema (Pye y Verba, 1965). En los primeros países que se modernizaron, los de Europa occidental, el papel de guía le correspondió a una naciente clase comercial y empresarial en lucha contra la aristocracia latifundista. De hecho, en una buena parte de este proceso el Estado representó un papel de órgano ejecutivo de esta pujante burguesía. En los países del tercer mundo hoy día, a más de 200 años de iniciado el proceso de modernización, todavía se discute quién exactamente debe desempeñar las funciones de liderazgo. Una de las posibles cabezas de este proceso puede ser una clase media que reúna diversas cualidades generalmente difíciles de conjuntar: que tenga un fuerte espíritu empresarial, que esté dispuesta a poner en marcha acciones claras en contra de la tutela del capital internacional sobre su país y, finalmente, cuyo objetivo primordial sea el lograr una igualación de los derechos y las oportunidades de los ciudadanos en todos los planos.

La modernización económico-política o político-económica se presenta acompañada por una modernización social, marcada por profundas transformaciones, entre las cuales se encuentran el éxodo masivo del campo hacia la ciudad, la alfabetización, el desarrollo de los medios masivos de comunicación, el aumento de la movilidad geográfica, el aumento del tiempo libre, los desplazamientos entre un sector de la actividad y otro, el advenimiento de la movilidad social. Pero también la modernización económica demanda y conlleva el paso de una estratificación rígida respaldada en vínculos de casta, primero a modelos muy estrechos y sólidos como los de las clases en la acepción marxista del término, luego a modelos en los que los vínculos entre las clases se hagan flexibles y variados, y finalmente a una estratificación que produce la agrupación de los individuos según la

función que los mismos cumplen en la sociedad, pero que, en el caso de las sociedades más modernas, da una ventaja inicial a los más desfavorecidos.

Así como las transformaciones económicas y políticas que se operan en una sociedad moderna repercuten en lo social, aquellas que se producen en lo social obviamente repercuten a su vez en lo político y lo económico. Específicamente, mientras que en los sistemas con estratificación de casta la representación política es muy limitada y refleja sólo los intereses de pequeños grupos que giran alrededor de los gobernantes, a medida que se avanza hacia una estratificación diversificada también se avanza hacia una representación política diversificada (Apter, 1968).

Por último, es importante señalar que la modernización de una sociedad nunca se presenta desligada de aquella de los valores, de las orientaciones, de las actitudes y de las motivaciones de cada uno de los individuos y de los grupos que la componen, los cuales pueden incidir sobre la producción de nuevas formas de actuación social. Si se parte del análisis weberiano, podemos ver cómo en una sociedad tradicional que está lista para entrar en un proceso de modernización ocurre una individualización de la correlación y del condicionamiento de ciertos valores como producto y como condicionante del nacimiento de un nuevo sistema social.

Si analizamos el caso de Chiapas a la luz de la reflexión anterior sobre los procesos que la modernización de una sociedad implica, me parece difícil sostener que la chiapaneca sea hoy día una sociedad moderna. No hay duda de que a partir de la Independencia de México en 1810 y de la anexión de Chiapas a México en 1824, la oligarquía chiapaneca, intentando incrementar sus beneficios económicos, transformó el panorama de las relaciones de producción en la entidad: *a*) al golpear frontalmente a la propiedad comunal de las tierras con el aval de la Constitución liberal mexicana de 1856, para acaparar sus tierras y lanzar a los habitantes de los pueblos indígenas al mercado de trabajo, al incorporarlos como trabajadores en sus fincas y *b*) al remplazar el repartimiento de mercancías por la tienda de raya, una forma más drástica de ampliar de manera forzada y forzosa el mercado interno local, creando en forma totalmente artificial nuevas necesidades de consumo en estos trabajadores indígenas.

¿Puede calificarse esta transformación de las relaciones de producción en la región de modernizadora? ¿Puede decirse, por otra parte, que, de haber sido modernizadora, estuvo acompañada por medi-

das modernizadoras en el ámbito de las mentalidades, en el social y en el político? De ninguna manera. El investigador guatemalteco Ramón González Ponciano plantea para Guatemala el mismo problema aquí planteado para Chiapas de la siguiente manera: nunca hubo modernidad. Es más, la modernización que se emprendió fue “regresiva”, porque

- 1) Expulsó a los campesinos de sus tierras pero no creó un régimen de relaciones salariales que sustentaran el desarrollo del mercado y de la ciudadanía,
- 2) La concurrencia al mercado de trabajo se realizó bajo coerción y aunque en el lenguaje jurídico se reguló la contratación libre, en la práctica ésta se realizó sobre la base de las relaciones de servidumbre provenientes del orden colonial,
- 3) La individualización de las relaciones políticas en el marco de la ley excluyó a los indígenas y a los analfabetos, lo cual atrofió el desarrollo del Estado y de la sociedad civil, y 4) En lugar de promover la socialización del discurso civilizatorio, el cosmopolitismo y la modernización tecnológica producto de la agroexportación, sirvió para reforzar la racialización de las desigualdades (González Ponciano, 1988).

En efecto, el inexistente ingreso de Chiapas a una modernidad a la que el país ha estado ingresando de manera lenta y desigual a partir del siglo XIX, ha tenido como consecuencia que en esta entidad la racialización de las desigualdades existente durante el periodo colonial no se haya alterado sino, en todo caso, se haya reforzado.

Desde el punto de vista ideológico o de la producción de valores, que es lo que nos interesa aquí cuando hablamos de la construcción ideológica racista del “otro” indígena por parte de los ladinos en Chiapas, entre la Colonia y nuestra época Chiapas no se ha transformado mucho. En los años anteriores al 1 de enero de 1994, los sectores dirigentes y una buena parte de los sectores intermedios y populares ladinos del estado no consideraban siquiera la eventualidad de que pudieran verse obligados a explicar y a justificar el carácter para ellos inevitable —puesto que natural— de la estratificación sociocultural establecida entre ellos y los indígenas, una estratificación que el zapatismo ha expuesto ante los ojos del mundo como de claro corte racista.

Me parece entonces que en el caso de la entidad fronteriza del sur de México, sostiene la tesis que el racismo de hoy —en comparación con la discriminación colonial existente entre los siglos XVI y principios del XIX— sólo se desarrolla como un fenómeno de la modernidad, no se verifica. En Chiapas, por un lado, el racismo de la des-

igualdad no nació paralelamente al proceso de modernización de la entidad, sino paralelamente a la Conquista de este territorio por parte de los españoles. Por otra parte, el racismo en esta región se ha extendido con el tiempo como un fenómeno histórico de larga duración que se ha modificado poco durante los últimos 500 años, y ha contribuido a formar un universo regional profundamente marcado por las permanencias, por los obstáculos al cambio. El racismo chiapaneco es una de las más largas de las largas historias de la entidad.

En otras palabras, el racismo en Chiapas así como en Guatemala, al ser producto de la colonización y al haberse constituido durante la Colonia en el hilo conductor de la ideología de la clase dominante, jugando un papel importante en la superestructura de dicha formación social como instrumento de dominación, también se erigió en uno de los principales obstáculos a la modernización, en una de las principales razones por las cuales esta última nació sin posibilidades de avanzar.

Hoy día, la historia nos presenta nuevamente ese paradójico fenómeno que el zapatismo morelense de los años diez y el zapatismo chiapaneco de los noventa ilustran tan claramente: que, en contra de lo que persiguen los proyectos llamados “modernizadores”, la defensa de las tradiciones —en estos dos casos las tradiciones comunitarias indígenas— es la que frecuentemente encabeza la lucha por la modernidad. En el caso de Chiapas, no es sino hasta el 1 de enero de 1994, es decir, cuando estalla la rebelión del EZLN y el nacimiento del movimiento civil que lo secunda, que la entidad ingresa a la posibilidad, “apenas a la posibilidad”, de que se opere en su territorio una apertura hacia la modernización jurídico-política e ideológica y, por tanto también social y económica. Pero una modernización humanista en el pleno sentido de la palabra, que produzca una sociedad que, en palabras de Alain Touraine, “esté lista y dispuesta para cambiar”; una sociedad perteneciente a una era

marcada por cambios constantes —pero que está además consciente de que está marcada de esta forma—; una era que considera que sus propias formas legales, sus creaciones materiales y espirituales, su sabiduría y sus convicciones son temporales, que deben ser conservadas sólo “hasta próximo aviso” y que eventualmente deben ser descalificadas y reemplazadas por otras nuevas y mejores. En otras palabras, una era que está consciente de su historicidad (Zygmunt Bauman, 1987).

Por ello, si nos atenemos a las ideas de Touraine y de Bauman, la lucha por la modernidad en nuestros días incluye como uno de sus aspectos centrales aquella en contra del racismo o aquella en favor del reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas. Y esta batalla es, tanto en el sentido político y jurídico como en el económico y social, sinónimo de adhesión al complejo y profundo proceso latinoamericano y mundial de lucha por la igualdad en la diversidad.

Para finalizar, me gustaría detenerme en uno de los ingredientes fundamentales de esta modernización: el aspecto jurídico. Este punto es central en la discusión, ya que si bien es cierto que

podría argüirse [...] que las leyes son el producto de la organización y la conciencia política y ocuparían así un papel secundario, [...] históricamente ha sido frecuente que la existencia de las leyes constituya la génesis de la organización y la conciencia política. [...] En realidad, más que una jerarquía entre estos factores, parece haber una mutua y activa interdependencia entre ellos (Roldán, 1996).

Actualmente las constituciones de América Latina y el Caribe se perfilan hacia dos tendencias en lo tocante a las garantías constitucionales para los pueblos indios: *a*) la de los Estados que plasman en sus leyes su intención de mantener a perpetuidad la identidad y los derechos especiales de los indígenas que viven en su territorio, *b*) la de los Estados que manifiestan, en su Carta Magna, leyes hacia los pueblos indios que no muestran otra cosa sino que los "toleran", es decir, que los consideran en el fondo como entes que obstaculizan la unidad y el progreso nacionales, una unidad y un progreso nacionales a los que conciben alrededor de la homogeneidad lingüística, religiosa y cultural en general, así como de la homogeneidad de modos de transmisión de la propiedad.

México ha pertenecido desde el inicio de su vida independiente a la segunda de estas dos tendencias.

El Estado-nación y el orden constitucional se concibieron y organizaron en torno al principio de igualdad jurídica que ignora el reconocimiento de lo diverso, para impulsar el ideal de homogeneidad (Gómez, 1996).

A pesar de ello, el Estado mexicano fue la vanguardia indigenista en América Latina por muchos años ya que todo su ideario indigenista estaba basado en un principio de integración del indígena a la nación mestiza, considerado humanista y socialmente justo, cuya

naturaleza racista no fue evidente ni siquiera para la antropología nacional sino hasta muy recientemente. Para fines de la década de los ochenta, sin embargo, se hizo evidente que México había perdido esa posición de vanguardia, debido a que ese ideario indigenista asimilacionista no había logrado crear expresiones jurídicas de reconocimiento a su compleja conformación pluricultural.

Intentando corregir este rezago, México, en 1990, fue el primer país latinoamericano en ratificar el Convenio 169 de la OIT aprobado por la ONU en 1989. Dos años después, como resultado de esta ratificación, México reformaba su Artículo 4º constitucional y así, en su Carta Magna incluía a los pueblos indígenas. En la nueva versión de este artículo, que es sólo una mínima expresión del contenido del convenio 169: *a)* se enfatiza el carácter pluricultural de la nación mexicana, reconociendo a los pueblos indígenas como su sustento original; *b)* se establece que la ley promoverá y garantizará el desarrollo de sus lenguas, usos y su acceso efectivo a la jurisdicción del Estado y *c)* se postula que en los juicios y procedimientos agrarios se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (*idem*). En síntesis, la reforma al Artículo 4º implica que, por lo menos en lo que toca a la ley escrita, en México se asienta que los indígenas serán tratados al mismo tiempo como iguales y como histórica y culturalmente distintos.

Sin embargo, si bien desde el punto de vista de los textos escritos el Estado mexicano nuevamente se colocó a principios de los noventa en la actualidad de la reflexión y de la legislación en materia indígena en América Latina, la aplicación de esta importante reforma en materia del acceso de los indígenas al derecho dista mucho en la práctica de lo que marca el texto constitucional. Además de los cientos de casos que los abogados democráticos, los antropólogos jurídicos y los propios indígenas podrían citar como ejemplo de esta última aseveración, hay dos hechos contundentes que marcan esta distancia: 1) de manera paralela a esta reforma, en 1992 el Senado de la República aprobó otra importante reforma constitucional, la del Artículo 27. Esta modificación en la práctica constituye una profunda contradicción con el nuevo contenido del Artículo 4º, ya que echa abajo la protección legal que el Estado mexicano había otorgado desde 1917 a la propiedad comunal de los pueblos indígenas —aquel espacio físico que es el sustento de su cultura, su visión del mundo, sus creencias, costumbres y tradiciones— en favor de un apoyo mucho más irrestricto a la pequeña propiedad y a la propiedad privada

en general de las tierras; 2) el Estado mexicano no ha respetado los acuerdos a los que llegó con el EZLN en los diálogos de paz de San Andrés Larráinzar. Entre otras cosas, no ha respetado el someter el texto de dichos acuerdos, firmado por ambas partes, a discusión en las Cámaras, tal y como se comprometió a hacerlo ante los ojos de numerosos testigos, entre los cuales la prensa nacional e internacional.

A finales de este milenio, la posición de vanguardia que México alguna vez tuvo en América Latina en materia indigenista ha quedado muy atrás: no sólo que otros países del subcontinente han ratificado ya también el convenio 169 de la OIT, sino que, y esto es más importante, contrariamente a México, varios de ellos —como Colombia e incluso Ecuador— han mostrado ya en la práctica su disposición a convertir en realidad esta reforma jurídica.

Este hecho refleja que el Estado mexicano no está dispuesto ni a nivel ideológico-político, ni a nivel jurídico, ni a nivel de su política social o cultural, a ocupar un lugar digno dentro del complejo y profundo proceso latinoamericano y mundial de lucha por la igualdad en la diversidad. Además muestra que no ha superado aún el racismo asimilacionista que lo ha caracterizado históricamente desde la época de los liberales del siglo XIX. Es por ello que a pesar de proclamarse ante todo como en esencia modernizadores, los gobiernos neoliberales mexicanos nacidos en la década de los ochenta, su visión del mundo, su proyecto de nación y su manejo del conflicto chiapaneco no han hecho sino defender frente a los ojos y los reflectores del mundo entero algunos de los más arraigados obstáculos a la modernización regional y nacional, como lo es el centenario racismo chiapaneco, enemigo frontal de la defensa de los derechos humanos, individuales y colectivos.

Bibliografía

- Adams, Richard, "La ladinización en Guatemala", en *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, núm. 16, Guatemala, SISG, 1956, pp. 1-32.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio*, México, INI-SEP, 1973.
- , *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Nueva York, Verso, 1983.
- Antochiw, Michel, Arnauld Jacques y Breton Alain, "Prólogo. Un pueblo, tres países ... un pasado y millares de historias", en Alain Breton y Jacques Arnaud (coords.), *Los Mayas (la pasión por los antepasados y el deseo de perdurar)*, México, Grijalbo, 1995.
- Apter, D. E., *Some Conceptual Approaches to the study of modernization*, Londres, Englewood Cliffs, 1968.
- Artis, Gloria y Manuel Coello, "Indigenismo capitalista en México", en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 21, 1979, pp. 42-51.
- Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein, *Race, classe, nation*, París, La Découverte, 1988.
- , "Racisme et politique dans l'Europe d'aujourd'hui", en *Futur Antérieur*, núm. 5, Printemps, París, l'Harmattan, 1991.
- Banton, Michael, *Racial and Ethnic Competition*, Londres, Cambridge University Press, 1983.
- Barker, Martin, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.
- Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- Baudez, Claude F., "Una mirada hacia los antiguos mayas", en *Los Mayas (la pasión por los antepasados y el deseo de perdurar)*, México, Grijalbo, 1995.
- Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge, UK, 1987.
- , *Modernity and the Holocaust*, Londres, Polity Press, 1989.
- Benjamín, Thomas Louis, *El Camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Conaculta, 1990.
- Casaús Arzú, Marta, *Guatemala linaje y racismo*, San José, Costa Rica, FLACSO-Guatemala, 1992.
- Castellanos, Rosario, *Ciudad Real*, México, Alfaguara, 1997.
- Castellanos Guerrero, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios de México", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril 1994, pp. 37-48.

- Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas, *El debate de la nación, cuestión nacional, racismo y autonomía*, México, Claves Latinoamericanas, 1992.
- Chorover, Stephan, *From Genesis to Genocide*, Cambridge, MIT Press, 1979.
- Dumont, Louis, *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977.
- Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, vol. XVIII, Guatemala, 1946.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía*, 2 tomos, México, Era, 1985.
- , "Comunidad histórica e identidad regional: los casos de Chiapas y Veracruz", en Ricardo Ávila Palafox y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- Gassman, D., *The Scientific Origins of National-Socialism*, Londres, McDonald, 1971.
- González Ponciano, Jorge Ramón, " 'Esas sangres no están limpias'. El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1944-1997)", en *Anuario 1997 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA)*, Separata, Chiapas, CESMECA, 1998.
- Gould, Stephen, *La falsa medida del hombre*, Madrid, A. Bosch Editor, 1984.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.
- Guzmán Böckler, Carlos, *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*, México, SEP-CIESAS, Frontera, 1986.
- Hale, Charles Adams, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1987.
- Holt, R. T. y J. E. Turner, *The Political Basis of Economic Development*, Princeton University Press, 1966.
- Kristeva, Julia, *Etrangers à nous mêmes*, París, Fayard, 1988.
- Krotz, Esteban, "¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994, pp. 17-36.
- Lévi-Strauss, Claude, "Raza e historia", en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979.
- , *De près et de loin*, París, Editorial Odile Jacob, 1988.
- McLeod Murdo, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, University of California Press, 1973.
- , "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en Juan Pedro Viquiera y Mario

- Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Coordinación de Humanidades de la UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1996, pp. 87-102.
- Moreno Feliú, Paz, "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994, pp. 49-74.
- Pye, L.W. y S. Verba, *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, 1965.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Roldán, Roque, "El reconocimiento de los derechos indígenas, un asunto de incumbencia global", en Enrique Sánchez (comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*, Santa Fe de Bogotá, Colombia, Disloque Editores, 1996.
- Rostow, Walt W., *Las etapas del crecimiento económico*, México, FCE, 1961.
- Rus, Jan, "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Juan Pedro Viquiera, y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Coordinación de Humanidades de la UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1996, pp. 103-145.
- Saintoul, Catherine, *Racismo, etnocentrismo y literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994, pp. 9-17.
- Stolcke, Verena, *The "Right to Difference" in an Unequal World*, 1993 (mecanoscrito).
- Taguieff, Pierre André, *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte, 1987.
- Taguieff, Pierre André, *Face au racisme*, París, La Découverte, 1991.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres*, París, Editions du Seuil, 1989.
- Trotsky, León, *Obras de León Trotsky*, t. 15, México, Juan Pablos Editor, 1973.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1970.
- Viqueira, Juan Pedro, "Las causas de una rebelión india", en Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Centro de Estudios

Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Coordinación de Humanidades de la UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, 1996, pp. 103-144.

———, "Los límites del mestizaje cultural en Chiapas", en *América Indígena*, vol. LV, núms. 1 y 2, 1995, pp. 280-303.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Coordinación de Humanidades de la UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1996.

Weindling, Paul, *Health, Race and German Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Wieviorka, Michel, "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994, pp. 37-48.

Racismo y derecho: la justicia en regiones indígenas*

MARÍA TERESA SIERRA**

En los últimos tiempos, la posibilidad de reformar la Constitución para reconocer derechos políticos y culturales a los pueblos indígenas, ha servido de detonador para poner en la escena pública estereotipos arraigados que revelan sentimientos heterofobos: con el argumento de defender la legalidad instituida y la soberanía nacional, se ve con temor y franca hostilidad el que se reconozca la vigencia de sistemas jurídicos indígenas con espacios de jurisdicción y autonomía. En torno al tema, se ha desatado un acalorado debate en los medios que en ocasiones ha adquirido tintes racistas, al descalificar la demanda indígena como un atentado a los principios liberales más arraigados. Tal ha sido el caso de connotados juristas, como Burgoa Orihuela, quien en varias ocasiones manifestó su repudio a tal posibilidad refiriéndose indirectamente al carácter salvaje de los indios:

preocupa que se respeten los usos y las costumbres de los pueblos indios de México porque pudieran aparecer por ahí algunas etnias que realicen sacrificios humanos con criaturas.¹

* El artículo recoge resultados del proyecto "Interculturalidad, derecho y género en regiones indígenas", financiado por Conacyt (clave 26237-5).

** Investigadora del CIESAS.

¹ Palabras del abogado Ignacio Burgoa Orihuela, citado en Jaime Avilés, *La Jornada*, 4 de marzo de 1997.

Tales voces suelen identificar costumbres indígenas con violación de derechos y revelan en efecto mentalidades excluyentes que consideran que todo lo que no encaja en la concepción liberal del derecho occidental resulta por definición atávico y antidemocrático.

En estos planteamientos encontramos el núcleo de la concepción burguesa del derecho, históricamente impuesto como el único referente posible de legalidad, reproduciendo con ello visiones racistas que en busca de la homogeneidad jurídica niega cualquier otra expresión de derecho. Autores como Fitzpatrick (1992) han mostrado cómo el derecho moderno se construyó excluyendo al "otro", al colonizado, al salvaje, al diferente, bajo una pretendida búsqueda de la universalidad, equiparada con la cultura y la sociedad occidental. Tal fue la perspectiva que guió los procesos de colonización a nivel mundial: la ley se impuso como el modelo al que debían adecuarse las sociedades colonizadas, que junto con la religión y la lengua llegó a concebirse como "el regalo que les damos" (*the gift we gave them*) (Comaroff, 1992), según los colonizadores (véase también Todorov, 1991).

Llama la atención que pensamientos como el arriba citado, en los albores del siglo XXI, provengan de quienes son reconocidos como connotados juristas mexicanos, que suelen ser consultados por los altos jerarcas del país, para legitimar posiciones conservadoras en aras de defender el llamado "estado de derecho"; según hemos visto en épocas recientes en el marco del debate nacional en torno al reconocimiento constitucional de los derechos indígenas.² Se trata en efecto de ideologías decimonónicas que sientan sus raíces en la propia historia del México moderno, según las cuales la homogeneización cultural y jurídica del país es una condición indispensable para consolidar el proyecto nacional. En ese sentido resulta inconcebible que los indígenas reivindiquen el reconocimiento de sus sistemas jurídicos, de derechos propios, cuestionando con esto el orden

² Como puede verse en la prensa nacional, en los últimos tiempos se han escrito una diversidad de textos que se manifiestan en contra del reconocimiento del derecho indígena, esgrimiendo que con ello se atenta contra la soberanía del Estado. Si bien el tema amerita una amplia reflexión, las opiniones vertidas ponen en evidencia un pleno desconocimiento de las comunidades indígenas y sus procesos. Domina una visión folclórica acerca del derecho indígena, visto como expresión de prácticas atávicas y de tradiciones prehispánicas, lo cual impide comprender que la vigencia de sistemas jurídicos indígenas, con más o menos fuerza, expresa la vitalidad histórica y contemporánea de formas de regulación centrales para la identidad y vida de los pueblos indígenas.

instituido. Más que argumentar en torno al carácter mismo de los usos y las costumbres jurídicas indígenas y su particularidad como derecho, lo cual ha sido abordado por varios autores (Collier, 1995; Gómez, 1997; Clavero, 1997; Marés, 1997; Sierra, 1995, 1997), me interesa destacar cómo tales ideologías excluyentes y diferencialistas, y en ese sentido racistas, suelen ser parte del imaginario no sólo de renombrados abogados sino de quienes se enfrentan al reto cotidiano de administrar justicia, especialmente en regiones interétnicas. En aras de la defensa de la legalidad se reproducen prácticas excluyentes que niegan la diferencia cultural, o cuando la reconocen es para destacar el carácter “incivilizado” del indígena, del diferente.

De esta manera, se construyen verdaderos diques ideológicos y políticos que impiden avanzar en la construcción de un régimen democrático y en una cultura de la tolerancia. En países multiculturales y pluriétnicos como el nuestro, el Estado debe reconocer la diversidad cultural en todas sus dimensiones incluida la justicia y el derecho mismo; debe asimismo develar las condiciones estructurales e ideológicas que materializan y justifican la exclusión como una de las armas principales de la subordinación y la discriminación.

En este texto me interesa desarrollar una reflexión crítica acerca de la relación entre derecho y racismo, tema relevante en la discusión contemporánea en torno a los derechos indígenas en México y América Latina, pero poco documentado. En particular me propongo abordar dicha relación desde la perspectiva de la administración de justicia tal como se revela en una región indígena del México actual, la Sierra Norte de Puebla. Pretendo mostrar esta relación contrastando las ideologías de los operadores de la justicia, con la práctica judicial —materializada en expedientes e interacciones jurídicas— y con la versión de indígenas presos en su paso por la ley. El contraste entre estos tres ejes permitirá destacar ciertas contradicciones que revelan la exclusión y la discriminación en la práctica de la justicia. El artículo recoge resultados de una investigación en curso que he venido desarrollando en la región nahua de Huauchinango, Puebla.³

³ La investigación de corte antropológico estudia la relación y el conflicto entre el derecho estatal y el derecho indígena desde las prácticas jurídicas que se gestan en torno a la justicia y la resolución de conflictos en una región indígena, contemplando distintos niveles legales: desde la comunidad hasta el espacio del distrito judicial y la cárcel.

Racismo y derecho: el marco de referencia

Estudios recientes han mostrado el dilema inherente a la concepción liberal del derecho moderno: el reivindicar al individuo, al ciudadano, como sujeto de derecho, despojado de sus identidades, como garantía para acceder a la igualdad legal, ha hecho evidente la desigualdad real con la que sujetos social y culturalmente diferentes se enfrentan a la ley (Collier *et al.*, 1995; Fitzpatrick, *op. cit.*); tal es el caso de las mujeres, los discapacitados, las minorías culturales y los grupos étnicos. En relación con los indígenas, tal desigualdad se exacerbaba aún más porque no sólo se trata de desventajas legales, debido a su condición de clase, sino porque se confrontan con modelos culturales y jurídicos diferentes, que suelen desconocer. Así, se revela la paradoja del derecho occidental: al mismo tiempo que enfatiza la homogeneidad de los sujetos de derecho, descalifica a los diferentes por no compartir los mismos marcos culturales, hegemónicos. La ley, sin embargo, también es resultado de confrontaciones y no solamente un medio de dominación, por lo que ofrece en su seno la posibilidad de contestar el núcleo mismo de la legalidad dominante al reconocer derechos a las minorías o sujetos distintos, como entes colectivos, y abrir el espacio para su reivindicación. Tales espacios y discursos de derechos no garantizan por sí mismos que se cuestionen las estructuras de dominación que sustentan al derecho burgués, sino existen organizaciones y fuerzas que los demanden. En el caso de sociedades como la nuestra, donde las ideologías racistas y de clase son parte estructural de las relaciones interétnicas en las etnorregiones del país, resulta fundamental reconstruir los mecanismos de la exclusión y la forma en que operan esas ideologías en los espacios mismos de las instituciones estatales (los juzgados, las escuelas, los hospitales, etcétera) como una forma de afrontarlos.

Ante la exigencia de las organizaciones sociales, los estados latinoamericanos se han visto obligados a reformar sus constituciones para reconocer derechos indígenas y establecer atenuantes jurídicos para limar la desigualdad, abriendo el campo legal a la diferencia cultural.⁴ Algunas de estas reformas reconocen el peritaje antropológico

⁴ Tal es por ejemplo el caso de Brasil (1988), Colombia (1991), Bolivia (1995), Ecuador (1998), entre otras. En México, en 1992, se reformó el Artículo 4 de la Constitución que por primera vez reconoce el carácter pluricultural de la nación, lo que abrió la pauta para

como instrumento legal al alcance de los jueces para validar elementos culturales en la calificación del delito. Incluso reformas como éstas, que podrían calificarse como mínimas, ya que no cuestionan el núcleo del derecho burgués, suelen toparse con las ideologías racializadas de jueces y abogados, que justificados en un discurso positivista, impiden valorizar en su justa dimensión los argumentos culturales (Ortiz, 2000). Los esfuerzos que se han hecho en esta dirección resultan ser paliativos que terminan legitimando las decisiones judiciales, sin cuestionar los valores y normas del orden jurídico instituido. El caso colombiano, en donde una reforma constitucional de fondo reconoció, entre otras cosas, jurisdicciones indígenas, muestra, sin embargo, que los peritajes antropológicos, realizados en un marco legal distinto, con jueces y magistrados que se han atrevido a mirar más allá de sus anteojos positivistas, pueden ser efectivas armas jurídicas para reconocer la diferencia cultural como referente clave de decisiones judiciales (véase Sánchez, 1998) y con ello abrir el camino a confrontar ideologías racistas. Se constata, de nueva cuenta, que para que los pueblos indígenas accedan a la legalidad del Estado en condiciones de igualdad es necesario reconocer la diferencia cultural y la pluralidad normativa a nivel mismo de la legalidad, lo que significa cuestionar de frente el orden jurídico vigente y las concepciones ideológicas que lo sustentan (Gómez, 1996). Significa asimismo develar la manera en que el modelo unitario que sustenta al derecho estatal ha implicado la exclusión o negación de otros sistemas jurídicos, como sucede con el derecho de pueblos y comunidades indígenas.

Sin duda, el estudio del racismo resulta un reto para las ciencias sociales, sobre todo en sociedades como las nuestras que se han erigido sobre el mito del mestizaje y la integración nacional. Es de notar, sin embargo, la poca atención que se le ha dado al tema en nuestro país, a pesar de la larga tradición de estudios respecto a las cuestiones étnicas. Si bien, la etnicidad y el racismo constituyen categorías sociales distintas, una referida a representaciones acerca de la diferencia cultural para marcar pertenencias y fronteras, y la otra a construcciones sociales que ponen en juego rasgos fenotípicos con fines de inclusión o exclusión (Wade, 1997); ambas remiten a fenómenos identitarios producto de procesos sociales e históricos propios que en ocasiones

modificar algunas disposiciones legales como las referidas al peritaje antropológico y el recurso a traductores en el caso de indígenas que no dominan el español.

suelen estar entrecruzados. Recientemente desde la antropología y la historia se han desarrollado estudios que muestran cómo las ideologías racistas han jugado un papel central en la construcción del Estado nacional mexicano. En ese sentido, trabajos como los de Castellanos (1994, 1997) abren líneas importantes de investigación al indagar, en la manera en que el etnocentrismo y el diferencialismo, expresiones de cierto tipo de racismo han caracterizado las políticas nacionalistas del Estado mexicano, y en particular las políticas indigenistas; asimismo han develado ciertas condiciones y mecanismos que estructuran las ideologías racistas en las etnorregiones en el México contemporáneo, como partes centrales de la reproducción del capitalismo y del caciquismo. En una dirección similar, desde una perspectiva histórica, el trabajo de Gall (1997) muestra cómo la participación de las élites políticas regionales en el proceso de construcción nacional, tal como sucede en Chiapas, revela la tensión entre ideologías segregacionistas, como las de los políticos sancristobalenses, o bien de corte asimilacionista, como es el caso de las élites tuxtlecas en su impulso por modernizar al estado.

La legalidad ha jugado un papel central en la legitimación de tales ideologías y proyectos nacionalitarios, al sellar la exclusión del indígena, de su cultura, de su derecho, y valorizar una modernidad basada en la civilización occidental. A continuación pretendo contribuir a esta reflexión mostrando algunas de las maneras en que el racismo, como ideología discriminatoria que inferioriza o niega la diferencia, se pone en juego en la práctica de la justicia, lo cual contribuye a la reproducción de la desigualdad social y a la violación de derechos de los indígenas.

Mapeando la discriminación en una región interétnica

En la región de Huauchinango de la Sierra Norte de Puebla confluyen tres grupos étnicos: los otomís, los nahuas y los totonacos, quienes interactúan entre sí y con los mestizos asentados principalmente en los centros urbanos. La ciudad es cuna del poder regional y caciquil de la zona con fuertes vínculos con el priismo nacional. A diferencia de los grandes caciques de las tierras calientes en la parte baja de la Sierra, que han asentado su poder en el control de la tierra para la ganadería y el café, el cacicazgo huauchinanguense teje sus redes de poder sobre todo a partir del comercio y del control político y jurídi-

co regional. La ciudad de Huauchinango es sede de uno de los distritos judiciales del estado de Puebla, y asiento de un moderno Centro de Readaptación Social (Cereso), inaugurado en 1992, que atiende a la población de otros cinco distritos judiciales.

El municipio de Huauchinango cuenta con 69 864 habitantes, de los cuales 22 723 provienen de las comunidades indígenas, es decir, aproximadamente un 33%, de acuerdo al censo de 1990.⁵ La mayor parte de la población indígena se asienta en 44 localidades, entre 500 y 1 700 habitantes. La ciudad de Huauchinango tiene 38 708 habitantes y sólo 5 200 se reconocen como indígenas, es decir, alrededor de un 14%. Como en otras regiones indígenas, en Huauchinango la diferencia étnica se manifiesta de diferentes maneras. Si bien, los límites étnicos no son tajantes, y en muchas ocasiones se diluyen, en las representaciones de personas indígenas y no indígenas se reproducen ciertas creencias y prácticas que fortalecen la situación estructural de subordinación y exclusión. Las ideologías racistas⁶ arraigadas localmente por medio de las cuales se inferioriza y subordina al otro, al diferente, conforman un cuadro en donde los indígenas tienden a ser vistos como individuos sucios, borrachos, ignorantes y sobre todo violentos y "salvajes"; tal fue, por ejemplo, el panorama que me pintaron las secretarías y abogados del juzgado de Huauchinango cuando les manifesté mi intención de realizar un trabajo de campo en las comunidades nahuas de la región, después de haber revisado más de 100 expedientes judiciales muchos de ellos involucraban delitos graves, como homicidios. De esta manera, se reproducen estereotipos que justifican apreciaciones acerca de la criminalización del indígena y su alto índice de violencia.

Como en toda región interétnica, la discriminación que vive el indígena puede detectarse en diferentes áreas de la vida cotidiana. El mercado es uno de estos espacios que cristaliza las tensiones entre indígenas y mestizos, sobre todo cuando los sábados, como sucede en Huauchinango, llegan los indígenas de las comunidades a vender sus productos en la calle; y por ello son sujetos a continuas revisio-

⁵ Datos tomados de los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1993. El porcentaje de indígenas reconocidos en el censo no corresponde con la presencia significativa de indígenas en el municipio, lo que seguramente se debe a la manera en que se registra la adscripción étnica en estos conteos.

⁶ Castellanos (1994) analiza las ideologías asimilacionistas y diferencialistas que han marcado al indigenismo oficial, que confluyen también con prejuicios y actitudes raciales de sectores hegemónicos de las regiones étnicas justificando con esto la subordinación del indígena.

nes, multas y malos tratos por los inspectores del tianguis, ante la queja de los vecinos de la ciudad que ven invadidas sus calles. Pero uno de los lugares que de manera sensible revela el peso del poder y la discriminación hacia los indígenas, es el espacio judicial y carcelario de la región. Según palabras del director del penal en una entrevista realizada en 1992, alrededor de un 90% de los internos eran indígenas, lo que pareciera indicar que éstos son los que más delinquen. Una revisión de expedientes y procesos judiciales así como conversaciones con los mismos presos —que pude realizar durante mi trabajo de campo en la región— muestran la otra faceta de la administración de justicia: poco acceso a una defensa que no sea sólo la del papel, la del llamado defensor de oficio, falta de dinero para acceder a ella, dificultad para contar con testigos y pruebas para defenderse, obstáculos para comunicarse y entender las fases del proceso penal, ya que la mayoría no maneja bien el español, y algunos incluso son monolingües, además de ser analfabetos. Pero ante todo, al indígena se le presiona y tortura para declarar en su contra cuando otros consiguen sobornar a las autoridades judiciales. Estudios acerca de la defensoría de presos indígenas realizados por Magdalena Gómez (1990) muestran efectivamente cómo se construye una verdad jurídica, la versión del expediente, que se aleja en mucho de la verdad histórica, o la versión de los hechos tal como sucedieron, lo cual lleva a que se penalice al indígena con argumentaciones jurídicas que terminan por someterlo.

Si bien, los miembros de grupos étnicos comparten con otros grupos subalternos de bajos recursos, sobre todo marginales y proletarizados, una indefensión legal que dificulta su acceso a la justicia —ante la falta de medios económicos y de contactos—; en el caso de los indígenas esta indefensión se agudiza aún más porque se ponen en juego referentes culturales e ideológicos desconocidos o minimizados por la ley y los administradores de la justicia: se les juzga bajo parámetros jurídicos y culturales que penalizan la diferencia al borrarla como trazo del expediente, cuando no se la usa para construir argumentos que los categorizan como primitivos e ignorantes. La negación de la etnicidad se convierte así en una de las armas principales de la subordinación y de las injusticias cometidas a miembros de los grupos étnicos.⁷

⁷ Uno de los pocos trabajos que muestra con datos sistemáticos la etnicidad como parte constitutiva de la represión penal del indígena y por tanto ingrediente central de la discriminación, es el de Ballón (1980) en el Perú.

Con el fin de destacar el contrapunto entre discursos racializados de funcionarios judiciales y la práctica de la discriminación —tal como se revela en los expedientes judiciales— con la versión que presos indígenas elaboran de su experiencia carcelaria y judicial, a continuación destaco algunos de estos aspectos de manera separada para más adelante elaborar una interpretación integrada de los mismos. De esta forma es posible reconstruir el escenario en el que cobran vida las tensiones interétnicas en la práctica de la justicia a indígenas, y revelar las formas sutiles de la discriminación y el racismo.

Sellando la exclusión: las ideologías de los operadores de la justicia

Más que un discurso abierto que justifique la exclusión, se observan sesgos ideológicos propios de un discurso racista que niega la diferencia e inferioriza al “otro” para justificar su asimilación: por un lado, no se reconoce validez a las costumbres bajo la consideración que los indígenas se encuentran integrados a la sociedad por lo que deben ser tratados como cualquier ciudadano; simplemente se les debe aplicar la ley. Por otro lado, se elabora un discurso paternalista según el cual es la ignorancia y la práctica de las costumbres la que provoca que el indígena viole la ley y cometa delitos, lo cual no lo excluye de someterse a la legalidad. En ese sentido, la autoridad debe cumplir una función pedagógica hacia los indígenas, darles a conocer cuáles son las normas legales y los límites de las conductas. De ahí también que como parte de las políticas del poder judicial se organicen cursos dirigidos a las autoridades indígenas de las comunidades reconocidas oficialmente (juez de paz, agente subalterno, presidente auxiliar) para que conozcan la ley y su funcionamiento.⁸

⁸ Esos cursos tratan de definir las competencias de las autoridades locales y sus límites: de cuándo pueden detener a una persona y por cuánto tiempo, y cuáles son los delitos que pueden juzgar. Se trata, en efecto, de recomendaciones con las cuales se pretende incidir sobre costumbres vigentes en las comunidades que tienen que ver con la práctica del derecho indígena: el hecho de detener alguien en la cárcel por unas horas o varios días, o el de juzgar a vecinos por no cumplir con sus faenas (trabajo colectivo obligatorio), o incluso pedir multas que exceden los límites legales; estas costumbres arraigadas en los pueblos son continuamente la fuente de tensiones intracomunales y en ocasiones terminan ante el juzgado del distrito.

Veamos en palabras de autoridades judiciales cómo se expresan estas ideologías.⁹ Retomo solamente algunos extractos discursivos de los sujetos entrevistados, sin dar cuenta del contexto particular en que se producen, ya que mi interés es resaltar referencias ideológicas racializadas que guían las prácticas de los operadores de la justicia que, por cierto, no son tan diferentes en otras etnorregiones del país:¹⁰

Comentario del juez de defensa social de Huauchinango:

imposible pensar en considerar las costumbres de los indígenas como base de normas distintas, porque el indígena de esta región sí conoce la moral, sabe cuando comete un homicidio, un delito, no se le pueden aplicar otras normas, porque entonces cairíamos en el error de cometer una discriminación a la inversa. A todos hay que tratarlos como ciudadanos.

Se trata del discurso jurídico tradicional que sustentado en la legalidad excluye cualquier otro referente normativo y descalifica la diferencia como rectora de las prácticas indígenas, lo que justifica la asimilación. El juez enarbola el argumento de la ciudadanía para destacar la perspectiva liberal como garante de una interpretación adecuada de la ley: el hecho de que lo que cuenta son los ciudadanos independientemente de su adscripción étnica o cultural.

Nosotros sólo hacemos lo que la ley nos faculta. Hay unas reformas recientes al Código de Procedimiento en Materia de Defensa Social (del Estado de Puebla), es el reconocimiento de las costumbres en la individualización de la pena: es decir, sólo para considerar al momento de dictar sentencia como un atenuante. *Aún así es algo difícil de atender porque no tenemos elementos para valorar que un hecho se cometió por influjo de las costumbres. Ellos no nos ofrecen las pruebas.*¹¹

⁹ Las referencias textuales presentadas a continuación, salvo cuando lo menciono, no son transcripciones verbales, sino recuentos de lo dicho por las personas, buscando recuperar sus palabras. Dichos extractos forman parte de entrevistas que realicé con distintos funcionarios del distrito judicial de Huauchinango, Puebla (Juzgado Civil y Juzgado Penal, Juzgado de Paz Municipal y Agencia del Ministerio Público), en diferentes momentos de mi investigación.

¹⁰ Tal es por ejemplo lo que sucede en el juzgado municipal de Cuetzalan, Puebla, como he podido constatar, y en los espacios judiciales de Oaxaca (Hunt & Hunt, 1969).

¹¹ Las leyes poblanas, a diferencias de otros estados, han mostrado su sello conservador al no incorporar cambios en la constitución estatal como lo han hecho otros estados en respuesta a la reforma del Artículo 4 de la Constitución Federal. Únicamente se han introducido pequeñas modificaciones en el *Código de Procedimientos Penales* como es el reconocimiento de la costumbre al momento de la individualización de la pena, hecho que según comentarios del propio juez, no cambian el sentido de la sentencia, y cuando mucho ofrecen la posibilidad de disminuir la pena.

Una vez más es el marco legal a partir del cual se valora la acción de la justicia. La referencia a las escasas modificaciones en la legislación procesal de Puebla respecto a las costumbres indígenas, sirven para mostrar su poco peso en el desarrollo del proceso, ya que se trata solamente de atenuantes a considerar al momento de dictar sentencia. Pero, además, la opinión del juez resalta una realidad a la que se confrontan incluso quienes están dispuestos a considerar elementos culturales como atenuantes a la ley: el hecho de que no se ofrecen "pruebas" que revelen el peso de la costumbre en la comisión del delito. Esta exigencia sin embargo expresa una contradicción recurrente: cuando la ley llega a reconocer elementos de esa diferencia cultural, se sostiene que los indígenas no son "capaces" de referirla y valorarla ante las autoridades judiciales.

Las palabras del defensor de oficio confirman estas apreciaciones:

La defensoría de oficio es más en el papel, porque a nosotros sólo nos pagan 1600 pesos al mes y tenemos mucha carga de trabajo. En realidad no es posible, además tenemos que comer, *la ley nos faculta para llevar nuestros propios asuntos*, así que no le dedicamos mucho tiempo. Yo vengo de Puebla dos veces a la semana y es cuando atiendo los asuntos. *El gran problema para desarrollar una defensa es que no contamos con pruebas, por la dificultad para la persona de conseguir testigos, ya que esto implica gastos: hay que pagar el traslado, la estancia en la ciudad, y además suele suceder que las personas piensan que basta con hacer la denuncia sin dar seguimiento al proceso. A veces las personas acusan y luego se desactúan, pero eso no se puede hacer porque se trata de delitos que se persiguen de oficio. Además lo que cuenta es la ley, si alguien viene con un problema de despojo quiere la propiedad legal de un predio pero no tiene papeles, no puede hacerse mucho. La ley es la ley.*

El defensor de oficio insiste nuevamente en el papel central de la legalidad, pero a diferencia del juez considera que es la ignorancia del indígena la que complica su defensa, por lo cual sutilmente les echa la culpa de su indefensión por no conocer la ley. Asimismo justifica su poca entrega a la defensoría de oficio debido al bajo salario que recibe, lo que lo obliga a llevar sus propios asuntos.

Esta opinión coincide también con la del juez menor municipal, figura que cumple una función conciliadora respecto a asuntos menores que no tuvieron solución a nivel local, en la comunidad. El juez explica esta situación con las siguientes palabras:

aunque hay jueces de paz en las comunidades la gente prefiere ir con nosotros porque *muchos jueces se aprovechan de los vecinos, y les cobran multas muy altas o los*

meten mucho tiempo en la cárcel. A veces sucede que el juez por ser amigo de la persona involucrada le da preferencia (palabras textuales).

Los comentarios del juez pretenden descalificar a la justicia indígena como un espacio de corrupción y abusos, como lo prueba el hecho mismo de que recurran a ellos como autoridades alternas que les inspiran más confianza. Si bien, no hay duda que en las comunidades la justicia enfrenta problemas y favoritismos, y efectivamente hay quienes prefieren llevar sus asuntos fuera de la comunidad, la opinión del juez termina por generalizar su comentario sin contemplar que la mayoría de los casos son dirimidos a nivel local, conforme a las costumbres, y sólo en menor proporción terminan en las instancias estatales. Así se genera una opinión adversa hacia las autoridades indígenas, lo cual reitera en los siguientes comentarios:

*se extralimitan en sus funciones [...] Como la autoridad del juez de paz, el presidente auxiliar (ambos autoridades indígenas de las comunidades), muchas veces no los respetan y a nosotros nos ven [...] como una autoridad de más arriba y muchas veces la gente dice, bueno yo quiero que tú me arregles, yo quiero pasarme a Huauchinango. Nosotros hablamos con ellos, *más que nada para tratar de aplicar la justicia ya no la ley, debido a las cuestiones que por una costumbre o por su ignorancia, por su imprudencia por las costumbres que han tenido.* Y luego las señoras cuando están con su marido si no se casaron bien, quieren que les paguen para no estar con ellos. Y qué hacemos nosotros, jurídicamente es imposible (palabras textuales).*

Al igual que la mayoría de los funcionarios, el juez hace un esfuerzo constante por mostrar que su actuación se apega a derecho, aunque reconoce que en ocasiones ha obrado en sus márgenes para aplicar la justicia. Según su opinión, las costumbres son las que alimentan la ignorancia del indígena y los enfrentan desprotegidos ante la ley. La costumbre es vista aquí como sinónimo de inferioridad.

Las palabras del agente del Ministerio Público por su elocuencia permiten sintetizar y reconstruir con más claridad el discurso judicial acerca de los indígenas y sus costumbres:

*pero ellos (los indígenas) tienen temor de acercarse al Ministerio Público *verdá porque habemos ministerios públicos que somos prepotentes, el poder lo utilizamos para otras cosas como venganzas pudiéramos decir.* Entonces el ciudadano y sobre todo el indígena se siente, voy a ir me van a meter a la cárcel [...]*

Por eso cuando yo veo a una persona digo siéntate, pásale, qué problema tienes, es decir inspirarles confianza, *ellos son los que están más olvidados, las clases desposeídas. [...] A nuestro pueblo hay que enseñarlo que para vivir en paz primero debe respeto y obediencia al derecho y a la ley.*

(Respecto a las faenas)

me ha interesado mucho ese problema, sobre esas costumbre que tienen nuestros pueblos. Efectivamente yo fui a un pueblo que se llama Hueyacapixtla, yo digo eso no debe de ser, de ninguna manera, no es delito que justifiquen nuestras leyes, verdad. De acuerdo con la ley orgánica del municipio verdad [...] habla eso de las faenas no la conozco a fondo pero no amerita privación de la libertad [...] porque hubo un presidente auxiliar que me dijo: *Licenciado permite usted, no cumplen con la faena de que vayan un día o dos a la cárcel. A no como voy yo a dar yo esas facultades. Se imagina usted que el Ministerio Público que es una institución de buena fe, un órgano conciliador va a ordenar que se meta a la cárcel, entonces todo el mundo va a dar a la cárcel, eso es una violación flagrante a las garantías individuales [...] Lo que deben ustedes hacer es conciencia con nuestra gente, yo también voy a venir a hacer conciencia.*

(Respecto a la actuación de los judiciales)

sí hay agentes judiciales que abusan no, pero ahora que están estos nuevos elementos les he dicho, *no quiero que de ninguna manera me golpeen a ningún ciudadano. Tráiganmelo como ciudadano, no como una bestia. Y deveras estos muchachos ahora nada, y tratan bien a la gente.*

Detrás de la actitud benevolente, accesible y hasta protectora del funcionario puede leerse entre líneas un reconocimiento a las prácticas intimidatorias propias de los agentes judiciales que provocan temor en los indígenas y propician su discriminación. Al distanciarse de lo que otros hacen, su discurso cumple una función de espejo que muestra el lado oscuro y cotidiano de la justicia. Termina refiriéndose de los indígenas como "nuestro pueblo", en un tono paternalista, y categorizándolos como indefensos que necesitan de la protección de la autoridad. De ahí la necesidad de hacer conciencia en ellos para que dejen de practicar costumbres que atentan contra la legalidad. En esa misma lógica intenta encubrir la mala fama de la policía judicial develando con lo dicho una realidad que contrasta con los recuentos de malos tratos y torturas descritas por los reos, como veremos más adelante.

Discursos de esta naturaleza permiten reconstruir ciertas operaciones ideológicas que reproducen la discriminación: al mismo tiempo que se inferioriza al indígena al considerarlo ignorante y necesitado de protección, se justifica su asimilación a la legalidad como ciudadano, siempre que se sacuda de su etnicidad, de sus costumbres. De esta manera se construyen actitudes legitimadoras del orden instituido que al defender el estado de derecho descalifican las costumbres por su anacronismo, y por fomentar la violación de derechos.

La exclusión en las prácticas jurídicas

Los discursos se construyen efectivamente como el marco donde se justifica la acción judicial contra los indígenas. Bajo el amparo de la legalidad se elabora el expediente judicial y se impone una versión de los hechos que penaliza la diferencia. Veamos ahora otra cara de la exclusión que atraviesa las prácticas jurídicas, revelando tres dimensiones del conflicto interétnico: la contraposición de modelos culturales, la oposición entre discursos (lenguaje especializado *vs* lenguaje cotidiano), y el conflicto lingüístico.¹²

El enfrentamiento del indígena ante la justicia revela el choque de sistemas jurídicos contrapuestos. A partir de las referencias culturales, el indígena dirime cotidianamente sus controversias, las cuales son sistemáticamente negadas durante el proceso judicial: sus patrones de disputar, sus creencias y sistemas normativos, el sentido de lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido no funcionan ya como referentes de validez para enfrentar el peso de la legalidad y la institución judicial. Se trata, en efecto, de una ruptura con sus esquemas de acción y representación, es decir, de su *habitus* (Bourdieu, 1982) por el trasplante a una situación desconocida. Tal experiencia provoca reacciones de angustia, tristeza y desesperación, como lo testimonian los indígenas presos que al contar la versión de su delito suelen construir una realidad generalmente opuesta o distante a la registrada en el expediente. La búsqueda del detalle y coherencia durante la narración, así como el recurso al lenguaje figurado, pretende restable-

¹² Retomo de Hamel (1993, 1995) la propuesta de considerar estas tres dimensiones como aspecto estructural del conflicto interétnico. Hamel desarrolló este modelo para dar cuenta de los niveles de articulación del conflicto lingüístico en regiones indígenas tal como se revelan en el ámbito de la educación bilingüe, en la interacción cotidiana e institucional entre indígenas y mestizos, como en la propia administración de justicia.

cer una identidad negada durante el proceso, de ahí también la insistencia en el contexto y en las relaciones interpersonales en torno a las cuales tuvo lugar el hecho delictivo.

La violación de derechos que expresa el conflicto de lógicas culturales se agudiza aún más al confrontar el discurso jurídico, como discurso especializado, con el discurso cotidiano de quienes no manejan la legalidad. Además de las innumerables referencias a códigos, leyes y giros del lenguaje a partir de las cuales se construye el discurso jurídico (del expediente judicial y de los agentes de la justicia), el indígena se enfrenta a un lenguaje institucional que le exige argumentar desde una lógica discursiva que no domina y termina desarrollando narraciones que difícilmente tienen cabida en el lenguaje legal. Pude estar presente durante una sesión con el Ministerio Público de Huauchinango cuando a un indígena nahua, de edad avanzada, se le pide que compruebe la propiedad de un terreno en disputa. El señor, en lugar de responder, intenta contar la historia de cómo su padre le entregó el terreno, descripción que es bruscamente interrumpida por la autoridad para exigir pruebas y respuestas cortas, ante lo cual el señor permanece callado. Estamos ante lógicas argumentativas distintas que se ponen en juego en el momento de la decisión judicial y que impiden al indígena explayarse en su defensa. Tal situación contrasta con la lógica argumentativa de las conciliaciones indígenas en las comunidades, donde los juicios suelen durar largas horas y las personas son escuchadas en sus narraciones sin tener que ceñirse a exigencias formales del discurso jurídico (Sierra, 1993).

La confrontación entre discursos se inserta además en el conflicto lingüístico entre el español, como lengua oficial, y la lengua indígena, como lengua dominada y negada en el espacio judicial, lo que en sí agudiza la subordinación y desprotección jurídica del indígena. El dominio limitado del español como consecuencia del conflicto entre lenguas tiene efectos directos en el desarrollo del proceso, generando en el indígena una inseguridad lingüística. Esta inseguridad le impide intervenir activamente, lo que dificulta la comprensión de su discurso; no es extraño entonces que algunos se vean condenados al silencio y sean tachados de ignorantes, reforzando con esto los prejuicios raciales. El recurso al traductor o intérprete, como arma legalmente reconocida,¹³

¹³ El reconocimiento del traductor y del peritaje antropológico, como medio de prueba judicial, fue reconocido en las reformas al *Código Federal de Procedimientos Penales*, el 8 de enero de 1991.

suele reducirse a un apoyo limitado que no resuelve el problema de la comunicación judicial. El traductor resulta ser otra persona también indígena —que bien es un acompañante del inculpado, o bien es elegido al azar entre policías o trabajadores del juzgado—, que no domina el discurso jurídico o el registro formal del lenguaje exigido en esos espacios, lo cual no garantiza el testimonio ni su comprensión.

La igualdad ante la ley, cuando se la observa desde las prácticas jurídicas, se revela como el mito del derecho burgués que pretende ser una tabula rasa para todos, sin contemplar distinciones ni de clase, ni étnicas, para finalmente reproducir la desigualdad. La diferencia cultural se convierte en un obstáculo para acceder a la justicia, y genera una cadena de exclusiones que redundan en una acentuada violación de derechos.

Entre el expediente y la narración: la construcción de la exclusión

Lo primero que llama la atención cuando uno revisa tanto expedientes judiciales como la lista de reclusos en el Centro de Readaptación Social de Huauchinango, es la falta de registro del origen étnico o lingüístico de la persona. La diferencia étnica simplemente se niega en el papel y el indígena entra al proceso desprovisto de su identidad. El expediente judicial se construye a partir de una especie de machote en donde las frases hechas, los giros del lenguaje y la referencia a códigos y normas, así como el seguimiento ordenado de las distintas fases del proceso conforman un discurso retórico, oscuro, que paulatinamente se va imponiendo sobre la versión de los hechos narrada por el preso. Así, el expediente es un documento en el que la voz del inculpado va suprimiéndose conforme avanza el proceso para convertirse en un discurso formal, en donde el respeto al procedimiento más que el delito mismo y sus atenuantes se convierte en la fuerza del argumento judicial. Las contradicciones entre las diferentes declaraciones, como lo es la llamada confesión, la ministerial y la preparatoria durante el curso del proceso no son consideradas más que para perjudicar al inculpado, lo cual efectivamente es un mandato legal. Según testimonio de algunos presos una gran mayoría fue torturada y obligada a declarar en su contra ante la policía judicial y el Ministerio Público, hecho que después fue negado ante el juez en la de-

claración preparatoria, sin que este testimonio tuviera algún efecto durante el proceso o finalmente fuera considerado en la sentencia.¹⁴

La entrevista a más de 60 presos indígenas en el Cereso de Huauchinango¹⁵ muestra otra realidad: el hecho que detrás de los delitos cometidos se encuentran costumbres arraigadas que incidieron en la comisión del delito. Tal como sucede en algunos casos en los que la venganza o la brujería pueden ser causantes de homicidios, o cuando detrás de un delito de despojo se encuentran herencias verbales y no papeles legalizados, o cuando una decisión colectiva provoca reacciones individuales con consecuencias funestas pero que no pueden imputarse únicamente a ciertas personas sin considerar el contexto en el que se cometieron. Lo que en particular me sorprendió al entrevistar a los reos indígenas del penal de Huauchinango fue la disposición para narrarme su versión de los hechos, exployándose en los detalles, lo que sin duda contrasta con el tipo de conversaciones que mantienen con abogados o defensores quienes suelen exigirles adecuar sus versiones a requerimientos judiciales, o dejar de lado detalles no “pertinentes” para una defensa legal.

La referencia de un indígena preso, contrastando la versión del expediente judicial con su propia narración, permitirá ilustrar el desfase entre la versión judicial y la versión vivida por el preso, lo cual abre resquicios para reconstruir otra cara de la discriminación y la violación de derechos en la práctica de la justicia. No me es posible referirme en este texto a otros casos para analizarlos en detalle, pues lo que me interesa ahora es reconstruir aspectos de la experiencia judicial de uno de tantos reclusos que tuvieron la mala suerte de verse envueltos en un homicidio, afirmando su inocencia.¹⁶ El caso referido resulta por lo demás significativo de la problemática que enfrenta el indígena ante la ley.

¹⁴ Las reformas recientes al *Código Federal de Procedimientos Penales* que restan peso a la primera declaración han sido recogidas sesgadamente en los códigos poblanos, lo que hace que se siga aplicando el criterio de la confesión y se sigan ejerciendo prácticas aberrantes como la tortura.

¹⁵ Las entrevistas las realicé al interior del Cereso, localizado en las afueras de Huauchinango. Con estas conversaciones pretendí recoger la situación judicial de los presos, en cuanto a si se encontraban o no sentenciados y si conocían los pasos de su proceso; pero mi intención principal era conseguir que me narraran a su ritmo su versión del delito en el que estaban involucrados.

¹⁶ El análisis de estos casos es parte de la investigación que he realizado en la región y que pretendo plasmar en una próxima publicación.

Don Martín, indígena nahua de Chiconcua, Puebla, narra la manera en que se vio involucrado en un crimen que no cometió; lo acusó su patrón de ser quien mató a otro de sus vecinos, cuando en realidad el culpable fue el mismo patrón.

Con la judicial, entonces que voy a decir, ahora está bien, porque lo cambió su palabra (su patrón), es que lo mataste, a ver si me (dice que) yo lo maté y primero dios, dios la vista, dios no, nunca, se lo cambió la palabra.

Su palabra no tuvo la fuerza ni el poder de imponerse a la versión del patrón (campesino más acomodado) quien antes había conseguido comprar a los judiciales y culpabilizarlo por el homicidio. De manera elocuente, y aun en su español limitado, al usar la segunda persona como eje narrativo, don Martín nos ofrece una muestra de las injusticias, indefensión y discriminación que suele vivir el indígena en su paso por la ley, que en su caso lo llevaron a tener que cumplir una condena de trece años de prisión, sin que en ningún momento se probara su culpabilidad. Don Martín narra con detalle cómo fue torturado por la judicial para obligarlo a declarar en su contra:

(los judiciales) que de verás no me dices que tú lo mataste, no lo maté, a poco no sabes que tú lo mataste, parece que no oigo, parece que no oigo, si habla con él la judicial, llévale allá, échales corriente a ver qué te crees que no me dices. Entons que se lo pegan (a él mismo) aquí el foco ese aquí, se lo amarraron con la pañuelo y aquí en la boca, aquí en la mano se lo amarran aquí, se lo aprietan bien y se lo bajan la pantalón, todo, camisa [...] y playera todo, todo tieso, nomás así puesta, tons que va a poner aquí la corriente aquí está quemando, puta ya mero se murió (él mismo) una puntita así que baja como así de aquí, pero no se va a morir aguanta, pero está escurrido de aquí, está l´echaste aquí inyecciones, médicos que viene l´echaste dos, nomás son dos inyecciones para que se seca.

Don Martín narra el maltrato e impunidad que gozan los policías judiciales para conseguir una confesión. Pese a que sus palabras son lo suficientemente elocuentes para exhibir la cara real de la experiencia judicial, lo más dramático es que su testimonio no le sirvió de nada para demostrar que había sido torturado y obligado a estampar su huella digital. Veamos cómo se registra la condena en el siguiente extracto del expediente judicial:

No es óbice para llegar a tal conclusión (la responsabilidad penal por homicidio) la circunstancia de que ahora el indiciado al rendir su declaración preparatoria

ante este juzgado se haya retractado de su confesión producida en su fase ministerial; porque en primer término debe estarse al principio de inmediación procesal de darle valor preponderante a las primeras declaraciones que fueron producidas recién verificados los hechos y no a las posteriores en las que se presume que existió aleccionamiento y reflexiones defensivas.

El lenguaje oscuro del expediente no recupera el detalle minucioso de la narración de don Martín, quien reconstruye en su memoria la versión de los hechos. Por el contrario, apoyada en la referencia a códigos y leyes, la sentencia toma como referente la declaración ministerial bajo el criterio legal de que tiene más validez la primera declaración por su cercanía a los hechos. El que don Martín haya negado la acusación en la declaración preparatoria ante el juez, donde menciona incluso que fue torturado, no tuvo ningún efecto en el desarrollo del proceso. El acusado es considerado culpable únicamente por su confesión arrancada a la fuerza. A pesar de que se consiguió apelar el proceso en segunda instancia nunca se realizó un careo que sustentara la acusación, la sentencia definitiva reitera la culpabilidad del acusado sin que en la segunda ocasión el Tribunal Superior de Justicia del Estado haya cuestionado nuevamente el procedimiento. De esta forma, don Martín, como muchos otros indígenas presos, se enfrenta desarmado a la ley que lo penaliza por el simple hecho de no saber defenderse y no contar con el dinero para su defensa.

El ansia manifestada en su narración al contar la vicisitud de los hechos muestra también cómo don Martín continúa sin comprender la lógica de una justicia que lo condenó a cumplir una sentencia que no le pertenecía. Por su recuento queda claro que no entiende por qué no creyeron en su palabra, puesto que nunca aceptó el delito ni hubo ninguna prueba acusatoria confirmada en su contra. De ahí también la desesperanza que atraviesa su discurso. Ni siquiera su testimonio intervino en la individualización de la pena, ya que se le consideró como un "individuo de peligrosidad media". En esta misma argumentación se dice:

se trata de una persona capaz para valorar sus actos, y por lo mismo imputable y responsable penalmente [...] que su grado de ilustración se considera deficiente, razón como se advierte en la causa no sabe firmar y por ello de notorio atraso [sic] intelectual.

Sale a relucir aquí un sesgo ideológico de la persona que realizó el expediente respecto a las "limitaciones" intelectuales de don Mar-

tín, al señalar que se trata de una persona con poca ilustración, por no decir ignorante, y que además no sabe firmar. Punto de vista que en ningún momento considera el grado de elocuencia y capacidad narrativa de don Martín al reconstruir los hechos. El manejo limitado del español seguramente tampoco le ayudó a defender su versión y exigir sus derechos.

Si bien, en este caso la costumbre no es un ingrediente que se destaca de manera principal en el desarrollo del proceso ni en el mismo relato, lo relevante es la misma lógica narrativa de don Martín que con lujo de detalle contradice la versión del expediente y muestra su incapacidad para hacer valer su palabra. La exclusión, en este caso, se revela como una sumatoria de irregularidades y obstáculos en donde la pertenencia étnica de don Martín contribuye a su indefensión legal. El derecho otorga armas para reproducir la exclusión cuando privilegia la declaración ministerial sobre un posible detractamiento durante la declaración preparatoria, lo que indudablemente permite construir falsos culpables y encubrir las prácticas de tortura. Ante estos hechos don Martín tiene poco que hacer, cuando mucho esperar a alguna apelación o a ser incluido en uno de los programas de reducción de la pena por buen comportamiento o de preliberación otorgados por el Ejecutivo, una vez que haya cumplido un determinado número de años en la prisión. Sin duda, la pertenencia étnica y la condición de clase son dos factores íntimamente ligados que confluyen y propician la falta de alternativas legales al alcance de don Martín. Casos como este suelen teñir las historias de presos indígenas y no indígenas en las cárceles rurales del país.

Hacia una justicia de la pluriculturalidad

Los procesos de exclusión e inferiorización del indígena, caracterizados por algunos estudiosos como una de las armas de la discriminación y del racismo (Wieviorka, 1994; Wade, 1997), son el ingrediente cotidiano que estructura las relaciones interétnicas del país. A lo largo de este trabajo he querido documentar algunas maneras en que el racismo se arraiga en las ideologías y prácticas de los operadores de la ley en el México contemporáneo, lo cual más que excepcional resulta ser un elemento estructurador de la administración de la justicia en las etnorregiones del país.

Es posible reconstruir un proceso ideológico diferencialista y excluyente con dos facetas aparentemente contradictorias que se sobreponen a una misma finalidad, y que responden a lo que Wieviorka (1998) identifica como dos tipos de lógicas: la universalista, del racismo jerarquizador, y la diferencialista, vinculada a la exclusión. Con el argumento de la legalidad y la idea de la igualdad ante la ley se construye un discurso jurídico que niega la diferencia, y por tanto la excluye del proceso judicial. El indígena, como cualquier otro ciudadano, se confronta a la legalidad, despojado de su identidad, obligado a someterse a los valores y lógicas culturales del orden hegemónico. Puesto que la ley no reconoce diferencias ni de clase, ni de cultura, se le cataloga de ignorante y primitivo, que por la práctica de sus costumbres es proclive a violar el orden instituido. El principio de la igualdad ante la ley se convierte así en la piedra angular que justifica la exclusión en aras de la aplicación neutra de la legalidad. Pero es justamente la diferencia cultural la que cotidianamente confronta este principio y revela el mito de la igualdad legal.

Además de las limitaciones estructurales que obstaculizan el acceso a una defensa, por el excesivo gasto que suele implicar (en defensa, papeleo, extorsiones, etcétera), el indígena se ve inserto en un laberinto desconocido que lo desnuda y le exige un cambio de piel, sin ofrecerle en contrapartida más que maltratos y torturas. Al enfrentarse como simple sujeto de derecho a una lógica cultural que desconoce, inscrita en valores, códigos y procedimientos; a un discurso jurídico distante de sus patrones culturales de argumentar, y a la necesidad de tener que expresarse en una lengua que no es la suya, se agudiza su subordinación convirtiéndose en presa fácil de exclusiones y descalificaciones. Las ideologías racistas de los administradores de la justicia, amparadas en la legalidad o en sesgos paternalistas, legitiman prácticas de discriminación ante las que el indígena se ve desarmado. El caso de don Martín, como uno de los cientos de indígenas que se enfrentan al aparato de justicia estatal, revela la carrera de obstáculos que viven culpables e inocentes en su recorrido por los espacios de la ley. El contraste entre el expediente judicial y la narración de los presos da cuenta de la distancia abismal existente entre la versión jurídica y la versión del inculpado, quien cada vez más ve alejarse la posibilidad de ser juzgado conforme a patrones de justicia. El discurso jurídico del expediente tiende a autonomizarse y a seguir su propia lógica, cada vez más distante de los hechos que lo produjeron, mientras los inculpados aferrados a

sus versiones, envueltos en papeleos y trámites incomprensibles ven alejarse la posibilidad de hacer valer su verdad. Si bien, esta experiencia judicial no suele diferenciarse en mucho de la vivida por otros grupos subalternos, en el caso de los indígenas suele estar traspasada por otros obstáculos ante el peso de costumbres y visiones del mundo descalificadas por la legalidad y sus agentes. En ese sentido cabe destacar la estrecha relación entre clase-etnicidad-racismo como tres facetas que expresan la realidad de los indígenas en su paso por la ley.

Las formas sutiles de la discriminación vigentes en la vida cotidiana que encubren el racismo contrastan con las maneras burdas de la dominación, vejación e indefensión del indígena cuando se ve sujeto al aparato judicial, convirtiéndolo generalmente en víctima y expuesto a que se violen sus derechos humanos más elementales. Una vez ahí, se activa un engranaje que difícilmente puede contrarrestar y en el que se ponen en juego prácticas institucionales que legitiman la subordinación legal. De tal manera, el derecho instituido al excluir la diferencia en aras de la igualdad formal termina justificando la exclusión y la desigualdad ante la ley.

Resulta un reto avanzar en una profunda reforma del Estado y del derecho, recuperando el sentido original de la justicia, lo que implica reconocer que para conseguir la ansiada igualdad ante la ley, como principio jurídico rector, que tanto proclaman los ideólogos del régimen, hay que empezar por reconocer la diferencia en el seno mismo de la legalidad. Algunos estados confrontados a la multiculturalidad han desarrollado medidas específicas de compensación cultural dirigidas a minorías étnicas y raciales, lo que ha significado varios problemas porque la compensación no siempre se consigue, como es el caso de los programas de acción afirmativa en Estados Unidos. Otros, como Suiza, Bélgica y Canadá han reconocido espacios de jurisdicción personal o territorial para el ejercicio de derechos culturales y políticos, y otros más terminan por aceptar la autonomía como el marco que garantiza el derecho propio y la práctica de la diferencia. En el caso de países como México, el reconocimiento a la diferencia cultural debe impactar la lógica misma del derecho estatal y de la administración de justicia y construir un orden jurídico de la pluriculturalidad (Gómez, 1996). Esto implica dar cabida a normas jurídicas diferenciadas, desarrollar medidas específicas que garanticen el acceso a la justicia a grupos e individuos culturalmente distintos, y sobre todo reconocer espacios de jurisdicción y autonomía indígena.

Tales medidas, sin embargo, no serán suficientes sino inciden en las mentalidades, de las cuales se alimenta el racismo, y constituyen armas principales de la dominación para las élites políticas, sobre todo en las regiones interétnicas del país, lo cual se vislumbra indudablemente como lo más difícil de cambiar. La reforma a las leyes por sí misma no basta sino tiene efecto en la práctica de los administradores de la justicia y de la sociedad en su conjunto. Efectivamente estamos ante uno de los grandes retos que compartimos las sociedades multiculturales y pluriétnicas en América Latina en el nuevo milenio.

Bibliografía

- Avilés, Jaime, "Burgoa rolló, huyó y lo pescaron... con los Acuerdos de San Andrés", en *La Jornada*, México, 4 de marzo de 1997, p. 12.
- Castellanos, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, enero-abril de 1994.
- , "Nación y racismo", en *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1997, pp. 11-36.
- Clavero, Bartolomé, "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América", en *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Comaroff, John, "The Discourse of Rights in Colonial South Africa: subjectivity, sovereignty, modernity", Working Paper núm. 9401, American Bar Foundation, University of Chicago, 1992 (mecanoescrito).
- Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz, "Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood", en *Identities*, vol. 2, núms. 1-2, Gordon and Breach Publishers, Newark, N. J., 1995, pp. 1-28.
- Fitzpatrick, Peter, *The Mythology of Modern Law*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
- Gall, Olivia "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas", en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1997, pp. 143-190.
- Gilroy, Paul, *There ain't no black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Gómez, Magdalena, "La defensoría de presos indígenas", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, El Colegio de México-IIDH, 1990.
- , "La cuestión indígena en México hoy", en *Economía Informa*, núm. 250, Facultad de Economía, UNAM, septiembre de 1996, pp. 24-42.
- , "Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Hamel, Rainer Enrique, "Derechos lingüísticos", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 44, México, 1993.
- , "Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas del análisis sociolingüístico", en *Alteridades*, año 5, núm. 10, México, 1995.
- Hunt, Eva y Robert Hunt, "The Role of the Courts in Rural Mexico", en P. K. Bock (ed.), *Peasants in the Modern World*, Albuquerque, University de Nuevo Mexico Press, 1969.

- INI, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1993.
- Marés, Carlos Federico, "Los indios y sus derechos invisibles", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Ortiz, Héctor, "La diferencia cultural en el ámbito legal: el trabajo pericial antropológico", tesis, México, ENAH, 2000.
- Sánchez, Esther, *Justicia y pueblos indígenas en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia-UNITUS, 1998.
- Sierra, María Teresa, *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en pueblos ñhañhús del Valle del Mezquital*, CIESAS-Gobierno del Estado de Hidalgo, 1993.
- , "Indians Rights and Customary Law. A Study of the Nahuas in the Sierra Norte de Puebla", en *Law & Society Review*, vol. 29, núm. 2, USA, 1995, pp. 131-143.
- , "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, año 7, núm. 14, México, UAM-Iztapalapa, 1997.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.
- Wieviorka, Michel, "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994.
- Wieviorka, Peter, *Le racisme, une introduction*, París, Editions La Découverte/Poche, 1998.

Mixtecos y analfabetas: poder y resistencia en la corte norteamericana*

LOURDES DE LEÓN PASQUEL **

La escena del crimen ocurrió la noche de julio de 1986 en un campo de cultivo de fresas en Sandy, Oregón, Estados Unidos, en donde se celebraba una fiesta de cumpleaños. Hubo algunas desavenencias y a las dos de la mañana se reportó un asesinato a la policía. Después de un día de averiguaciones, los oficiales decidieron que el culpable era un joven de 18 años, Santiago Ventura Morales, de Juxtlahuaca, en la Mixteca Baja. Después de un proceso precipitado, Ventura fue sentenciado a cadena perpetua y puesto en prisión en la penitenciaría para altos criminales en Salem, Oregón. Cinco años después, el caso fue reabierto por presiones de un grupo de apoyo que incluía a miembros del jurado, dos antropólogos lingüistas (John Haviland y Lourdes de León Pasquel), y miembros de la sociedad norteamericana a nivel nacional. Una evaluación del proceso reveló una serie de anomalías en el procedimiento, entre las que resaltaba

* El presente trabajo es el resultado, en parte, de una investigación acerca de los mixtecos en Oregón (De León, 1995), la cual fue financiada por Reed College, Portland, Oregon, Estados Unidos en 1989. Sobre el caso de Ventura Morales se han elaborado varios trabajos que abordan diversos aspectos del juicio. Diversas versiones fueron presentadas en las Reuniones de la Sociedad Mexicana de Antropología en 1989; y en el Primer Encuentro Binacional sobre Migraciones Mixtecas en Tijuana, Baja California y Los Ángeles, California en 1988. Un análisis sobre la entrevista en el arresto fue expuesto en las reuniones de la American Anthropological Association en 1989 (De León, 1999). Agradezco a John Gumperz y a John Haviland sus comentarios a versiones anteriores. Los materiales aquí presentados no han sido publicados anteriormente.

** Investigadora del CIESAS-Sureste.

que la corte ignoraba el origen y la lengua materna del acusado y de los testigos, por lo que lo trataba igual que a cualquier hispano implicado en un proceso legal.

En trabajos anteriores he analizado cómo el problema de la comunicación en la entrevista inicial del arresto a Ventura lo llevó a su condena final (De León, 1989, 1990, 1995, 1999, véase también Haviland, 1989). En el presente ensayo me interesa mostrar cómo los presupuestos culturales y lingüísticos utilizados en su juicio resultaron en formas sutiles del ejercicio de prácticas racistas y excluyentes. Una revisión del lenguaje en varias partes del proceso muestra las técnicas diversas que se utilizaron para deslegitimar y cooptar a los testigos para "fabricar" un testimonio y "producir" a un culpable.

La insularidad de los mixtecos en Estados Unidos

En las últimas décadas se han registrado flujos considerables de emigración de indígenas a Estados Unidos. Dentro de los grupos de mayor movimiento, por más largo tiempo, están los mixtecos, zapotecos y purépechas. Últimamente los tzotziles empiezan a incursionar al vecino país del norte en los estados de California, Oregón y Florida. Asimismo, grupos de indígenas guatemaltecos se han asentado en varios estados norteamericanos también de manera permanente, como asilados.

Dentro de la emigración indígena documentada más ampliamente está la de las rutas migratorias de mixtecos que van desde la Mixteca Baja de Puebla y Oaxaca hacia Canadá, a lo largo del oeste de Norteamérica (De León, 1995; Kearney, 1986a, 1986b, 1989; Kearney y Nagengast, 1989; Méndez, 1985; Nagengast y Kearney, 1990; Stuart y Kearney, 1981).

La emigración cíclica mixteca lleva varias décadas, iniciándose con el programa bracero (1942-1964). En estudios recientes se ha mostrado que la mano de obra mixteca ha ido remplazando la mano de obra mestiza, y anteriormente china, japonesa y filipina. La demanda de esta mano de obra barata provee a la agroindustria americana con un 60 por ciento de las verduras procesadas consumidas en este país (Zabin, Kearney y García, 1993; Mason y Cross, 1993). En nuestros días, en el estado de Oregón la cosecha de fresa y manzana ha estado casi exclusivamente en manos mixtecas.

La participación casi exclusiva de los mixtecos en el sector agrícola los ha confinado a un espacio social aislado en donde su único

contacto con la sociedad norteamericana es a través de contratistas y mayordomos. Los primeros son intermediarios bilingües (inglés-español) entre los trabajadores y el patrón, los segundos son mestizos de habla hispana que se encargan de organizar el trabajo y dar los recursos a los trabajadores mixtecos. Eso revela una compleja situación sociolingüística trilingüe en donde es común encontrar grupos mixtecos de emigración temporal con personas cuasi-monolingües de una misma comunidad de origen mixteco, sin acceso a comunicación con miembros fuera de su grupo. La comunicación está sólo vehiculada por los mestizos intermediarios quienes, a su vez, se comunican precariamente con los miembros del grupo mixteco. En el caso de los estados de Oregón y Washington, el aislamiento no sólo resulta de la situación sociolingüística descrita sino, más crudamente, de la prohibición a salir de los límites de los campos, que están cerrados con barreras y vigilados por mestizos empistolados. Esto sucede con frecuencia en los campos donde se recluta intencionalmente a trabajadores indocumentados a quienes se les paga el salario mínimo (De León, 1995).

Dichas condiciones propician la violación de derechos básicos, que se cristaliza en el contexto jurídico en procedimientos plagados de anomalías, que, en algunos casos, resultan del desconocimiento de la compleja situación laboral y sociolingüística de esa población. Esto sucede porque al pasar de la invisibilidad al espacio público, situación que básicamente ocurre en contextos jurídicos, se les trata como mexicanos hispanohablantes. Si el trato a éstos es desigual y discriminatorio, en el caso de los mixtecos es flagrantemente violatorio de sus derechos elementales.

Las expresiones de racismo

Santiago Ventura laboraba en un campamento de trabajadores emigrantes, cerca de Portland, Oregón, donde 150 mexicanos indocumentados pizaron fresa de mayo a junio de 1987. Pizar fresas no es un trabajo que hacen los residentes de Oregón: es un trabajo difícil y sucio. Lo que una persona ganaba, en aquel entonces, eran unos diez centavos de dólar por libra, por lo que sólo los emigrantes indocumentados se ofrecían a hacerlo. Esto quiere decir que la cosecha de fresas, con un valor de varios millones de dólares, depende de una cantidad garantizada de manos baratas y trabajadoras de varios miles

de mixtecos que necesitan, al menos, sobrevivir con un salario para alojamiento y sustento.

A los patrones de Oregón les agrada contratar mixtecos porque laboran bien y duro, y no causan problemas. En la temporada alta de la cosecha, muchos de ellos son indocumentados y pueden ser expulsados del campo de trabajo si muestran cualquier desacuerdo. Por su estatura, entre los patrones se conocen como *the little people*, "los chaparritos".

Esta referencia, aparentemente inocua, aparece en el curso del juicio a Ventura en comentarios en donde el sarcasmo revela un racismo implícito por parte de los abogados. Veamos el siguiente intercambio extraído del texto del juicio:

Corte: ¿Qué testigo tiene usted en mente para continuar?

Fiscal: ¿Quiere usted uno corto?

Corte: Bueno, estoy viendo si tiene un testigo corto, si no haremos un receso.

Fiscal: Sí, tengo uno corto, su señoría.

Corte: ¿Como de cinco pies? (aproximadamente 1.50 m).

Fiscal: ¡Menos aún que esa medida! Salvador Morales.

[Transcripción de Juicio a Ventura (TJV), 1986:1438-9].¹

El abogado del Estado y la corte están jugando con el doble sentido de "buscar un testigo corto" y que "tome tiempo corto", haciendo alusión a la estatura que caracteriza a los mixtecos. Este estereotipo del mexicano de corta estatura es muy generalizado en ciertas subculturas de Oregón como bien lo refleja el intercambio entre los participantes en el juicio.

Otros prejuicios emergen en algunos comentarios menos crudos pero en la misma vena:

Policía: (con referencia a la palabra güero): "en español significa una persona con complexión clara —casi todos ellos [los mixtecos] tienen una complexión bastante oscura".

(TJV, 1986:472-3).

¹ Las referencias a las citas de la transcripción del juicio provienen de un manuscrito de alrededor de dos mil páginas. Éste me fue facilitado por el abogado de la defensa una vez que el caso fue reabierto a instancias del Santiago Ventura Freedom Committee. Los participantes en el juicio representados en los testimonios citados aquí son el fiscal o abogado del Estado, el abogado de la defensa, el juez, la traductora y el testigo.

Véase también otro extracto de la declaración de un testigo anglo que tiene interacciones regulares con emigrantes:

Abogado: ¿Cuántos Chevies cree que había en el campo?

Testigo: Es como todo [...] Un día tienen un carro, al otro día pueden tener otro. Hay muchos Chevies y Fords.

Abogado: ¿El Chevy es el carro más popular en los campos?

Testigo: No en realidad yo diría que es el Ford. Entre el Chevy y el Ford [...] Básicamente les gustan los carros grandes.

(TJV, 1986:2171).

Estos comentarios, aparentemente inocentes, manifiestan una visión construida y establecida de esa población invisible cuyas manos son devoradas por la economía agrícola, pero que no son reconocidas en la política migratoria. Esta población sólo parece emerger en las instancias jurídicas en donde adquiere una existencia de un "otro" caricaturizado.

Las expresiones de racismo aquí ejemplificadas se aprecian fácilmente. Existen otras, sin embargo, cuya sutileza y complejidad las hace difícil de identificar. No obstante, compenetran todo el proceso mostrando cómo se puede ejercer una dominación como la que Bourdieu (1977) llamaría "dominación simbólica" (Haviland, 1989). Este punto nos sitúa en el corazón de la intersección entre el lenguaje y el ejercicio del poder y exige un nivel de análisis que rompa con un concepto tan amplio y polivalente como "racismo". Se trata de prácticas discursivas excluyentes, de la imposición de presupuestos culturales diferentes, de la imposición de la voz de la autoridad sobre la voz subordinada.

Traducción y autoridad

El lenguaje que se utiliza en la corte, sea mexicana o estadounidense, es una variante del español o del inglés estándar; el uso de esta variedad de código, el "monoglot" o lenguaje monolítico (Silverstein, 1986) presupone e impone un marco de normatividad lingüística y cultural. Lo que quiere decir que la cultura de la lengua estándar conlleva la presencia de instituciones del control hegemónico que la codifican (*ibidem*:3-4). De esta manera, el problema de la impartición de justicia empieza por la incompatibilidad de discursos y códigos dentro

de una misma lengua (Conley y O'Barr, 1998; Hamel, 1990). De ahí el problema, en palabras de Gómez (1990), de traducir la "verdad real" a la "verdad jurídica". Por ello, es más complicado traducir verdades reales a verdades jurídicas en una lengua y, luego entre lenguas distintas (Berk-Seligson, 1988, 1990).

El juicio de Ventura es oficialmente bilingüe (español-inglés). La demarcación y el orden en este territorio bilingüe los regula una traductora oficial que funge como intermediaria en una transacción que aspira a ser "neutra". Léase, por ejemplo, la siguiente advertencia hecha por el juez a los miembros del jurado:

Si alguno de ustedes habla el español o lo entiende lo suficiente como para entender la traducción del inglés, "palabra por palabra" [comillas de la autora], tengan en mente [...] que deben basarse únicamente en la traducción que hace el intérprete de la corte [...]. No quiero que se cree una situación en la que uno de los miembros del jurado diga "Eso no es exactamente lo que quería decir el testigo" (TJV, 1986:693).

A lo largo del juicio, hay un énfasis continuo en la eficacia instrumental de la traducción "palabra por palabra". La traducción es vista simplemente como la transacción entre el inventario léxico de una lengua al de otra. Recordemos, en este contexto, la etimología de traducción, del latín: *tra/ducere*, hacer pasar de un lugar a otro, conducir de un lugar a otro (translate: *translatus*, acción de llevar más allá). Sin embargo, dada la naturaleza del juicio en cuestión, la traducción representa mucho más que "hacer pasar de un lugar a otro". Se trata de llevar y traer significados entre dos territorios incompatibles: el lenguaje de la corte americana y el lenguaje de campesinos mixtecos no escolarizados. El material registrado en la transcripción del juicio muestra que, a pesar del esfuerzo doloroso de la traductora por realizar transacciones limpias de un territorio a otro, la traducción conlleva un sinfín de problemas: manejo de registros diversos (estándar *vs.* rural), variación dialectal, (oaxaqueño, hondureño, chicano, cubano), trilingüismo (inglés, español, mixteco),² conflictos pragmáticos diversos (protocolos, cortesía), presupuestos culturales (alfabetismo, escolaridad, manejo de evidencias), entre otros. Éstos adquieren dimensiones fuera de proporción cuando, en el curso del juicio, la tra-

² Véase Berk-Seligson, "The importance of linguistics in court interpreting", en *La Raza Law Journal*, 1988, para el problema de procedimientos judiciales y la traducción.

ducción bilingüe no es realista en el contexto sociocultural del juicio.

Veamos, por ejemplo, lo que ocurre en las próximas líneas. Al día siguiente del interrogatorio el abogado de la defensa le pregunta a uno de los testigos:

Abogado de la defensa: Señor Bautista, ayer en la mañana cuando declaró, ¿sabía el significado de la palabra *no* en español?

Testigo: Eso, no lo sabía.

Abogado de la defensa: Ayer en la mañana cuando el señor Haub (abogado del Estado) le preguntó que si después de haber dejado el carro incendiado usted vio a un hombre, ¿por qué no dijo que *sí*?

Testigo: Estaba confundido.

(TJV, 1986:1170).

La respuesta y cuestionamiento a Bautista muestra la falacia de la concepción del lenguaje que tiene la corte. Para ésta, el lenguaje es una herramienta puramente referencial: es un inventario de palabras que refieren. Sin embargo, Bautista muestra que *no* puede significar *sí*. En tal sentido, una teoría estrictamente referencial delimita y reglamenta un territorio de las transacciones permisibles en el interrogatorio y en la traducción de éste. Esta teoría pareciera emanar de una noción "pre-científica" del lenguaje pero, en el proceso del juicio notamos que emerge como una práctica institucionalizada. Esto es, se asocia con cierto tipo de procesos comunicativos reglamentados, reflexividad metalingüística, presupuestos socioculturales y procesos de racionalización que se imponen sobre los testigos y el acusado. El ejercicio de esta teoría está asociada con la cultura de la lengua estándar y con las instituciones que garantizan su hegemonía: la escuela, la alfabetización estandarizada (véase arriba la noción de "monoglot" propuesta por Silverstein). La traducción autoriza y reglamenta entonces bajo las premisas de la cultura letrada.

"Eso que dijo fue en *mestican* (mixteco)"

El orden discursivo delineado oficialmente por la teoría de la traducción y del lenguaje de la corte empieza a verse irrumpido gradualmente en el curso del interrogatorio. Los testigos no sólo dicen *no* cuando deben decir *sí* sino que empiezan a desafiar otras premisas como, por ejemplo, que el testimonio no puede construirse en espa-

ñol pues los testigos lo manejan muy rudimentariamente. Veamos la siguiente porción del juicio:

Juez: ¿Podría traducir lo que dijo [el testigo], por favor?

Traductora: Eso que dijo fue en *mesticán*, no entiendo.

Juez: Tiene que decirnos lo que dijo el testigo.

Traductora: Fueron palabras del *mestica*.

Juez: Está bien.

Fiscal: Le pediría a la señorita Roche que nos diga si sabe qué quieren decir esas palabras *mesticas*.

Traductora: No, no sé.

Fiscal: [al testigo] ¿Nos puede decir qué significan en español?

Testigo: Sí.

Fiscal: ¿Cuáles son las palabras que corresponden en español a las palabras que dijo en *mestica*?

Testigo: Darle un golpe.

Fiscal: ¿Quién dijo esas palabras?

Juez: Objeción.

(TJV, 1986:1502).

El mixteco es nombrado por primera vez, y bajo una pronunciación aproximada *mestica* se le considera como un español distorsionado. Se le exige a la traductora que lo traduzca. Empieza entonces una negociación entre las dos partes: los testigos, por un lado, empiezan a incorporar más mixteco y a romper, sin intención, el orden del proceso desarmando los presupuestos del juicio; por el otro, el Estado responde imponiendo, negando y excluyendo la diferencia y sistemáticamente cooptando las contribuciones para extraer datos y construir el testimonio.

La construcción de los hechos: "en mi lengua es *itubidisheka*"

El interrogatorio procede y las voces silenciosas de los testigos mixtecos empiezan a emerger y a reclamar un espacio de legitimidad. Este proceso supone una negociación continua que adquiere formas coercitivas y violentas como lo muestra el ejemplo siguiente.

El fiscal interrogando a un testigo mixteco:

Fiscal: La persona que fue apuñalada, ¿fue apuñalada con fuerza o sin fuerza?

Testigo: Con fuerza.

Fiscal: ¿Sabe usted qué palabras del español describen el hecho de ser apuñalado *con fuerza* [énfasis de la autora]?

Testigo: No.

[...]

Fiscal: ¿Tiene usted una palabra en su lengua, mestica, que describe la manera en que el hombre fue herido con el puñal?

Testigo: Sí.

Fiscal: Deletrée la palabra, por favor.

Testigo: ¿En dialecto?

Fiscal: Deletréela en español, si puede.

Testigo: *Itubidisheka*, algo así. Entiendo algo como i-t-u-b-i-d-i-s-h-e-k-a.³

Fiscal: ¿Puede deletrearla lentamente, por favor?

Corte: Un momento, por favor, ésta es la manera de deletrearla de ella [la traductora]. A él no lo hemos oído deletrear nada. No se acepta.

Testigo: No, no puedo deletrearla.

(TJV, 1986:1153).

Aquí el abogado continúa con la premisa bilingüe (inglés-español) excluyendo sistemáticamente la evidencia mixteca y forzándola a una traducción al español. Además, incorpora el presupuesto del deletreo como una estrategia para imponer al testigo la norma sociocultural de la escolaridad y con esto hacer “legítima” la evidencia. Después de recibir una objeción continúa con otra estrategia metalingüística:

Fiscal: ¿Puede usar palabras en español para deletrear estas palabras?

Testigo: No.

Fiscal: ¿Nos puede decir cómo escribir la palabra para que la veamos?

Testigo: ¿En mestica?

Fiscal: Sí, ¿puede?

Testigo: No, no sé escribir.

[...] Sé que lo puedo hacer en español. No sé cómo escribir la lengua, el dialecto.

Fiscal: ¿Nos puede decir cómo escribirlo?

Testigo: *Picaer*.

Fiscal: *Picaer*, p-i-c-a-e-r.

³ La transcripción de la palabra mixteca está equivocada. Lo que el testigo dijo fue *itubi-ra yúxiicáá* que significa “él acuchilló, o él clavó el cuchillo”. “Acuchillar con fuerza” sería como sigue: *itubi-ra yuxiicáá xin-dee*. Esto es, en mixteco de San Miguel Cuevas, no existe un verbo específicamente para indicar “acuchillar con fuerza”, se necesita un modificador verbal como en español o en inglés. El testigo no usó la segunda forma. En este sentido la declaración en mixteco, en caso de tomarse en cuenta, no es válida como evidencia de una expresión más adecuada que la española o la inglesa (Santiago Ventura proporcionó los datos para este análisis).

Es obvio que, a estas alturas del interrogatorio, el testigo no es hablante de español, pero, después de su incursión por el mixteco, debe regresar al español que es el único código deletreable y transferible al código hegemónico. Esto se da en medio de una batalla para ceder la voz de autoridad en el testimonio. El fiscal no satisfecho con el término en español, continúa:

Fiscal: ¿Nos podría decir nada más cuál es la palabra en su lengua que describe lo que usted vio mejor que la palabra *picaer* en español?

Testigo: ¿Puedo decirla en dialecto?

Fiscal: ¿Puede decirnos en su dialecto cuáles son las palabras que mejor describen lo que vio?

Testigo: Estaría bien.

Fiscal: ¿Cuál es la palabra en su dialecto que explica cómo fue herido el hombre con el cuchillo?

Testigo: En mi lengua es *itubidisheka*.

Fiscal: ¿Puede decirlo otra vez despacio?

Testigo: *Itubidisheka*.

Corte: Disculpe, señor Haub, vamos a tener un receso [...]

(TJV, 1986:1156).

La autoridad cede y las voces mixtecas se han autopronunciado refiriéndose a su lengua como "dialecto". De esta forma emergerá y persistirá en su "otredad". Se incorporó al testimonio la declaración *itubidisheka* traducida como "apuñalar con fuerza". A la luz de un análisis morfológico simple, *itu* es una distorsión de *itubidiraa yuxikaa* que significa "él usa un cuchillo". La traducción "apuñalar con fuerza e intencionalmente" es una equivalencia falseada. De esta forma, el testimonio se va diseñando bajo el formato oficial y las voces cooptadas de los testigos.

Subversión del orden: "no puedo mentir"

Asociada con el lenguaje estándar, la escolaridad se aplicó como otra medida de intimidación y exclusión.

Tanto el acusado como los testigos tenían un nivel de escolaridad mínimo o nulo. Este hecho no nos sorprende tratándose de campesinos errantes. El Estado, sin embargo, da por supuesto el manejo de los protocolos y procedimientos de análisis en el manejo y presentación de la información, datos, hechos y detalles sobre los aconteci-

mientos. Tal expectativa genera un silencio que está presente a lo largo de las interrogaciones a los testigos mexicanos. Ocurre, sin embargo, que uno de ellos se rebela ante la imposición de esta medida y la utiliza invirtiéndola a su favor. Esto es, convierte el estigma del analfabetismo en su estrategia para irrumpir el orden del discurso judicial.

Después de haber presenciado las sesiones de dominación verbal que sufrieron sus compañeros, Antonio se rehusa a hacer cualquier tipo de declaración. Cuando la corte le pide que “jure que va a decir la verdad”, Antonio dice que no puede jurar nada porque “no vio nada”. Veamos el texto:

Corte: Queremos que prometa que va a decir la verdad.

Testigo: Bueno, sí, la verdad es que no vi nada.

Corte: Bueno, ¿va a prometer decir la verdad cuando lo interroguemos?

Testigo: Sí, que no vi nada, no puedo acusar a nadie porque no vi nada.

Corte: Díganle que no queremos que acuse a nadie, sólo queremos que diga la verdad. ¿Va a decir la verdad, señor Antonio?

Testigo: Es todo lo que veo. No puedo mentir, no puedo decir nada más.

Corte: Nadie quiere que usted mienta. Sólo queremos que prometa que va a decir la verdad.

Testigo: ¿Cómo puedo comprometerme si no vi nada? [...]

Corte: Está bien, la corte está satisfecha de que el testigo intenta decir la verdad. (TJV, 1986:1462-1464).

En este pasaje, Antonio deconstruye magistralmente el ritual de entrada para presentar su testimonio. Al rehusarse a ejecutar el acto verbal de “decir-hacer una promesa” bajo juramento, presenta al desnudo la mecánica de sometimiento verbal que contiene el procedimiento del juicio. La deconstrucción del acto verbal en la ecuación “jurar igual a decir la verdad” (que para él es equivalente a mentir), “comprometerse” nos ofrece una lúcida etnografía no sólo del ritual de la declaración sino de todo el procedimiento discursivo en el juicio.

A pesar de no haberse efectuado la promesa de manera verbal, y de que el testigo expresa claramente que no tiene nada que decir, la corte inicia el interrogatorio indicando que el testigo “intenta” decir la verdad. A partir de este momento Antonio está prácticamente forzado a “decir la verdad”; esto es, a decir “la verdad de la corte”. Veremos, más adelante, cómo durante todo su interrogatorio está presionado a responder sin entender (TJV, 1986:1491).

Mediaciones semióticas: ¿ver igual a leer?

La resistencia de Antonio toma varias formas que expresan con nitidez la articulación de los mecanismos coercitivos que se le aplicaron.

Con el uso de fotografías, diagramas y mapas, el abogado intenta recontextualizar los datos del crimen y reconstruirlos como hechos. Este proceso de contextualización requiere de un ejercicio de mediación semiótica que supone un trabajo colaborativo para traducir o trasladar una semiótica por otra. Léase:

Fiscal: ¿Puede ver el diagrama marcado con el número 357?

Testigo: No sé leer.

Fiscal: ¿Puede verlo?

Testigo: Puedo verlo pero no puedo leerlo.

(TJV, 1986:1469).

En este texto, Antonio desarma otro presupuesto dado en la ecuación "ver un diagrama" como equivalente a "leer un diagrama". Antes de elaborar más este argumento mostraré otro fragmento del texto. Con el fin de involucrarlo en la noche del crimen, el fiscal continúa mostrando un mapa sobre la localización de los campos de fresas; le señala entonces la granja Toney.

Fiscal: Digamos que ésta es Toney. Entiende ¿cómo está esto?

Testigo: No entiendo porque no fui a la escuela.

Fiscal: Véamos el mapa. Supongamos que el cuatro rojo es el camino para salir del campo. ¿Puede suponer que este camino baja al camino Trubel y a la 37, y puede asumir que en el dos negro, la *pickup* dobló al campo de fresas y luego dobló a la izquierda y que el uno verde es el carro, *el carro en donde usted miró a Miguel disparar?* (cursivas de la autora).

Testigo: Pero no entiendo bien como está porque no fui a la escuela.

Fiscal: Bueno, entonces vea este otro [...]

Abogado de la defensa: Su señoría, objeción. El testigo ha dicho claramente que no entiende el mapa.

(TJV, 1986:1473).

Notemos en la línea del fiscal (en cursivas) que, entre los laberintos de números, líneas y colores, están emergiendo los hechos que quiere confirmar el abogado. Ante el fracaso del uso de su mapa, recurre entonces a una fotografía:

Fiscal: ¿Puede señalar al hombre en el centro de la fotografía?

Testigo: Sí, ahí está, pero no lo vi (señala).

Fiscal: Puede ver al hombre ahora.

Testigo: Sí estoy viéndolo, pero en el momento en que ocurrió, no lo vi.
(TJV, 1986:1477).

El procedimiento que sigue el abogado nos recuerda cómo las frases reportadas (“apuñalar con fuerza”) se incorporan como hechos al texto del que él es el autor.

Sin embargo, la resistencia de Antonio a trasladar datos a hechos, de un contexto a otro, “sí lo veo ahora pero no lo vi”, nos muestra un paralelo con su resistencia a “hablar, jurar, mentir”, esto es, colaborar con el fiscal en la creación de un texto del que él no quiere ser el autor.

A diferencia de la pronunciación indirecta del mixteco en el juicio, las intervenciones de Antonio tienen un efecto de subversión abierta al orden del Estado. Sus negativas a jurar, descifrar diagramas, mapas, fotografías, hacen explícitos los presupuestos de la cultura “letrada”. Este testigo asume su analfabetismo y no-escolaridad a través de la auto-reflexividad sobre una condición que reclama ser reconocida. Esta condición entra en conflicto con cualquier posibilidad de negociación abierta pero tiene, cuando menos, el efecto de transgredir una frontera trazando su propia dirección. La conciencia de su condición estigmatizada se transforma en su estrategia defensiva.

De esta manera, la voz de Antonio es la única que desafía los presupuestos de la cultura hegemónica. Esta voz, de alguna forma, “vocaliza” las voces cooptadas de otros testigos, reclamando un territorio de legitimidad. A un nivel microdiscursivo observamos cómo el poder puede ser negociado o subvertido. Desafortunadamente, estas pequeñas subversiones, como diría Guha (1996 [1982]), son sólo “una noche de romance” en el contexto de las relaciones de dominación mayores en las que se inscriben estos procesos. Como resultado del juicio se “produjo” a un culpable: Santiago Ventura Morales recibió una sentencia de vida en julio de 1987. El “verdadero” culpable se había escapado la noche del crimen.

Conclusiones

El trabajo extensivo de Gumperz (1982a, 1982b; Gumperz y Roberts, 1987) acerca de comunicación interétnica fallida, nos recuerda que la comprensión está atada al contexto y depende de inferencias basadas en el conocimiento del mundo que van más allá del simple manejo de la gramática y el léxico, "las inferencias dependen significativamente de presuposiciones dependientes de la cultura" (énfasis de la autora) (Gumperz y Roberts, 1987:4). En el juicio aquí analizado presupuestos como alfabetismo, escolaridad, manejo de protocolos jurídicos, de materiales para construir testimonios, además de códigos y lenguas diversas nos muestran el complejo y sutil ejercicio de prácticas excluyentes y discriminatorias. Mientras el racismo puede tener una cara abierta y pueril expresándose en estereotipos de color, estatura o preferencias, en su expresión más sutil se "dirige" sin dominar abiertamente por medio del ejercicio de prácticas discursivas y la imposición de presupuestos.

Recordemos también, en términos de Bourdieu, que hay "una economía de los intercambios lingüísticos" (1975) y que todas las transacciones lingüísticas dependen de la estructura del campo lingüístico en el que se desarrollan. Éste es una expresión específica de la estructura de las relaciones de poder entre grupos que poseen las competencias correspondientes (por ejemplo, lengua culta *vs.* vernácula; lengua dominante *vs.* lenguas dominadas) (Bourdieu, 1975). El presente estudio es una expresión de cómo la distribución desigual entre lenguas está dada entre los espacios de uso que ocupan las lenguas distintas implicadas: inglés *vs.* español *vs.* mixteco. Mientras en el campo laboral la existencia de las tres lenguas es la expresión nítida de los espacios de confrontación y desventaja entre ellas; en el espacio jurídico, la traducción diluye esta confrontación inherente y la convierte en una simple transacción entre el inglés y el español. Los tropiezos que da el mixteco a lo largo del juicio van quedando al margen, absorbidos por el proceso de la construcción del dato o documento. Sin embargo, dada la tensión inherente de la distribución del poder, la interacción va desde el silencio de los participantes en desventaja lingüística hasta la negociación y confrontación de las partes.

En el contexto del presente estudio, me ha interesado mostrar las diversas caras de lo que corrientemente se denomina "racismo". De hecho, cuando Ventura salió de la cárcel cinco años después, acusó al

sistema judicial americano de "racista". Probarle al sistema americano que era "racista" era fácil desde la plataforma del periodismo y los medios de comunicación a través de varios artículos y programas de televisión que se realizaron en su favor. Sin embargo, a nivel jurídico nos encontramos con la complejidad de articular una defensa que ofreciera evidencias "culturales" que permitieran reabrir el caso. La evidencia más crucial fue el factor lingüístico. Se mostró cómo el lenguaje fue un elemento de coerción e intimidación desde el arresto hasta la condena de Ventura. En este sentido, mostramos las distintas facetas y expresiones de políticas excluyentes y discriminatorias sutiles que no son tan obviamente racistas.

En un trabajo reciente, Hamel indica que

el campo de la justicia pone de relieve el papel de los derechos lingüísticos como pieza clave de los derechos indígenas, ya que en el funcionamiento discursivo de los diferentes ámbitos del derecho se manifiestan tanto las violaciones de los derechos lingüísticos como las necesidades mínimas de su protección (1994:212).⁴

En el juicio aquí analizado se pudo determinar, gracias a un peritaje lingüístico, cómo el lenguaje fue una arma clave en la producción de un "culpable". Sin embargo, en este momento, no es claro el puente entre el peritaje lingüístico y el ejercicio de los derechos lingüísticos. Se trata, considero, de potenciar lo lingüístico de lo estrictamente jurídico a lo político. Esta propuesta se debe inscribir en el debate sobre la Legislación de los Derechos y Cultura Indígena que ocurre en México a fines de este milenio, pero debe potenciarse desde otros ámbitos de reivindicaciones étnicas (De León, en prensa).

⁴ Sobre Derechos Lingüísticos véase Hamel, "Legislación y derechos lingüísticos", en *Estudios Sociológicos*, XXI, 1994; "Linguistic Rights for Indian Peoples in Latin America", en *Linguistic Human Rights*, 1995a; "Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas", en *Derechos humanos lingüísticos en sociedades multiculturales*, 1975b; Pellicer, "Derechos lingüísticos y educación plural en México", en *Políticas lingüísticas en México*, 1997; Skutnabb-Kangas, Phillipson, *Linguistic Human Rights*, 1995.

Bibliografía

- Aguilar Medina, José I., "La mixteca oaxaqueña, una zona de emigración", en Margarita Nolasco *et al.*, *Aspectos sociales de la migración en México*, vol. II, México, D. F., INAH, 1979, pp. 155-185.
- Berk-Seligson, Susan, "The importance of linguistics in court interpreting", en *La Raza Law Journal* 2(1), 1988, pp. 14-48.
- , *The bilingual courtroom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, ACAL, 1975.
- Clark Alfaro, Victor, *Los mixtecos en La Frontera (Tijuana), sus mujeres y el turismo*, México, INAH, 1991.
- Conley, John M. y William M. O'Barr, *Just Words: Law, Language, and Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- De León, Lourdes, "Poder y lenguaje en un juicio trilingüe en Oregon", ponencia presentada en las Reuniones Anuales de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, México, 1989.
- , "Invisible Migrants: Mixtecs in Oregon", videotape editado por Lourdes de León y David Slay, en mixteco y español con subtítulos en inglés, Portland, Oregon, Portland Cable Access, 1990.
- , "Mixtecs in Oregon", en C. Buan (eds.), *Hispanics in Oregon*, Portland, Oregon, Oregon Historical Society, 1995.
- , "Legislación y alteridad lingüística: la lengua en su dimensión jurídica en el ámbito nacional e internacional", ponencia presentada en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas, CIESAS-Sureste, CIESAS-Istmo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas (en prensa).
- , "Sí quiere decir *yes*: lenguaje y poder en el juicio a un mixteco en los E.U.A.", en Gabriela Vargas-Cetina (ed.), *Mirando hacia afuera: Antropólogos mexicanos en el extranjero*, México, CIESAS, 1999.
- De León, Lourdes (ed.), *Legislación indígena y participación política en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS (en prensa).
- Gómez, Magdalena, "La defensoría jurídica de presos indígenas", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1990, pp. 371-388.
- , "Iniciativa presidencial en materia indígena, los desacuerdos con los Acuerdos de San Andrés", en *Autonomía y Derecho de los Pueblos Indios*, Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, México, D. F., 1998, pp. 85-110.

- Gumperz, John, "Fact and inference in courtroom testimony", en Gumperz (ed.), *Language and Social Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Gumperz, John y Celia Roberts, "Understanding in intercultural encounters", en J. Verschueren (ed.), *Proceedings of the 1987 Meetings of the International Pragmatics Association*, Amsterdam, J. Benjamins, 1987.
- Guha, Rajanit (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996 [1982].
- Hamel, Rainer Enrique, "Legislación y derechos lingüísticos", en *Estudios Sociológicos*, XII, 1994, México, Colmex, p. 34.
- , "Linguistic rights for Indian peoples in Latin America", en Tove Skutnabb-Kangas y Robert Phillipson (comps.), *Linguistic Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995a.
- , "Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas", en *Derechos humanos lingüísticos en sociedades multiculturales*, *Alteridades*, año 5, núm. 10, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995b, pp. 11-23.
- , "Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico", en *Derechos humanos lingüísticos en sociedades multiculturales*, *Alteridades*, año 5, núm. 10, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1995c, pp. 79-88.
- Haviland, John, *What words did the defendant say in your presence? Mixtec, Migrants, Multilingualism and Murder*, Chicago, Working Papers of the Center of Psychosocial Studies, 1989.
- Kearney, Michael, "Integration of the Mixteca and the Western U.S.-Mexico region via migratory wage labor", en Ina Rosenthal (ed.), *Regional impacts of U.S. Mexican relations*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1986a, pp. 71-102.
- , "From the invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 15, 1986b, pp. 331-361.
- , "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance", en D. Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U.S., Intervention*, San Diego, Monograph Series, Center for U.S. Mexican Studies, University of California, 1989.
- Kearney, Michael y Carol Nagengast, "Anthropological perspectives on transnational communities in rural California", en *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty. Working Paper*, núm. 3, Davis, California, California Institute for Rural Studies, 1989.

- Mason, Robert y Tim Cross, *Labor demand, Productivity and Recruitment Methods Employed for Harvesting the 1992 Strawberry Crop*, Special Report 928, Agricultural Experiment Station, Oregon State University, octubre de 1993.
- Méndez, Leticia Irene, *Migración: decisión involuntaria*, México, D. F., INI, 1985.
- Nagengast, Carol y Michael Kearney, "Mixtec ethnicity: social identity, political consciousness, and political activism", en *Latin American Research Review*, vol. 25, núm. 2, 1990.
- O'Barr, William M., *Linguistic Evidence: Language, Power, and Strategy in the Courtroom*, Nueva York, Academic Press, 1982.
- Pardo, María Teresa, "Derecho, lengua y cultura", en *Coloquio sobre derechos indígenas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1996.
- Pellicer, Dora, "Derechos lingüísticos y educación plural en México", en Beatriz Garza Cuarón (coord.), *Políticas lingüísticas en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM/La Jornada Ediciones, 1997.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1990.
- Silverstein, Michael, *Monoglot 'Standard' in American standardization and metaphors of linguistic hegemony*, Chicago, Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies, 1994.
- Skutnabb-Kangas, Tove y Robert Phillipson (eds.), *Linguistic Human Rights*, Berlín, Mouton de Gruyere, 1995.
- Stuart, James y Michael Kearney, *Causes and effects of agricultural labor migration from the Mixteca of Oaxaca to California*, La Jolla, California, Center for U.S.-Mexican Studies Research Report Series, núm. 28, University of California, 1981.
- Zabin, Carol, Michael Kearney, Anna García *et al.*, *Mixtec Migrants in California Agriculture*, California, California Institute for Rural Studies, mayo de 1993.

Impartición de justicia, ciencia y diferencia cultural: instantáneas de un viajero perdido*

HÉCTOR ORTIZ ELIZONDO**

Hoy día nos enfrentamos a una notable proliferación de discursos y propuestas encaminadas a reconocer derechos específicos para los pueblos indígenas, legitimados como una necesidad de resarcir deficiencias o retrasos en el sistema jurídico, reivindicación a la que sin duda nos sumamos. Sin embargo, los fenómenos que dieron pie a la situación de discriminación que ahora se pretende resolver no pueden explicarse como un simple "olvido legislativo" de este sector nacional. Debemos reconocer que su prolongada situación de exclusión es producto de acciones específicas de Estado fundadas en la negación de las diferencias sociales, culturales y de clase que pretendidamente impedirían llevar a cabo el proyecto de nación propuesto por los sectores sociales más privilegiados. Las huellas de ese proyecto homogeneizante no sólo se pueden rastrear en sus resultados empíricos, sino además en los códigos, decretos, disposiciones y reformas legales que han acompañado la historia legal mexicana.

Pero también existen mecanismos más sutiles de exclusión incorporados a la cultura nacional y, más aún, a las bases teóricas presun-

* La versión original de este trabajo fue presentada en la mesa "Legislación, justicia y pueblos indígenas" del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (CICAE), en agosto de 1993.

** Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

tamente neutras que dan cuerpo a las doctrinas científicas, incluidas aquellas que pretenden explicar el fenómeno. Los discursos contemporáneos, que procuran reivindicar la pluralidad cultural del país describiendo su fáctica presencia, suelen configurar imágenes de comunidades armónicas ajenas al contexto nacional, referidas como si su autonomía legal y cultural fuera una realidad empírica y no una meta programática que aún está lejos de cumplirse.

En esta perspectiva se olvida que, a pesar de que podemos construir igualdades esencialistas basadas en propuestas filosóficas o disposiciones judiciales, las diferencias fenomenológicas siguen apuntalando prácticas discriminatorias y relaciones sociales desiguales, mismas que dan pie a hechos y situaciones de injusticia. Así ocurre cuando se entrecruzan códigos culturales diferentes, un encuentro que en principio debiera ser entre pares, pero que en la práctica llevan a un enfrentamiento de valores que ocurre desde diferentes posiciones de poder y entre agentes con distintas posibilidades de comunicar e imponer su forma de entender el mundo.

La realidad cotidiana de los pueblos indígenas de México cae sin duda en esta situación: cambiar sus vestimentas, hacer un uso exclusivamente privado de sus lenguas y renegar de ellas en público, ocultar su incompreensión sobre el funcionamiento de la sociedad nacional, son algunos fenómenos a partir de los cuales el indígena incorpora, reconoce y reproduce su situación de exclusión social. En palabras de Bonfil estos

son problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y las lenguas proscritas, al logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente.¹

El sistema legal mexicano, al negar la heterogeneidad de los sujetos sociales por fidelidad dogmática al principio de igualdad ante la ley, al legislar desde su propio discurso universalista en vez de generar espacios para que surjan otros discursos, o bien engendrar un discurso plural propio, crea y reproduce desigualdades reales, ocultas tras un telón retórico colgado de una supuesta igualdad de los sujetos jurídicos.

¹ Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, 1987, p. 46.

Al mismo tiempo y desde su propia trinchera, las disciplinas científicas, amparadas en la supuesta objetividad positivista, respaldan y elaboran sus propios mecanismos de exclusión, particularmente al construir modelos explicativos lineales y unicausales, e intentar dar sentido al quehacer humano basados en teorías biologicistas, omitiendo los factores de poder que dinamizan las relaciones sociales y minimizando las especificidades que son producto de la diversidad cultural. Desde estos parámetros de verdad, las ciencias dan un soporte legitimado a prácticas y leyes discriminatorias que impiden la conformación de un sistema social verdaderamente plural y democrático.

Un campo problemático poco explorado en México, en el que confluyen los tres aspectos señalados (cultura, ley y disciplinas científicas) es el conformado por las distintas formas y medios de participación de los saberes científicos como lubricantes del engranaje legal, ya sea en los cuerpos doctrinarios que abarcan la criminalística y la criminología, como en las formas particulares que puede tomar un dictamen pericial. Una de éstas es el uso del peritaje antropológico como medio de prueba, mecanismo cuyos objetivos dan pie a las reflexiones de este trabajo.²

El desenlace del caso que presento no significó ningún avance práctico en la ruta hacia un sistema de impartición de justicia plural pero, a mi parecer, ilustra los problemas que puede sufrir un indígena que se enfrenta a situaciones de diferencia cultural en condiciones desiguales o asimétricas, y asimismo nos muestra algunos elementos que confrontan el discurso etnológico con los supuestos que sustentan el actual funcionamiento del aparato de justicia.

Establecer un diálogo entre la etnología y el sistema legal,³ sobre todo en la medida en que este último siga adjudicando a sus agentes el poder y la capacidad de evaluar los motivos que llevan a un miembro de una cultura distinta a la propia a actuar en contra de lo prescrito por la ley, permitirá encontrar mecanismos que disminuyan o eviten reproducir legalmente la situación de marginación y discriminación en la que se encuentra la población indígena mexicana.

² Este estudio deriva de mi participación como integrante del equipo de antropología jurídica de la Dirección de Procuración de Justicia del INI.

³ Una reforma al Código Federal de Procedimientos Penales publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 8 de enero de 1991, hizo patente la posibilidad de aportar elementos antropológicos en causas penales que involucren indígenas.

De regreso a casa

El caso que pretendo discutir comienza con una simple crónica periodística, aparecida originalmente como nota roja, en el que se registraba el regreso a México de un indígena triqui liberado después de haber permanecido dos años en un hospital psiquiátrico del estado de Oregón, al oeste de Estados Unidos.⁴

Su internamiento hospitalario era la culminación de un par de arrestos policiacos previos derivados de infracciones menores: conducta indecente, invasión de propiedad privada y agresión a un oficial de policía. Durante el interrogatorio policiaco mostró algunas actitudes que parecieron extrañas a los agentes de la ley, además de mostrarse muy poco comunicativo. Con base en este comportamiento se le declaró incompetente para enfrentar un juicio, por lo que fue remitido a un hospital psiquiátrico para una evaluación más precisa. Ya en el hospital fue interrogado detalladamente aunque, al igual que lo hiciera la policía al momento de arrestarlo, las preguntas le fueron formuladas en español, tomando en cuenta sus rasgos "hispanos" y sus datos generales. En estas circunstancias, el sujeto, transformado en paciente,⁵ acepta estar mentalmente enfermo, reconoce escuchar voces y otorga su consentimiento hipotético⁶ para ser internado y recibir tratamiento.

Durante su estancia se observaron síntomas de un desorden mental severo por lo que rápidamente fue diagnosticado como para-

⁴ Un caso con notables semejanzas en el que una mujer tarahumara pasó diez años en un hospital psiquiátrico de Kansas, ha salido a la luz recientemente gracias al trabajo del antropólogo Giner, y a la dramatización del caso hecha por Víctor Hugo Rascón Banda. El texto de Lourdes de León en este mismo número, muestra también algunos paralelismos.

⁵ "Estar enfermo y ser un paciente de hecho son dos variables independientes [...] El tener una enfermedad es [un hecho] filosófica y empíricamente análogo a cualquier otra afirmación fáctica con respecto al mundo [...] Ser un paciente es completamente diferente. Es un rol [...] Lo que es importante con respecto al rol de paciente [...] es que se presenta en dos formas: voluntario e involuntario", Thomas Szasz, "El mito de la enfermedad mental", en Armando Suárez *et al.*, *Razón, locura y sociedad*, 1981, pp. 88-89.

⁶ Pereda define "consentimiento hipotético" con la siguiente fórmula: "P da, según Q, su consentimiento hipotético sobre x, sí y sólo sí 1} P no expresa fácticamente su aceptación de x; o P expresa fácticamente su aceptación de -x; 2} Q interpreta ese dato como resultado de ciertas faltas —inmadurez, desinformación, ausencia de juicio—, y 3} Q interpreta que, de no ser por esas faltas, P expresaría su aceptación fáctica de x. Carlos Pereda, "Lógica del consentimiento", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, 1993, p. 104.

noico esquizofrénico.⁷ Se le aplicó una larga lista de medicamentos psicoactivos para que superara su condición patológica,⁸ a uno de los cuales reaccionó tan mal que estuvo a punto de morir a sólo dos meses de internación. Dos años después, al realizar una nueva evaluación rutinaria de su caso, fue finalmente dado de alta, si bien no como consecuencia de que se hubiera alcanzado la cura deseada, sino gracias al interés puesto por un grupo de jóvenes abogados en práctica institucional que revisaron el expediente médico, quienes repararon en un dato señalado en un principio pero soslayado posteriormente. En su evaluación de ingreso se sospechó que el paciente no entendía el español y se sugería indagar sobre su lengua materna; a pesar de esto, en ningún momento se había intentando establecer su identidad étnica.

Siguiendo tardíamente esta pista, se localizaron dos indígenas triquis por medio de los cuales se logró dar al traste con uno de los síntomas originalmente esgrimidos por los psiquiatras evaluadores: la falta de comunicación del paciente desapareció al ser abordado en lengua triqui. Los médicos del hospital se espantaron al ser confrontados con su pequeño error y abandonaron todo esfuerzo por mantenerlo recluido. Así es como regresa a San Juan Copala acompañado por un cura estadounidense a quien había tomado confianza durante la búsqueda de intérpretes. Al mismo tiempo, se inicia la recopilación de datos para entablar una demanda por daños y perjuicios en favor del ex recluso-interno. En esta etapa, la participación del saber antropológico podía coadyuvar en el esclarecimiento de información oscurecida por la distancia geográfica y por la diferencia cultural. Esto, sin embargo, sólo en la medida en que pudiera sumarse como discurso a las voces de otros especialistas que intervienen en una causa judicial, particularmente constituyéndose como un interlocutor

⁷ Benoit distingue la forma paranoica de la esquizofrenia de las formas hebefrénica y catatónica; define a la primera como una en la que "lo imaginario privado está solicitado con imágenes, mitos y palabras que hasta crean un rompimiento con lo imaginario colectivo, aun manteniendo un lazo inicial con el mismo". En otras palabras, la forma paranoica de la esquizofrenia se define en función del vínculo del enfermo con su contexto cultural. Véase J. C. Benoit, *El doble vínculo*, 1985, p. 23.

⁸ "el hecho es que hoy se utiliza el diagnóstico de esquizofrenia para oprimir [al prójimo] y para dar un juicio de valor sobre el otro. Yo no puedo utilizar un fármaco para oprimir al otro y para que no altere la calma de la institución [...] no puedo utilizar [la diferencia] para imponer la desigualdad", Franco Basaglia, "¿Psiquiatría o ideología de la locura?" en armando Suárez *et al.*, *Razón, locura y sociedad*, 1981, p. 49.

válido del saber psiquiátrico. Desafortunadamente en los tiempos legales, más breves que los tiempos usuales de la investigación antropológica, es poco probable modificar el lugar de la antropología dentro del procedimiento judicial. Por otra parte, el peso específico de los factores sociales en fenómenos de salud mental dependerá del desarrollo a largo plazo de recursos teóricos y metodológicos menos limitados.

Perder la identidad

Ahora bien, ¿quién es esta persona? Se trata de un hombre soltero, en ese entonces de 31 años de edad, con tres años de escolaridad, originario del rancherío de Yutasaní, localizado a cinco horas por camino de brecha desde el poblado de San Juan Copala, corazón del territorio triqui. Salió de la región acompañado de un primo y un amigo en fecha indeterminada, pero alrededor de diez años antes de su regreso. Fueron llevados a Sinaloa para la cosecha de frutales en los camiones que año con año llegan a Juxtlahuaca con ese fin. De ahí, según él mismo, llega a Ensenada, donde cruza la frontera y trabaja en distintos lugares de California, siempre en labores agrícolas, después pasa a Oregón donde sucede lo que ya fue narrado. Ahora bien, el problema es que, actualmente, no sólo los abogados defensores admiten que muestra síntomas de algún daño cerebral, sino que su misma comunidad lo define como loco. No realiza ninguna actividad productiva; se pierde en el bosque por días; se pelea mucho con sus parientes; tiene, además, fuertes dolores de cabeza y escucha voces.

La pregunta inmediata, entonces, ya no es si se encuentra afectado de sus facultades mentales, sino por qué y desde cuándo. Por una parte, quienes lo conocían están seguros de que el joven devuelto de Estados Unidos no es el mismo que aquél a quien vieron salir de su comunidad tiempo atrás. Las autoridades de la comunidad, incluso, exigen que "los gringos" lo indemnicen por haberlo vuelto loco. Por otra parte, para el especialista psiquiátrico, un cuadro esquizoide no puede tener otro origen que una disfunción bioquímica. Por lo mismo, los factores culturales y las circunstancias sociales son en principio irrelevantes para explicar cualquier otro cambio de comporta-

miento que no sea neurótico.⁹ Sin embargo, desde la perspectiva antropológica se puede plantear una lectura diferente de los elementos significativos usados como variables para diagnosticar el caso. No me refiero a que la antropología pueda probar que “no está loco”. Me limito a aseverar que una aproximación a un fenómeno de comportamiento humano —inclusive la esquizofrenia— que no incorpore factores de tipo cultural no puede ser efectiva ni sus resultados científicamente válidos y que, en tal sentido, la práctica médica no puede cumplir su objetivo terapéutico sin considerar dichos elementos.

No obstante, incluso un estudio fundamentado en un marco analítico más amplio deberá aún enfrentarse a la escasez de datos. En nuestro caso, ampliar la base informativa significaría contar con datos más claros sobre su viaje, sus conocidos, su estancia en Estados Unidos y algunos otros aspectos de su interacción como migrante con la sociedad receptora. De contar con estos elementos, tanto médicos como abogados y antropólogos podríamos abordar el problema partiendo de una descripción más densa y con ello argumentar en forma más certera. Sin embargo, las dificultades geográficas del caso nos limitan en la comprensión de algunos aspectos, por lo que sólo abordaré aquellos datos relacionados con la existencia de dos campos de interpretación cultural distintos, problema que intentaré exponer en las próximas líneas.

Cuestión de enfoques

Aunque para la mayoría de los especialistas la ética es un simple anexo de la práctica profesional, el quehacer médico deja ver con facilidad la importancia que reviste incluso para un adecuado levantamiento de datos. El principio de una fundamentación bioética de la atención médica es, sin lugar a dudas, proporcionar al enfermo y a sus parientes suficiente información acerca de su estado de salud y las probabilidades que tiene para superar el padecimiento específico que habrá de ser tratado, a fin de que pueda dar su consentimiento para el tratamiento propuesto por el médico de una manera informada. De

⁹ “Para el médico, la enfermedad es esencialmente lo que afecta al individuo en su cuerpo. Para él, sólo hay enfermedades individuales que provienen del cuerpo o se manifiestan a través del cuerpo”, Jean Guyotat, *Estudios de antropología psiquiátrica*, 1994, p. 15.

hecho, la entrevista al enfermo y a sus parientes es la primera fuente con la que se elabora el diagnóstico. Sin embargo, este principio cardinal del quehacer profesional médico se ve ignorado con frecuencia, sobre todo por desinterés del médico, aunque también por la falta de exigencia de sus atendidos. Esto es más evidente en la salud mental, por tratarse de pacientes cuya opinión, por antonomasia, suele estar en entredicho. En todo caso, es claro que un sujeto constraído por la fuerza de la ley a someterse a un tratamiento médico cualquiera, queda, por lo mismo, suspendido en su derecho a rehusarlo; sin embargo, no se deriva que el médico quede asimismo eximido de respetarle ese derecho.¹⁰ A esta condicionante se suman las variables cultural y lingüística que intervienen en nuestro caso, mismas que ponen en situación de indefensión al recluso-interno, dejándolo desprovisto de herramientas para repeler o cuestionar la acción legal. A pesar de ser en sí mismo un serio problema, sumado a la superioridad que al psiquiatra le otorga la presunta inhabilidad de su paciente para comprender la realidad, se abre una brecha discursiva que impide la comunicación médico/paciente tanto en el plano de la diferencia cultural, como en el propio del saber científico enfrentado al discurso presuntamente delirante. Esta existencia de códigos discursivos paralelos respalda la necesidad de conocer primero los diversos campos de interpretación en juego antes de aventurar un diagnóstico que de otra forma no podría ser más que biologicista.

Campos de interpretación

En el primer campo, el de la sociedad estadounidense, la persona en observación se encuentra internada en un hospital, donde se buscará restablecer su estado de salud. En el segundo campo, el expresado en el discurso del paciente mismo, no se encuentra internado en un hospital, sino prisionero en una cárcel, donde no se le cura, sino que se le castiga con dureza.¹¹ Desde el primer campo, su arresto se debió

¹⁰ "Considero las intervenciones psiquiátricas involuntarias y especialmente la hospitalización mental involuntaria como formas de sanción penal extralegales. Son castigos, controles sociales, torturas, encarcelamientos, envenenamientos, mutilaciones cerebrales", Thomas Szasz, *op. cit.*, 1981, p. 96.

¹¹ "En tanto los llamados pacientes mentales son colocados involuntariamente en el rol de pacientes mentales, esto es, en tanto no desean para nada ser pacientes [...] no son, en mi opinión pacientes. Son prisioneros", Thomas Szasz, *op. cit.*, 1981, p. 92.

a una serie de faltas administrativas menores (*misdemeanors*) y su internación hospitalaria a que no se le pueden fincar responsabilidades por haber sido caracterizado como sujeto inimputable para responder ante la ley por su conducta.¹² Para él mismo, su arresto se debió a que había pedido un adelanto a cuenta de sueldo al contratista del rancho donde trabajaba, deuda que no había logrado pagar en el tiempo establecido porque aún no empezaba la temporada de cosecha.¹³ En estas diferencias podemos reconocer sin mayor dificultad la existencia de dos campos de interpretación diferenciados. La barrera del idioma pudiera parecer un elemento suficiente para respaldar esta explicación si partiéramos de discursos cuya validez fuera equivalente. Sin embargo, considerarlo así soslaya el hecho de que la perspectiva médica mide la distancia entre ambos discursos calificando uno como objetivo-científico-correcto y descalificando el otro como subjetivo-delirante-incorrecto, y coloca a cada uno en planos distintos de realidad. Paradójicamente, las citas de Szasz y Basaglia demuestran la existencia de discursos semejantes al del paciente en el mismo ámbito psiquiátrico. La diferencia entonces recae en el hecho de que los discursos psiquiátricos se confrontan en el mismo plano como discursos en competencia, mientras que el discurso del paciente es negado por principio de autoridad, perdiendo así su validez interpretativa para convertirse en discurso-objeto de estudio.

Existen otras diferencias que no derivan de la asimetría o la incompatibilidad dialógica y que requieren fijar un parámetro de objetividad. Si partimos de la sintomatología que reconoce el equipo médico para ofrecer su diagnóstico,¹⁴ podríamos ilustrar algunos problemas que surgen de la insuficiencia con la que el médico incorpora

¹² “¿[Cuál es] el papel del psiquiatra en materia penal? No experto en responsabilidad, sino consejero en castigo; a él le toca decir si el sujeto es ‘peligroso’, de qué manera protegerse de él, cómo intervenir para modificarlo, y si es preferible tratar de reprimir o de curar”, Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 1981, pp. 28-29.

¹³ “El manicomio no responde a las necesidades del enfermo [quien] por el contrario las considera como criminales en el sentido de que las vive como situaciones culpabilizantes, como situaciones que deben [...] ser castigadas”, Franco Basaglia, *op. cit.*, 1981, p. 23.

¹⁴ “Los científicos del comportamiento —entre los cuales incluyo a los médicos— que se forman en una sociedad con conciencia de raza [como la estadounidense], inevitablemente forman su automodelo de acuerdo con las características de su raza y —por lo general de un modo casi inconsciente— lo comparan con su modelo mental de otras razas. De ahí que su automodelo pueda ejercer una influencia nefasta en su función diagnosticadora”, George Devereux, *De la ansiedad al método en las ciencias de comportamiento*, 1977, p. 217.

las variables culturales a su análisis. En tal sentido, desde el campo de interpretación médico, por ejemplo, se consideraron significativos los siguientes rasgos de comportamiento:

- No podía dar su edad precisa.
- No miraba a los ojos cuando se le hablaba.
- Permanecía sentado en cuclillas.
- No podía reconocer un teléfono.

La interpretación de estos hechos ya no puede provenir exclusivamente del paciente, por tratarse de expresiones de su relación con el medio, pero tampoco puede derivarse sin más de un parámetro de normalidad absoluto, en especial porque la mayoría de las relaciones que establece un individuo remiten a un medio culturalmente determinado. En ese sentido, no saber su edad precisa es explicable porque, tal como ocurre en la mayor parte de los pueblos indígenas mexicanos actuales, entre los triquis es muy reciente el registro documental de este hecho por medio del registro civil. A esto debemos sumar la ausencia de una tradición cultural que, como en las zonas urbanas occidentales, haya vuelto relevante el recordar y celebrar la fecha de nacimiento. Su hermano, un bilingüe incipiente que vive cerca de San Juan Copala y ha trabajado también como jornalero en el norte de México, mostró duda al ser interrogado sobre su propia edad. No mirar a los ojos tampoco suele ser poco frecuente en una comunidad rural indígena, acostumbrados por siglos a ser tratados como inferiores y a desconfiar de los extraños, y sentarse en cuclillas es sin duda una posición común en ámbitos rurales. De hecho, la mayor parte de las viviendas en San Juan Copala sólo cuentan con una silla, misma que se ofrece a los visitantes. No reconocer un teléfono tampoco significaría gran cosa para alguien que no hubiera salido antes de Yutasaní, poblado que carece de cualquier servicio público. Su hermano, nuevamente, reconocía bien el teléfono pero, al solicitarle hacer una llamada, demostró nunca haber usado uno.¹⁵ Sobre este último punto queda la duda por los ocho años que el pa-

¹⁵ "Antes de tomar un curso de etnopsiquiatría, los residentes psiquiátricos [...] tienden a considerar toda desviación respecto de las normas de su propio grupo como [indicativas] de enfermedad psicológica; las pautas de comportamiento indias acostumbradas pueden así evaluarse como síntomas", George Devereux, *op. cit.*, 1977, p. 222.

ciente permaneció libre fuera de su comunidad, tiempo en el cual pudo haber entrado en contacto con más de un teléfono, si bien su condición de jornalero agrícola, que vive y consume en su lugar de trabajo, lo hace poco probable.

Veamos otros ejemplos que pudieran apoyar la construcción de una imagen más precisa: uno de sus encuentros con la policía deriva de haberse quitado los pantalones en una lavandería pública: ¿había perdido conciencia de los principios morales de “la sociedad” o eran los únicos pantalones que tenía? En otra ocasión fue detenido por estar mirando a través de la ventana de una casa en la zona suburbana de Oregón: ¿pensaba robar, o no era capaz de distinguir entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto? Los antropólogos reconocen la importancia del carácter cultural de la noción de propiedad privada, por lo que se podría sustentar que él mismo hubiera definido su ademán como atrevido pero no necesariamente como ilegal. En todo caso, pudiéramos poner en duda el sano relativismo cultural y la tolerante actitud que habrán tomado los dueños al ver un indígena mexicano pisando su *front lawn*.

Por otra parte, en el expediente médico se señala también como sintomático que “sonreía en momentos inapropiados”. De hecho, los abogados esgrimieron este rasgo como argumento para demostrar que no entendía lo que se le estaba preguntando. Sin embargo, varias personas que hablaron con él cuando regresó a la región triqui mencionaron el mismo hecho para ilustrar que había perdido la razón. En este caso, la moneda cambia de cara: los defensores del ofendido pretenden asentar como un aspecto cultural un dato que debe ser analizado desde las ciencias del comportamiento.¹⁶

Apelativos

Hasta el momento no he mencionado el nombre de esta persona porque se trata de un problema interesante en sí mismo y separable del conjunto general de datos que conforman el caso.

¹⁶ “Después de tomar un curso de etnopsiquiatría, los residentes psiquiátricos a veces se vuelven muy exagerados en sus apreciaciones y son capaces de definir cualquier síntoma manifiesto de enfermedad psiquiátrica como ‘comportamiento indio normal’”, *idem*.

Al momento de ser arrestado el indígena triqui en cuestión declaró ser conocido con el nombre de Adolfo González, posteriormente, ya en el hospital, dijo que se llamaba Adolfo Ruiz Álvarez, nombre con el que lo había conocido el contratista mencionado, con quien trabajaba antes de ser arrestado. Al principio se pensó que se trataba de un alias y, poco después, que el paciente mentía deliberadamente. Al final se supuso que se trataba de parte del cuadro sintomático y se olvidó el asunto.

Ahora bien, en mi primera entrevista con su hermano, éste me aclaró que en realidad su nombre no era ninguno de los anteriores, sino Rodolfo Hernández. El mismo día, en una comunidad cercana, un primo lejano del paciente dijo haberlo visto por última vez cuando éste tenía cuatro años de edad y recordaba que su nombre en ese entonces era Cayetano de Jesús. Después de esto, ya completamente confundido, decidí elaborar su genealogía, a partir de la cual pude reconstruir su nombre castellano como Rodolfo de Jesús Hernández. A pesar de esto, en una nueva visita, la mamá del personaje me mostró la boleta de bautizo de su hijo que tenía el nombre Cayetano García.

¿Se trata de un típico caso de personalidad múltiple? Desde un saber psiquiátrico desprovisto de un enfoque cultural pudiera fácilmente concluirse que sí, pero incorporando una perspectiva antropológica a la elaboración del cuadro podemos encontrar otro tipo de respuestas. Veamos algunas posibles.

Existen numerosos trabajos que registran hechos semejantes, no sólo entre los triquis sino entre varios pueblos indios de México y de otros países. La explicación que quizá sea más afín a los antropólogos es aquella que señala que existe cierta relación metonímica entre el nombre propio y el alma o la *tona* de una persona; por ello, quien conoce el nombre de una persona puede hacerle daño con él. De ahí que exista un nombre secreto y otro para uso civil. Autores como Laura Nader¹⁷ señalan que esto les fue comunicado en persona en la región triqui, si bien en general los informantes suelen negar la existencia de un nombre secreto.

Una explicación más sociológica nos permite inferir un efecto de la desconfianza que por su experiencia tienen los indígenas ante la sociedad nacional. Es más difícil ser localizado cuando uno no es quien

¹⁷ Laura Nader, "The trique of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, 1969.

dice ser. Una conversación típica en la región triqui puede iniciar así: pregunta: *¿Es usted Joaquín?*, respuesta: *¿Quién lo busca?*, en vez de afirmar que en efecto ese es su nombre. En este caso, sobre todo al abandonar su comunidad de origen, la persona puede cambiar de nombre y retomar el inicial hasta cuando regresa a su comunidad.

No cuento con los datos suficientes para resolver todas las aristas históricas del problema, pero me gustaría esquematizar la forma en que al parecer evoluciona la conformación del nombre propio en los habitantes de la región triqui en fechas recientes.

Si consideramos en términos analíticos tres generaciones,¹⁸ en la primera veríamos que predominan los nombres formados por un sólo término: Luciana, Santiago; o bien por dos términos pero ambos nombres propios: María Juana, José Juan, sin apellidos. En la segunda generación, ya se empiezan a usar algunos términos que corresponden a apellidos hispanos, pero no se abandona la idea de que se trata de un nombre propio, por lo que se eligen ambos términos arbitrariamente y no como sucede en la lógica occidental, que permite elegir el nombre pero obliga a tomar al menos el apellido del padre.¹⁹ En la tercera generación aparece ya el uso de los dos apellidos, a la manera española, se elige el nombre propio y se toman los apellidos del padre y de la madre. Sin embargo, esto se hace "corrigiendo" los nombres de los familiares más cercanos, incluyendo los ascendentes, frente a las autoridades del registro civil, mismas que estaban ausentes en las dos primeras generaciones pero que ahora se prestan a ayudar a quienes no saben cómo se llaman.

En realidad, lo anterior nos habla de un proceso de resistencia y adaptación de los pueblos indígenas a la forma en que la nación construye los nombres de sus ciudadanos. Cabe aclarar que los triquis no suelen tomar el nombre propio del santoral, sino que lo adoptan de algún personaje prominente que han conocido o sobre quien han escuchado hablar. Este hecho nos remite nuevamente a la creencia de que existe una relación de igualdad entre el nombre de un sujeto y su alma.

¹⁸ Retomo en forma libre el planteamiento de Jesse Hiraoka, "Identity and it's Dimensional Context", en Leticia Méndez y Mercado (coords.), *Identidad, análisis, teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, 1996.

¹⁹ Es conocido que los estadounidenses sólo toman el apellido del padre, mientras que los mexicanos toman tanto el del padre como el de la madre.

Los argumentos expuestos acerca de la forma en la que se utiliza y desarrolla la asignación del nombre, no explican la totalidad del caso estudiado pero sí pueden aclarar algunos aspectos: en principio, el apellido que aparece en la boleta de bautizo (García) es elegido por los padres y no tomado del suyo propio que quizá no existía en ese momento; el apellido que usaba al momento de su arresto (Adolfo González) fue quizá tomado del capataz del rancho donde trabajaba, llamado Pedro González, mientras que los nombres más usados (Adolfo afuera y Rodolfo en su comunidad) son los nombres estratégicos, ya sea para proteger la *tona* o por su sensación de desconfianza.

Caso cerrado

Tal como mencioné al comienzo del texto, esta historia no produjo ningún cambio en la forma en que el Estado, la ciencia o el derecho enfrentan la diferencia cultural, ni se logró ninguna indemnización para el afectado. Dos semanas antes de que venciera el plazo para la presentación de pruebas, mediante el gobierno del estado de Oaxaca, se acordó que otro psiquiatra viajara a San Juan Copala para evaluar al enfermo con la esperanza de que diagnosticara un cuadro neurótico. De ser así, se hubiera podido validar una etiología alternativa a la orgánica para explicar su actual comportamiento, única opción que se vislumbraba viable entonces para que el juez fincara responsabilidad al Estado de Oregón. Desafortunadamente, después de una entrevista de una hora, el psiquiatra respaldó el diagnóstico original de esquizofrenia con lo que se dio por terminado el proceso de demanda.

Durante este empeño en fundamentar una "mala práctica" médica, no tuvo lugar ningún debate transdisciplinario con la antropología, a pesar de tratarse de un sujeto que no pertenece a la misma cultura que quienes lo juzgan o diagnostican. Esto fue así no sólo porque la psiquiatría rechaza los discursos no médicos y el derecho excluye los conocimientos no técnicos, sino porque los antropólogos mismos rehuyen analizar la manifestación individual de los fenómenos colectivos. De ahí que tomé carta de naturaleza la premisa de que sólo la psiquiatría tiene voz, y por ende voto, en torno a un fenómeno complejo como la esquizofrenia. Con todo, pensando en que las derrotas también ilustran, considero que el desenlace nos permite reflexionar acerca de algunos problemas adicionales.

En primer lugar destaca la línea argumental originalmente indicada por los abogados estadounidenses y seguida por mí, misma que hubiera debido fundamentar la demanda civil en caso de haber continuado el proceso. Me refiero a aquella que se sustentaría en descalificar el diagnóstico inicial de esquizofrenia a partir de una inadecuada valoración del enfermo por no tomar en cuenta su impedimento para expresarse en otra lengua distinta a la materna. Sobre esta vía, el daño argüido sería la pérdida de su salud mental como efecto de un tratamiento innecesario o inadecuado. La premisa argumental de esta defensa es fundamentalmente el relativismo cultural,²⁰ por el cual la presencia de matrices semánticas paralelas haría ininteligible el código cultural triqui de comportamiento "normal", desde el instrumental analítico psiquiátrico. Este enfoque es también predominante en el debate contemporáneo sobre los derechos indígenas y el pluralismo jurídico e indispensable para entender el papel de la antropología frente al derecho en la experiencia colombiana.²¹ No obstante, las posiciones extremas del relativismo, tanto en el ámbito psiquiátrico como en el jurídico, han sido cuestionadas desde diferentes posturas,²² lo cual en la práctica hace posible la existencia de un contrarguemento en caso de litigio.

Lo anterior nos lleva a un segundo punto de conflicto. Admitiendo que un número de enfermedades mentales tienen una base esencialmente biológica, ¿acaso los psiquiatras consideran los mismos parámetros de objetividad en situación transcultural? Partir de rasgos de comportamiento estándar o de si el paciente reconoce objetos de contextos urbanos, implica tomar como medida de normalidad elementos de origen inorgánico para inferir un daño orgánico. El hecho de que se diagnosticara la forma de su esquizofrenia como paranoica,

²⁰ Quizá la más ferviente defensora de esta perspectiva sea Ruth Benedict cuya posición frente a la psiquiatría se ilustra en la siguiente afirmación: "Just as those are favoured whose congenial responses are closest to that behaviour which characterizes their society, so those are disoriented whose congenial responses fall in that arc of behaviour which is not capitalized by their culture", en Benedict, *Patterns of Culture*, 1964, p. 258.

²¹ Esta posición se ilustra con la siguiente afirmación: "Si las normas jurídicas son válidas sólo en la medida en que las mismas expresan los valores generalmente aceptados por la sociedad, ¿cómo pueden éstas ser la base para juzgar a individuos que no tienen esos valores?", Esther Sánchez Botero, "Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento", en *El otro derecho. Sociología jurídica y ciencias políticas*, vol. 4, núm. 3, 1992, p. 95.

²² Para un cuestionamiento del relativismo cultural frente a la salud mental véase Roger Bastide, 1983, pp. 131-143.

supone además que el médico observa en el enfermo una incapacidad de vincularse con su entorno social sin examinar las condiciones de ese contexto. Si por el contrario entendemos la esquizofrenia como un problema de comunicación, veríamos que la incapacidad de un enfermo mental de reconocer correctamente los códigos semánticos de su medio social, no es empíricamente distinta de la incapacidad de un indígena de descifrar mensajes culturalmente informados, comentarlos o solicitar aclaraciones sobre ellos.

Por otra parte, para quienes hemos visto el efecto que producen las adicciones prolongadas, resulta difícil creer que la aplicación de psicofármacos durante dos años a un indígena triqui aislado del contacto de los suyos en un país extranjero, donde se habla una lengua que no domina, no sea suficiente para provocar el estado de deterioro físico en el que se encontraba. En cualquier caso, es muy cuestionable que la aplicación de psicofármacos sin el respaldo de componentes terapéuticos "culturalmente significativos" para el paciente, pudieran llevarlo a una condición que pudiera medianamente definirse como de salud. En esta línea, la distancia lingüística es suficiente para hacer improbable la eficacia terapéutica. Entonces, ¿en qué se fundamenta el tratamiento? Aun cuando la esquizofrenia se defina en términos exclusivamente orgánicos, la Organización Mundial de la Salud (OMS) define *salud* en términos que superan los parámetros biológicos.²³ Entonces, ¿qué estado de salud se pensaba devolver al enfermo?, ¿a qué normalidad se pretende reincorporarlo?, ¿qué signos se esperaba observar para declararlo sano?, ¿esos signos eran biológicos o de comportamiento?

Por último, quiero señalar una vía alternativa de litigio que no surgió al momento de realizarse el trabajo y que ya apunté líneas arriba. Aun cuando el sujeto hubiera sido correctamente diagnosticado como esquizofrénico y sin considerar la diferencia que implica una forma paranoica de una catatónica o hebefrénica, su condición mental, la barrera lingüística y la distancia cultural entre médico y paciente, abren una brecha de comunicación infranqueable para sustentar que el enfermo se admitió como paciente y, cumpliendo con

²³ En 1978, durante la reunión de Alma Ata, ex URSS, la OMS definió el término en su informe final como "el estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades [...]", tomado de Fernando Mora y Paul Hersch, *Introducción a la medicina social y salud pública*, 1984, p. 34.

los principios bioéticos del consentimiento informado, aceptó ponerse en manos de un especialista con el mínimo de claridad necesaria para entender sus posibilidades de recuperar su estado de salud. Entonces, ¿es justo someter a un individuo cuya vida no corre peligro a un procedimiento médico cuya validez no está en condiciones de acordar y sin la autorización de sus familiares? ¿Es ética la práctica médica por el solo hecho de estar respaldada por el poder legal?

Creo que las distintas facetas que presenta el caso ilustran lo desventajoso que resulta la aplicación de normas legales a sujetos que se encuentran en situaciones donde se entremezclan valores culturales distintos y el papel que pueden jugar los saberes científicos en la legitimación del poder legal. Si no se teme cuestionar los conocimientos consagrados por el cientificismo, el caso permite además reflexionar acerca de la conveniencia de aplicar en forma lineal los saberes psiquiátricos a sujetos cuyos medios de expresión parten de códigos semánticos contruidos en contextos apartados de la experiencia cultural del terapeuta. Finalmente, el viaje sin retorno de Adolfo (¿Cayetano?) respalda también la necesidad de consolidar el tenue espacio abierto para la antropología en el discurso jurídico y fomentar el compromiso de los antropólogos en la aplicación de su saber, no sólo para la reivindicación política de la cultura indígena, sino en la defensa del sujeto cultural concreto aceptando el reto de enfrentar al sistema judicial en su propio terreno por medio del peritaje antropológico.

Bibliografía

- Basaglia, Franco, "¿Psiquiatría o ideología de la locura?", en Armando Suárez *et al.*, *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI, 4a. ed., 1981.
- Bastide, Roger, *Sociología de las enfermedades mentales*, México, Siglo XXI, 1983.
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Sentry Edition, 1964.
- Benoit, J.C., *El doble vínculo*, Cuadernos de la Gaceta, núm. 1, FCE, 1985.
- Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS, Foro 2000, 1987, p. 46.
- Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977, p. 217.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 6a. ed., 1981.
- Guyotat, Jean, *Estudios de antropología psiquiátrica*, México, FCE (Col. Popular, 508), 1994.
- Hiraoka, Jesse, "Identity and it's Dimensional Context", en Leticia Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, 1996.
- Mora, Fernando y Paul Hersch, *Introducción a la medicina social y salud pública*, México, Terra Nova-UAM, Xochimilco, 1984, p. 34.
- Nader, Laura, "The trique of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, Ethnology, parte 1, Austin, University of Texas Press, 1969.
- Pereda, Carlos, "Lógica del consentimiento", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, IIF-UNAM, FCE, 1993.
- Sánchez Botero, Esther, "Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento", en *El otro derecho. Sociología jurídica y ciencias políticas*, vol. 4, núm. 3, Bogotá, Colombia, 1992.
- Sierra, María Teresa, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades Estado nacional, autodeterminación y autonomía*, año 7, núm. 14, 1997, pp. 131-143.
- Suárez, Armando *et al.*, *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI, 4a. ed., 1981.
- Szasz, Thomas, "El mito de la enfermedad mental", en Armando Suárez *et al.*, *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI, 4a ed., 1981.

RESEÑAS

Peter Wade
Race and Ethnicity in Latin America

Pluto Press, Londres, 1997*

El redescubrimiento reciente de la problemática de la identidad en América Latina, alimentado por la movilización y por la politización de las poblaciones indígenas y afroestizas que empiezan a acceder al espacio público nacional e internacional, plantea la delicada cuestión de las identidades llamadas étnicas y raciales.

La publicación en 1997 de *Race and Ethnicity in Latin America* por Peter Wade, especialista de las minorías afroestizas de Colombia y catedrático de antropología social en la Universidad de Manchester, constituye una contribución notable a la reflexión y a la conceptualización científica de las nociones de raza y de etnicidad. Su propuesta es aun más interesante si se tiene en cuenta que la problemática del racismo todavía está poco desarrollada en México y en América Latina.

Repensar los conceptos de raza y de etnicidad a partir de la misma perspectiva analítica

Para acercarse a los conceptos de raza y etnicidad, el autor parte de la idea de una inevitable imbricación entre la pro-

ducción académica y el contexto social en que ésta se produce. En la continuidad de los trabajos de Thomas Kuhn, quien en los años setenta estudió cómo evolucionan y se imponen los paradigmas científicos, Wade insiste en dos aspectos esenciales: en el impacto de los sistemas ideológicos, políticos y culturales sobre las ciencias sociales; y en los fenómenos de "reflexividad" que se observan en la constante autodefinición de las poblaciones estudiadas.

Concretamente, el autor empieza con una revisión histórica de los sucesivos paradigmas utilizados por la antropología y por la sociología para entender las minorías y sus relaciones con el Estado en América Latina. Pero su propósito no es refutar las teorías existentes acerca de las poblaciones indígenas y negras, por el contrario, su objetivo es ubicar dichas teorías dentro de sus contextos socioculturales, con la finalidad de mostrar las continuidades históricas y de subrayar los aportes respectivos de cada corriente de pensamiento.

Así, su retrospectiva insiste en el carácter construido de las identidades étnicas y raciales. Como categorías sociales, generalmente la etnia y la raza se fundamentan en rasgos fenotípicos y en diferencias de tipo cultural. No obstante, ambas pueden ser asimiladas a un mismo discurso sobre los supuestos orígenes y la transmisión de las características que definen la identidad, ya sea de la sangre, del fe-

* Reseña traducida por Willibald Sonnleitner.

notipo o de la pertenencia "heredada" a un espacio cultural.

Por otra parte, ni la raza ni la etnicidad son percibidas como primordiales. Por el contrario, ambas identidades parecen compatibles y comparten características comunes en la medida en que suelen ser "parciales, inestables, contextuales y fragmentadas" (Wade, 1997:20). Si cada una de ellas proviene de procesos sociales e históricos propios —que implican posiciones sociales diferentes y posibilidades distintas de transformación de la identidad— valdría la pena analizarlas a través de la misma perspectiva conceptual y teórica.

Para repensar las diferencias y las similitudes entre estas dos formas de identidad social —con el fin de ampliar la reflexión sobre la otredad— es necesario superar los esquemas que se han venido utilizando hasta ahora e interpretar al mismo tiempo las cuestiones indígenas y las afroestizas, dos problemáticas generalmente separadas por los latinoamericanistas.

El objetivo de Wade es, sin duda, ambicioso, tanto por la amplitud del campo de estudio que se propone revisar como por la extensión cronológica que abarca. Sin embargo, la claridad de la síntesis hace de su obra una referencia accesible y bienvenida, que desafortunadamente aún no ha sido traducida al español. En siete capítulos, el autor discute las diferentes definiciones de raza y de etnia, examina las especificidades de las poblaciones indígenas y afroestizas en América Latina y presenta la evolución de los principales paradigmas sobre la identidad. Finalmente expone la situación actual de la antropología.

Raza y etnicidad: propuesta de definición

El autor plantea la evolución general de las diversas significaciones que se han dado a los conceptos de raza y etnicidad, y propone una primera definición para ambos términos. Según Peter Wade, las categorías raciales no pueden ser reducidas a rasgos objetivos o visibles. En efecto, el discurso racista se establece a partir de la combinación de una serie de criterios físicos. Pero la categorización que éste opera sigue siendo subjetiva y corresponde a las representaciones que Occidente construye sobre la diferencia. Por ello, las características raciales nunca son completamente fijas, entre otros factores, dependen en especial del contexto sociohistórico y del estatuto socioeconómico del individuo.

En cuanto a la etnicidad, ésta tiene que ser leída como una afirmación de la diferencia específicamente vinculada a una concepción compartida del espacio social, político o histórico de la colectividad. El autor utiliza la expresión "geografía cultural" (*ibidem*:18), para caracterizar la identidad étnica como una percepción intersubjetiva de las fronteras del grupo (cap. 1).

El negro y el indio en la historia latinoamericana

El indio es una categoría racial creada por los conquistadores españoles. Sin embargo, tanto en la sociedad colonial como en el posterior Estado-nación, las posiciones respectivas del negro y del indio son fundamentalmente distintas. Por esa razón,

las ciencias sociales suelen tratar ambos problemas de manera separada. A pesar de que el Estado se empeñe en integrarlas mediante su asimilación, cada una de ellas ocupa un lugar específico dentro de las “estructuras de la alteridad” que imperan dentro de los sistemas sociales del continente (*ibidem*:36). Para entender las fronteras que estas sociedades construyeron entre las identidades indígena y afroestiza, es indispensable revisar la historia y las condiciones concretas en las que estos dos grupos se articularon con la sociedad nacional.

Después de la Conquista, el indio adquirió un estatuto ambivalente que lo liberaba de la esclavitud al mismo tiempo que lo ponía —por lo menos en teoría— bajo la protección de la Corona española. En la época de la Colonia, el término “indio” se transforma así en una categoría administrativa. En cuanto al negro, éste se mantiene esclavo y tiene que ser controlado a lo largo de este periodo. Con la Independencia, el indio se gana un reconocimiento específico y se vuelve un símbolo de la emergente identidad nacional, entonces en plena construcción. Mientras tanto el negro permanece invisible. Poco estudiado, sin derechos ni estatutos particulares, es simplemente un ciudadano “de segunda clase”.

Según Wade, en la actualidad asistimos a la reubicación gradual de la identidad negra dentro de los esquemas latinoamericanos de la alteridad. Se trata de una revalorización y de una instrumentalización del afroestizaje que resaltan sus convergencias con la indianidad. De ahí el interés de examinar ambas identidades dentro de la misma perspectiva teórica, pero sin omitir las contingencias de sus procesos históricos específicos (cap. 2).

En los capítulos siguientes, Wade discute su propuesta mediante una demostración teórica y epistemológica. Con mucha claridad, revisa las evoluciones del debate académico en torno a las cuestiones étnicas y raciales en América Latina, desde principios del siglo xx hasta nuestros días. Expone la ampliación de los estudios sobre las comunidades a las relaciones de clase y —más tarde— al imaginario nacional. También subraya la flexibilización de los conceptos de etnicidad, identidad y cultura, así como la introducción de la idea de una interacción constante entre las diversas adscripciones sociales. Finalmente, el autor insiste en la importancia creciente que se le viene dando a las dimensiones culturales y simbólicas de la identidad.

Los límites del funcionalismo y del marxismo

Para empezar, Wade revisa las corrientes teóricas que influyeron hasta los años sesenta, en el análisis de las minorías latinoamericanas, con el fin de plantear sus aportes y sus límites. Desde su perspectiva, los estudios funcionalistas conciben al grupo cultural como una entidad relativamente estable y autónoma, pero al mismo tiempo tienden a abstraerla de sus articulaciones con el mundo exterior, asimilándola a un inevitable proceso de modernización. En cuanto a las teorías estructuralistas —que Wade denomina marxistas—, si éstas introducen los problemas de la desigualdad y los mecanismos de la explotación, también reducen a menudo las identificaciones étnicas y raciales a meras determinaciones económicas, omitiendo sus dinámicas propias.

Más allá de esta primera constatación, Wade examina paralelamente los estudios acerca de las poblaciones indígenas y negras a lo largo del mismo periodo. Muestra las evoluciones respectivas de ambas concepciones del otro a partir de los sucesivos paradigmas teóricos.

En efecto, la cuestión de la integración nacional se plantea en términos semejantes para las dos minorías. De la misma manera, se observa una tendencia similar a cosificar ambas identidades, representándolas como atrasadas y condenándolas a desaparecer como tales. Pero mientras que los afroestizos son vistos como miembros de una clase rural integrada a la sociedad, los indios se perciben como miembros de comunidades cerradas. Esta diferencia resulta fundamental para explicar por qué la antropología siempre ha privilegiado la problemática indígena, considerando a los negros como ciudadanos "ordinarios" desprovistos de una cultura *sui generis*. Así, el indio se vuelve objeto de trabajos etnológicos y la cuestión afroestiza se centra en las relaciones de razas y de clases, así como en los trabajos sobre la esclavitud (cap. 3).

Pero la idea de una interacción entre varias identidades sociales constantemente redefinidas y "reimaginadas" todavía no se introduce en el debate. Habrá que esperar la consolidación de los estudios étnicos y el reflujo de los enfoques funcionalistas para redimensionar la importancia de los grupos étnicos y raciales dentro del contexto nacional.

Los estudios étnicos

A partir de los años setenta, las migraciones indígenas hacia las ciudades, los pri-

meros movimientos sociales feministas e indios, así como la aparición del activismo negro llevan a la revisión del concepto de identidad y a la apertura de las perspectivas clásicas en las ciencias sociales.

La identidad —y más particularmente la identidad étnica— empieza a ser concebida como una construcción dinámica, flexible y contextual, pero sobre todo compatible con la modernización. El indio se percibe más y más como un sujeto social —como un agente de cambio— y se plantea con más frecuencia la idea de una resistencia positiva frente a la opresión cultural mediante estrategias de diferenciación. Con la introducción del concepto de la "flexibilidad" de las categorías raciales, los enfoques científicos hacia las poblaciones afroestizas también cambian, aunque con menos rapidez. En cuanto a la cuestión del racismo, ésta se impone en los espacios públicos brasileño, colombiano y ecuatoriano. Sin embargo, la reflexión académica en general sigue siendo cautiva de la discusión sobre los papeles respectivos de la etnicidad y de la raza, así como de las relaciones de clase en la construcción del grupo social (cap. 4).

Globalización y cuestionamiento del Estado-nación: las perspectivas posmodernistas

A principio de los años ochenta empieza una nueva etapa en la reflexión académica acerca de la identidad. Ahora, este concepto corresponde al resultado constantemente renegociado de un complejo proceso de interrelaciones y de representaciones sociales. Por una parte, la cuestión de la identidad se distancia del

debate entre clase y etnicidad, para reorientarse hacia la problemática de las culturas, observadas como construcciones discursivas performativas. Las dimensiones simbólicas de la pertenencia étnica o racial se imponen como elementos explicativos de la misma importancia que las luchas para los recursos económicos y el poder político.

El énfasis se pone en las interdependencias entre las identidades étnicas y el Estado-nación. Los procesos de etnogénesis (aparición de nuevas identidades étnicas) se relacionan con las políticas gubernamentales, las acciones de las ONG's o de las iglesias. Asimismo, las minorías indígenas y afroestizas empiezan a concebirse como partes constitutivas de los Estados nacionales latinoamericanos.

El proceso de globalización induce nuevos ejes de reflexión. Las relaciones de clase cesan de ser el motor de la acción colectiva. Las identidades sociales se reconceptualizan, sobre todo a partir de la reconsideración de los espacios políticos, económicos y culturales.

Así, la idea misma de Estado-nación es cuestionada en sus dimensiones culturales y simbólicas. Una vez más, el contexto nacional se vuelve fundamental para entender las identidades étnicas y raciales. En América Latina, los estudios sobre la situación de las minorías dentro del espacio cultural nacional llevan a las primeras condenas de las ideologías de homogeneización. Éstas, consideradas como instrumentos de "blanqueamiento" y de exclusión, aparecen súbitamente como el principal mecanismo racista en el continente (cap. 5).

Los movimientos sociales indios y afroestizos, y los límites de la interpretación científica

La proliferación de los movimientos indios y afroestizos en América Latina, a partir de los noventa, constituye la última parte de esta retrospectiva.

Como lo hace notar el autor, esta forma de movilización identitaria no es inédita en la región. Sin embargo, a finales del siglo xx, dichas manifestaciones captan el interés académico por dos razones esenciales: primero, a causa de la amplitud y de la simultaneidad de estos movimientos; segundo, porque este fenómeno empieza a estudiarse en el marco más general que se impone como el nuevo paradigma en boga: el de los nuevos movimientos sociales. A diferencia de sus predecesores, estos últimos se conciben como formas colectivas y defensivas de reacción al fracaso de la modernización mediante la búsqueda de nuevas alternativas, y particularmente de nuevas identidades.

En el caso de Latinoamérica, Wade distingue varios factores explicativos del desarrollo de las movilizaciones identitarias. Principalmente, la consolidación de las bases institucionales de las poblaciones indígenas, las reformas democráticas nacionales, la fragmentación del escenario político, la aparición de nuevas élites y la multiplicación de los ejes de identificación (etnicidad, raza, clase, género, sexualidad, religión). Hasta ahora, los movimientos indígenas parecen ser los más exitosos, estructurados y visibles. Sin embargo, el

multiculturalismo oficial —tal como lo están forjando los Estados latinoamericanos— no debe llevar a confusión.

Como lo subrayan varios autores, las posibilidades de acción efectiva de los movimientos indígenas son bastante limitadas. De alguna manera, incluso estarían directamente ligadas a los esfuerzos tácticos que los Estados desarrollan para garantizar y reproducir la unidad nacional, a través de la cooptación de las reivindicaciones diferencialistas.

Hoy día, las identidades étnicas y raciales son concebidas dentro de los marcos nacional y global como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales (*ibidem*:8). También empiezan a ser consideradas como los instrumentos de estrategias identitarias, culturales y diferencialistas. Por lo tanto, conllevan una carga simbólica y política considerable. El tema es sumamente delicado y persisten trampas ideológicas considerables para el investigador en ciencias sociales (cap. 6).

Según Wade, la idea reciente de resistencia cultural y la tentación de aplicarla a cualquier tipo de comportamiento opuesto al orden dominante —otorgándole una significación política que trasciende la propia conciencia de los actores— revelan algunos de los nuevos desafíos de la antropología. En efecto, como lo muestra el autor en este libro, la interpretación científica de la realidad es limitada, contextual y fundamentalmente subjetiva. Sobre todo, su performatividad y su impacto sobre los grupos estudiados no pueden ser subestimados. Los discursos esencialistas que nutren a ciertos movimientos identitarios son sólo algunos ejemplos preocupantes. Por lo tanto, el investigador tiene que asumir una responsabilidad política.

Algunas perspectivas para la antropología de finales de siglo

Para concluir, Wade propone algunas pistas de reflexión acerca de las exigencias del método científico.

Para empezar, el problema de la reflexividad de las ciencias sociales es un punto esencial a considerar. El antropólogo debe estar consciente de su papel ideológico, y encontrar el equilibrio adecuado entre la tentación de esencializar las culturas estudiadas y la responsabilidad política que implica deshacer críticamente estas identidades. Sobre todo, debe esforzarse en preservar una posición científica, en el sentido estricto de la palabra.

Otro riesgo para la antropología contemporánea —muy influida por las ideas de flexibilidad y de constante reinención de las culturas— es el de subestimar las continuidades históricas en los procesos de constitución de las identidades, olvidando de esta forma una dimensión fundamental para el análisis.

Por su parte el autor milita en favor de una combinación de los distintos acercamientos al problema del “otro” desarrollados en el marco de las ciencias sociales. Principalmente, preconiza un equilibrio entre los enfoques economicistas y las nuevas perspectivas culturales que abrió el posmodernismo. Este último permitiría evitar el riesgo de caer en un relativismo total. Al mismo tiempo, Wade se pronuncia en favor de combinar los estudios macrosociales y los trabajos etnográficos.

Finalmente, el autor propone reconsiderar el propio papel de la antropología como instrumento de mediación entre las diferentes culturas. Habría que

abrir un verdadero diálogo entre los distintos puntos de vista y dar la palabra a los objetos de estudio, creando espacios para otro tipo de interpretación de la realidad social (cap. 7).

El problema del "otro" en América Latina: etnicidad, raza y subjetividad en las ciencias sociales

En resumidas cuentas, *Race and Ethnicity in Latin America* es una obra crítica acerca de la evolución del problema de la alteridad en el continente latinoamericano. Las diversas teorías y sus límites, los debates académicos y la situación actual de la problemática son presentados y contextualizados con una claridad excepcional. Pero además de ofrecer una excelente síntesis teórica, el trabajo de Wade abre nuevas pistas de reflexión muy pertinentes sobre la investigación antropológica.

Más que una invitación a releer algunos clásicos de la materia, este libro propone una perspectiva histórica de la producción académica muy bienvenida, ya que puede contribuir a estructurar un campo de estudio que se vuelve cada vez más amplio y complejo: el de la etnicidad.

Pero la verdadera originalidad del análisis de Wade es introducir al mismo tiempo el alcance heurístico del concepto de identidad racial, todavía poco utilizado en México. El interés de este enfoque consiste en relacionar ambas problemáticas para abrir un nuevo campo de investigación, que estudia las identidades étnicas y raciales dentro de la misma perspectiva analítica.

Finalmente, este trabajo tiene el mérito de introducir un cuestionamiento necesario sobre la utilidad, los alcances y las limitaciones de los marcos metodológicos que proponen las ciencias sociales.

El principal límite del libro proviene probablemente de la ambición de su objetivo inicial: plantear una síntesis que abarque un campo analítico tan extenso, con el fin de sostener una proposición teórica muy fina, pero también muy general. En efecto, la definición de la identidad racial y el problema de su operacionalización y adaptación concreta a la situación de las poblaciones amerindias se habrían podido desarrollar más. De manera general, también se puede lamentar la ausencia de una reflexión más profunda acerca de la cuestión del racismo en esta región del mundo, así como acerca de las articulaciones que existen entre las identidades raciales y la discriminación racista.

En cualquier caso, la retrospectiva histórica y la proposición analítica de Wade son valiosas e indudablemente contribuirán a enriquecer y a estructurar el debate sobre la cuestión de la identidad étnica, que se vuelve cada día más necesario, tanto en Francia como en México. Y ni la crisis del modelo "asimilacionista" de integración nacional, ni la proliferación de los fenómenos de "rediiscence étnica", ni las reivindicaciones de una nueva relación entre el Estado y las llamadas minorías desmentirán su actualidad y su urgencia en un futuro próximo.

Sophie Hvostoff
Centro Francés de Estudios Mexicanos
y Centroamericanos (CEMCA)

¿Qué hay en un nombre?*

Ignacio Guzmán Betancourt
(comp.)

Los nombres de México

Selección de textos y estudios sobre el origen y significado de los nombres *México*, *Tenochtitlan*, *Anáhuac* y *Nueva España*, con un apéndice acerca de la polémica sobre el cambio de nombre: *México en lugar de Estados Unidos Mexicanos* 1993-1994 México, Secretaría de Relaciones Exteriores/Miguel Ángel Porrúa, 1998, 525 pp.



*What 's in a name? That which we
call a rose by any other name would
smell as sweet...*

William Shakespeare, *Romeo and Juliet*,
II, ii, 43-44

Lewis Carroll, en un cuento clásico para niños —o, mejor dicho, para niñas—, *A través del espejo y lo que Alicia encontró al*

* Este texto fue leído en la presentación del libro de Ignacio Guzmán Betancourt el 17 de marzo de 1999 en la ENEP-Acatlán.

otro lado ([1871], 1960, pp. 262-263), que no deja, por ello, de fascinar a los adultos, nos proporciona la siguiente reflexión respecto a los nombres propios en un diálogo entre Alicia y Humpty Dumpty:

—“Don't stand chattering to yourself like that”, Humpty Dumpty said, looking at her for the first time, “but tell me your name and your business”.

—“My name is Alice, but...”

—“It's a stupid name enough!”, Humpty Dumpty interrupted impatiently. “What does it mean?”

—“Must a name mean something?” Alice asked doubtfully.

—“Of course it must”, Humpty Dumpty said with a short laugh: “my name means the shape I am— and a good handsome shape it is, too. With a name like yours, you might be any shape, almost”.¹

En este diálogo, el sentido del humor de Carroll, al contradecirlas, juega con dos de las características fundamentales que generalmente se le atribuyen al lenguaje: a) lo arbitrario del signo; b) la ausencia de significado de los nombres pro-

¹ —No te quedes ahí murmurando así entre dientes —le dijo Humpty Dumpty, mirándola por primera vez—; —pues, dime tu nombre y el asunto que te trae aquí.

—Me llamo Alicia, pero...

—¡Qué nombre más tonto! —interpuso Humpty Dumpty con impaciencia.

—¿Qué quiere decir?

—¿Debería querer decir algo? —le preguntó Alicia, no convencida.

—Pero por supuesto —dijo Humpty Dumpty, con una risa brusca.

—Mi nombre quiere decir la forma que tengo, y es una forma, además, bien parecida. Con un nombre como el tuyo, podrías tener cualquier forma, casi. [Traducción de TCSS.]

pios más allá de la identificación de un individuo en particular. Pero al decir que comúnmente se aceptan, no quiere decir que sean correctas. Ya desde los escritos del gran lingüista ruso Roman Jakobson (1965), sabemos que la doctrina saussureana (Saussure, 1968) de la arbitrariedad del signo lingüístico —abogada también, al parecer, por Julieta en el epígrafe— es demasiado procrustea para poder proporcionarnos una visión adecuada del lenguaje humano, sin llegar, empero, al extremo de motivación que exige Humpty Dumpty.²

En la literatura sobre el significado de los nombres propios, en cambio, la situación es más compleja. Sorprendentemente, en los dos últimos siglos, el problema de los nombres propios ha preocupado a filósofos destacados de la talla de John Stuart Mill (1843), Gottlob Frege (1892), Ludwig Wittgenstein (1921), y Bertrand Russell (1948), entre otros.³ De todas maneras y a pesar de sus opiniones a veces encontradas, todos, quizás, aceptarían que existe, por lo menos, cierta plausibilidad en la opinión de Mill (1973-74, lib. I, cap. ii, §5, p. 33) de que los nombres propios tienen denotación pero no tienen connotación, o sea, en términos más familiares, que tienen referencia pero no tienen sentido, a

² Véase también Haiman, *Natural Syntax: iconicity and erosion*, 1985, para una defensa más reciente de la importancia de la motivación en la estructura lingüística.

³ Por ejemplo, Searle, "The problem of proper names", en *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 1969; Kripke, "Naming and necessity Lectures given to the Princeton University Philosophy Colloquium", en *Semantics of natural language*, 1972; Donnellan, "Proper names and identifying descriptions", en *Semantics of natural language*, 1972, etcétera.

pesar de ciertos problemas teóricos con esta posición.⁴ Por ejemplo (según hace notar Searle [1969] 1971:135), Wittgenstein dice en el *Tractatus* ([1921] 1973: 3203) que: *Der name bedeutet den gegenstand. Der gegenstand ist seine bedeutung*. ("El nombre significa el objeto. El objeto es su significado".)

Pero esta visión de los nombres propios también tiene sus limitantes. En particular, no explica cómo Ignacio Guzmán Betancourt pudo reunir más de 400 páginas de casi 80 autores sobre la historia y el significado de cuatro nombres propios, *México, Tenochtitlan, Anáhuac y Nueva España*, ni tampoco nuestra fascinación al leer lo que se ha escrito al respecto.

Si alguien se llama *Alicia*, quizás no sabremos su forma, como quisiera Humpty Dumpty, pero sí sabremos que, con mucha probabilidad, va a ser una mujer nombrada dentro de la tradición de nombres judeocristianos, y que podría haber nacido, si es mexicana, el 16 o el 23 de junio, los días de santa Alicia virgen y santa Alicia mártir, respectivamente. Alguien llamado *Abdul* probablemente va a ser musulmán, y alguien conocido como *Güera* va a ser rubia, etcétera. Searle (*ibidem*:141) está en lo correcto cuando dice que puedo darle el nombre de *Martha* a mi hijo sin mentir, pero sí voy a sorprender, y quizás a fastidiar, porque constituiría una violación de las convenciones para nombrar a las personas en mi mundo cultural. Y, como el personaje de la balada escrita

⁴ Véase también lo que dicen lingüistas como Jespersen (*The Philosophy of Grammar*, 1965:64-71), Ullman (*Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, 1967, cap. 3, apartado iii) y Lyons (*Semántica*, 1980) acerca de los nombres propios.

por Shel Silverstein y grabada por Johnny Cash en 1969, "Un muchacho llamado Sue", un hijo así llamado sería condenado a una vida de burla y peleas para establecer su ser social real, y anular el que le atribuye su nombre.

Los topónimos, en particular, suelen tener significados relativamente transparentes: Ciudad Juárez es una ciudad, Puerto Escondido está en la orilla del mar, y esperamos encontrar aguas termales en Aguascalientes y Hierve el Agua, y un río verde en Río Verde. Pero los nombres también pueden mentir, engañar o exagerar por diversas razones, quizás para atraer a pobladores, como pudo haber sido el caso de Hermosillo en el desierto de Sonora⁵ o Groenlandia —literalmente "tierra verde"— en medio del hielo y la nieve del ártico.⁶ Aquí, pienso también en los nombres de la geografía imaginaria de la Edad Media —California, Brasil, Antilla, Amazonas, las Siete Ciudades—⁷ que encontraron sustancia en los sueños y las esperanzas de los primeros exploradores en el Nuevo Mundo.

En algunos casos, los topónimos resultan de equivocaciones o confusiones —las Indias Occidentales nos dan un

ejemplo inolvidable de ello— o de transformaciones o reinterpretaciones populares—Cuernavaca no tiene nada que ver con cuernos ni con vacas, y sólo los especialistas notarán la relación entre Churubusco y Huitzilopochtli.

Con el tiempo, los topónimos pueden perder su propiedad debido a los cambios históricos en los lugares a los cuales se refieren. El Desierto de los Leones ya no se caracteriza por tener una abundancia de leones, hasta donde yo sé, ni por ser un desierto carmelitano. De todas maneras, los nombres nos pueden decir algo sobre el pasado del lugar.

Frecuentemente, los topónimos no parecen tener un significado porque los cambios lingüísticos lo han ocultado para los que hablan la lengua moderna o porque se han tomado de otra lengua. ¿Quién podrá reconocer hoy la forma antigua de iglesia, egrija, en el nombre *Grijalva* (Corominas y Pascual, 1980-1991)? ¿Y qué hablante monolingüe de español sabrá que *Michoacán* quiere decir "lugar de los que tienen peces"? En casos como estos, nos interesan las etimologías de los términos, o sus traducciones, o las dos cosas.

Con frecuencia, el significado de los topónimos incluye un componente ideológico importante. Los nombres de santos que forman una parte tan íntima de la geografía mexicana (San Luis Potosí, San Cristóbal de las Casas, San Pedro Amuzgos) resultan de la profunda penetración de la ideología cristiana en estas tierras como resultado de la conquista espiritual. Los nombres prestados de los lugares de España (Mérida, Valladolid, Salamanca, Zamora, Guadalajara) crean un vínculo espiritual con el país de origen de los europeos que echaron raíces en México, pero sin querer arrancar

⁵ Ignacio Guzmán me informa que el nombre de esta ciudad viene de un apellido, y no de un acto propagandístico. Efectivamente, según el *Diccionario Porrúa* (1995), el antiguo Pitic toma su nombre actual del general jalisciense José María González de Hermosillo.

⁶ Dora Pellicer —tabasqueña de la colonia Roma— me ha hecho la sugerencia de que podría agregar a esta lista el ejemplo de Villahermosa, que con más propiedad debería llamarse "Villafea".

⁷ Véase Weckman, *La herencia medieval de México*, t. 1, 1984, p. 39 y ss.

las que los ligaban con el viejo mundo. Otro estrato ideológico refleja la historia política del país al consagrar los nombres de los héroes de la Independencia (Hidalgo, Morelos, Guerrero) y de la Revolución (las calles Emiliano Zapata, División del Norte, Francisco I. Madero, Aquiles Serdán), fechas importantes (las calles 5 de Mayo, 2 de abril, 5 de febrero), expresidentes (el Viaducto Miguel Alemán, la Presa Miguel de la Madrid) etcétera. En el caso de las culturas indígenas, a veces encontramos una toponimia profana intercalada con el escenario de eventos míticos y lugares sagrados para crear un paisaje plenamente cultural más que geográfico.⁸

⁸ La toponimia huichol ofrece un buen ejemplo de lo anterior, según me informa José Luis Iturrioz en comunicación personal. Desafortunadamente, en los estudios toponímicos en México la mayoría consisten en simples listas de nombres con traducciones o interpretaciones etimológicas, arrancados de su contexto cultural y, muchas veces, con un conocimiento inadecuado de la lengua de donde proceden, o en la que se expresan los topónimos. En principio, el estudio de los topónimos se debe inscribir en el estudio general de la estructuración del espacio en el cual se mueven los seres sociales y culturales que los emplean, cómo se concibe y cómo se maneja en la vida. Según Lévy-Strauss (*The savage mind*, 1966:168), "el espacio es una sociedad de lugares nombrados"; yo agregaría que "esa sociedad de lugares" también forma parte de la sociedad de las personas que los frecuentan, y que no se puede estudiar de manera adecuada en forma aislada, desprovisto de su contexto cultural mayor. Para estudiar los topónimos, hay que atender a preguntas como las siguientes: ¿cuáles son los aspectos del espacio que reciben nombres y cuáles no? ¿Cómo se orienta la gente en el espacio? ¿Cómo dan direccio-

Lo anterior explica, en parte, el porqué Ignacio Guzmán ha compilado este libro. Los topónimos tratados no son simples etiquetas que identifican lugares del mundo físico y social, son objetos culturales que encierran historias de lo que es y ha sido México. Los problemas encontrados para desenredar estas historias son muchos. En el caso de México y, en menor grado, Tenochtitlan, hay serias dificultades para entender el significado y/o la etimología de estos nombres que vienen del náhuatl. En los dos casos, hay análisis contradictorios que al parecer reflejan, en parte, un proceso de forjar y transformar los nombres según la ideología predominante, y forjar y transformar la ideología según los nombres. En los casos de México, Anáhuac y Nueva España, hay un problema adicional: determinar sus referentes, los cuales parecen ser cambiantes o ambiguos a través de la historia de México.

La selección de textos que proporciona Ignacio Guzmán nos ofrece una mirada interesante y reveladora hacia la historia de la reflexión lingüística en México. En los primeros momentos, interesaba establecer los referentes de los nuevos topónimos encontrados en tie-

nes y explicaciones de cómo llegar a cierto lugar? ¿Cómo será un mapa cognoscitivo de su mundo? ¿Cuáles son los límites de su mundo geográfico y qué relación tienen con los lugares nombrados? Dentro de este panorama, ¿cuál es el lugar de los topónimos? ¿Para qué se usan? ¿Qué valor cultural tienen? Los estudios de Boas, *Geographical names of the Kwakiutl Indians*, 1934 y Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, 1974, cap. 1, poseen algunas de las características que podría tener el tipo de estudios en el que estoy pensando.

rras mexicanas, es decir, simplemente determinar la ubicación de los lugares nombrados. Pero poco después, en la década quinta de Pedro Mártir de Anglería, que probablemente fue escrita entre 1521 y 1523, encontramos un intento —por cierto, erróneo en gran parte— de entender el significado literal de Tenochtitlan. Sin embargo, y a pesar de la gran cantidad de erudición gastada en estos temas desde entonces, hay una falla metodológica importante que se puede percibir a lo largo de la Colonia y que perdura hasta nuestros días. Se trata del descuido de los datos lingüísticos frecuentemente necesarios y a veces suficientes para resolver problemas filológicos de esta índole.

Los textos que opinan acerca de la etimología o significado del topónimo *México* ofrecen un buen ejemplo de la falla metodológica a la cual me refiero. Se ha propuesto una gran cantidad de interpretaciones de esta palabra. Entre ellas, se encuentran las siguientes (tomadas de las lecturas reunidas por Guzmán Betancourt):

Fuente o manadero,	Motolinía 1541
Los seguidores	Motolinía 1541
de Mexitli,	
Omblogo del maguey,	Hernández c.
	1576
Maguey liebre,	Sahagún 1582
Lugar de nubes,	Muñoz Camar-
	go c. 1585
En medio de la luna,	Rincón 1595

Me llama mucho la atención que ninguno de estos textos, ni de los demás que se encuentran reunidos en el libro que comentamos, intenta establecer la forma fonológica correcta de la palabra *México*

en náhuatl. De hecho, con la excepción de Horacio Carochi —quien debiera estar incluido en esta selección de textos por lo mismo—, es posible que ningún otro autor registró la forma correcta de la palabra, que es *México* (Carochi, 1645, f. 56 r.). Esta notación, de acuerdo con el sistema ortográfico de Carochi, indica que la palabra tiene la primera vocal larga y un “saltillo” en la segunda sílaba. Quizás tales detalles de la pronunciación parezcan nimiedades, pero son suficientes para poder descartar las interpretaciones de Hernández, Sahagún y otros que piensan que tiene que ver con magueyes. La palabra maguey, *metl*, tiene la vocal “e” breve y por lo tanto no puede ser el primer elemento de la palabra *México*, donde la “e” es lar-ga.⁹ Así, un detalle lingüístico aparentemente insignificante permite rechazar la conclusión del texto de 30 páginas de Enrique Juan Palacios (1926), por lo demás lúcido y perspicaz, quien interpreta *México* como “lugar o tierra del maguey”.

Hay otro misterio encerrado en la forma *México* que tampoco se trata en las fuentes reunidas hasta donde pude ver, la posición del acento de intensidad. ¿Por qué es esdrújula en español cuando la forma en náhuatl de la cual se deriva era aguda? Es decir, ¿por qué vivimos en *México* y no en *Mexico*? ¿Podría ser por la vocal larga en la primera sílaba? No puedo resolver este problema aquí, pero es

⁹ Para llegar a esta conclusión me sustenté en Rincón, quien observa lo siguiente: “En las dictiones compuestas siempre o casi siempre las partes componentes guardan el mismo acento que tenían quando simples antes de entrar en la composicion” (1595, f. 66 r.)

otro ejemplo de la poca atención que han recibido los aspectos netamente lingüísticos en los estudios de estas palabras.

El problema de la acentuación de la palabra *México* también sirve para ilustrar uno de los limitantes de la edición que nos ofrece Ignacio Guzmán. Casi todos los textos coloniales están tomados de ediciones recientes que modernizan y regularizan la ortografía. Esta práctica es lo más normal en los trabajos de los historiadores, quienes se interesan principalmente en el contenido de los textos y no tanto en la forma, pero los criterios de edición que emplean los historiadores no son los más adecuados para los lingüistas. En particular, la palabra *México* está escrita con su acentuación moderna. Por lo tanto, no es posible saber cuándo se empezó a acentuar o buscar evidencia de un cambio en la pauta prosódica de este término.¹⁰

La selección de textos que nos ofrece Ignacio Guzmán cubre casi 500 años, con un predominio de textos de los siglos *xvi* y *xx*, con 23 y 43 autores respectivamente. En cambio, sólo hay nueve textos del siglo *xvii*, uno del *xviii* y ocho del siglo *xix*. En lo personal, la selección de obras de los siglos *xvi* y *xvii* me resulta especialmente interesante porque incluye un número considerable de las historias disponibles con cierta proximidad al México antiguo. Como soy lingüista, y no historiador, no conozco estas fuentes muy bien. El ver

¹⁰ Otro ejemplo del mismo problema se encuentra en la forma *Colúa*, con una acentuación sorprendente, que aparece en varios de los textos reunidos por Guzmán Betancourt, sin poder determinar si la acentuación viene de la fuente original o si resulta de los criterios cuestionables de algún editor moderno

todas juntas y poder leer lo que dicen sobre el mismo tema me permite configurar una idea de qué tipo de fuentes son, en qué medida son originales, y cuáles me pueden servir en el futuro.

En conclusión, el libro que nos ofrece Ignacio Guzmán Betancourt permite conocer casi de primera mano lo que se ha escrito acerca de los significados de cuatro topónimos que forman una parte inextricable de la identidad mexicana. Sus textos vienen, además, de las plumas de algunos de los hombres más ilustrados de estas tierras y las de España. El lector lego puede quedarse perplejo con la multiplicidad de opiniones expresadas—quizás el compilador nos hubiera podido ayudar más en este sentido—pero también podrá observar el desarrollo, la historia del país frente a sus ojos, y saborear los problemas de interpretación implicados en buscar coherencia entre textos inconsistentes y contradictorios.

Thomas C. Smith Stark
El Colegio de México

Bibliografía

- Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1990 [Extracto en el libro reseñado de la Década V, pp. 75-76].
- Boas, Franz, *Geographical names of the Kwakiutl Indians*, Nueva York, Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 20, Columbia University Press, 1934.
- Carochi, Horacio, *Arte de lengua mexicana con la declaracion de los adverbios della*, México, Iuan Ruyz, 1645. Edición facsimilar con un estudio introduc-

- torio de Miguel León-Portilla, Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, núm. 2, México, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1983.
- Carroll, Lewis, *Through the looking-glass, and what Alice found there* (1871). Versión en español: *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*, Madrid, Alianza Editorial, 1973. [Consulté la edición de Gardner, 1960.]
- Cash, Johnny, "A boy named Sue", canción de Shel Silverstein grabada el 24 de febrero de 1969 en la penitenciaría estadounidense de San Quintín.
- Corominas, Joan y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1980-1991.
- Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, 6a. ed., México, Porrúa, 1995.
- Donnellan, Keith S., "Proper names and identifying descriptions", en Davidson y Harman (eds.), *Semantics of natural language*, 2a. ed., Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, 1972, pp. 356-379.
- Frege, Gottlob, "Über Sinn und Bedeutung", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nueva serie, núm. 100, 1892, pp. 25-50. Versión española: "Sobre sentido y referencia", Ulises Moulines (trad.), en *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1971, pp. 49-84.
- Gardner, Martin (ed.) *The annotated Alice. Alice's adventures in Wonderland & Through the looking glass by Lewis Carroll*, Nueva York, Clarkson N. Potter Inc., Publisher, 1960. Versión española: *Alicia anotada, edición de Martin Gardner de Alicia en el País de las Maravillas y A través del espejo*, Madrid, Akal Editor, 1984.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol*, México, INI, 1979 [Edición original en inglés, 1974.]
- Haiman, John, *Natural syntax: iconicity and erosion*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Studies in Linguistics, 44, 1985.
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión H. de León-Portilla (ed.), Madrid, Historia 16, 1986, manuscrito original de c. 1576. (Col. Crónicas de América, 28), 1998 [Extractos en el libro reseñado, pp. 121-123].
- Jakobson, Roman, "Quest for the essence of language", en *Diógenes*, vol. 51, 1965, pp. 21-37. Reimpreso en *Selected Writings II. Word and Language*, La Haya, Mouton, 1971, pp. 345-359.
- Jespersen, Otto, *The Philosophy of Grammar*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1965 [Edición original, 1924].
- Kripke, Saul A., "Naming and necessity. Lectures given to the Princeton University Philosophy Colloquium", en Davidson y Harman (eds.), *Semantics of natural language*, 2a. ed. Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, 1972, pp. 253-355.
- Lévy-Strauss, Claude, *The savage mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966 [Edición original en francés, 1962].
- Lyons, John, *Semántica*, Barcelona, Teide, 1980 [Edición original en inglés, 1977].
- Mill, John Stuart, *A system of logic. Ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, 2 vols., Toronto/Buffalo, University of Toronto Press [1843] 1973-1974.

- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Edición de Edmundo O'Gorman, Original de 1541, México, Porrúa (Sepan Cuantos..., 129), 1990. [Extractos en el libro reseñado, pp. 81-85.]
- Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI* (Original de c. 1585). Edición de René Acuña. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 4, t. 1, 1984. [Extractos en el libro reseñado, pp. 133-136.]
- Palacios, Enrique Juan, "¿De dónde viene la palabra México? México, Tenochtitlan, Aztlan", en *Anales del Museo Nacional*, cuarta época, núm. 1 (núm. 21 de la colección), 1926, pp. 478-508. [Extractos en el libro reseñado, pp. 287-316.]
- Rincón, Antonio del, *Arte mexicana*, México, en casa de Pedro Balli, 1595.
- Russell, Bertrand, "Proper names", en *Human knowledge: its scope and limits*, Londres, Allen & Unwin. segunda parte, cap. 3, 1948, pp. 87-99. Versión española: "Nombres propios", en *El conocimiento humano: su alcance y sus límites*, Néstor Minguéz (trad.), Barcelona, Planeta-Agostini (Obras maestras del pensamiento contemporáneo), 1992, pp. 85-96
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), Madrid, Alianza Editorial (Original de 1585), 1988. [Extractos en el libro reseñado, pp. 131-132.]
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Édition critique par Rudolf Engler, t. 1., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968. [Edición original, 1916, editado por Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger.]
- Searle, John R., "The problem of proper names", en *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge, 1969, pp. 162-174. Reimpreso en Steinberg y Jakobovits, 1971, pp. 134-141.
- Shakespeare, William, "Romeo and Juliet", en *The comedies and tragedies of Shakespeare*, Complete and unabridged, with notes and glossary, and with illustrations by Warren Chapell. *Tragedies*, vol. 1, 1944, pp. 277-364. [Original de c. 1595].
- Steinberg, Danny D. y Leon A. Jakobovits (eds.), *Semantics. An interdisciplinary reader in philosophy, linguistics and psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Ullmann, Stephen, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar 1967. [Edición original en inglés, 1962.]
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, t. 1, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, "Logisch-Philosophische Abhandlung", en *Annalen der Naturphilosophie*, y versión 1921. Versión en español: *Tractatus logico-philosophicus*, Bertrand Russell (introducción), Enrique Tierno Galván (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Inventario Antropológico

Anuario de la revista

Alteridades

México, UAM-Iztapalapa, vol. 4, 1998



En los últimos años, la investigación antropológica ha experimentado en México un notable crecimiento. Año tras año se publican numerosos artículos, libros y revistas concernientes a las distintas disciplinas antropológicas y se realiza una cantidad igualmente notable de eventos académicos al respecto, en los que se debaten los problemas más actuales. Esta actividad genera un abrumador cúmulo de información de complicado seguimiento. Si bien las bibliotecas y centros de información y documentación de instituciones docentes y de investigación cubren una parte considerable de la demanda de servicio que plantea la comunidad académica, los seculares problemas administrativos y de carácter presupuestal con los que operan estas instituciones, obliga a los usuarios potenciales a buscar otras fuentes de información y consulta actualizados, completos o, en su defecto, expeditos.

Recientemente se ha visto como una alternativa a esta demanda informativa, el acceso a bancos de datos y catálogos o índices digitalizados a través de Internet y medios análogos, los cuales, en efecto, en ocasiones proveen de información actualizada en el campo de la producción antropológica, sin embargo, por tratarse en su mayoría de fuentes que atienden una demanda internacional de muy amplio espectro y dimensión, éstas en contadas ocasiones se ocupan de compilar lo más relevante de la producción nacional. Con el propósito de cubrir este vacío informativo, que es una constante entre la comunidad académica interesada, por iniciativa del consejo editorial de la revista *Alteridades* fue creado el anuario *Inventario Antropológico*, cuyo objetivo principal consiste en "ser un importante mecanismo de comunicación e información para la comunidad antropológica mexicana y, al mismo tiempo, ofrecer a colegas en otros países y a especialistas de otras disciplinas científicas un panorama de la antropología que se está produciendo actualmente en México".

En su más reciente entrega, *Inventario Antropológico* refrenda los objetivos que le dieron vida hace cuatro años, cuando apareció su primer número, al compilar y poner al alcance de la comunidad académica información actualizada relativa a la producción nacional reciente en el campo de las disciplinas antropológicas; con esta estimable labor, la publicación tiende a confirmarse como el más oportuno y completo instrumento de divulgación en su clase.

En esta oportunidad, como en sus números anteriores, acompañado de una presentación por parte de sus editores, el anuario presenta la información com-

pilada dividida en varias secciones según la naturaleza de la misma. En la primera sección, denominada "Artículos de revisión", se incluyen colaboraciones en las que se somete a revisión bibliográfica distintos temas del quehacer antropológico mexicano, entre las que se encuentran: "Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas", de Miguel Lisbona Guillén; "Los estudios antropológicos (1970-1985) sobre los movimientos indígenas en México: una revisión bibliográfica", de Laura R. Valladares, y "Bibliografía de la Sierra de Zongolica: principales trabajos y temas de la investigación antropológica", de María Teresa Rodríguez.

El trabajo de Laura R. Valladares de la Cruz, por ejemplo, reconstruye la ruta inicial que tomaron los estudios antropológicos mexicanos a partir de la década de los setenta, en el análisis y debate empírico y conceptual relativo a los movimientos de resistencia indígenas. Somete a crítica, sobre todo, a las distintas corrientes de interpretación con las que en su momento se abordó el problema y evalúa las aportaciones de sus escudriñadores iniciadores. Visto en perspectiva, y como bien apunta la autora en sus conclusiones, el debate sobre la integración nacional de las etnias o comunidades indígenas ha evolucionado de una áspera discusión inicial entre analistas etnicistas y marxistas sobre el modelo conceptual de abordar el tema —discusión de la que, como sabemos, no han estado ausentes estridencias dogmáticas y posturas ambivalentes—, hacia un reconocimiento generalizado por abordar la cuestión indígena como parte de la agenda nacional y por ello inserta en la lucha de reivindicaciones sociales y económicas en las que

lo indígena es parte de la problemática social. Una de las primeras lecciones que se derivan de la revisión que realiza Laura R. Valladares es el percatarse de que si en las discusiones iniciales sobre lo indígena y las propuestas formuladas para su solución se hubiese considerado en primera instancia el elemento irreductible de la tradición histórica, tanto nacional como indígena, muchas diferencias que tendieron a desviar o a empantanar posibles consensos habrían sido superadas.

A continuación, las secciones "Reseñas de obras" y "Reuniones, eventos, seminarios y proyectos" se encargan de informar y ofrecer puntos de vista autorales acerca de lo más reciente en publicaciones y eventos académicos. En la primera de ellas encontramos catorce reseñas de libros y dos más dedicadas a la revista *Nueva Antropología*. En la selección de los libros reseñados se nota un indudable esfuerzo por ofrecer un amplio y diverso espectro de lo producido en las distintas especialidades de las disciplinas antropológicas. Las reseñas por sí mismas, en cambio, presentan una calidad bastante dispareja que, a nuestro juicio, tiene que ver principalmente con dos aspectos: por un lado, el tradicional descuido en el que los editores del área académica han tenido el trabajo reseñístico, el cual al ser considerado una actividad de menor rango, no cuenta con criterios uniformes de formato o presentación y por lo tanto de calidad: "una arena en la cual entrenarse para las grandes lides académicas", como las concibió hacia mediados del siglo pasado el historiador norteamericano William H. Prescott. Así, una reseña bibliográfica no requiere normalmente de aparato crítico para su elaboración y puede ser de extensión muy variable. De

tal forma no extraña, por otro lado, que esta situación se refleje a su vez en el mínimo valor curricular que se les asigna a las reseñas en los sistemas de evaluación académica. Sin embargo, hoy día gana terreno la tendencia a dividir las reseñas en dos tipos, independientemente del producto reseñado: críticas y de contenido. Las primeras señalan las virtudes, cualidades, innovaciones, defectos u omisiones de un trabajo, en forma debidamente argumentada y acompañada de reducido aparato crítico, con extensión mínima de ocho cuartillas y máxima de quince. Las segundas se limitan a exponer contenidos, con seis u ocho cuartillas de extensión. Es probable que si los editores que insertan reseñas con regularidad en las publicaciones académicas bajo su responsabilidad coinciden con este criterio, entonces las reseñas tienden a convertirse en un mecanismo más de aportación académica.

La sección "Reuniones, eventos, seminarios y proyectos" se divide en dos partes; en la primera se comentan desde reuniones dirigidas a pequeños grupos de especialistas, hasta eventos de amplia difusión editorial y museográfica. Ciertamente la historia, la antropología y la arqueología siempre han tenido en el trabajo editorial y museográfico sus mejores instrumentos de difusión. El gran acierto de incluir en esta sección los eventos relacionados con las actividades mencionadas, seguramente incrementará el interés que los académicos han mostrado en los últimos años por las mismas, participando en la creación de nuevos lenguajes, formas y técnicas para hacer llegar a un amplio público el conocimiento generado. La única duda que surge es ¿qué sucede en otros medios como radio

o televisión? En la segunda parte de esta sección se incluyen notas referentes a seminarios, programas y proyectos de investigación.

Enseguida encontramos una sección dedicada a la actividad docente o formativa en la que se da cuenta pormenorizada de varios programas de especialización académica. En este rubro llama la atención el documento que presentan Carlos Vázquez Olvera y Martha Durón de Benito titulado "Una revisión a la enseñanza de la museología y la museografía en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía Manuel Castillo Negrete". La museografía mexicana cuenta con reconocido prestigio en el ámbito internacional, prestigio que sin duda trascendió por vez primera las fronteras nacionales cuando en 1964 se inauguró el Museo Nacional de Antropología e Historia. El razonable equilibrio logrado en aquella ocasión entre proyecto arquitectónico, guión temático y proyecto museográfico permitieron la creación de un museo de carácter integral —recuérdese el recinto para instalar la Biblioteca Nacional de Antropología y el correspondiente para la Escuela Nacional de Antropología— que en su momento causó asombro.

La oportuna combinación de elementos que se dieron en el proyecto del Museo de Antropología obedeció a la presencia de varios hechos reales. En el campo de la museografía cabe destacar el empuje que esta disciplina había tenido desde los años cuarenta bajo el entusiasmo de Miguel Covarrubias y que desembocó una década después en la apertura de la carrera de museografía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Muchos de sus maestros y egresados se incorpo-

rían después al proyecto del museo enriqueciendo notablemente con su trabajo un aspecto de gran trascendencia. Al considerar este hecho resulta innegable que con la creación del Museo de Antropología surgió una tradición museográfica mexicana que ha estado en constante evolución hasta la fecha presente. Los breves pero ilustrativos antecedentes históricos que proporcionan los autores del presente ensayo confirman esta noción.

A más de 30 años de la inauguración del Museo de Antropología y a la luz de nueva información en todos los órdenes, diversos especialistas consideran pertinente hacer una revisión conceptual, tanto de sus contenidos históricos y didácticos, como de su planteamiento museográfico. La tarea evidentemente no es nada sencilla, en el ensayo se corre el riesgo de cometer errores como el lamentable desmantelamiento del Museo de Historia Natural, más conocido como "Museo del Chopo".

Al igual que en sus números anteriores, en el presente, el anuario ofrece un útil listado de los grados de licenciatura, maestría y doctorado, otorgados en el campo de las disciplinas antropológicas por las instituciones nacionales en las que éstas se imparten. La información revela la actividad existente en cada una de las instituciones enlistadas, así como el perfil de los temas más favorecidos por los tesis de los diferentes niveles. En este sentido llama la atención que el número de titulados sea mayor en aquellas instituciones en las que los aspirantes, al menos para los correspondientes al grado de licenciatura, tengan la alternativa de presentar una opción terminal distinta a la tesis. Esta situación desigual ha generado una necesaria discusión acerca de

la paridad de parámetros de evaluación académica que deben existir en los distintos planteles en donde se imparten carreras de contenidos afines, con el propósito de que sus egresados ingresen al mercado de trabajo en igualdad de condiciones. Obviamente en esta rápida apreciación sólo se toma en cuenta lo que muestra la información del listado de grados, una apreciación más exacta tendría que considerar una serie de factores más estrechamente vinculados a elementos tales como la estructura académica y funcionamiento de cada plantel, así como su funcionamiento administrativo y otros.

Los dos últimos apartados corresponden al listado de la producción bibliográfica correspondientes a 1997. En el primero se incluyen los contenidos de diferentes revistas especializadas, de divulgación y estudiantiles, anuarios, boletines así como catálogos de exposiciones. En el segundo se da cuenta de las publicaciones antropológicas recientes.

El cumplimiento de la periodicidad ha sido tradicionalmente uno de los principales problemas que han enfrentado las publicaciones periódicas especializadas del país. En los últimos años, sin embargo, los editores responsables se han ido convenciendo de que la seriedad de una revista no sólo estriba en la calidad de sus contenidos, sino también en el cumplimiento exacto de su aparición periódica, amén de su cuidada presentación e impresión. Si bien muchos factores no están siempre dentro de su área de decisión —como por ejemplo, la calidad o seriedad de la imprenta con la que se trabaja, o los tiempos que consumen los dictámenes de las colaboraciones propuestas— estos obstáculos se han ido venciendo de manera paulatina.

Finalmente, el número viene acompañado de un apéndice en el que se proporciona un directorio de instituciones antropológicas. Cabe resaltar que el formato de *Inventario Antropológico* es de media carta y aun así alcanza un total de 543 páginas, volumen que expresa la cantidad de información generada en el área de su interés. En caso de incrementarse

la información originada por las disciplinas antropológicas en los próximos años, como señalan los indicadores, el anuario se verá en la necesidad de reestructurar su presentación, y quizá no pase mucho tiempo en que se edite en formato de disco compacto.

Arturo Soberón Mora
Dirección de Estudios Históricos-INAH



Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia

 **AN**
TRO
POLO
GÍA 

NUEVA ÉPOCA
OCTUBRE-DICIEMBRE DE 1999

HISTORIA

Ángel Miquel
Un viaje de Salvador Novo

ANTROPOLOGÍA

Gustavo Lins Ribeiro
Para pensar la relación entre cultura
y política en la contemporaneidad.
¿Estamos en el post imperialismo?

Jorge Alonso
Repensar algunas relaciones
entre cultura y política

María J. Rodríguez Shadow
y *Roberto D. Shadow*
Género, religión y etnicidad:
reseña de un conflicto religioso
en el norte de Nuevo México

CONSERVACIÓN

Alejandro Huerta Carrillo
y *Eugenia Berthier V.*
El deterioro y la conservación
del patrimonio cultural

NOTAS

Román Piña Chán
Luciano Cedillo Álvarez
Diana Guerrero González
Doris Heyden
Rosa Brambila Paz
Verónica Trinidad Martínez
y *Celia Rodríguez*



56

ISSN 0188-462-X



CONACULTA • INAH

VENTA EN:

Expendio del Aeropuerto Internacional
de la Ciudad de México Benito Juárez,
sala A, local 11 (llegadas nacionales)
Tel. 5571 02 67

Librería
Francisco Javier Clavijero
Córdoba 43,
col. Roma, C.P. 06700
Tel. 5514 04 20

Mayores informes:
Proyecto Ferias
Liverpool 123, 2o. piso,
col. Juárez, C.P. 06600
Tel. 5207 45 59 6 73 ext. 128

ISSN-0185-0636

N A	ueva ntropología	56
----------------------	-----------------------------------	-----------

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

ETNICIDAD Y POLÍTICA

JORGE LUIS CRUZ BURGUETE, Frontera sur: la lógica de la diferenciación étnica.* **MA. EUGENIA VALDÉS VEGA**, Los partidos políticos en Chiapas.* **RUTH JUDITH CHOJNACKI**, Retrato de un catequista: la religión liberadora y la *comunitas* en los Altos de Chiapas.* **LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS**, Aunque me cueste la vida: movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador.* **GUNTHER DIETZ**, Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos.* **JORGE FUENTES MORÚA**, Raíces del pensamiento zapatista o la crítica al neoliberalismo.* **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**



CONACULTA • INAH

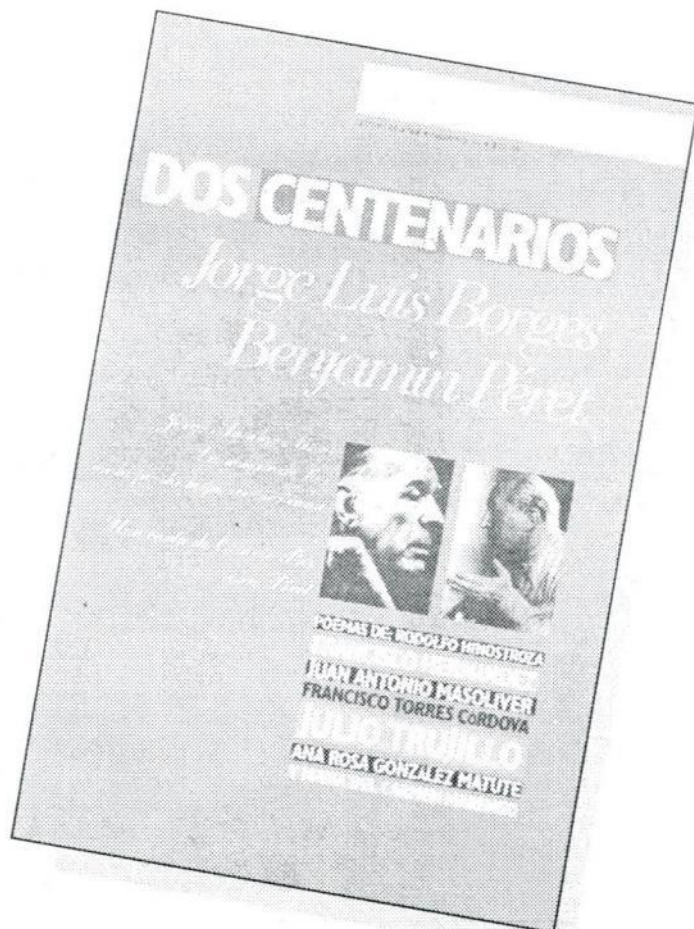


BIBLIOTECA *de México*

DOS CENTENARIOS

Jorge Luis Borges

Benjamin Péret



No. 54

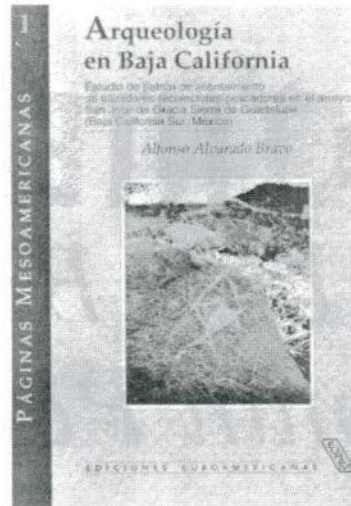
YA ESTA A LA VENTA

novedades editoriales

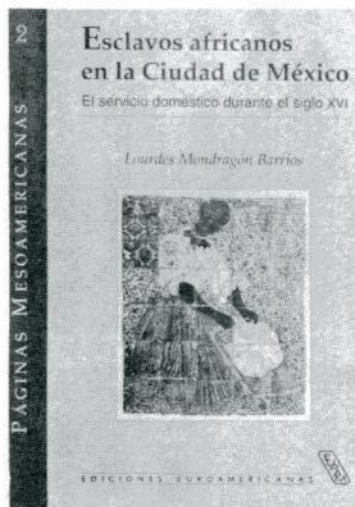
de EDICIONES EUROAMERICANAS
en colaboración con el INAH

Alvarado Bravo, Alfonso
Arqueología en Baja California
México, Ediciones Euroamericanas/INAH
(Páginas Mesoamericanas, 1), 1999

Como parte integral del Proyecto Arqueológico Sierra de Guadalupe, Baja California Sur, la presente investigación incluye un amplio estudio del medio ambiente y de los productos que utilizaban las antiguas poblaciones nómadas del norte de México.



Mondragón Barrios, Lourdes
Esclavos africanos en la Ciudad de México
México, Ediciones Euroamericanas/INAH
(Páginas Mesoamericanas, 2), 1999



Las puertas de la historia de México del siglo XVI se abren ante nuestros ojos con esta investigación, la cual nos proporciona una colorida perspectiva de la presencia de la población africana cuya sangre se ha diluido con las centurias y el mestizaje.

EDICIONES EUROAMERICANAS



CONACULTA • INAH

VENTA EN:

Expendio del Aeropuerto Internacional
de la Ciudad de México Benito Juárez,
sala A, local 11 (llegadas nacionales)
Tel. 5571 02 67

Librería
Francisco Javier Clavijero
Córdoba 43,
col. Roma, c.p. 06700
Tel. 5514 04 20

Mayores informes:
Proyecto Ferias
Liverpool 123, 2o. piso,
col. Juárez, c.p. 06600
Tels. 5207 45 59 ó 73 ext. 128