

# Nueva Antropología 46

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

## MIGRACIÓN Y ETNICIDAD

CARMEN BUENO, Migración indígena a la construcción de vivienda en la Ciudad de México \* WAYNE ROBINS, El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas \* ALICIA RE CRUZ, Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán \* MICHAEL KEARNEY, Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca \* ANNA M. FERNANDEZ PONCELA, Cuando las mujeres hablan o "en boca cerrada no entran moscas" (Diferencias de género según el refranero popular) \* SILVIA LOPEZ ESTRADA, Organización productiva y participación política de la mujer campesina en la Comarca Lagunera \* MERCEDES BLANCO, Hacia una antropología de la burocracia.



Caja abierta al tiempo

GV  
editores  
S. A. de C. V.



# NUEVA ANTROPOLOGÍA

VOL. XIV, NÚM. 46

MÉXICO, SEPTIEMBRE 1994

## Sumario

Editorial **5**

Migración indígena a la construcción de vivienda en la Ciudad de México. *Carmen Bueno* **7**

El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas. *Wayne Robins* **25**

Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán. *Alicia Re Cruz* **39**

Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca. *Michael Kearney* **49**

Cuando las mujeres hablan o “en boca cerrada no entran moscas”  
(Diferencias de género según el refranero popular). *Anna M. Fernández  
Poncela* 69

Organización productiva y participación política de la mujer campesina  
en la Comarca Lagunera. *Silvia López Estrada* 99

Hacia una antropología de la burocracia. *Mercedes Blanco* 117

## RESEÑAS

Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España  
y México. *Francisco J. Peña de Paz* 131

Antropología y nación. *Eduardo Espinosa* 135

Tradición cultural y cambio social entre los indígenas del Perú. *Hector  
Tejera Gaona* 141

El romaní: La lengua de los gitanos y sus fronteras. *José Antonio Flores  
Farfán* 147

Dirección: Silvia Gómez Tagle

Consejo de Redacción: Eduardo Menéndez, Raúl Nieto, Mechthild Rutsch,  
Héctor Tejera.

Consejo Editorial: Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Carmen Bueno, Hubert  
Carton de Grammont, Grisel Castro, Rodrigo Díaz Cruz,  
Carles Feixa, Nestor García Canclini, Adrián García Valdés,  
Ludka de Gortari, Francisco Javier Guerrero, Diego  
Iturralde, Esteban Krotz, Brixi B. Lameiras, José Lameiras,  
Sara Lara, Gilberto López y Rivas, Eduardo Nivón, Eduardo  
Matos, Andrés Medina, Marielle Pepin-Lehalleur, María  
Josefa Santos, Erwin Stephan Otto, Patricia Torres, José del  
Val, Roberto Varela.

Coordinación de este número: Carmen Bueno

Instituciones que apoyan la edición de  
NUEVA ANTROPOLOGÍA: El Colegio de México A. C., Universidad  
Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa,  
Grupo G. V. Editores S. A. de C. V.

Producción Multigráfica, a cargo de Grupo Cultural S. A. de C. V.  
Diseño tipográfico: S. A. M. I., S. C.

Tiro: 1 000 ejemplares.

Certificado de licitud de título y contenido núms. 2 059 y 1 291.

Reserva de título núm. 372-86.

Impreso y hecho en México.

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores. Los  
originales no serán devueltos en ningún caso.

Publicación Cuatrimestral

Multigráfica  
Av. Popocatepetl, 415  
03340 México, D.F.

## Editorial

---

---

La historia muestra que los grupos sociales que actualmente denominamos indígenas han tenido una fuerte tradición migratoria. Ya desde antes de la conquista sabemos de importantes movimientos migratorios de grupos procedentes del norte que deseaban ocupar un espacio dentro del territorio mesoamericano. A partir del siglo XVI, las estrategias de política económica de la Corona española exigían el reacomodo espacial de los grupos conquistados, grupos que a partir de ese momento comenzaron a recrear una identidad colectiva que respondía al hecho de mantenerse al margen de las *mieles del progreso* y la modernidad. En los documentos históricos, repetidas veces, se muestra al indígena como víctima de cacicazgos locales, de despojo de tierras fértiles, de la explotación de sus recursos naturales y de promesas incumplidas; efectos todos ellos de proyectos políticos y de estrategias del capital que se han beneficiado a través de múltiples mecanismos, de la reproducción de las condiciones de explotación en la que viven los indígenas mexicanos.

En esta ocasión, la revista *Nueva Antropología* presenta una serie de artículos que tratan sobre diversas alternativas de migración indígena contemporánea. Estos indígenas mexicanos al salir de su comunidad llevan consigo una identidad propia que toma distintos matices, a veces se refuerza o por el contrario se oculta; otras veces su identidad indígena se readecua para formar

una nueva identidad que les permita solidarizarse con otros grupos sociales igualmente desprotejidos.

Los lugares de recepción temporal o permanente de la población indígena tienen en común el ofrecer alternativas de incorporación al mercado de trabajo. Dentro del abanico de alternativas, los indígenas ocupan los escaños ocupacionales que acogen a la fuerza de trabajo más desprotejida, que carece de certificados educativos, de instrucción especializada, de permisos legales que les otorguen facultades de defender sus derechos cuando tienen que cruzar las fronteras internacionales. Son contextos laborales que distan de ofrecer condiciones aceptables y un salario digno al esfuerzo y desgaste al que son sometidos.

El problema de las migraciones indígenas ofrece múltiples vertientes en cuanto a perspectivas de análisis. En este número el lector encontrará tres artículos que versan sobre este tema: El primero escrito por Carmen Bueno, expone el manejo de la identidad étnica de indígenas de origen que migran temporalmente a la Ciudad de México para insertarse al mercado de trabajo de la industria de la construcción. El segundo es de Alicia Re Cruz quien analiza bajo una perspectiva simbólica, las implicaciones culturales y socioeconómicas de la experiencia migratoria de un grupo maya procedente de una comunidad campesina que se traslada al emporio turístico de Cancún en busca de empleo. Y por último, Michael Kearney aborda el tema de los derechos humanos en relación a la conformación de una nueva identidad de mixtecos, originarios del estado de Oaxaca, al migrar de manera ilegal a la zona fronteriza norteamericana. El artículo de Wayne Robins complementa de manera acertada lo que se plantea en los anteriores trabajos, ya que analiza los efectos causados por el reparto agrario y las actuales modificaciones al artículo 27 Constitucional, al problema de la propiedad de la tierra y el uso del suelo por parte de las comunidades indígenas.

Adicionalmente se presenta el artículo, "En boca cerradas no entran moscas", de Anna M. Fernández Poncela, en el que hace un análisis de dichos y refranes utilizados en varios países hispano parlantes que ponen en evidencia la tradición popular acerca de la posición de la mujer en nuestra sociedad. Por último, se presenta el artículo de Mercedes Blanco que ofrece un balance de los escasos estudios realizados por la antropología social en torno al tema de la burocracia. Tema de gran importancia, dado que constituye un aspecto intrínseco de las sociedades complejas y por tanto de gran trascendencia para comprender los procesos sociales actuales.

# Migración indígena a la construcción de vivienda en la Ciudad de México

Carmen Bueno\*

---

---

Este ensayo trata de indígenas que de origen diverso, han tenido que salir de sus comunidades para incorporarse a la dinámica cosmopolita de la Ciudad de México en busca de trabajo remunerado. A pesar de que estos indígenas mantienen particularidades culturales ricas en símbolos y expresiones, lo que los identifica como indios es su posición social desigual y subordinada en relación a los grupos dominantes.

Existe una amplia bibliografía en torno a la definición de lo indígena y de la etnicidad en sus diversas manifestaciones. Por el momento considero pertinente restringir esta discusión

a lo específico del tema a tratar. Para Epstein [1978] la identidad étnica es la que subyace a las reglas y a las expectativas de lo que está socialmente determinado. El autor identifica dos niveles en la formación de esta identidad, los cuales no son estáticos, sino que se mantienen en permanente adecuación dependiendo del momento y del espacio de su manifestación.

El primer nivel de identidad étnica es la que se mantiene en el ámbito privado y se refiere a los valores que se cultivan y transmiten en el seno de la familia. La reproducción de los valores étnicos en lo privado permite mantener una visión del mundo y orienta la posición del individuo en la socie-

---

\* CIESAS-México.

dad. El segundo nivel se refiere a los elementos culturales públicos: la vestimenta, la lengua, los patrones de consumo, los ritos, etc. Este es el nivel que se mantiene en un proceso continuo de adaptación. En el ámbito público, la etnicidad se utiliza estratégicamente. Habrá situaciones en que lo étnico no sea relevante e incluso se oculte. Esta negación deliberada de la etnicidad es lo que permite a estos grupos que comparten una misma identidad de pueblo traspasar ciertas barreras sociales. En esta negación queda implícita la existencia profunda de una identidad india. Como lo expresa Bonfil: "Estos pueblos crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia, callan y se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia". [Bonfil 1987: 11]

En la complejidad de los niveles en donde la etnicidad está presente, aquí se hará referencia a los aspectos que tienen que ver con el ámbito público; en particular, con el manejo de la identidad étnica al introducirse a un espacio específico del mercado laboral urbano de la capital del país. Para los indígenas, *la obra* —el sitio de construcción— es el ámbito donde aprenden las normas de la ocupación y el profesionalismo en el trabajo. Este espacio es ajeno al mundo indígena. Sin embargo, lo étnico parece estar presente en algunas pautas de contrata-

ción y en las restricciones que se imponen al indígena al incorporarse a la estructura de empleo urbano.

El universo que proponemos estudiar lo forman indígenas originarios de una región campesina y, por tanto, han experimentado un movimiento migratorio campo-ciudad.<sup>1</sup> Esta migración ha sido provocada por procesos sociales y económicos mayores que obligan a estos trabajadores a vivir en una situación de migración permanente entre sus comunidades y la Ciudad de México, por una parte, y una continua movilidad dentro del vasto territorio de la gran metrópoli transitando de obra en obra, por otra.

En la ciudad, los indígenas se confrontan con situaciones complejas en un contexto cosmopolita que los fuerza a establecer espacios de inclusión a la vez que surgen expresiones de exclusión o separación. Sin embargo, para un observador, los límites culturales se confunden, se entrelazan y provocan que la identidad de estos grupos no aparezca tan evidente.

Ahora bien, ¿cuál es la situación particular de los indígenas que migran a la Ciudad de México en busca de empleo en la construcción de vivienda?

<sup>1</sup> La historia señala que el indígena tiene una fuerte tradición migratoria. En la época precolombina hubo importantes movimientos migratorios orientados a la búsqueda de nuevos territorios donde asentarse. [Molinari, 1979: 42]. Durante la época colonial, muchas ciudades se edificaron sobre antiguos centros de población india. A partir de ese momento al indio se le segrega espacial y socialmente. [Bonfil, 1987:82]. Hoy día el crecimiento urbano ha mantenido un espacio abierto para la migración indígena, población que se distingue por tener cabida en barrios populares y en ocupaciones marginales.

## METODOLOGÍA UTILIZADA PARA LA CAPTURA DE LOS DATOS EMPÍRICOS

La información que aquí se presenta forma parte de una investigación mayor que trata de la persistencia del sistema de oficios en la construcción formal de vivienda. El trabajo de campo se llevó a cabo en 1988 y 1989, entrevistando directamente a los trabajadores de 4 sitios de construcción ubicados en diversos puntos de la zona metropolitana.<sup>2</sup>

Dos elementos fueron importantes en la selección de las *obras* para realizar esta investigación. El primero distingue entre las instancias que controlan el mercado de construcción de vivienda (INFONAVIT, constructora mediana, constructora pequeña, ingeniero independiente). Esto se combina con el segundo que se refiere al tipo de vivienda que se construye de acuerdo a las posibilidades económicas de diferentes estratos sociales (casa de lujo, casa media, casa de interés social, casa para obreros).

Esta investigación se centró en el acontecer cotidiano del espacio laboral. Sin embargo, las entrevistas permitieron obtener información sobre algunos aspectos del ámbito familiar de los trabajadores. Indígenas y no indígenas forman la cuota de trabajadores y así se conforma un ambiente

heterogéneo donde frecuentemente se pueden encontrar casos de trabajadores que niegan su origen indígena por razones que se discutirán más adelante. La oportunidad que brinda el método antropológico de la observación directa y las entrevistas abiertas permitieron, en algunos casos, recuperar información acerca de esa identidad negada. No obstante, la información que se analiza en este ensayo puede mostrar algunos sesgos por el hecho de no contar con datos agregados con los cuales cotejar lo encontrado a través de la micro-observación.

## ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA CONSTRUCCIÓN DE VIVIENDA EN MÉXICO

Los responsables de construir casas en México son profesionistas independientes o bien empresas constructoras, pequeñas y medianas y con un promedio de vida de cuatro años, que se caracterizan por operar con montos reducidos de capital. Estos negocios son muy inestables, sobretodo por el hecho de que dependen, en gran medida, de los apoyos crediticios ofrecidos por la banca para poder llevar a cabo sus proyectos de construcción. En el momento en que se realizó la investigación, estos apoyos estaban prácticamente suspendidos.

La construcción de vivienda es una

<sup>2</sup> Según datos ofrecidos en el Atlas de la Ciudad de México [1988], la zona metropolitana de la capital del país abarcaba un perímetro de 1,150 km<sup>2</sup> y albergaba a 14.5 millones de habitantes.

<sup>3</sup> Una encuesta realizada por la Cámara Nacional de la Industria de la Construcción afirma que las empresas dedicadas a la edificación sólo disponen del

actividad intensiva en trabajo.<sup>3</sup> Su peculiaridad es que dentro de una economía de mercado aún se rige por oficios que guardan una estructura similar a los gremios de la Edad Media. En la cúspide está el maestro de obra o contratista que se encarga de la contratación y supervisión de los trabajadores. Posteriormente está su asistente, llamado segundo. Le siguen los oficiales, los medios oficiales y los peones. La diferencia entre estas categorías está en el nivel de calificación.

El proceso laboral se caracteriza por subprocesos<sup>4</sup> que tienen lugar en diversos momentos del avance de la obra. Este sistema de producción carece de una instancia exclusiva que organice el trabajo. En cambio se forma un archipiélago de organizaciones productivas que son las responsables de este proceso fragmentado.

La manera en que se contrata al personal operativo se distingue por convenios temporales *eventuales*, sin ningún compromiso legal de permanencia. La reglamentación formal de las relaciones laborales se suple por un conjunto de normas sociales sujetas a la costumbre. A estos trabajadores se les paga por jornal o a destajo. En el primero se remunera el tiempo invertido y en el segundo por trabajo realizado. Los albañiles generalmente

están registrados en una lista de raya que se paga semanalmente. También están dados de alta en uno de los sindicatos de trabajadores de la construcción que, para el caso de la Ciudad de México, está controlado por la CTM y la CROM del PRI. Se trata de contratos colectivos por obra determinada que se han convertido en uno más de los trámites burocráticos para que la obra se pueda llevar a cabo. Los trabajadores por lo general desconocen su afiliación gremial y no reciben la protección del sindicato, ni perciben mejoras en sus condiciones laborales. Es en esta dinámica laboral en la que participan los indígenas que se habrá de analizar en este ensayo.

## PROCEDENCIA DE LOS TRABAJADORES INDÍGENAS

En el trabajo de campo realizado en los cuatro sitios de construcción se entrevistaron 179 trabajadores. De éstos el 60% había nacido fuera de la Ciudad de México y la mitad de esta población reportó hablar alguna lengua indígena, en total 42 personas. Solamente uno de ellos nació en la Ciudad de México y expresó formar parte del grupo de mixtecos que habitan en Ciudad Nezahualcóyotl. Casi tres cuartas partes (71%) de estos indígenas proceden del Estado de México, estado colindante con la capital del país. El grupo más numeroso está formado por hablantes de lengua otomí procedentes principalmente del Estado de México, aunque también algu-

11% de sus recursos para la inversión en instrumentos de trabajo y maquinaria. A diferencia de las obras de construcción de obra civil, en las que un 40% de sus costos se tiene que canalizar en la compra de bienes de capital. [*Revista Mexicana de la Construcción*, marzo 1988: 82].

<sup>4</sup> Los subprocesos más comunes son: albañilería, pintura, yesería, carpintería, herrería, plomería y colocación de pisos.

nos migraron de Guerrero e Hidalgo. Le siguen en importancia los nahuas originarios del Estado de México, Puebla y Guerrero. En menor proporción hay mazahuas, procedentes también del Estado de México y mazatecos y mixtecos de Oaxaca.<sup>5</sup> El análisis de la información se realizó a partir de este subgrupo de indígenas.

La construcción se ha convertido en un nicho ocupacional que se nutre, en gran medida, de población campesina originaria de comunidades próximas a la Ciudad de México, donde su actividad económica gira en torno a una agricultura marginal, producto de parcelas ejidales o minifundios de temporal y de tierra desgastada. La situación de estos trabajadores en su lugar de procedencia ya ha sido analizado con anterioridad por antropólogos como Lourdes Arizpe y Lidia Torre.<sup>6</sup> Como parte del análisis diacrónico de estos estudios se hizo referencia a las alternativas laborales existentes en la región de origen. Uno de los puntos coincidentes es que durante la época de la Colonia y hasta 1940 estas comunidades indígenas estaban articuladas a las haciendas y a las minas. Estos campesinos indígenas se vieron forzados a trabajar en ellas, a la vez que cosechaban sus propias tierras para el autoabasto alimentario. En este sentido, la migración cíclica de indígenas para incorporarse a trabajos tem-

porales forma parte de los vínculos históricos de estas comunidades con la economía mayor.

Otro elemento que resalta en las investigaciones antes mencionadas, es que el agotamiento de los recursos extraídos de las minas y el reparto agrario producto de la Revolución de 1910, coincidieron con el auge del desarrollo industrial concentrado principalmente en la capital del país. Es a mediados del presente siglo cuando las alternativas de empleo regional se redujeron considerablemente y se sustituyó por alternativas ocupacionales en la Ciudad de México, entre ellas el trabajo en la construcción.

La migración del campo a la ciudad se facilitó por la apertura y expansión de vías de comunicación que articulaban a las comunidades indígenas con la dinámica cosmopolita, haciendo factible el flujo continuo de mano de obra.

## PERFIL SOCIOECONÓMICO DE INDÍGENAS TRABAJADORES EN LA CONSTRUCCIÓN

La mayoría del grupo estudiado son hombres. Sólo tres son mujeres y dos de ellas son mixtecas de Oaxaca. Lejos de lo que los estudios clásicos sobre migraciones afirman acerca del hecho de que los hombres tienden a migrar más lejos que las mujeres, aquí se da a la inversa. La razón estriba en el tipo de nexos que se mantiene con la comunidad de origen, como se verá más adelante. La proporción entre el

<sup>5</sup> De los 42 indígenas entrevistados, 21 son otomíes, 12 son nahuas, 4 son mazahuas, 2 son mazatecos y 3 son mixtecos.

<sup>6</sup> Lourdes Arizpe [1985] y Lidia Torre [1990] realizaron sus estudios en la región mazahua del Estado de México.

reclutamiento de hombres y mujeres no es una medida permanente. La captación de mujeres en la construcción es aún más fluctuante que la de los hombres. A ellas, junto con los menores de edad, se les puede considerar la reserva de mano de obra que se incorpora al trabajo de construcción sólo en momentos cuando hay una sobredemanda de trabajadores. Mientras la industria esté en recesión (como lo fue durante los años en que se realizó el trabajo de campo) se dará prioridad al trabajo masculino.

En cuanto a la estructura de edad de la población estudiada, el cuadro muestra que 62% de la población indígena que trabaja en la construcción es joven. Molinari [1979] afirma que los jóvenes están más dispuestos a adaptarse y aceptar los cambios del nuevo

contexto. A esta explicación se puede añadir que los jóvenes son los más fácilmente expulsados de sus comunidades por falta de tierras y trabajo. En este grupo de trabajadores también se encuentra quienes tienen más de sesenta años, lo que demuestra que no existe restricción para incorporarse a la construcción a pesar de que, en general, se trata de labores que exigen gran esfuerzo físico.

A pesar de su corta edad sólo una tercera parte de la población indígena es soltera; los demás están casados, viven en unión libre e incluso hay una madre soltera. Un poco más de la mitad de aquellos que reportan tener familia cuentan con tres o menos hijos. Esto también se puede atribuir a lo joven de esta población.

CUADRO 1  
ESTRUCTURA DE EDAD DE LOS TRABAJADORES INDÍGENAS

	nacidos entre 1926 y 1940	nacidos entre 1940 y 1950	nacidos entre 1950 y 1960	nacidos entre 1960 y 1970	después de 1970
Otomí	3	5	1	10	2
Náhuatl	1	1	2	6	2
Mazahua			1	2	1
Mazateco		1		1	
Mixteco			1	2	
Total	4	7	5	21	5

En cuanto a la escolaridad, el cuadro siguiente muestra que es muy elevada la proporción de trabajadores indígenas (81%) que sólo han cursado la primaria y, de éstos, más de la mitad dejó este proyecto educativo inconclu-

so. Hay también un 5% de trabajadores que jamás asistió a la escuela.

Cuando se comparan estos resultados con los obtenidos para los trabajadores no indígenas, se puede apreciar que los segundos tienen niveles

más altos de escolaridad y menos deserción escolar. Incluso, algunos no indígenas cursaron carreras universitarias. Esta situación refleja dos problemas sociales importantes: Uno de ellos es la desigualdad en la disponibilidad de recursos educativos tanto, en calidad como en cantidad. En este

sentido las comunidades indígenas son las más abandonadas por los proyectos educativos. Por otro lado, la necesidad de los indígenas de trabajar desde una edad temprana, para poder resolver su sustento cotidiano, hace que el acceso a la escuela se mantenga en segundo término.

CUADRO 2  
NIVEL EDUCATIVO DE LOS TRABAJADORES INDÍGENAS

	Otomí	Náhuatl	Mazahua	Mazateco	Mixteco	Total
Analfabeta	2					2
Primaria	17	9	4	2	2	34
Secundaria	1	3		1		5
Preparatoria	1					1

## LAS ALTERNATIVAS MIGRATORIAS

Los indígenas estudiados experimentan dos tipos de migración a la ciudad. La más socorrida es la migración temporal que tiene sus variantes. Una de ellas es la migración estacional que depende de los ciclos agrícolas, por lo cual permanecerán en la ciudad cuando su trabajo no es requerido en el campo. Otra es la migración semanal o quincenal, lo que les permite un continuo contacto con sus comunidades de origen. La última, que se incluye también como estrategia migratoria para mantener la misma relación campo-ciudad, es la conmutación cotidiana de la comunidad campesina a la gran ciudad, lo cual implica invertir varias horas en el traslado. Esta última

es la utilizada por trabajadores calificados en edad madura y por contratistas, y se convierte incluso en una estrategia para tener cautiva, en el lugar de origen, a una cantidad de trabajadores dispuestos a trabajar en las obras.

Cualquiera que sea la modalidad de la migración temporal, la gran metrópoli es considerada exclusivamente como el lugar de trabajo, ámbito de la producción, un espacio ajeno al propio, donde la expresión pública de lo étnico (particularmente el habla) resulta ser un instrumento de segregación. La comunidad campesina sigue siendo su ámbito de reproducción; esto es, el lugar donde se forma una familia, donde se educa a los hijos, donde se viven y recrean las costumbres propias del grupo, donde se habla la lengua. Este arraigo social y cultural que se recrea en lo privado,

en el seno doméstico del contexto campesino, es lo que hace que los indígenas persistan en la dinámica migratoria, evitando e incluso negando exteriorizar ese origen en el mundo urbano. Un albañil mazahua comentó: "Salimos del pueblo por la necesidad. En la obra hablamos el español, nos olvidamos de donde venimos porque los patronos y los compañeros se burlan de nuestro origen. Si algo sale mal, la culpa la tenemos los indios por flojos, por descuidados, por borrachos y por no entender bien el español. Saben que nos pueden correr y nos pueden dejar de pagar o dar menos dinero porque no sabemos con quien quejarnos. Los del sindicato son de la ciudad y son amigos de los dueños".

La otra alternativa migratoria a la ciudad es la permanente. En estos casos, el contacto con los lugares de origen se reduce a las visitas esporádicas a familiares que todavía permanecen en el campo, a la participación en las festividades del pueblo y en ocasiones al apoyo monetario para obras civiles. El traslado a la ciudad no significa el rompimiento con su cultura de origen, aun en la gran metrópoli, cuando en el ámbito privado se recrean, en lo posible, ciertas costumbres que los ayudan a mantener su identidad étnica. Un nahua de Puebla comentó: "En el pueblo todos somos como una familia, no nos sentimos diferentes. Aquí en la ciudad es difícil conservar lo nuestro, pero hacemos la lucha porque así nos sentimos como en el pueblo. En la casa, mi mujer suele cocinar con el sazón de mi tierra, a veces nos regalan algunas habas

o frijol del pueblo y ella las prepara con salsa. También estamos acostumbrados a hablarnos en nuestro idioma aunque los hijos nos contestan en español. De todas maneras ellos entienden el mexicano, nada más que se hacen".

Lo que resalta como hecho generalizado de estos migrantes ya establecidos en la ciudad, es que las expresiones étnicas visibles forman parte central del ámbito doméstico y que aquellos que conviven con otras familias que comparten un origen común, buscan en lo privado comunicarse entre sí en su propia lengua, contar chistes y chismes del lugar de procedencia, esto es, mantener vivo eso que los identifica culturalmente. Esta situación difícilmente se traslada al lugar de trabajo. Como se pudo precibir en la declaración del trabajador mazahua, la coexistencia de indígenas y no indígenas en la obra inhibe la manifestación de expresiones étnicas. Incluso implica una cierta discriminación por estos que al considerarse urbanos cosmopolitas rechazan todo lo que parezca autóctono. Esto es cierto a todos los niveles. Un maestro contratista opinó: "Yo no tengo por qué hablar en otomí con los que vienen de mi pueblo, todos también hablamos español. Además los otros trabajadores van a pensar que estamos hablando mal de ellos. Tengo que tratar a todos por igual; todos tienen que trabajar parejo". En esta declaración lo que parece denotar el comportamiento del maestro es la necesidad de mantener una imagen no india, para no afectar su posición de mando en la jerarquía ocupacional.

## LUGAR DE RESIDENCIA DE LOS TRABAJADORES INDÍGENAS

El lugar de residencia de los trabajadores indígenas, mientras permanecen en la Ciudad de México, se muestra en el cuadro 3.

La gran concentración de trabajadores en las colonias del municipio de Atizapán y la delegación de Iztapalapa se deben a que dos sitios de construcción donde se llevó a cabo la investigación estaban localizados en esas zonas. 23 trabajadores, o bien 70% de estos, utilizaban la obra como albergue. Ahí duermen y comen mientras residen en la ciudad. Después del trabajo suelen juntarse entre paisanos

para comprar víveres, elaborar la comida, beber, platicar y escuchar música. En esos momentos, los trabajadores indígenas recrean grupos solidarios, hablando en su propia lengua, contando sus experiencias del trabajo o recordando su comunidad.

Estos, junto con aquellos que van y vienen diariamente de su comunidad a la ciudad, conformaban el grupo de migración golondrina, sin ningún arraigo a la vida metropolitana. El resto de los trabajadores rentaban un cuarto en una colonia marginal o bien vivían con algún familiar. Solamente tres personas compraron un terreno para edificar su casa con la idea de permanecer en la ciudad.

CUADRO 3  
LUGAR DE RESIDENCIA DE LOS TRABAJADORES  
DE LA CONSTRUCCIÓN

	Atizapán	Iztapalapa	Cd. Neza	Chalco	Conmuta Diario	Total
Otomí	11	4			6	21
Náhuatl	2	9	1			12
Mazahua	1	3				4
Mazateco	2					2
Mixteco		1		2		3
Total	16	17	1	2	6	42

## LOS TRABAJADORES INDÍGENAS EN EL MERCADO LABORAL

¿Cuáles son los oficios que desempeñan y cuál la categoría que ocupan? El siguiente cuadro muestra que:

Los trabajadores indígenas participan en múltiples oficios de la construcción. Esto indica que hay alternativas de movilidad para indígenas al interior de esta actividad económica, sobre todo cuando niegan su origen. Un electricista otomí comentó: "Sólo porque usted me pregunta mi origen

y si hablo alguna lengua, le contesto que soy otomí; pero cuando llegué a la obra buscando trabajo, el maestro Juan no me preguntó de donde era, y

como en mi pueblo casi todos hablamos bien el español y nos gusta vestirnos rockeros, pues no me ven diferente”.

CUADRO 4  
OFICIOS Y CATEGORÍAS OCUPACIONALES

	Contratista	Segundo	Oficial	Peón	Total
Albañil	1	1	11	15	28
Carpintero			1	2	3
Plomero			1		1
Electricista			1	1	2
Yesero	1		2		3
Pintor		1		1	2
Pisos			2	1	3
Total	2	2	18	20	42

Se podría decir que hay indígenas en todas las labores centrales de esta actividad económica, con excepción de la herrería. Ésta parece ser el único oficio que ha sido heredado a través de las generaciones, por un grupo de residentes urbanos, que acaparan el conocimiento y la posibilidad de incorporarse a este oficio. Además, para el trabajo de herrería se requiere de una inversión mayor en maquinaria y herramienta, incluso requiere de un taller establecido para habilitar los marcos de puertas, ventanas y escaleras que después se colocan en las obras. Los oficios ocupados por indígenas son aquellos donde se vuelve prioritaria la habilidad manual y el esfuerzo físico, mientras que la inversión en instrumentos de trabajo es reducida.

Resalta en el cuadro 4 la gran incidencia de indígenas en la albañilería (67% del total trabajan en este oficio). Si bien es el oficio que mayor mano de obra requiere, también es cierto que tradicionalmente es considerado como el espacio de trabajo de indígenas. Es el oficio más desgastante, más desprestigiado, más riesgoso y peor pagado. En el trabajo de campo se pudo constatar que los albañiles son los que más tiempo permanecen trabajando: cargando bultos, acarreando material de un lugar a otro trepados en andenes improvisados sin ninguna protección. Uno de ellos comentó: “A nosotros nos tocó hacer lo negro de la obra, por eso le llaman obra negra”.

Es también en la albañilería donde se percibe una mayor posibilidad de

movilidad ascendente de los indígenas. El cuadro anterior muestra que albañiles indígenas están ocupando todas las categorías, situación bastante difícil para los otros oficios, en donde a lo más que pueden aspirar es a ser un trabajador calificado, pero con muy limitadas oportunidades de ascender a las posiciones de control y mando.

Para poder entrar a este mercado de trabajo existen varios canales. La estrategia que se adopte depende, en gran medida, de la demanda de mano de obra. Cuando hay poco trabajo es más frecuente la relación impersonal, por el hecho de que los contratistas no pueden asegurar trabajo por periodos prolongados a los trabajadores con quienes mantiene una relación más personal. En el momento en que se llevó a cabo esta investigación, que se caracteriza por un periodo en el cual la industria de la construcción estaba contraída, los trabajadores en general acudían directamente a las obras a solicitar empleo. Sin embargo, al comparar la información obtenida para todos los trabajadores entrevistados, resultó interesante ver que eran los indígenas los que persistían en privilegiar los lazos familiares o de comunidad para poder conseguir empleo. Solamente una quinta parte de ellos obtuvo trabajo de manera impersonal. El maestro Evaristo comentó: "A veces algún familiar o compadrito me pide de favor que le de trabajo a sus hijos y si los veo necesitados acepto, porque para eso estamos, para ayudarnos unos a los otros, aunque la gente del pueblo cree que las cosas acá

en la ciudad son iguales que allá, y no siempre se les puede echar una mano". Esto es lo que se puede considerar como uno de los rasgos intrínsecos a la condición étnica: Dar prioridad al apoyo mutuo para la sobrevivencia del grupo por sobre una negociación puramente contractual. Otro rasgo que es priorizado por los indígenas es solicitar al maestro o contratista un anticipo para cubrir sus gastos semanales. Estos préstamos son los que afianzan los compromisos laborales de la mano de obra. El siguiente cuadro muestra que las relaciones de parentesco y las de origen son centrales entre los indígenas que trabajan en la construcción.

En cuanto a la movilidad de la mano de obra indígena hacia otros espacios del mercado de trabajo, los resultados de los cuestionarios levantados permitieron notar algunas tendencias en las experiencias laborales de estos trabajadores. En la mayoría de los casos se trata de carreras poco estables. Se puede afirmar que son muy reducidas las oportunidades de empleo a las que pueden acceder. En primer lugar porque para ellos predomina el trabajo agrícola; 4/5 partes de estos indígenas comenzaron su carrera laboral en labores propias del campo, ya sea cultivando su propia parcela o trabajando como asalariado agrícola en las tierras de otros pobladores de la comunidad o cuidando animales. Como se verá más adelante, gran parte de estos trabajadores mantienen una dinámica en la que se complementa la labor agrícola con el trabajo en la ciudad.

También existe una fuerte tenden-

cia a persistir en la construcción; pero cambiando de oficio, por ejemplo pasando de albañiles a yeseros o pintores. Esto se debe, por un lado, a la poca probabilidad de encontrar de manera continua trabajo en el mismo oficio, además de ser una estrategia utilizada por ellos mismos para cuidar su salud, alternando faenas donde se

tiene que llevar a costas mucho peso con aquellas en las que utilizan materiales tóxicos. Por otro lado, el cambiar de oficio, les permite aprender diversas habilidades, que se abren en un abanico de posibilidades de empleo, tanto en la ciudad como en la comunidad de origen.

CUADRO 5  
RELACIÓN CON LA PERSONA QUE LO CONTRATÓ

Contratante	Pariente	Paisano	Amigo	Recomendación	Impersonal	Total
Albañil	10	7	6		5	28
Carpintero	1		1	1		3
Plomero		1				1
Electricista	1				1	2
Yesero	1				2	3
Pintor	2					2
Coloc. pisos	1		1		1	3
Total	16	8	8	1	9	42

Dentro del mercado de trabajo urbano tienen otros "refugios ocupacionales", como es la venta ambulante. En este sector han incursionado, en algún momento de su experiencia laboral, una quinta parte de estos trabajadores. También de manera poco representativa están aquellos que han trabajado en servicios personales, principalmente en el servicio doméstico. Otros más han trabajado como obreros en pequeños talleres fabriles del centro de la ciudad, donde se fabrican juguetes baratos o dulces, donde, según comentarios de ellos, reciben un pago inferior al obtenido en la cons-

trucción y con la desventaja de no poder aplicar las habilidades aprendidas en otros ámbitos sociales, tal como sucede con los oficios de la construcción, que se aprovechan en la construcción de vivienda propia, o para algún paisano o en trabajos por cuenta propia.

La experiencia laboral de estos trabajadores tiene un denominador común, son empleos inestables donde lo más importante es la inversión de esfuerzo físico y las habilidades son aprendidas en la práctica.

Estos trabajadores, al igual que aquellos grupos sociales de bajos recursos,

procuran dentro de sus estrategias de sobrevivencia mantener varias fuentes de ingreso o buscar diversas alternativas de hacerse de recursos. Sin embargo, tres cuartas partes de los indígenas que comenzaron siendo campesinos, han mantenido a través del tiempo la doble ocupación campesino-trabajador de la construcción. Esta cifra coincide con aquellos trabajadores que mantienen una migración golondrina. Estos resultados permiten reflexionar acerca del trasfondo campesino de un importante número de trabajadores in-

dígenas de la construcción. La tierra es más que un instrumento económico de sobrevivencia, es el arraigo a algo propio, es el soporte a su identidad.

El abandono total de las tierras por parte de algunos trabajadores se debe a la falta de ellas, como resultado de la combinación de un reparto agrario incipiente, tanto en cantidad como en calidad de la tierra y una alta tasa de incremento poblacional. Esto ha provocado que algunos tengan que recurrir a otras actividades dentro del mercado de trabajo.

CUADRO 6  
ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS

Actividades	Campesino	Construcción	Otras	No tiene	Total
Oficio					
Albañil	17	3		8	28
Electricista	1	1			2
Yesero	2			1	3
Pintor	1	1			2
Coloc. pisos	1			2	3
Carpintero	1	1	1		3
Plomero		1			1
Total	23	7	1	11	42

Por ello, además de la agricultura, otras actividades complementarias que les permite incrementar sus ingresos tienen que ver directamente con los conocimientos obtenidos en la obra. Algunos trabajan los fines de semana para particulares. En estas *chambas esporádicas* los oficiales suelen ganar tanto o más que en el trabajo formal

de la construcción. Es usual encontrar que los conocedores de los oficios de la construcción de vivienda tengan una posición de prestigio en sus comunidades o colonias, dado que son ellos los responsables de construir cuartos para su familia y vecinos y los altares de los santos patronos de su barrio. La autoconstrucción implica la asis-

tencia de alguien que sea diestro en las habilidades constructivas. A estos últimos se les regresa el favor de múltiples maneras: Un pago simbólico, un pago en especie o la reciprocidad en tiempo y en esfuerzo invertido. Así, la autoconstrucción se escapa de las reglas contractuales del mercado. Sin embargo, necesariamente se tiene que alimentar de los recursos humanos capacitados en el trabajo formal.

Hay quienes reportan no desempeñar ninguna otra ocupación. Estos son contratistas que mantienen como estrategia trabajar en varios proyectos al mismo tiempo, y que por ello no lo consideran una actividad complementaria, sino parte integral de su *status* laboral. También en este grupo hay peones que por nula calificación no les es fácil contratarse en trabajos esporádicos, porque no aportan ningún conocimiento y mujeres que tienen que combinar el trabajo con las labores del hogar.

¿Cuánto se puede ganar en los empleos de la construcción? El cuadro 7 muestra que los albañiles, y sobre todo los no calificados, son los peor pagados. Cabe resaltar que fueron los trabajadores indígenas en la fase de albañilería los que más se quejaron de no recibir un pago justo. Hubo quienes comentaron que preferían trabajar con algún conocido o recomendado porque había maestros que, a la hora de la raya, además de descontarles el anticipo que pedían para su comida, les reducían su ingreso, poniendo de pretexto que el trabajo no estaba bien terminado o no lo habían hecho a tiempo. Había un fuerte sentimiento

de vulnerabilidad ante las relaciones impersonales y el trato con personas ajenas al grupo étnico. Uno de los maestros indígenas comentó que cualquiera de ellos podía levantar muros, pintar, instalar la luz, aprendiendo fácilmente cualquier oficio. Lo difícil era encontrar ingenieros honestos. Textualmente afirmó: "Hay ingenieros que nos tratan peor que animales, nos tienen esperando la raya ya entrada la noche del sábado como si no tuviéramos prisa de visitar a nuestra gente. A veces ni llegan o nos quedan debiendo y todavía nos insultan nombrándonos indios pata rajada, muertos de hambre".

En el resto de los oficios la situación es un poco distinta. Un peón carpintero o pintor puede ganar lo mismo que un oficial albañil. Más aún, otros oficios que se pueden contratar a destajo, como es el caso de la yesería, puede permitirle a un oficial llegar a ganar tanto o más que un contratista. Esto depende de su habilidad y de la cantidad de tiempo que está dispuesto a invertir en el trabajo. Esta sobreexplotación de parte de algunos trabajadores para obtener un mejor ingreso es un asunto esporádico y depende, en gran medida, de los compromisos adquiridos. Por ejemplo, en el caso de un yesero de origen mazahua, que ganó entre \$190,000 y \$270,000 en una semana, se acercaba la fiesta de su pueblo y se había comprometido a aportar algo para los danzantes. El comentó: "Me gusta trabajar con este maestro porque paga a destajo. El me conoció en una obra donde yo trabajaba de albañil y me dijo que él me

enseñaría el oficio de yesero. He trabajado bastantísimo estos dos meses, sin parar. No he ido a mi casa y así me quedo trabajando todo el sábado. Mi padre me dijo que era mi obligación dar la aportación familiar para la fies-

ta del pueblo. Mi hermano va a formar parte del grupo de danzantes. Tengo que comprar la ropa, dar una cuota al maestro y ofrecer comida después del bailable”.

CUADRO 7  
INGRESOS SEMANALES<sup>7</sup>  
(miles de pesos)

Ingresos	De 18 a 66	Hasta 125	Hasta 160	Hasta 270	Total
Albañil	12	11	4	1	28
Electricista		1	1		2
Yesero		2		1	3
Pintor			2		2
C.pisos	1	1	1		3
Carpintero		2	1		3
Plomero		1			1
Total	13	18	9	2	42

Los gastos que generalmente cubre el ingreso obtenido en las obras se divide en las siguientes partidas: Gastos personales del trabajador mientras está en la ciudad y un aporte para sus familias que hayan quedado en sus comunidades de origen. Este gasto cotidiano en ocasiones se llega a reducir al máximo, esto es, se duerme en la obra y come tortillas, chile y frijoles con tal de poder utilizar el salario de

otra manera. Para estos indígenas, sobretudo para los jóvenes, el gasto en ropa y aparatos electrodomésticos y cassettes llega a ser incluso superior al dinero que se destina a cubrir ciertos gastos en la comunidad de origen. De esta manera la comunidad no sólo recibe dinero, sino también obtiene cosas que, o no se venden en las comunidades o se pueden comprar a precios muy altos y que hoy día son parte integral de la vida comunitaria indígena. Entra a la vida campesina nuevos hábitos de consumo, vestimenta cosmopolita de moda, aparatos que facilitan la vida cotidiana de estas familias y maneras de construir vivien-

<sup>7</sup> El salario mínimo oficial, en el momento en que se realizó el trabajo de campo era de \$6,475 diarios a partir del primero de enero de 1988 y llegó a oscilar hasta \$7,640 diarios el 3 de diciembre de 1989. Tomando como referencia los salarios vigentes en la etapa intermedia de este lapso resulta que un salario mínimo era de \$46,690 a \$50,435 semanales.

da al estilo urbano. Todos estos elementos, sin embargo, no se han traducido en una desintegración de lo propio sino en una readecuación de su manera de vivir. Uno de los peones mazahua comentó "aunque me gustan *Los Broncos* (conjunto musical) y compro camisetas con muchos dibujos, yo me sigo sintiendo mazahua porque ahí nací, ahí esta mi familia y mi casa".

## REFLEXIÓN FINAL

La gran metrópoli cosmopolita que es la Ciudad de México se nutre de mano de obra indígena, dispuesta a laborar en los oficios más riesgosos e inestables del mercado urbano. Históricamente podemos afirmar que los muros y los techos de la capital del país han sido levantados por manos indias.

Ante un contexto tan heterogéneo encontramos que estos grupos ocultan su identidad, incluso niegan su origen y su lengua, no por una falta de orgullo a lo propio, sino porque la ciudad sigue siendo un centro de discriminación y poder que ellos no pueden controlar.

Aparentemente los trabajadores indígenas se han desindianizado: Su forma de vestir, sus patrones de compra y sus diversiones representan una presencia cosmopolita. De hecho se convierten en portadores de la modernidad a sus comunidades de origen: La forma de construir, la música y el estilo de caminar, lo que podríamos denominar la identidad pública.

Sin embargo, persiste esa identidad profunda que aparece enmascarada, clandestina; pero que rige su comportamiento social y los hace volver los ojos hacia sus comunidades, mantener el arraigo hacia lo propio, persistir a toda costa como campesinos, cultivando sus terrenos desgastados y poco productivos. Es también la negación de su identidad lo que les ha servido para incorporarse a ciertos espacios del mercado de trabajo y para moverse de manera ascendente en la pequeña jerarquía laboral de la industria de la construcción.

Lo indio, en el ámbito público del trabajo urbano, sólo se manifiesta al mantener relaciones comunitarias y de origen al entrar al mercado de trabajo en donde, entre estos indígenas, permean alianzas sustentadas en la lealtad y la reciprocidad y que, de alguna manera, les ha permitido mantener a través del tiempo canales estables de inserción a este espacio del mercado de trabajo urbano, a pesar de ser los más desprotegidos ante la explotación de maestros y constructores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes 1978 *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.
- 1985 *Campesinado y migración*. México: Foro 2000 SEP Cultura.
- Atlas de la Ciudad de México*, 1988 México: El Colegio de México.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987 *México profundo. Una civilización negada*. CIE-

SAS/SEP.

Cohen, Abner 1974 "Introduction: The Lesson of Ethnicity" en *Urban Ethnicity*, edited by Abner Cohen, Tavistock Publications.

Epstein, A. L. 1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity* London: Tavistock Publications.

Molinari Soriano, Sara 1979 "La migración indígena en México", en *Aspectos sociales de la migración en*

*México*, compilado por Margarita Nolasco, México: SEP-INAH.

Torre, Lidia 1990 *Santa Cruz del Tejocote: hacia la consolidación de los espacios de semireproducción*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Ulf, Hannerz 1974 "Ethnicity and Opportunity in Urban America" en *Urban Ethnicity* by Abner Cohen, London: Tavistock Publications.

# El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas

Wayne Robins\*

---

---

## INTRODUCCIÓN

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México y la declaración de los derechos de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, ha señalado la importancia de la tierra para los pueblos indígenas del mundo.

A más de 80 años del inicio de la revolución mexicana, el problema de la tierra indígena no solamente no ha

sido resuelta, sino que se ha insistido en dar una solución al problema en términos del ejido, una figura jurídica y social que nunca fue diseñada para las tierras de los pueblos indígenas. Existe, pues, una suerte de contradicción entre lo planteado por el convenio 169 y la legislación agraria vigente en el país. Esta contradicción no se ha resuelto ni mediante la adición del primer párrafo del artículo 4 ni mediante la modificación del artículo 27 de la Constitución Política.

Propongo que una de las consecuencias de la imposición del régimen ejidal como resultado de la Revolu-

---

\*Alumno de posgrado Universidad Iberoamericana, México.

ción Mexicana, es que se ha soslayado el tema más importante del problema indígena, la propiedad de la tierra y el uso del suelo por los pueblos indígenas. La aceptación acrítica del régimen de tierras establecido en la Constitución Política de la República Mexicana de 1917, ha inhibido una reflexión acerca de regímenes de tierra que podrían haber respondido más a las necesidades reales de los pueblos indígenas. Este tema quedó vedado al asumir al indigenismo mexicano en el planteamiento integracionista de la corriente de pensamiento que promovía el mestizaje como solución de los problemas nacionales.

Para abordar este propósito, y ya que antropólogos, profesionales y aficionados han tenido mucho que ver con esta situación, se pasará revista de los aportes de algunos de ellos a la discusión de la cuestión indígena y, específicamente, de su comprensión de la problemática de la tierra de los pueblos indígenas. Se analizarán aportes de Miguel O. de Mendizábal, Gonzalo Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil Batalla. Pero primero es preciso situar estos aportes dentro del contexto más amplio del proyecto ideológico del mestizaje.

Nos limitamos a un análisis de estos autores porque consideramos que sus aportes al indigenismo han sido los más representativos y relevantes en el diseño de la política indigenista del estado mexicano. Si bien el aporte *sociológico* representado por Pozas y Horcasitas [1971] y Stavenhagen [1974] ha sido muy importante, parece que su impacto en la política indigenista

nacional no ha sido tan directo como el de los autores anteriormente señalados.

La antropología mexicana posrevolucionaria se desarrolló dentro del contexto de lo que Basave Benítez [1992] ha llamado la *mestzofilia*. En esto Andrés Molina Enríquez jugó un papel preponderante.

Para Molina Enríquez [1969/1905: 69] la historia nacional comienza con el Plan de Ayutla que inició la Reforma.

Esta división no es por cierto la clásica, pero es la verdadera. La opinión general no sólo la admite, sino la impone. El juicio, que ya podemos llamar nacional, de la primera parte, es lo que formaríamos de la historia de un pueblo extranjero; de un pueblo unido al nuestro por muchos lazos de origen, de interés y de pensamiento, pero extranjero al fin. El juicio nacional de la segunda parte, es la que formamos de la historia propia.

El Plan de Ayutla, con el advenimiento de los mestizos a la categoría de clase directora, marca en la historia de México independiente, el principio del período de transición. Con ese advenimiento, salió a la luz la nacionalidad mexicana [1969/1905: 83].

El argumento que utiliza para justificar el dominio de los mestizos y su mando político divide la población entre cuatro grupos sociales: Los españoles, los criollos, los mestizos y los indígenas. Para mediados del siglo XIX, según Molina Enríquez, los mestizos formaban el grupo más desposeído y desheredado. Apela a un sentido de justicia, basado en un supuesto derecho de las mayorías, sin fundamento jurídico alguno, para concluir que los

mestizos tienen el derecho de mando político y a construir la nación con base en sus intereses económicos y sociales. Este argumento no es retroactivo a la época de la conquista y de la independencia, cuando los pueblos indígenas, por ser numéricamente mayoritario, habrían gozado del mismo derecho.

Molina enfrenta dos retos para su justificación del predominio político de los mestizos en las personas de Miguel Lerdo de Tejada, criollo, quien había promovido las leyes de desamortización, que facilitaron el acceso de los mestizos a la tierra, y Benito Juárez, indígena, quien había defendido las referidas leyes. Molina resuelve el problema convirtiéndolos a los dos en mestizos.

Con referencia a Miguel Lerdo de Tejada escribe:

Por razones que explicaremos en su lugar, fue el autor de las leyes de desamortización, y en agradecimiento de ellas el elemento mestizo lo consideró como de los suyos [1969/1905: 88].

Los comentarios sobre Juárez son aún más explícitos.

Juárez había podido ascender hasta colocarse en la raza mestiza y ocupar un lugar prominente en ésta, cuyos sentimientos y cuyas ideas reflejaba [1969/1905: 89].

Pero es con relación al problema de la tierra que el aporte de Molina Enríquez ha sido trascendental. Molina Enríquez pasa revista a la bula papal *Noverint Universi* como fuente del derecho de los Reyes de España, que se impuso a los derechos de propiedad, fundamentados en la ocupación y po-

sesión indígena de sus territorios. En más de un lugar [1969/1905: 82-85; 1979/1909:125-128] llamó la atención a las consecuencias desastrosas de la aplicación de la circular del 9 de octubre de 1856 de la Secretaría de Hacienda. Esta circular incluyó dentro de la Ley de Desamortización los terrenos comunales de los pueblos y los destinados a un servicio público. Argumentó que la intención de la ley era la división y venta de los bienes eclesiásticos y no la de los de los pueblos indígenas. Le constaba que tanto Juárez [1969/1905: 94] como Porfirio Díaz, [1979/1909: 141] conscientemente retardaban la aplicación de las leyes de reforma en el caso de los pueblos indígenas. Pero ni Juárez ni Porfirio Díaz modificaron las leyes con respecto a su aplicación a los bienes de los pueblos indígenas.

De todos modos, es el derecho mestizo a la tierra y el planteamiento de un régimen de tierras adaptado específicamente a sus intereses dentro del contexto de un proyecto de integración nacional, lo que Molina Enríquez propuso, defendió y logró imponer en el derecho constitucional, y que marcó indefectiblemente el rumbo del indigenismo mexicano en la época posrevolucionaria.

## EL INDIGENISMO POSREVOLUCIONARIO

*Miguel O. de Mendizábal*

La falta de apreciación de los alcances

de la problemática de la tierra para los pueblos indígenas, se evidencia constantemente en los planteamientos de los antropólogos indigenistas en la época posrevolucionaria. Pasaremos revista rápidamente de algunos de los escritos de Miguel O. de Mendizábal, Gonzalo Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil Batalla. Elegimos a estos autores porque los consideramos representativos de las diferentes épocas, no solamente de la reflexión acerca de la problemática indígena mexicana, sino también por ser artífices destacados de la política indigenista nacional.

Miguel O. de Mendizábal publicó en 1945 un artículo titulado *Los problemas indígenas y su más urgente tratamiento*. El artículo es un resumen de sus principales observaciones acerca de las perspectivas, dentro de las cuales se debe comprender la problemática de 105 pueblos indígenas y sus posibilidades de solución. En conclusión, Mendizábal ofrece una serie de recomendaciones, no en el orden de su importancia intrínseca, sino en el de la procedencia que les corresponde como factores en la solución de un problema total —la elevación del nivel biológico, económico y cultural de la población indígena de América [1945/1964:167].

La primera recomendación, congruente con la necesidad de crear las condiciones para una mayor integración (tanto socioeconómica como biológica) de los pueblos indígenas a la colectividad nacional, es la construcción de caminos para facilitar la comunicación entre pueblos indígenas aislados y la organización política, ad-

ministrativa y económica nacional.

La segunda trata de la dotación “a los poblados indígenas de tierras de buena calidad y extensión suficiente para su capacitación económica, evitándose así que se vean obligados a la destrucción de los bosques” [1945/1964:168]. No se trata de una restitución de tierras a los pueblos indígenas, sino del reasentamiento de estos en lugares más propicios que, con apoyo de una infraestructura de riego (Recomendación 3) y del crédito agrícola (Recomendación 4), podrán tornar productivos. Uno de los problemas que se había constatado era el refugio de los indígenas en lugares aislados, de difícil acceso y de baja calidad de suelos, según los parámetros de la productividad agropecuaria de la época. De esta forma se piensa crear las bases para el desarrollo económico de los pueblos. Se supone que el crédito agropecuario habría sido individual.

Llama la atención esta segunda recomendación a la luz de una observación previa de Mendizábal, en el sentido de que la comunidad indígena se ha mostrado “indestructible cuando tiene como base la propiedad colectiva de la tierra” [1945/1964:149].

El principal beneficio, según Mendizábal, que ha producido la reforma agraria, es el fortalecimiento de la comunidad local. El indígena ahora se encuentra protegido por el comité administrativo de su ejido o de la cooperativa de crédito agrícola y, como consecuencia, “la Reforma Agraria ha tenido la virtud de reconstruir y vivificar la verdadera célula social mexicana

na: la comunidad local" [1945/ 1964: 157]. Obviamente no se refiere Mendizábal a la comunidad indígena, sino a una forma de organización sociopolítica impuesta a ella.

Así que una de las condiciones para el mejoramiento socioeconómico de los pueblos indígenas sería la destrucción de su concepto y de su vivencia de integración comunitaria como hasta aquel entonces se había practicado. La integración a la colectividad nacional implicaría, necesariamente, la desintegración de la comunidad indígena y su reemplazo por la *comunidad local*.

Por otra parte, Mendizábal insinúa ciertas deficiencias de la Reforma Agraria con respecto a los pueblos indígenas hasta la década de los cuarenta.

Se tuvo que dar preferencia a las solicitudes de los pueblos de mayor importancia numérica, independientemente de que fueran indígenas o mestizos, y por razones prácticas y aun económicas se procedió del centro, esto es, de las Capitales de las Entidades, residencia de las oficinas locales agrarias, a la periferia [1945/1964:164].

Resta importancia a esta afirmación constatando que "como es natural, los poblados indígenas [...] muchas veces tienen una localización marginal y por ello son los que presentan el problema agrario con menos agudeza" [1945 / 1964:164]. Además afirma, que de todos los ejidos que habían recibido una dotación de tierras hasta 1945, "muchos son total o preponderantemente indígenas" [1945-1964:164].

Según cifras de Esteva [1980: 230-

231], desde 1916 hasta 1946 eran 1,924,377 personas los beneficiarios reales del reparto agrario en aquellos 30 años. Sin embargo, Caso [1989: 181] señala que para 1940 el 45% de los indígenas así clasificados por el censo del mismo año carecían de tierras. Las afirmaciones de Mendizábal, entonces, son más bien expresiones de buenas intenciones que reflejos de la realidad indígena de su época.

### *Gonzalo Aguirre Beltrán*

Gonzalo Aguirre Beltrán, en su libro *Regiones de Refugio* (1967), considera su obra teórica más importante, toca tangencialmente la cuestión de la problemática de las tierras indígenas, dentro del contexto de un concepto de la territorialidad que no define claramente.

En un primer momento, su tratamiento del tema se fundamenta en conceptos biológicos que reflejan un cierto determinismo. Con referencia al funcionalismo de Malinowski, coloca la territorialidad entre necesidades básicas, "como los procesos de reproducción, metabolismo, confort, seguridad, crecimiento y otros más que se ejercen dentro de moldes culturales diversos que responden a los instintos y que, a su vez, los condicionan". La territorialidad sería parte de esta interacción dinámica entre los instintos fundamentales de las personas y los moldes culturales dentro de los cuales se expresan.

El dinamismo de la territorialidad se torna estático dentro del esquema evolutivo de Aguirre Beltrán, que fun-

damenta su acercamiento a la problemática indígena. Sería simplemente un fenómeno que explicaría la estabilidad demográfica de la población indígena en un *hábitat* determinado en un momento dado. La territorialidad en este contexto sería un factor limitante del crecimiento demográfico de una población humana. Ya que el territorio es un área limitada, el crecimiento demográfico de una población se suele resolver mediante la emigración, en pequeña escala, cuando se rompe el delicado equilibrio entre el tamaño de la población humana y las posibilidades que ofrece el medio natural en que está inserto.

En un tercer momento Aguirre Beltrán aborda el problema suscitado entre los conceptos de la territorialidad, la posesión de la tierra y la propiedad de la misma [1967: 33-37] en comunidades humanas. Sin embargo, no logra definir las relaciones entre ellos. Simplemente resume lo que parece ser su postura, descarta toda la discusión acerca de la territorialidad humana y equipara el concepto de territorialidad con el de propiedad territorial.

Hallowell, en un magnífico ensayo acerca de la naturaleza y función de la propiedad, y otros tratadistas, niegan el significado de las analogías que se advierten entre las propiedades biológicas y sociales. En las sociedades humanas, arguyen, la base de la propiedad está constituida por las obligaciones correlativas que otros admiten para que uno pueda ejercer el derecho de propiedad; este derecho no solo será reconocido sino sancionado socialmente. Como se advierte, la oposición de cierto

número de sociólogos y antropólogos culturales que se niegan a admitir que el derecho de propiedad territorial deriva de una lejana necesidad orgánica, se reduce a problemas de conceptualización [1967: 34-35].

El contexto de esta cita es una discusión sobre las bases biológicas y sociales del concepto de la propiedad. Los problemas de conceptualización no son explicitados. Si bien hay antropólogos que niegan una base genética a la territorialidad humana [Alland Jr., 1973: 219-222], otros no son tan tajantes en sus apreciaciones [Ardrey, 1967]. Esta discusión ha seguido dentro del contexto de la polémica acerca de la sociobiología. Etólogos y psicólogos [Esser, 1971; Malmberg, 1980] se han concentrado más en el estudio del comportamiento de las comunidades humanas, en relación a los conceptos de *espacio y lugar*. Sin embargo, todos están convencidos que la territorialidad humana es un fenómeno real aunque poco entendido. No todos los estudiosos se atreverían a eliminar por completo un término del dilema que se plantea entre sus aspectos genéticos y sociales.

Lo que llama la atención en la obra de Aguirre Beltrán referente a la problemática de las tierras de los pueblos indígenas, después de descartar la relevancia de la discusión acerca de la territorialidad humana, es resaltar el planteamiento de que el derecho a la propiedad depende exclusivamente del reconocimiento de dicho derecho por los demás.

Aguirre Beltrán reconoce que la enajenación de sus tierras ha sido cau-

sa de la destrucción de los pueblos indígenas y de su empobrecimiento. Pero sostiene que su regeneración es más bien una cuestión de su inserción dentro de la economía de mercado. Son las relaciones económicas, fundamentadas en la propiedad individual, que es el camino por donde deben avanzar los pueblos indígenas. Al mismo tiempo se debería de hacer un trabajo de rescate cultural para promover la identidad de los pueblos nativos.

Sin embargo, se trata de una identidad fundamentada en rasgos culturales (sobre todo el idioma) sin una referencia espacial determinada. Si bien el idioma es de fundamental importancia para la afirmación de la identidad personal y grupal de los que lo hablan, no lo es menos la identificación de los individuos con un territorio determinado, que no sea necesariamente el territorio nacional. No se trata sólo de una identificación abstracta, sino de saberse dueños (expresar lo que en el lenguaje jurídico es el *animus domini*; pero en términos de sus propios valores socioculturales) de ese territorio o extensión de tierra.

Llamativamente, Aguirre Beltrán trata el problema de las tierras indígenas como problema social en su discusión de la tesis de las naciones oprimidas [1983:177-200]. Ya que su discusión se limita a las corrientes de pensamiento marxista de la década de los cuarenta y los planteamientos del Partido Comunista Mexicano, con relación a la problemática indígena del país, persiste la impresión de que el autor desestima la problemática de las tierras indígenas, porque ha sido planteado

con mayor insistencia por autores e instituciones calificados por el como *marxistas*.

En una extensa exposición sobre José Carlos Mariátegui, filósofo social y dirigente activista peruano, cuyo pensamiento habría tenido una fuerte influencia en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, llevada a cabo en Buenos Aires en 1929, Aguirre Beltrán reconoce que "Mariátegui, al igual que Ricardo Flores Magón, centra el problema del indio en el problema de la tierra" [1983:179]. Luego delinea la tarea indigenista, según Mariátegui, entre la cual figura *la defensa de la propiedad comunitaria y el proceso autoeducativo del trabajador indio* para lograr que el indígena se comprometa "en la universalidad de la lucha de clases" [1983:184].

Aguirre Beltrán concluye que "la tesis de Mariátegui [...] es una representación congruente y sistematizada de ideas sobre el problema del indio, que en la práctica y en la teoría se encuentran presentes en la revolución mexicana [sic] de 1910" [1983:185].

Sin embargo, dentro de la Revolución se encuentran en pugna un planteamiento anarquista y otro democrático-burgués. El planteamiento anarquista

tiene como teórico más destacado a Ricardo Flores Magón; como promotor sobresaliente a Emiliano Zapata y como realizadores a los líderes campesinos agrupados en las ligas agrarias. Esta corriente se propone como meta final la abolición del derecho de la propiedad sobre la tierra y la organización comunal del trabajo productivo [1983:185].

El planteamiento contrario, el democrático-burgués, tiene como precursor más inmediato a Andrés Molina Enríquez. Encuentra en Luis Cabrera su intérprete de mayor altura y sus realizadores en "las sociedades de pequeños propietarios y ganaderos, que subsisten como remanentes del capitalismo liberal" [1983:185].

Aguirre Beltrán sugiere que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, y de ese año a nuestros días, las enmiendas que sufre es resultado de la confrontación de ambas corrientes.

En ninguna de sus obras indigenistas Aguirre Beltrán ha cuestionado el régimen de la propiedad consagrado en la Constitución de 1917 y los efectos que éste ha tenido en los pueblos indígenas. Es más, elogia el régimen ejidal precisamente por sus efectos destructivos de la comunidad indígena.

El ejido, forma de tenencia de la tierra forjada penosamente por la Revolución a través de luchas sangrientas, no es una transacción entre la propiedad individual de tipo occidental y la propiedad comunal de tipo indígena[...] Es una forma nueva de tenencia, un sincretismo entre la propiedad privada y la comunal, que, en Mestizo-América representa una solución adecuada al problema de la concentración agraria. El ejido conserva muchos de los elementos del calpul indígena, pero secularizados e individualizados, es decir, sin el significado que da validez y cohesión de la cultura de comunidad. Debido a ello, el ejido y la organización ejidal han constituido en México el mejor método de integración

de los grupos nativos a la cultura nacional [1957:127].

Si bien es cierto que han pasado más de treinta años desde que Aguirre Beltrán escribió su elogio del ejido, no hay evidencia en su obra posterior que haya cambiado su apreciación. Ni su discusión sobre la territorialidad (1967) ni sus consideraciones sobre las naciones oprimidas (1983) contradicen sus planteamientos integracionistas, fundamentados en el desconocimiento de la propiedad ancestral indígena. Como ya se ha señalado, para Aguirre Beltrán ni el concepto de territorialidad ni la propiedad de la tierra son elementos constitutivos esenciales de la identidad indígena.

### *Guillermo Bonfil Batalla*

Finalmente consideramos la obra *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla, publicado en 1987, para finalizar este breve recorrido de la obra de los indigenistas nacionales más representativos, y que tiene como propósito mostrar que el tema de la naturaleza de la posesión y propiedad de la tierra por los pueblos indígenas ha estado ausente en las discusiones indigenistas. Esta ausencia significa no sólo una aceptación acrítica del régimen de tierras, como ha sido formulado en la Constitución Nacional, sino también una incapacidad por parte de los indigenistas de cuestionar los planteamientos de la política integracionista del indigenismo mexicano.

Bonfil Batalla [1990: 64-65] busca explicar algo del significado que tiene la tierra para los pueblos indígenas y

la relación dinámica que existe entre ambos. "La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso la relación con ella no es puramente mecánica, sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas" [1990: 64].

Si bien la relación entre la tierra y los hombres, desde la perspectiva de los pueblos indígenas, no es una relación, mecánica, Bonfill Batalla no intenta explicar los pormenores de esa relación, que podrían ayudar a comprender las complejidades del concepto indígena de la propiedad territorial o de la tierra. En vez de ofrecernos un intento de explicación se limita a decir cómo se establece y cómo se expresa dicha relación. No se logra poner en claro la naturaleza de esa relación y lo vital que es, no solamente para la identidad de los pueblos, sino para su propia sobrevivencia como tales.

Se constata que "la tierra no se concibe como una mercancía" [1990: 64]; pero en su análisis no puede dejar de considerar la tierra como objeto. Incluso, desde el marco de análisis que presenta Bonfil Batalla, la tierra en sí no es lo importante, sino la tierra como recurso. Comienza sus consideraciones acerca de la tierra de los pueblos indígenas con la observación de que "las formas de propiedad, adjudicación y usufructo de los principales recursos productivos de la comunidad india, reflejan también la orientación básica de la actividad económica" [1990: 64].

Ciertamente plantea en términos sencillos y claros que el conflicto prin-

cipal entre el *México profundo* con sus raíces en la *civilización mesoamericana* y el *México imaginario* con aspiraciones a la *modernidad*, desde sus comienzos y hasta el día de hoy, se centra en la tierra. Sin embargo, no logra explicar ambos términos del dilema. La tierra y la territorialidad entendidos desde los pueblos indígenas no son debidamente aclarados, para poder comprender a cabalidad el conflicto que se plantea más por allá que la lucha por un espacio vital. Por eso, la sugerencia de Bonfil Batalla, al final de su obra, de la reorganización del territorio nacional para crear unidades políticas basadas en fundamentos étnicos [1990: 242] no logra convencer.

Lo de Bonfil Batalla es un intento interesante para cambiar los términos de los debates, no solamente del indigenismo, sino también del proyecto nacional que se persigue. Sin embargo, tiene poca proyección práctica para abordar el problema fundamental de los pueblos indígenas que, como hemos intentado demostrar, ha sido continuamente soslayado por el indigenismo nacional. Esto es, si el régimen de la propiedad de tierras establecido por la Constitución Política del país de 1917 ha respondido, o si responde en la actualidad a las necesidades de los pueblos indígenas para su desarrollo socioeconómico y cultural como tales.

El desarrollo de la autonomía regional como fundamento de la autodeterminación de los pueblos indios, si bien hace mención de la base territorial como uno de los fundamentos de todo sistema autónomo [Díaz Polanco 1991:

164-166] no aborda la cuestión de la propiedad territorial y del régimen de la propiedad en su interior. Se supone que los Estados Unidos Mexicanos, como federación, sigue teniendo no solamente la jurisdicción, sino también la propiedad del territorio nacional en su totalidad.

Por otra parte, el concepto de *territorio* es un concepto más bien abstracto; cuando parecería que los pueblos indígenas piensan en términos de tierras específicas y concretas. Queda la duda de si el nuevo planteamiento de la territorialidad y de la autonomía de los pueblos indígenas, al no ser traducidos a propuestas concretas, no se esfumará en un nuevo intento por no enfrentar las cuestiones históricas y éticas más fundamentales y explícitas en el proceso de despojo de sus tierras que han vivido los pueblos indígenas, y el reto actual por la restitución de su propiedad en la práctica.

Se debe acotar que la reciente ampliación del artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que proclama la Nación mexicana como pluricultural, tampoco reconoce específicamente el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras ancestrales. El artículo habla de la protección y promoción de los *recursos* indígenas. A la luz del artículo 27 constitucional, justamente porque el Estado se reserva el derecho de transmitir el dominio sobre las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional a los particulares, constituyendo la propiedad privada, se podría argumentar que el término *recursos* no se refiere a

la posesión y propiedad de la tierra.

Sin embargo, una propuesta de reglamentación del añadido al artículo 4 presentado por una amplia gama de organizaciones indígenas e indigenistas a la Comisión de Asuntos Indígenas de la LV Legislatura del Congreso de la Unión, en fecha 25 de junio de 1992, dedica siete de los 13 artículos del Título Sexto a la cuestión de la propiedad de territorios y tierras indígenas. Después de casi un año de haber sido presentado al Poder Legislativo de la Nación todavía no ha sido dictaminado por la Comisión respectiva. Las decisiones del Poder Legislativo serán el reflejo de la seriedad con que la sociedad mexicana encara la cuestión de las tierras indígenas.

## CONCLUSIONES

Independientemente de las prácticas indigenistas en las áreas de la educación, la salud y el fomento agropecuario, los fundamentos de la política indigenista esbozados por Molina Enríquez —el predominio del mestizo sobre el indígena y el desconocimiento de los derechos territoriales indígenas históricamente consagrados— marcaron y siguen marcando el rumbo del indigenismo mexicano. Sugerimos, además, que de esta forma se crearon condiciones que dificultan en mucho la sobrevivencia de los pueblos indígenas. El indígena fue reducido a la categoría de campesino pobre que habla un idioma nativo, viste ropa nativa

y generalmente vive en un pueblo de seres semejantes.

Toda respuesta política a los reclamos indígenas se ha fundamentado en los dos supuestos del predominio (por no decir superioridad) del mestizo sobre el indígena, a menudo negándole la posibilidad de asumir la responsabilidad por su propio futuro, y de la negación de sus derechos territoriales ancestrales.

Este artículo ha tenido el propósito de señalar que el discurso indigenista posrevolucionario ha soslayado el tema fundamental y complejo de la tierra de los pueblos indígenas. Y esto dentro del contexto de una de las reivindicaciones fundamentales de la Revolución, que era justamente la tierra. Sin embargo; si bien la Revolución es un hecho histórico que ha acarreado consecuencias importantes para toda la nación, esto no quiere decir que las consecuencias han sido las mismas o parejas para todos los sectores de la población nacional.

Es cuestionable si las ideologías del mestizaje y la implementación de ejido como una forma de propiedad han respondido a las necesidades de los pueblos indígenas del país.

Tal vez han sido formas institucionales ideadas en la Revolución para perpetuar el despojo de los pueblos indígenas de su medio fundamental de vida: la tierra.

Desde esta perspectiva, llama la atención la continuidad en cuanto a los planteamientos de las épocas pre y posrevolucionarias de cara a la situación indígena, como también las políticas propuestas.

Aparentemente los políticos, pero no los científicos sociales, vieron con claridad la importancia de incorporar los territorios indígenas al dominio del Estado. Habiendo dejado de lado esta cuestión fundamental, los científicos sociales concentraron su atención a las prácticas de la escolarización como el medio principal para el desarrollo de los pueblos indígenas, el mejoramiento de su nivel de vida y de su integración a la sociedad nacional.

Con el correr del tiempo se ha dejado de lado el planteamiento de la promoción de un mestizaje; pero todavía no se ha abordado de frente el problema de la pérdida del espacio físico de los pueblos indígenas. Y mientras se sigue insistiendo a nivel oficial que el idioma es la fuente única, o principal, de la identidad de los pueblos indígenas, es difícil vislumbrar que este problema de los territorios y de las tierras específicas de los pueblos indígenas, señalado por ellos como fundamental, será asumido plenamente por los científicos sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1957 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1967 *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1983 *Lenguas vernáculas Su uso y desuso en la enseñanza: La experiencia de México*. Ediciones de la Casa

- Chata, México,
- Alland Jr., Alexander, 1973 *Evolution and Human Behaviour*. Anchor Press Doubleday, Garden City, Nueva York.
- Ardrey Robert, 1966 *The Territorial Imperative*. Atheneum Press, Nueva York.
- Basave Benítez, Agustín, 1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. FCE México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1967 "Andrés Molina Enríquez y la sociedad indianista mexicana. El indigenismo en vísperas de la revolución", en *Anales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo XVIII, 1965. Secretaría de Educación Pública, México.
- 1983 "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Andrés Medina y Carlos García Mora (compiladores) *La quiebra política de la Antropología Social en México*, Tomo 1, UNAM, México.
- 1989 *México profundo. Una civilización negada*. Editorial Grijalbo, México.
- Caso, Alfonso, 1989 *Alfonso Caso: De la Arqueología a la Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- De Mendizábal, Miguel O., 1964/1945 "Los problemas indígenas y su más urgente tratamiento", en Juan Comas, *La Antropología Social aplicada en México. Trayectoria y antología*. Instituto Interamericano Indigenista, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1991a *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI Editores, México.
- 1991b "Cuestión Étnico-Nacional y Autonomía", en Warman, Arturo y Arturo Argueta (Compiladores), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Esser, Aristide H., 1971 *Behaviour and Environment. The Use of Space by Animals and Men*. Plenum Press, N.Y.
- Esteva, Gustavo, 1980 *La batalla en el México rural*. Siglo XXI Editores, México.
- Malmberg, Torsten, 1980 *Human territoriality*. Mouton Publishers, The Hague.
- Medina, Andrés, 1977 *Los indios, en siete ensayos sobre el indigenismo*. Cuadernos de Trabajo No. 6, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1988 "La cuestión étnica y el indigenismo", en Carlos García Mora (compilador) *La Antropología en México*, Vol. 4. Las Cuestiones Medulares. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.715-738.
- Molina Enríquez, Álvaro, 1969 *Antología de Andrés Molina Enríquez*. Pensamiento de América, II Serie, Vol.13. Ediciones Oasis, México.
- Molina Enríquez, Andrés, 1969/1905 "Juárez y la reforma", en Álvaro Molina Enríquez (compilador) *Antología de Andrés Molina Enríquez*,

- Pensamiento de América II Serie, Vol.13, Ediciones Oasis, México, pp.67-99.
- 1976/1936 *La revolución agraria en México*. Liga de Economistas Revolucionarios de la República Mexicana, México.
- 1979/1909 *Los grandes problemas nacionales*. Ediciones Era, México.
- Organización de las Naciones Unidas, 1987 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. (Relator especial: José R. Martínez Cobo.) Vol.5. Nueva York.
- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas, 1971 *Los indios en las clases sociales de México*. Siglo XXI Editores, México,
- Stavenhagen, Rodolfo, 1974 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI Editores, México.

# Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán

Alicia Re Cruz\*

---

Los *Yuntziles*, los *Aluxes*<sup>1</sup> de Cancún no quieren que viva allí nadie porque es de ellos. Dicen que todo Cancún se va a hundir, que ni vehículo se puede escapar. Todos se van a hundir, hasta que no quede nadie aquí; hasta los

hoteles, todo va a desaparecer. Dicen que los *Yuntziles* van a cerrar los cuatro puntos de Cancún y lo van a inundar, [...]Pues mi mujer tiene un gran susto y quiere volver a Chan Kom [narrador: Don Alito, Cancún].

\* Institute of Anthropology, School of Community Service, University of North Texas.

Exposición presentada en Los Angeles, el 26 de Septiembre de 1992, en el XVII Congreso Internacional de Estudios Latino Americanos (LASA), en el simposio titulado: "Trabajo y Etnicidad: Emigrantes Indígenas Mexicanos"

<sup>1</sup> Los *Yuntziles* o *Yuntiloob* en maya, son los dioses del bosque, del monte. Bajo esta denominación, otros dioses de la naturaleza pueden incluirse. Para más información, ver Redfield y Villa Rojas 1934:113. Los *Aluxes*, o *Aluxoob* en maya, son espíritus que habitan en piezas de cerámica o barro, y se encuentran ocasionalmente en el monte. Algunas veces son considerados como guardianes de la milpa.

Esta voz profética maya se centra en dos representaciones espaciales: el ámbito rural de la comunidad indígena, Chan Kom, y el ámbito urbano del emporio turístico que es Cancún, localizado en la costa este de la península de Yucatán. Chan Kom y Cancún son los dos polos del circuito migratorio que aquí voy a tratar. Esta voz indígena también alude, de una manera un tanto furtiva, a las experiencias de los emigrantes en Cancún, y se ve

reforzada por representaciones Mayas tradicionales, como los *Yuntziles*, los *Aluxes* o la concepción cosmológica basada en la división cuatripartita del universo.

El análisis que sigue es el estudio de una comunidad contemporánea maya, Chan Kom, y de las implicaciones culturales y socioeconómicas de la experiencia migratoria entre sus habitantes. Como estudio de comunidad, este trabajo es parte de un amplio y productivo corpus etnográfico sobre comunidades campesinas, iniciado por uno de los gigantes de los estudios etnográficos de Mesoamérica, Robert Redfield [1934, 1941].

Efectivamente, Redfield trazó las directrices a seguir, en cuanto a estudios de comunidad, en la investigación etnográfica de Mesoamérica [Hawkins 1983]. Con Redfield, Chan Kom en sus etapas incipientes de gestación como *pueblo* se convirtió en el prototipo de comunidad campesina, particularmente por sus patrones de homogeneidad social. Es precisamente el aspecto social el que ha sido blanco de las críticas del modelo de comunidad de Redfield, especialmente en el contexto de cambio socioeconómico. De cualquier forma, los datos etnográficos aportados por Redfield y Villa Rojas han servido como fuente de inspiración posterior en la conceptualización de *comunidad*. Así, Goldkind [1965; 1966], basándose en los mismos datos de campo de Redfield, nos ofrece un panorama de Chan Kom que exhibe una gran desigualdad de riqueza entre sus habitantes. Los datos de la organización económica de Chan Kom, conte-

nidos en la obra de Redfield y Villa Rojas, han sido utilizadas también en estudios de economía política, para comprender las economías agrarias de México [Halperin 1975]. En definitiva, después de los estudios de Redfield y Villa Rojas [1934], Chan Kom continuó siendo un laboratorio para la investigación etnográfica, especialmente orientada a analizar cambios y transformaciones socioeconómicas. Elmendorf [1970, 1972] sembró las semillas de los estudios de género, abordando el papel socioeconómico y cultural de la mujer maya en el Chan Kom de los años 70, en plena efervescencia de transformación, con la apertura de la carretera hacia el exterior y la instalación de electricidad y agua potable. El seguimiento etnográfico de Chan Kom se continúa en los años 80 con el estudio de D. Merrill [1984] sobre el efecto de la producción de abejas en la economía campesina de la comunidad, que ya se había incorporado al proceso migratorio hacia Cancún. Lo que aquí propongo es un estudio de la experiencia maya del *cambio* en el Chan Kom de finales de la década de los 80.

Son los símbolos culturales que los mayas utilizan para expresar su percepción, experiencia y práctica del *cambio*, los que focalizan este análisis etnográfico. El objetivo es mostrar cómo, de acuerdo a los contextos socioeconómicos, políticos e ideológicos actuales, el maya contemporáneo percibe el presente, con el fin de definirse a sí mismo en este mundo de constantes cambios y transformaciones. El Chan Kom de hoy, cabecera municipal con

682 habitantes, con un municipio de 2,606 (datos tomados del censo que elaboré en 1989-90) presenta un complejo panorama social, económico y político. Aunque la actividad económica por excelencia es la *milpa*, en algunos casos es la producción de abejas y ganado. El movimiento migratorio a Cancún es, cada vez más, el factor predominante de articulación con el sistema de la economía campesina. La meta de este análisis es resaltar las complejidades sociales e ideológicas de una comunidad maya, marcada por un proceso de transformación a través de la migración hacia Cancún. Ciertamente, el mostrar cómo los mayas expresan su experiencia migratoria a través de la elaboración de representaciones o de la recreación de símbolos culturales, nos mueve a reflexionar a cerca de los diferentes mecanismos que grupos sociales utilizan para identificarse a sí mismos, en procesos de transformación y cambio socioeconómico.

La información aquí presentada procede de mi trabajo de campo con los mayas de Chan Kom, tanto campesinos como emigrantes, desde el mes de abril de 1989 hasta el mes de julio de 1990. El análisis que presento tiene como punto de referencia las particularidades socioeconómicas y culturales que el texto Maya, presentado al principio de este artículo, encierra. Con el fin de alcanzar el entendimiento de estas particularidades en el contexto de la transformación, vía migración a Cancún, es necesario abordar el análisis de los dos mundos que componen el circuito migratorio de los mayas de Chan Kom: el Chan Kom urbano (Can-

cún) y el Chan Kom rural (la comunidad maya campesina).

## CANCÚN: LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA

Cancún representa el éxito del desarrollo turístico a nivel nacional. Los planes originales para la creación de Cancún formaban parte de un programa nacional para desarrollar centros de vacaciones a lo largo de México, con el fin de atraer al consumidor internacional. El propósito de este programa era atraer capital extranjero para balancear la deuda externa de México [Cardiel y Villalobos 1989: 5]. Cancún es también un gran polo de atracción de mano de obra barata, provista principalmente por los mayas del interior de la Península. Por consiguiente, Cancún constituye un ambiente sociocultural donde *lo indígena* y el mundo turístico están en constante contacto e intercambio [Lee 1977: 10].

Como parte de *la aventura exótica*, el turista también espera disfrutar la cultura maya, llena de tradiciones, rituales y otras relaciones con lo sagrado y lo mágico, que tanto excitan la imaginación del foráneo. Así, tanto el capital nacional como internacional ha respondido a las demandas turísticas por *lo exótico*, con inversiones en la construcción de hoteles en forma de pirámides, con murales adornados con colores y diseños que recuerdan rep-

representaciones mayas prehispánicas, y con una abundancia de tiendas de artesanía y cerámica. Además, los emigrantes mayas que trabajan en los restaurantes y hoteles añaden el *toque maya*, y satisfacen las expectativas del turista en cuanto a *lo exótico*. Persiguiendo las demandas de mercado, el mundo capitalista produce lo que denomino *un mundo mágico*, que toma los remanentes de culturas históricas y los convierte en un producto susceptible de ser comercializado.

Sin embargo, el turista nunca se aventura por las *áreas populares* de Cancún, donde viven los actuales representantes de la cultura maya contemporánea. A las espaldas de las playas con un mar azul turquesa, y de los lujosos hoteles que se asemejan a ciudades norteamericanas en su interior, se hacina la pobreza. El esplendor de la *zona hotelera* —los centros comerciales, la explosión de anuncios comerciales fluorescentes en inglés y la parafernalia turística con precios en dólares— contrasta con las colonias populares donde la norma son las casas con paredes de palo y techos de cartón, sin agua corriente ni electricidad. Este es un mundo de pobreza crónica. Renato Rosaldo [1988,89] ha acuñado el término *explosión del Tercer Mundo en el Primero*, que se ajusta perfectamente al caso de Cancún y la explosión de los emigrantes en el mundo del lujo y del dispendio económico-turístico.

## LA EXPLOSIÓN DE CHAN KOM EN CANCÚN

Para poder entender el proceso por el que los mayas articulan su bagaje cultural rural con su experiencia urbana, tenemos que entender los componentes, tanto socioeconómicos como culturales de su comunidad de procedencia.

El rasgo que destaca el Chan Kom de hoy es la percepción maya de estar *en crisis*. El principal elemento utilizado para apuntar esta *crisis* es una dicotomización social entre *nosotros* y *ellos*, o *los campesinos* y *los emigrantes*. Dos eventos son traídos a colación para explicar este sentimiento de crisis social, *la política* y el *Gilberto*. El primero se refiere a un cambio reciente operado en el sistema de elección de los cargos públicos en Chan Kom. El segundo alude al paso del huracán Gilberto por la península de Yucatán en septiembre de 1988.

Un grupo de jóvenes mayas emigró hacia Cancún a principios de la década de los 70, cuando dió inicio el desarrollo turístico de Cancún. Este grupo de jóvenes mayas estaba constituido principalmente por los nietos de don Estaquío Cime, considerado el primer y más importante cacique de Chan Kom.<sup>2</sup> A través de su larga experiencia como emigrantes, esta primera generación de mayas representa lo que denomino *el éxito del sueño del*

<sup>2</sup> Para una documentación más precisa respecto al retrato social y personal de Don Estaquillo como cacique de Chan Kom, ver Lorete de Mola [1979] y su autobiografía reproducida en el estudio de Redfield y Villa Rojas [1934].

*emigrante*, pues efectivamente lograron ascender en la escala social y pasar de aprendices de albañil a pequeños propietarios de fruterías, panaderías, conasupos, etc. Algunos de ellos incluso son miembros, con cargos de responsabilidad, de sindicatos laborales en Cancún. Apoyados por el PRI, estos *nuevos ricos* mayas llegaron al poder en Chan Kom y acapararon los cargos políticos en las elecciones municipales de 1987. De acuerdo al sistema tradicional de elección de los cargos públicos, era el presidente saliente el que elegía al entrante y un mitin público con los representantes de la comunidad ratificaba la elección. El mitin era convocado en la *cabecera* de la municipalidad (Chan Kom) y la representación de las *comisarias* (pequeñas comunidades dependientes de Chan Kom) no era necesaria. Los emigrantes trajeron *aires de reforma*, no sólo en la incorporación del sistema electoral por urnas, sino en la utilización de otras estrategias propias de la parafernalia política electoral, como campañas políticas y discursos públicos llenos de programas y promesas sociales. Los líderes políticos del grupo de los emigrantes, conocidos como *los de Cancún*, innovaron una estrategia que emergía de las debilidades que el sistema electivo tradicional representaba: lograron comprometer los votos de las *comisarias* que, hasta entonces, estaban relegadas del ámbito político. Como resultado, el grupo de los migrantes ganó las elecciones municipales de 1987 gracias al apoyo de las *comisarias*.

La oposición política a *los de Can-*

*cún* está representada por el grupo de los *antiguos*. Este término está cargado de connotaciones peyorativas, para el grupo de los de Cancún, indicando una resistencia denodada a la modernización y a los mandatos del gobierno. Sin embargo, cuando el término es utilizado por los campesinos mayas su uso satisface los objetivos de los *antiguos* al llevar implícita una diferenciación y distinción respecto del grupo de los emigrantes. Según *los antiguos*, *nosotros somos verdaderos mayas, legítimos mayas porque aún hacemos milpa como nuestros antepasados*.

La derrota política de *los antiguos*, en cuyas manos estaba el control político y administrativo de la comunidad antes de las elecciones del 87, fue bastante difícil de aceptar. El sentimiento de alienación se vio pronto exacerbado por la llegada accidental de *el Gilberto*. El 15 de septiembre de 1988, *el día del Grito*, el huracán Gilberto barrió la cosecha de maíz dispuesta en las milpas para ser recogida. Los efectos ideológicos, socioeconómicos y políticos que el huracán tuvo entre los mayas deleitarían a los aficionados del realismo mágico de un García Márquez. Esta tragedia ecológica, añadida a lo que ya consideraban como *traición política*, condujo a los líderes del grupo de los *antiguos* a vengarse de lo que ellos consideraban *los hijos ilegítimos de Chan Kom* (refiriéndose a los recientes elegidos y sus seguidores). Al mismo tiempo que la nación estaba celebrando la independencia del poder *extranjero*, el grupo maya local de *los antiguos* se rebeló en contra del poder que ellos conside-

raban también como *extranjero*. Aprovechando la obscuridad, el caos, la confusión y la desesperación del campesino por ver las milpas destruidas, los cabecillas del grupo de *los antiguos* asaltaron el palacio municipal y amenazaron con matar al presidente. Este acto de rebeldía fue efímero; sus protagonistas fueron reducidos y condenados a pasar un periodo corto en la cárcel.

En el Chan Kom de hoy, el símbolo *milpa* es utilizado como criterio de identificación en el contexto de la diferenciación grupal, existente entre campesinos y emigrantes. *El santo maíz* aún es la base de la subsistencia maya. Además, el ciclo agrícola del maíz está marcado por importantes rituales. *Los antiguos* se apropian del símbolo *milpa* no sólo como marca de identidad, sino como mecanismo para *desidentificar* a los emigrantes como mayas. El hecho de que *los de Cancún* no puedan seguir el ciclo ritual, aparejado al ciclo agrícola, debido a sus compromisos laborales en Cancún, es el elemento clave para que *los antiguos* acusen a los emigrantes de perder sus señas de identidad. A estas acusaciones de *ilegitimidad maya*, *los de Cancún* responden con un argumento que también utiliza el símbolo *milpa* como foco del discurso de identidad: *nosotros seguimos siendo mayas, hacemos nuestras milpas; nuestras milpas están en Cancún*. Así, los emigrantes han *mayanizado* su transformación en proleta-

riado urbano a través de la identificación de su espacio laboral con una *milpa* que, como ellos, se ha transformado en *urbana*.

En Chan Kom, de acuerdo a lo que denomino el modo de producción de milpa<sup>3</sup>, la unidad doméstica patriarcal es la unidad socioeconómica dominante. La casa engloba tanto la vida como el trabajo de la familia campesina. Tener una casa en Chan Kom es indicador de membresía en la comunidad. La familia, el ámbito doméstico y la labor cooperativa de dependencia son términos indispensables que definen la vida de la comunidad. Cancún, localizado fuera del dominio doméstico familiar, es encuadrado simbólicamente dentro del ámbito del caos y peligro. Producto de esta percepción maya es la narrativa que trata de asaltos, violaciones, robos, atracos y otros peligros a los que la población maya se enfrenta cuando confronta *la experiencia urbana*. Dentro de este contexto de confusión con que el maya campesino concibe el mundo que Cancún le abre, la imagen de la milpa, tan central en el debate sobre la identidad maya, es llevada al contexto urbano y atribuida de nuevos significados. El emigrante maya reinterpreta la imagen de milpa, no sólo para responder a las pretensiones de *desidentificación* por parte de *los antiguos*, sino también para alcanzar un equilibrio dentro del cambio drástico en su visión del mundo, que implica su transformación de campesino a trabajador en la ciudad. Al crear una milpa urbana, su lugar de trabajo, los mayas de Chan Kom también crean su identidad a través de

<sup>3</sup> En mi tesis doctoral [Re Cruz 1992] sobre las transformaciones socioeconómicas y crisis de identidad entre los mayas de Chan Kom, elaboro más ampliamente este concepto, y sus implicaciones ideológicas, políticas y sociales.

la cual dan sentido al salto migratorio de Chan Kom a Cancún. Sin embargo, el ámbito de trabajo urbano no satisface los ideales campesinos de igualdad y cooperación social, características que los líderes de *los antiguos* enfatizan como ideales en la vida social del campesino. Las milpas urbanas, trabajadas por el proletariado maya, no son socialmente homogéneas; la ocupación laboral ordena a los emigrantes en una estructura social clasista, no sólo dentro del mismo grupo étnico, sino también de acuerdo a la estructura social nacional. Así, en el ámbito espacial laboral urbano, las milpas de Cancún, fuera del contexto socioeconómico campesino, son representadas de forma diferente, de acuerdo a la ocupación y, por extensión, al grupo social urbano al que el emigrante pertenece.

Grandes extensiones de monte y ejido de Cancún están siendo invadidas por familias de emigrantes, que no pueden costear el alto nivel de vida que representa vivir en el centro de Cancún. Basándome en la información recogida respecto a los emigrantes mayas de Chan Kom en Cancún, observé que hay tres grupos sociales relacionados con áreas espaciales de habitación y ocupaciones laborales. Un primer grupo lo componen los mayas recién llegados, que desempeñan predominantemente trabajos no calificados, siendo los albañiles o peones de albañil los dominantes; las áreas de habitación relacionadas con este grupo son las áreas del monte invadidas que reciben la denominación de *áreas populares*. Un segundo grupo

de emigrantes lo componen aquellos cuya estadía en la ciudad es más larga, y cuyas ocupaciones laborales son más variadas, incluyendo trabajos calificados y no calificados en el sector servicios (restaurantes y hoteles); las *áreas populares* por las que este grupo de emigrantes se extiende, están dotadas de más servicios urbanos: pavimentación de calles, electricidad, agua corriente, servicios sanitarios, etc. Un tercer grupo lo compone la generación de jóvenes mayas que emigró de Chan Kom en la década de los 70, que se creen los fundadores de Cancún como emporio turístico, y que llegaron a hacer realidad su sueño de ser ricos. Los integrantes de este grupo son propietarios de fruterías, panaderías, conasupos y miembros de sindicatos laborales del PRI. Los cargos políticos y administrativos de Chan Kom están en manos de emigrantes que pertenecen a este grupo. Ellos viven en áreas aledañas al centro de Cancún (colonia Puerto Juárez, avenida de los Talleres). Este es el grupo de emigrantes mayas que promocionan Cancún como *la Meca* para todos aquellos que buscan el progreso y la oportunidad económica. Que el control político de la comunidad esté en manos de estos *nuevos ricos* mayas, facilita enormemente la expansión de esta propaganda de Cancún entre los campesinos. Esta promoción de la emigración entre los campesinos es el principal apoyo de los esfuerzos del gobierno por obtener mano de obra barata, para continuar el desarrollo de la industria turística de Cancún.

El grupo de emigrantes mayas que

consiguió la prosperidad económica en la ciudad, miran a Cancún metafóricamente como si fuera una esplendorosa y fructífera milpa. Esta milpa les recompensa, no con cosecha de maíz, sino con acumulación de capital que obtienen a través de sus negocios y salarios y con ventajosas alianzas con el gobierno. La experiencia urbana del emigrante habitante de las *colonias populares* de un nivel social más bajo, es muy diferente.

El alto costo de vida en la ciudad, junto con los bajos salarios, hacen que el sueño del campesino que emigra en busca de oportunidad económica, sea irrealizable; un episodio más en su larga y continua historia de pobreza. Es muy común que, en sus visitas a la comunidad, el emigrante haga alarde de sus *aires de moderno*, exhibiendo camisetas con mensajes escritos en inglés, televisores, radiocaseteras y otros objetos comerciales que compra en Cancún. El alto nivel de vida y las lecciones de consumo que Cancún les imparte, producen un drástico recorte de los salarios; así, el capital ahorrado con que algunos emigrantes regresan a Chan Kom queda reducido. Este proceso incide en el interminable círculo de pobreza en que está atrapado el emigrante maya de la clase social baja.

Para establecerse en las *colonias populares*, el emigrante debe tumbar árboles y deshierbar el terreno, actividades que son muy familiares para el maya, pues son las que tiene que seguir según el ciclo agrícola. Para estos emigrantes, su establecimiento en Cancún es efectivamente una metáfora de

su trabajo de milpa en Chan Kom. Así conciben, tanto su lugar de trabajo, como su casa, como si fueran efectivamente sus milpas. De esta forma el emigrante maya legitima su experiencia urbana de acuerdo a los patrones de identidad que se barajan en la comunidad, teniendo el símbolo *milpa* como criterio principal.

### CONCLUSIÓN: MIGRACIÓN Y CREACIÓN DE IDENTIDAD.

En definitiva, influenciados por el movimiento migratorio, los mayas de Chan Kom han creado rasgos definitorios de identidad, asociados a representaciones étnicas que toman como referencia el espacio urbano (Cancún), y el rural (Chan Kom). El análisis que he desarrollado en este trabajo supone un reto a la consideración tradicional de *migración y comunidad*. Primero, no considero Cancún y Chan Kom como dos comunidades distintas, sino como el espacio urbano y rural de un conjunto integral de relaciones sociales. El rasgo dominante de este bosquejo analítico de Chan Kom en Cancún y de Cancún en Chan Kom, conduce a una consideración de *comunidad* que trasciende el espacio vacío entre lo rural y lo urbano, tal y como fueron considerados por Redfield en sus estudios de cambio en comunidades campesinas. El marco social campesino homogéneo conceptualizado por Redfield en su *continuo folk-urbano*, y el modelo de *comunidad campesina cerrada* elaborado por Wolf [1957], han

dado paso a un híbrido de relaciones internacionales, nacionales y de clase con la comunidad. En segundo lugar, aunque el proceso migratorio yuxtapone dos mundos diferentes, el resultado no es ni una síntesis ni homogeneidad social. Dos diferentes modos de vida tienen que ser entendidos en relación, no sólo con la cultura nacional, sino con la discusión de clase social también. Ambos grupos mayas, los campesinos y los emigrantes expresan sus diferentes experiencias con el proceso migratorio y el trabajo proletario, a través de representaciones culturales. Al vivir en un ámbito nacional, experimentando diferentes modos de relación con clases sociales, el emigrante reproduce nuevas versiones de su forma de concebir el mundo, como muestra la narración introductoria, a pesar de la aparente uniformidad del paisaje turístico que Cancún exhibe. Así, lo que este estudio aborda no es solamente un problema de simbolismo e identidad, sino la interrelación de estos con la estructura de poder, entretrejida en el ámbito local, regional y nacional. Esta recreación de imágenes no responde a la inercia de viejos valores y creencias, sino que es una respuesta activa a las circunstancias socioeconómicas y políticas del momento.

## BIBLIOGRAFÍA

Cardiel, Cuauhtémoc y Martha Villalobos [eds]. 1989 *Religión y sociedad en el sureste de México*. vol VI. CIESAS

México.

Elmendorf, Mary. 1970 *Nine Mayan Women: A Villaae Faces Change*. Schenkman Publishing Company Inc. New York and London.

— 1972 *The Mayan Woman and Change*. México: CIDOC Cuaderno núm. 81

Elmendorf, M. and Merrill D. 1977 "Socioeconomic Impact of Development in Chan Kom 1971-76: Rural Women Participate in Change". Manuscrito no publicado, preparado para el World Bank Population and Human Resources.

— 1978 "Socioeconomic Impact of Development in Chan Kom, Yucatán, 1971-76, A Preliminary Study". Artículo presentado en la Reunión de Antropología Aplicada, Mérida.

Goldkind, Victor. 1965 "Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom. Reinterpreted. *American Anthropologist* vol. 67: 863-884

— 1966 "Class Conflict and Cacique in Chan Kom" *Southwestern Journal of Anthropology*. vol. 22: 325-345

Halperin, Rhoda. 1975 *Administración agraria y trabajo: Un caso de la economía política mexicana*. México:INI.

Hawkins, John. 1983 "Robert Redfield's Culture Concept and Mesoamerican Anthropology" in *Heritage of Conguest: Thirty Years Later*, ed. Carl Kendall, John Hawkins and Laurel Bossen, pp.299-336. Universidad de Nuevo México, Albuquerque.

Lee, Rosemary. 1977 *The Tourist Iden-*

- tity in Yucatán: A Case Study in the Interaction Between Class Structure and Economic Development.* Tesis Doctoral. Universidad de California, Irvine.
- Re Cruz, Alicia. 1992 *The Two Milpas of Chan Kom: A Study of Socioeconomic and Political Transformations in a Maya Community.* Tesis Doctoral. Departamento de Antropología. Universidad estatal de Nueva York, Albany.
- Redfield, Robert. 1941 *The Folk Culture of Yucatán.* Universidad de Chicago.
- Redfield, R. y Alfonso Villa Rojas. 1934 *Chan Kom: A Maya Village.* Washington: Carnegie Institute Publications.
- Rosaldo, Renato. 1988 "Ideology, Place and People Without History" *Cultural Anthropology* vol.3: 77-87
- 1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.
- Wolf, Eric. 1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamérica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1-98.

# Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca

Michael Kearney\*

---

---

La parte oeste de la frontera México-Estados Unidos es una línea imaginaria, pero etnográficamente es necesario hablar no de una línea, sino de un área; a saber, de una zona *fronteriza*.<sup>1</sup>

\* Depto. de Antropología, Universidad de California  
<sup>1</sup> Este documento está basado en la presentación para la mesa de trabajo *Work and Ethnicity: Mexican Indian Migrants*, que tuvo lugar en el encuentro de 1992 de la *Latin American Studies Association*, en Los Angeles. Una versión anterior se presentó en la sesión *The Politics of Ethnicity in Southern Mexico*, durante el encuentro anual, de 1991, de la *American Anthropological Association*, en Chicago; estoy en deuda con Carmen Bueno, Bill Roseberry, Andrew Mouat, y Lynn Stephen por sus comentarios a esa versión.

En la teoría antropológica ahora se sobreentiende que las zonas fronterizas están cargadas de peligros y ambigüedades. La idea se deriva, en gran medida, del concepto de *ritos de pasaje* de Van Gennep [1960], según el cual algunos cambios importantes en la identidad social tienen que ver con el paso a través de una zona transitoria peligrosa. Peligrosa porque el inicio puede no pasar con vida o con la adecuada nueva identidad.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Para una exploración mayor de este tema, [Kearney 1991; cf. Chávez 1991].

Esta teoría antropológica de la ambigüedad y la iniciación provee de una manera adecuada de conceptualizar el estado de los pueblos indígenas en el área de la frontera México-estadounidense, que es en realidad un espacio sumamente debatido en el que existen luchas intensas por las identidades y el poder para imponerlas. El puerto de entrada estadounidense en San Isidro, California, al lado opuesto de Tijuana, cuenta con el tráfico más intenso de entre todos los puertos oficiales del mundo. Pero éste es también, sin duda, el puerto de entrada no oficial con el mayor tráfico, ya que miles de extranjeros cruzan a los Estados Unidos, cada día, como *extranjeros indocumentados*, desafiando con ello el poder de la nación-estado para sellar su identidad. Tales extranjeros han entrado, por decirlo así, a la fase transitoria peligrosa, ambigua, de un rito de pasaje; pero no han salido, del otro lado, con identidades documentadas y sancionadas oficialmente.

El punto que quiero subrayar es que a las identidades políticas y sociales les suceden cosas inesperadas en la zona fronteriza, en proporción directa a los peligros y riesgos que involucra. Esta situación es más característica de los pueblos indígenas para los que la zona fronteriza es especialmente peligrosa. Esto porque la disparidad entre el ideal de los derechos humanos de las personas en el área de la frontera y la violación de los mismos, en ningún caso es tan flagrante como en el de los pueblos indígenas del sur de México y de Guatemala, que se encuentran en esta zona con

todas sus ambigüedades y peligros.

La razón principal por la que llamo la atención sobre la frontera como una zona no sólo de peligro, sino también de ambigüedad, es para poner énfasis en otro tipo de incertidumbre que integra todas las discusiones sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas. Se trata de la naturaleza, fluida y problemática, del término *indígena*.<sup>3</sup> Llamo la atención a esta naturaleza incierta de la identidad indígena, ya que cualquier trabajo teórico o práctico que busque abordar el tema de los derechos humanos de los pueblos indígenas debe, primero, determinar quiénes son los pueblos indígenas y qué *significa* ser llamado indígena o, más específicamente, qué significa que la gente *se identifique a sí misma* como *trique, zapoteco o kanjobal* por ejemplo. Y aquí, por supuesto, hemos incurrido en terrenos de lo que quizá sea el área más ambigua de la antropología: la etnicidad. A partir de aquí me centraré en uno de los grupos más numerosos de los pueblos indígenas ubicados en la zona fronteriza los mixtecos de Oaxaca, que ahora son decenas de miles en las Californias, en Oregón, Sinaloa y Sonora.<sup>4</sup>

## DE INDIO, A INDÍGENA, A PUEBLO

Ahora, justo después del quinto cen-

<sup>3</sup> cf. Chávez [1991].

<sup>4</sup> Para una revisión de los patrones de abuso a los derechos humanos de los mixtecos en México y en los Estados Unidos, [Nagengast, *et al.* 1992].

tenario del primer viaje de Colón, en cierto sentido, la historia ha cerrado un círculo. Durante la conquista de la Nueva España, la oposición social principal se da entre dos grupos en confrontación: el europeo y el indio. Pero en pocas generaciones emergió una plétora de grupos a partir del cruzamiento y recombinación de esas poblaciones, distintas originalmente; que copulaban entre sí y con los esclavos de África. Así, para el siglo diecisiete, el gobierno colonial español reconocía varias categorías de personas, definidas por su linaje biológico. Además de los tres grupos *puros* originales —españoles, indios y africanos— los mestizos, mulatos, zambos, mambos, pardos, prietos, etc., también fueron censados y reglamentados. Este sistema de clasificación biológica se habría venido abajo a la larga, debido a la combinación geométrica de los grupos. Pero también estaba condenado como esquema clasificatorio oficial por el surgimiento del Estado-nación mexicano autónomo, a principios del siglo diecinueve, que se enfrentaba, como lo hacen todas las naciones, al reto de forjar una identidad nacional uniforme. Así, después de que se estableció México como Estado, los diversos grupos biológicos oficiales de la época colonial se redujeron a dos grupos básicos, a saber, el *mestizo*, dominante, y el *indígena*, marginal. La categoría original estigmatizada, el *indio*, se había vuelto un *indígena*. Dentro de la historia de la formación de la cultura nacional mexicana moderna, el indígena es una categoría contradictoria que el Estado mexicano tanto ha en-

gendrado, como ha buscado erradicarlo como identidad social.<sup>5</sup>

Algo central a todas las discusiones sobre política y políticas indígenas, es la pregunta de quiénes son exactamente los pueblos indígenas. El criterio oficial moderno para identificar a los indígenas fue propuesta por Gamio, el primer director del Instituto Indigenista Interamericano:

Sólo pueden ser clasificados como indígenas, sin discusión alguna, aquellas personas cuya filiación es estrecha y conjuntamente autóctona, en cuanto a raza, cultura e idioma [Citado en Marizal 1981: 406]

En tanto que se trata de una definición ideal del indígena, Gamio también señala que, —a mediados del siglo veinte cuando escribía—, raza y lenguaje se habían vuelto criterios problemáticos para distinguir a las comunidades indígenas y que, por lo tanto, la cultura era la única base apropiada de identificación. La cultura, en sentido boasiano, es un criterio externo de identidad social que se aplica a los grupos, por parte de antropólogos y otros funcionarios que no son miembros de los grupos que denominan y describen.<sup>6</sup> Así, como en el pasado, la política oficial también elaboró y empaquetó zonas arqueológicas, museos

<sup>5</sup> Para una revisión de las variaciones e ideologías detrás de las diferentes definiciones antropológicas de *indígena*, [Medina y García Mora 1983; García Mora y Medina 1986; Marzal 1981; Knight 1990].

<sup>6</sup> Gamio, el primer mexicano doctorado en antropología, estudió con Boas. En una manifestación sutil de imperialismo cultural, la voz de Boas se escucha en la definición tripartita del indígena de Gamio [véase, en especial, Boas 1940 *Race, Language and Culture*].

y arte, artesanías y bailes *tradicionales*, como signos y símbolos del indígena, como icono de las identidades nacionales, para la promoción del turismo; todos estos proyectos se contraponen a las políticas de integración más preva-  
lentes.<sup>7</sup>

En este momento en la historia del indigenismo en México, las políticas del discurso oficial dominante de *integración indigenista* encuentran un reto; la corriente tiende, notablemente, hacia una retórica más pro-indígena y, en algunos casos, hacia un apoyo activo mayor a favor de la autonomía de las comunidades indígenas. Un indicador de este giro en el discurso político del indigenismo en México es el reciente cambio del artículo IV constitucional, para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México. De este modo, la legislación abre campos políticos/simbólicos que dan un espacio más amplio para la construcción de identidades sociales que se escapan de la definición convencional moderna del indígena. La esencia de esta innovación en la definición es el giro de una construcción del indígena como un mero residuo histórico, al reconocer sus comunidades de facto con futuros viables. En términos del análisis, esta nueva fase en la política indigenista significa el desplazamiento hacia un nuevo campo simbólico de lucha (véase adelante).<sup>8</sup> En otras

palabras, un cambio de una definición con base en la cultura a una con base en la etnicidad, y con la sugerencia implícita de independencia, como nación. Por otra parte, el reconocimiento oficial de los pueblos indígenas como entidades *culturales* distintas, autoriza al Estado a mantener control sobre una nueva identidad social que escapa de las definiciones dentro de las que el estado la contenga.

## FRAGMENTACIÓN Y REFORMA DE LA IDENTIDAD MIXTECA

El caso mixteco es complejo debido a su gran expansión en los espacios geográfico, político y económico. Una base de la identidad mixteca es el concepto, no menos problemático, de la Mixteca como región. Esta denominación es, en gran medida, una construcción de los administradores coloniales, antropólogos, lingüistas, y agencias del Estado y no es de sorprender que la Mixteca como región no haya sido, por lo tanto, base de una identidad colectiva.<sup>9</sup> Históricamente, la identidad social popular en la Mixteca se definía —y aún lo hace— principal-

designación. Entre dichos casos están los Nahnu que han rechazado ser llamados por el término peyorativo *Otomí* [Bernard y Pedraza 1989:11]. *Mixteco* y *mixteca* son designaciones aztecas españolizadas, adoptadas por la oficialidad mexicana moderna, en contra de las cuales contienden, en la actualidad, varias designaciones autóctonas.

<sup>9</sup> La Mixteca abarca, aproximadamente, el tercio occidental de Oaxaca y las partes vecinas de Guerrero y Puebla [Spores 1967 y Kearney 1986].

<sup>7</sup> Respecto a estas políticas oficiales contradictorias, de destrucción y *recreación* del indígena, [Nagengast y Kearney 1990 y Stephen 1991: 159-161].

<sup>8</sup> La política en torno a definir y denominar se manifiesta en otros grupos indígenas que rechazan sus nombres coloniales a favor de términos de auto-

mente en términos de la comunidad de origen, en contraste con las comunidades vecinas. No obstante, recientemente han comenzado a surgir indicadores de una identidad autóctona pan-mixteca. Pero la ironía de esta situación es que los principales lugares donde origina esta identidad regional, no se encuentran en la Mixteca, sino en la zona fronteriza, de manera primordial en las Californias [Nagengast y Kearney 1990]. Hasta hace poco no habría sido apropiado hablar de la etnicidad mixteca en Oaxaca; y mucho menos en el norte. Ya que la Mixteca ha sido, desde hace tiempo, una región de fuerte emigración, las identidades mixtecas se han visto, cada vez más, esparcidas al viento. Sin embargo, los patrones que adquiere esta dispersión resultan instructivos si se les considera en el contexto de los abusos a los derechos humanos que los mixtecos experimentan en su patria y en el extranjero [Nagengast, *et al.* 1992].

En primer lugar, si vemos el patrón de violaciones a los derechos humanos en la Mixteca, la mayor parte caen, por lo general, dentro del área de asuntos campesinos. Se trata del asesinato, tortura, desaparición e intimidación de indígenas, en especial líderes y representantes. En el contexto de la disputa por los recursos naturales, particularmente por la tierra, que constituye el recurso básico campesino. Estos conflictos a nivel local con frecuencia suceden dentro del espacio político del caciquismo que vincula, de manera inextricable, las relaciones locales de dominación e intimidación

con el poder represivo del Estado [Amnistía Internacional 1986]. Frente a esta estructura de poder casi monolítica, los campesinos de cualquier comunidad están en severa desventaja. Además, existen dos condicionantes estructurales que actúan en contra de las organizaciones regionales populares. En primer lugar, como frecuentemente se señala, la identidad social en la Mixteca desde la época precolombina se ha basado, fundamentalmente, en la comunidad de origen de los individuos. Durante el periodo colonial se establecieron cientos de pequeñas comunidades corporadas, cada una con una autonomía considerable respecto a sus asuntos internos.<sup>10</sup> Cada una de estas comunidades, rodeada por otras comunidades similares, estaba así dispuesta de manera que podía haber disputas por límites y conflictos en torno a la tierra, los bosques, el agua y otros recursos naturales. Las hostilidades entre las comunidades, comunes a todo Oaxaca, son desenfrenadas en la Mixteca, donde constituyen parte de la tendencia general hacia la formación de un mosaico de comunidades autónomas, cada una de las cuales ha elaborado un conjunto de iconos totémicos que se veneran en sistemas ceremoniales complejos.<sup>11</sup> La otra característica estructural que limita la integración horizontal es el notorio ordenamiento ver-

<sup>10</sup> Véase [Spores 1984:167-179; Pastor 1987; y Wolf 1957].

<sup>11</sup> También hay alguna evidencia de que algunos de los conflictos contemporáneos entre las comunidades tienen continuidad histórica con conflictos precolombinos [John Pohl, comunicación personal; Pohl y Byland 1990].

tical de la cultura política mexicana. De este modo, en los conflictos entre las comunidades vecinas, todos los contendientes tienden a buscar desagravio en áreas gubernamentales superiores y, al hacerlo, refuerzan la estructura vertical de la política, a expensas de las alianzas laterales. Tal y como Dennis [1987] lo demuestra, los conflictos entre las comunidades con frecuencia quedan sin solución por parte de las agencias gubernamentales de manera que, sin procurar que no se fomenten, dichos conflictos inhiben la organización popular horizontal.<sup>12</sup> Entonces, el *problema campesino* fundamental, i.e., la política en torno a la tierra, no ha servido de base para una organización popular horizontal viable, en defensa de los derechos humanos en la Mixteca.

Otras zonas de Oaxaca han visto movimientos de base, bastante amplios, para la recuperación de tierras comunales durante las décadas recientes, de forma más evidente, a principios de los años 70 que marcaron el apogeo de las invasiones campesinas de tierras en México. Pero como Zafra señala, estos movimientos, la mayoría de ellos tuvo éxito, estaban limitados al objetivo inmediato de reclamo de tierras comunales.<sup>13</sup>

No obstante, los problemas de tierras de los 70 constituyeron un paso

importante hacia una definición más amplia de los agravios políticos y hacia la ampliación correspondiente de los grupos políticos que los promovían. Una dimensión de esta ampliación se refleja en la auto-designación de las organizaciones de masas más importantes que surgieron en la lucha por tierras comunales y por gobiernos municipales independientes, por ejemplo, la Coalición Obrero-Campesino-Estudiantil de Oaxaca (COCEO) y la Coalición Obrero-Campesino-Estudiantil del Istmo (COCEI) [Campbell sin fecha l; de la Cruz 1983]. La naturaleza obrero-campesina de estos movimientos que buscan recuperar tierras laborales que les quitaron se debe en gran medida al alto nivel de proletarianización y desempleo subsecuente que había en Oaxaca a fines de los años 60. El activismo político rural de Oaxaca de los 70, se llevó a cabo en cuatro zonas del estado, todas fuera de la Mixteca.<sup>14</sup> Sin embargo, entre los mixtecos se logró una cohesión similar para tratar los problemas proletarios y campesinos, aunque no en Oaxaca, sino en la zona de la frontera.

Una segunda dimensión importante donde se violan los derechos humanos de los mixtecos es, como trabajadores migrantes, en los grandes enclaves agro-exportadores, principalmente de Sinaloa y Baja California, donde constituyen la mayoría de la fuerza de trabajo. En estos sitios, las formas predominantes de abuso a los derechos humanos se asocian a las condiciones

<sup>12</sup> La vasta burocracia de la Secretaría de la Reforma Agraria esta a cargo, oficialmente, de mediar en las disputas por límites entre las comunidades, pero rara vez las resuelve definitivamente.

<sup>13</sup> "se negaron a ligarse a otras fuerzas en lucha. El trabajo colectivo ni siquiera se les planteó como posibilidad y después del reparto se apagaron sus exigencias" [Zafra 1980:348].

<sup>14</sup> Éstas fueron la costa, el istmo de Tehuantepec, el distrito de Tuxtepec y, de manera más notable, los valles centrales.

de trabajo y de vida atroces a las que están sujetos los trabajadores agrícolas mixtecos [Garduño 1989; Kearney 1986]. Las respuestas defensivas principales en contra de estos abusos han tomado la forma de luchas sindicalistas en las que los sindicatos agrícolas independientes han tratado de organizar a los trabajadores migrantes mixtecos como proletarios rurales. Los sindicatos independientes se enfrentan a una oposición enorme. Así como la burocracia de la Secretaría de la Reforma Agraria constituye organismos rurales en un mosaico de poblaciones hostiles, otra burocracia a nivel secretarial asumió la responsabilidad de controlar la expresión organizativa de los trabajadores agrícolas rurales. En los enclaves agro-exportadores del noroeste mexicano, la CTM (Confederación de Trabajadores Mexicanos) cumple esta misión. En oposición a la CTM, se encuentran algunas agrupaciones de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), con liderazgo mixteco. Ya que estar sindicalizado es requisito para trabajar, y que el gobierno se rehusa dar reconocimiento oficial a las agrupaciones de la CIOAC, los trabajadores se ven obligados a afiliarse a la CTM y a pagarle cuotas. De este modo, a excepción de algunos éxitos transitorios, los esfuerzos organizativos de la CIOAC para defender a los trabajadores agrícolas indígenas han sido aplastados por las maquinaciones del Estado. Se debe señalar que dicho control burocrático se complementa con la aplicación selectiva de la cooptación y la violencia, por medio de la cual los grandes agri-

cultores comerciales y los agentes del Estado mexicano han comprado o neutralizado a los líderes de las organizaciones populares de trabajadores agrícolas, de modo comparable a aquel con el que se trata a los líderes *campesinos* en Oaxaca. Sin duda, parte del problema de esta estrategia de defensa ha sido que jamás ha surgido una identidad y una conciencia proletaria significativa entre los trabajadores agrícolas migrantes mixtecos.

Aunque la vida como trabajadores agrícolas no ha generado una fuerte conciencia proletaria entre los mixtecos en México, la experiencia de ser arrojados a los campos y de vivir en campamentos de trabajo funestos, ha unido a gente de muchas poblaciones diferentes, con frecuencia hostiles entre sí. Aquí sufren colectivamente formas de abuso y de racismo que no experimentan en sus tierras natales. Además, la fuerza de trabajo agrícola está sumamente dividida en *mzas*, con los indígenas trabajando en el campo, mientras que los empleos en las empacadoras, considerados como mejores, se reservan para los mestizos. Para muchos trabajadores mixtecos migrantes estas condiciones y experiencias refuerzan su percepción de sí mismos como distintos de los *mexicanos* y de los *mestizos* o *blancos*. Aquí la diferencia de lenguas no resulta intrascendente. Aunque en los campos de trabajo se mezclan a los hablantes de diferentes dialectos del mixteco, éstos comparten la característica de hablar un idioma diferente al español. Cuando los mixtecos emigran de su tierra natal hacia la zona fronteriza, experi-

mentan condiciones que alimentan una concepción más consciente y colectiva de lo que es ser *indígena*. Aquí se ven algunos de los primeros experimentos para forjar una definición colectiva del *indígena*, desenmarañada del poder definitorio del Estado-Nación mexicano. Una indicación de esta transnacionalización de la etnicidad mixteca, fue la solicitud que hizo la CIOAC, en 1985, a las Naciones Unidas, para que interviniera a favor de los trabajadores agrícolas *mixtecos* (observación personal). Éste es sólo uno de una serie de intentos por *desplazar* el diálogo entre las organizaciones populares mixtecas y el Estado hacia terrenos donde las primeras no estén en tanta desventaja. Dicho desplazamiento es esencial para la formación de una etnicidad como se conceptualiza aquí (véase abajo).

Un tercer contexto en el que se fragmenta la conciencia mixteca, lo constituyen los ghettos de la colonia Netzahualcóyotl, en la Ciudad de México, y en las poblaciones fronterizas de Baja California y Sonora donde los mixtecos trabajan, principalmente, en la economía informal como vendedores ambulantes, jardineros y jornaleros. Para muchos mixtecos en las ciudades fronterizas, vivir ahí representa una mejoría respecto a las condiciones que enfrentan en la agricultura comercial del noroeste de México. En este contexto están sujetos a los abusos de la policía municipal, estatal, y federal; la extorsión es flagrante y la tortura común.<sup>15</sup>

Con la llegada de grandes cantidades de indígenas, el racismo también ha asomado su horrenda cabeza en las ciudades fronterizas y, como en momentos históricos anteriores, el término *indio*, usualmente combinado con los adjetivos *sucio*, *tonto* o *estúpido*, se ha vuelto común. También de incorporación reciente a la jerga popular norteña mexicana, se usa el epíteto negativo *¡ay Oaxaca!*. Del mismo modo que en los campos agrícolas de Baja California y Sinaloa, en las ciudades fronterizas los indígenas oaxaqueños aprenden que no son *blancos*, ni *mestizos*, ni quizá verdaderamente *mexicanos*. La experiencia formativa de las ciudades fronterizas resulta paralela a la de los campos agrícolas y parecen reforzarlas.

Esta aparición relativamente reciente de gran cantidad de indígenas mesoamericanos en los estados del noroeste ha creado una configuración nueva, sin precedentes, en las relaciones entre el Estado y los mixtecos. En las ciudades fronterizas los mixtecos han intentado defender sus derechos como colonos urbanos pobres mediante la organización de asociaciones mixtecas urbanas. Éstas han tenido pocos vínculos directos con las organizaciones campesinas y de trabajadores agrícolas mixtecos. En años recientes hemos visto a estas asociaciones formarse, de manera independiente, en las ciudades fronterizas, para después ser intimidadas por agentes del Estado o cooptadas por su maquinaria, neutra-

mixtecas de la zona fronteriza, debido a los abusos que las mujeres mixtecas han sufrido trabajando como vendedoras ambulantes [Clark Alfaro 1991].

<sup>15</sup> El género ha sido una dimensión importante en la formación y carácter de estas asociaciones

lizando así, efectivamente, su potencial para luchar por los derechos humanos. En este aspecto sobresale la historia de la Asociación de los Mixtecos Residentes en Tijuana (ASMIRT) que tuvo una vida corta. Se ha desarrollado un escenario similar en el caso de los mixtecos que viven en Mexicali y Nogales.

Por último, un cuarto contexto de la identidad sucede cuando los mixtecos cruzan hacia los Estados Unidos, donde se les asigna el *status* de *extranjero*, en especial, el de trabajador agrícola extranjero. En California entran a la tercera área importante de la zona fronteriza, con su propio patrón de abusos a los derechos humanos. También es la zona donde las identidades mixtecas son más ambiguas porque, aunque estén en los Estados Unidos, se les hace saber y sentir que no son de los Estados Unidos.

Algunos migrantes mixtecos llegaron por primera vez a los Estados Unidos durante las décadas de los 50 y los 60, contratados como *braceros*. Posteriormente, a mediados de los 70, una creciente nueva generación de trabajadores migrantes *indocumentados* mixtecos comenzó a buscar trabajo agrícola, primero en California y, más tarde, en Oregon y en otros estados. Desde el fin del programa *bracero*, los trabajadores agrícolas mixtecos han reemplazado lo que era, en gran medida, una fuerza de trabajo mexicana mestiza. Con ello se ha repetido una fase de la larga historia de reemplazo étnico en el trabajo agrícola californiano, en el que una minoría nacional extranjera ha reemplazado al

grupo que la antecedía [Kearney 1986; McWilliams 1939; Zabin, *et al.* 1993].

Del mismo modo que los otros tres contextos han producido tipos específicos de organizaciones indígenas, la experiencia de ser *extranjeros* indígenas en California, movilizó a los mixtecos a organizarse de una manera que corresponde a las condiciones socialmente diversas, y a la fragmentación de la identidad que experimentan como migrantes indígenas que se mueven por diversos ámbitos sociales a lo largo de dos naciones [Kearney y Nagengast 1989].

Mientras que los tres contextos y objetivos de la organización mixteca del lado mexicano son bastante específicos, las organizaciones mixtecas del lado californiano de la zona fronteriza son dignas de atención por su carácter difuso, ya que buscan tratar una gama amplia de problemáticas a las que se enfrentan sus miembros, muchos de los cuales también fundamentan algunos aspectos de sus identidades sociales en los tres contextos mexicanos presentados arriba (comunidades rurales, agricultura industrial, colonias urbanas).<sup>16</sup> De estos tres contextos del lado mexicano, una comunidad-hogar oaxaqueña es la base principal para cada una de la asociaciones mixtecas más importantes en California. Éstas

<sup>16</sup> La mayoría de los mixtecos que están en California, trabajan en la agricultura. Así, los sindicatos de trabajadores agrícolas son una forma de organización apropiada para ellos. Sin embargo, desde su inicio, el sindicato más grande de trabajadores agrícolas de California, el United Farm Workers of America (UFW), ha tenido la política de no organizar a extranjeros indocumentados, excluyendo, con ello, de manera efectiva, a los mixtecos.

son San Miguel Tlacotepec (Comité Cívico Popular Mixteco —CCPM—); San Juan Mixtepec (Asociación Cívica Benito Juárez —ACBJ—); San Miguel Cuevas (Organización del Pueblo Explotado y Oprimido —OPEO—); y Tequistepec (Unidad Oaxaqueña —UA—).

Lo distintivo de las asociaciones en California es que han fusionado los agravios y los objetivos políticos de los contextos del lado mexicano con aquellos que han surgido a partir de sus experiencias en California. Esto ha sido una innovación política notable que interrumpe la fragmentación social a la que han estado sujetas las identidades mixtecas por los patrones de vida en las cuatro áreas de la zona fronteriza mayor, en la que se ubican. En tanto que los objetivos políticos de los tres tipos de organizaciones que hay del lado mexicano son relativamente específicas a sus contextos sociales respectivos —a saber, campesino, proletario rural, y pobre urbano—, los objetivos de las organizaciones del lado de California son mucho más amplios. Una razón para ello es que los mixtecos traen a California —en sus propias personas— la mayoría de los problemas que encuentran en los otros tres contextos, mismos que se suman a los que enfrentan como extranjeros en California.

Esta amplia gama de reivindicaciones políticas se refleja en los largos pliegos petitorios que las organizacio-

nes presentan al gobierno mexicano. Por ejemplo, en una reunión reciente que hubo en Fresno, California, con el gobernador de Oaxaca, los representantes de las diversas organizaciones mixtecas en California presentaron las siguientes peticiones para resolver problemas en las cuatro zonas.<sup>17</sup>

1) Una intervención efectiva en las disputas en torno a la tierra entre diversas comunidades de la Mixteca.

2) Tomar medidas para llevar ante la justicia a los asesinos de los organizadores de los trabajadores agrícolas en Baja California.

3) Intervenir para acabar con la tortura y extorsión a las que la policía somete a los mixtecos en las ciudades fronterizas.

4) Poner fin a la extorsión a la que los funcionarios de aduanas someten a los mixtecos que regresan a México.

5) Intervenir para acabar con el robo, por parte de los trabajadores de correo, del dinero que se envía desde California a Oaxaca.

6) Que el Estado promueva proyectos de desarrollo comunitario en la Mixteca, de manera efectiva.

7) Que el gobierno mexicano intervenga en los casos de mixtecos encarcelados injustamente en los Estados Unidos.

8) Que se dé asistencia legal a los mixtecos acusados de algún acto criminal en los Estados Unidos.

9) Intervenir ante el gobierno de Estados Unidos para acabar con los abusos a los derechos humanos —incluyendo el asesinato— de mixte-

<sup>17</sup> Observación personal, marzo de 1990. Se presentó una lista de peticiones similar al Cónsul General de México en diciembre de 1992, por parte del recién conformado Frente Mixteco-Zapoteco Binaconal; al respecto de esta nueva organización [Kearney sin fecha, 2].

cos migrantes por parte de la Guardia Fronteriza.

Las actividades de las asociaciones orientadas a California son igualmente amplias y satisfacen las necesidades de las complejas identidades mixtecas. Estas actividades incluyen:

1) Mejorar las condiciones de vida de los migrantes, muchos de los cuales viven en condiciones peores, en California, que en México. Los proyectos específicos incluyen el establecimiento de albergues y de asociaciones de crédito para migrantes.

2) Mejorar las condiciones de trabajo de los trabajadores agrícolas mixtecos. En la actualidad, varias asociaciones están probando la cooperación con los productores para vender su fuerza de trabajo directamente y evitar, así, la explotación por parte de los contratistas intermediarios.

3) Defensa legal. Los frecuentes errores judiciales, varios casos se han vuelto notorios, han hecho que la defensa legal sea un objetivo prioritario de las organizaciones mixtecas. Un subproyecto ya provee de traductores para casos en la corte que involucren a acusados mixtecos. Otro proyecto incluye la denuncia de abusos por parte del Servicio de Inmigración y Naturalización de los Estados Unidos. Un caso especialmente notable es el del reciente enjuiciamiento federal a algunos patrones agrícolas en el Condado de Ventura, acusados de retener a trabajadores zapotecos y mixtecos en calidad de esclavos.

4) Salud y educación; la preocupación principal en este renglón

son las relaciones con las escuelas a las que asisten los niños mixtecos y la educación para adultos.

5) La promoción de la cultura e identidad mixtecas.

Una condición nada insignificante que lleva a los mixtecos a promover la identidad cultural mixteca, es el racismo, con frecuencia virulento, que enfrentan en California y en Oregon. Un caso reciente ejemplifica la dinámica del racismo y de la etnicidad mixteca en el Condado de San Diego. En 1989 dos propietarios blancos de una tienda rural de abarrotes, donde se reunían muchos oaxaqueños, capturaron a un joven mixteco. Después de morderlo a golpes, lo esposaron, lo amarraron, y le cubrieron la cabeza con una bolsa de papel sobre la que habían dibujado un rostro tosco y escrito fuera aquí [*sic*]. Después lo abandonaron en un campo desierto donde más tarde lo encontraron sus amigos. Este se volvió un caso célebre que produjo sensación pública y que polarizó la opinión en torno a los dos abarrotereros, quienes posteriormente fueron acusados y condenados bajo los cargos de asalto y agresión. Casos como éste han ayudado, no sólo a dar motivo a los mixtecos para organizarse en defensa propia, sino también para proyectarlos a los medios, que se vuelven espejos que reflejan una identidad étnica más concreta a sus propias conciencias. Esta conciencia intensificada de sí mismos no sólo como mexicanos y como indígenas, sino como mixtecos, fundamentalmente, a su vez, los actos de auto-defensa con base en tal identidad. Así es la dialéctica del racismo y la identidad.

Esta dialéctica no se limita a las tensiones entre los ciudadanos blancos y los extranjeros mixtecos. Como se señaló arriba, ha habido un desplazamiento constante de los trabajadores agrícolas mestizos mexicanos durante los últimos quince años. Además, este cambio en la composición del mercado del trabajo agrícola, ha sucedido durante un periodo de deterioro del ingreso del trabajo agrícola, así como de sus condiciones de vida y de trabajo. Existen dos razones principales para explicar estas tendencias. Una es el reemplazo general después de 1964 de los braceros bajo contrato, por mestizos mexicanos indocumentados, estos últimos son más vulnerables a la explotación y más difíciles de organizar. Sin embargo, las condiciones políticas y económicas favorecieron al trabajo agrícola hasta mediados de los 70.

Pero para fines de la década las reformas políticas se habían invertido. Además, los propietarios de los campos de cultivo se empezaban a dar cuenta de que los nuevos migrantes extranjeros —los mixtecos— eran una fuerza de trabajo más barata y productiva: más dóciles, desorganizados, trabajadores y dispuestos a recibir sueldos bajos [Zabin, *et al.* 1993]. Era de esperarse que los mixtecos encontrarán resentimiento por parte de los trabajadores agrícolas mestizos a quienes, sin saberlo la mayoría de las veces, estaban reemplazando [Mines y Anzaldúa 1982]. Dicho resentimiento de los trabajadores agrícolas mestizos mexicanos hacia los mixtecos es común, y no favorece la comunicación entre

estos dos grupos, promoviendo así el aislamiento de los mixtecos.

## LA DIALÉCTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA ETNICIDAD

El sentido naciente de la etnicidad mixteca que ha surgido en la zona fronteriza se ha creado por condiciones estructurales históricas impersonales. La etnicidad ha surgido en el norte como una nueva imagen de comunidad que provee de una definición al mixteco. Más aún, con la aparición de las organizaciones mixtecas, este proceso de formación de la identidad se vuelve un proyecto consciente, intencional, que busca una forma de expresión social práctica adecuada. Así, la tarea que estas organizaciones tenían que completar para establecerse era definir su propósito. Y aquí es necesario definir un propósito comparable en su universalidad al rango amplio de la etnicidad. Este propósito universal se alcanza, en gran medida, por el efecto amalgamador de las reivindicaciones combinadas de los otros tres tipos de organizaciones (las de los campesinos, las de los obreros agrícolas, de los colonos urbanos y de los migrantes transnacionales), que se unen todos en las asociaciones de California bajo un rubro general, el de los derechos humanos de los mixtecos. El punto que quiero enfatizar aquí es que dicha defensa autóctona popular de los derechos humanos se predica,

necesariamente, con un sentido de etnicidad co-existente, ya que es la etnicidad la base de la definición de la comunidad cuyos derechos humanos se defienden.

Los derechos humanos como idea que da forma a la acción política —a saber, la defensa de los derechos humanos— ha aparecido sólo recientemente en el discurso político de los mixtecos. Esta prominencia de los derechos humanos entre los pueblos indígenas de México se debe, en gran parte, al trabajo eficaz de las organizaciones no-gubernamentales, como la Academia Mexicana de Derechos Humanos que ha llevado el concepto de los derechos humanos a la conciencia popular [Stavenhagen 1988, 1990]. Aquí tenemos una dialéctica del desplazamiento de la política indígena hacia un nuevo campo de lucha —la arena de los derechos humanos—. La otra parte de esta oposición dialéctica está formada por los intentos de contención posteriores, por parte del Estado, que entra al diálogo y emprende acciones relacionadas con los derechos humanos. Al hacerlo le da su sello de aprobación oficial a los derechos humanos como discurso legítimo dentro del cual lleva a cabo políticas.

Forzado a reconocer oficialmente la violación a los derechos humanos como un problema, el Estado abre espacios para la acción en contra de dichas violaciones. De este modo el Estado, el mayor infractor a los derechos humanos, al comprometerse en el control de los daños, promueve un diálogo aún más grande acerca de los derechos humanos. La respuesta del

Estado más notable frente a las acusaciones de abusos a los derechos humanos, ha sido la creación, por decreto presidencial, de una Procuraduría de Derechos Humanos y una Comisión de Derechos Humanos, así como la formación de procuradurías y comisiones paralelas en cada estado de la república. Lo importante es que el gobierno, al reconocer oficialmente las violaciones a los derechos humanos como un problema, abre un espacio político y cultural, en el que las comunidades indígenas pueden defender sus derechos no sólo como individuos, sino también como pueblos. Existe pues una posibilidad de sinergia entre una conciencia de los derechos humanos como dimensión de la identidad y de las identidades en surgimiento como pueblos.

Ser indígena es casi sinónimo de ser víctima de abusos a los derechos humanos. Pero implica una sociología distinta del abuso y de la defensa de los derechos humanos, debido al surgimiento de la etnicidad a partir de una base indígena. Ya que mientras una identidad indígena es básicamente una identidad cultural adscrita a los pueblos indígenas por pueblos no-indígenas, la etnicidad es una forma de auto-identificación que surge de la oposición, el conflicto y la auto-defensa. De este modo, cuando los derechos humanos y su auto-defensa son parte de la conciencia de un grupo étnico, el proyecto por los derechos humanos se vuelve una fuerza que conforma la construcción social de esa comunidad. Cuando se elabora la estrategia del trabajo por los derechos humanos

al interior de comunidades subalternas, es importante recordar la distinción entre comunidades indígenas y culturas, tal y como se les identifica oficialmente, *versus* comunidades constituidas a partir de la etnicidad, ya que una antropología práctica sólo es posible en la última [Kearney, sin fecha 1, sin fecha 2].

Pero existe una contradicción al fundamentar una defensa de los derechos humanos indígenas basada en la etnicidad, que ésta es una estrategia que, tiende no sólo a promover la construcción de la identidad étnica —de etnicidad—, sino que también la constituye socialmente y promueve, con ello, enclaves. Entonces, aun cuando se promueven los recursos de la comunidad para la auto-defensa una comunidad conformada así se hace objeto de abusos aún más visibles. La etnicidad, en consecuencia, labra dos caminos: aun cuando es un recurso cultural y político para la auto-defensa y auto-determinación, también es un estigma potencial. Esta dinámica de defensa y estigma es una de las dialécticas de la etnicidad que, en este momento histórico, se siente muy activa al interior de la comunidad transnacional mixteca, donde tanto la etnicidad como el activismo en torno a los derechos humanos crecen en tándem.

El valor del capital simbólico de la etnicidad mixteca es obvio para los líderes de las organizaciones mixtecas, que lo están considerando como un recurso importante a manejar en la promoción y organización de una identidad pan-mixteca. Este proyecto a largo plazo se puede favorecer al

convertir tal capital simbólico —adquirido en la dialéctica de los derechos humanos y la etnicidad, operada en gran medida, desde fuera de la comunidad mixteca— el capital social consumido internamente en la forma de conciencia, organización y agencia políticas Mixtecas. También resultan de importancia central los medios de comunicación impresos y, en especial, electrónicos, que durante los últimos diez años han lanzado un flujo constante de imágenes e iconos que dan forma y reifican la identidad mixteca a partir de una presencia cultural indígena no concreta, amorfa. Y los escritos de los antropólogos documentando estos procesos también se unen a este proceso.

## FORMAS SOCIALES DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS MIXTECOS EN LA ZONA FRONTERIZA

Ahora quiero examinar las formas que asumen las organizaciones populares mixtecas de auto-defensa en la zona fronteriza. Debido a la falta de espacio limitaré mis comentarios a las organizaciones de California. Este tema se puede replantear como pregunta: ¿qué forma toman las organizaciones populares basadas en la etnicidad y en la defensa de los derechos humanos? Una manera de ver estas asociaciones es diferenciarlas de las formas de los llamados nuevos movimientos sociales, que tienden a estar fundamentados

en un rango reducido de problemáticas, si no es que a sólo una. Laclau y Mouffe (1985), suponen que la identidad individual —la posición de sujeto del individuo posmoderno— se fragmenta entre varias posiciones diferentes del sujeto, y que se forman grupos de intereses especiales en torno a estas problemáticas diversas, con ello obviando y volviendo anacrónica la política de clases [Slater 1990].

Laclau y Mouffe dedican mucha atención a la poca prominencia de la posición de clase en la conformación de la conciencia política. Pero su crítica comparte un supuesto común con el análisis de clase respecto a la unidad social básica, sujeta a la diferenciación social, a saber, el individuo. Los mixtecos migrantes se mueven en diversos contextos sociales conforme elaboran estrategias de supervivencia y, por tanto, requieren de un análisis distinto. Antes he mencionado los cuatro contextos en los que los mixtecos sufren la violencia y los ultrajes de los abusos a sus derechos humanos como si se tratara de cuatro poblaciones diferentes. Pero debe entenderse que para los individuos es común moverse en todos estos contextos desiguales y experimentar así tal diferenciación de situaciones de su identidad.

El migrante escapa, hasta cierto punto, del poder definitorio de una sola posición, determinante, del sujeto. De este modo, experimenta una diferenciación en relación con el grado en que se mueve por tales medios formativos diversos. Es una diferenciación interna respecto a la persona. En el caso de pueblos indígenas migrantes,

se trata de personas que desafían los análisis clásicos de diferenciación que divide a los individuos en categorías discontinuas, definidas por las relaciones de producción, el espacio y el origen nacional.

La propuesta que deseo plantear es que de la misma manera en que estas nuevas personas complejas, internamente diferenciadas, han aparecido en la zona fronteriza, así también han surgido nuevas formas de organizaciones indígenas que han asumido formas y proyectos que corresponden a la conciencia y necesidades sentidas de sus componentes complejos, internamente diferenciados. Pero la forma de las asociaciones mixtecas en California desafía este supuesto imperativo posmoderno para fragmentar al sujeto y, en desafío a Foucault, reintroduce a un sujeto reconstituido a la historia; que ha sido reconstituido a partir de la materia prima de la etnicidad.

El establecer estas organizaciones en los Estados Unidos les da cierta libertad para maniobrar, y además acceso a recursos fuera del dominio de la Nación-Estado mexicana. La forma que adoptan los libera de la capacidad del Estado para constituirlos en formas socio-políticas que sirvan tanto de medios de control como de división social. Exploremos estas nuevas condiciones y formas de organización.

La formación de estas asociaciones del lado estadounidense de la zona fronteriza produce dos tipos de desplazamiento estratégicos. Uno es el movimiento espacial fuera de la zona de jurisdicción del Estado mexicano. La organización en territorio extran-

jero permite que haya una autonomía considerable y una libertad de movimiento que no es posible que los grupos de oposición tengan al funcionar dentro de México. Más aún, al estar en los Estados Unidos existe la posibilidad de aprovechar recursos financieros y de otra índole, no disponibles en México.

El segundo desplazamiento se da en la constitución de formas de organización que no se conforman a las identidades típicas que el Estado ha construido y constituido en México, a saber, las de campesinos, proletarios e indígenas. Las asociaciones mixtecas, al organizarse en torno a un conjunto amplio de problemáticas, trasciende las categorías oficiales del gobierno —el poder del Estado para construir y constituir identidades— de modo comparable a cómo se escapan de las restricciones económicas que los limitan en México. Así, al hablar de la etnicidad mixteca como un fenómeno transnacional, quiero decir transnacional no sólo en un sentido espacial, sino también histórico. Se trata de una identidad que lucha por escapar del poder domesticador del gobierno y, en este caso, el poder de dos naciones-estado, para constituirse fuera y más allá de sus proyectos nacionalistas. Los ingredientes brutos de esta síntesis creativa se ven, por ejemplo, en las biografías de los líderes que llevan a las asociaciones experiencias políticas muy amplias y diversas, tanto en México como en los Estados Unidos.<sup>18</sup> En

seguida se presenta una lista parcial de estas experiencias pasadas y presentes:

- 1) Participación y liderazgo en la lucha por municipios fuera del control caciquil (una problemática básicamente campesina).
- 2) Organización de los trabajadores agrícolas.
- 3) Participación en la lucha del magisterio democrático en Oaxaca.
- 4) Participación en sindicatos urbanos, como el de los trabajadores del Metro.
- 5) Trabajo como maestros bilingües del INI (típicamente un grupo político progresista).
- 6) Activismo estudiantil en preparatorias y universidades de la Ciudad de México.
- 7) Participación en diversas organizaciones políticas izquierdistas, que van desde algunas dedicadas a la lucha armada, como las trotskistas, maoístas y albanesas, hasta el Partido Comunista Mexicano y varias de sus sucesoras.
- 8) Organizaciones de pobladores de colonias marginales urbanas.

Dentro del complejo panorama de la política mexicana, tan dominada por el fuerte puño hegemónico de la maquinaria política estatal oficial, los campos de lucha arriba señalados sirven de manera muy efectiva para fragmentar la identidad colectiva. Pero lo que revelan las historias de vida de los activistas mixtecos es que muchos de ellos son atraídos por su identidad indígena después de vivir en la diá-

<sup>18</sup> La biografía más completa de un líder mixteco es la de Moisés Cruz, escrita por Federico Besserer, quien también proporciona la auto-biografía paralela de Cruz [Besserer 1988].

Cruz es uno de los fundadores de la ACBJ y de otra organización popular, el CODEPOMI - Comité de Defensa Popular Mixteco.

pora; pero llevan consigo sus experiencias políticas que alimentan a los nuevos proyectos, que se fusionan entonces en el común denominador: la defensa de los derechos humanos de los mixtecos.

Los derechos humanos como principio definitorio de un grupo, es un concepto eminentemente corrosivo para las categorías oficiales de identidad, construidas por el Estado para domesticar la resistencia al fragmentar la identidad en categorías que no sólo no tienen conexiones orgánicas, sino que casi seguramente serán antagónicas. Así como las incompatibilidades estructurales incorporadas a los intereses económicos de, por ejemplo, campesinos y proletarios y, por supuesto, a los de hombres y mujeres.<sup>19</sup> Así, los derechos humanos llegan a dar sustancia social a la idea de lo mixteco.

(Traducción de L. Rayas).

<sup>19</sup> Otra problemática política novedosa que también parece tener el poder de dar forma a la etnicidad mixteca de manera paralela a la *defensa de los derechos humanos*, es la *defensa del medio ambiente*. La Mixteca ha sido caracterizada como una de las regiones más erosionadas del mundo. Recientemente, los portavoces mixtecos han comenzado a plantear preocupaciones ecológicas como parte de su agenda política general, de modo similar a la manera en que las problemáticas ecológicas e indígenas se han conjuntado en otros sitios como, por ejemplo, en la Amazonia [Blauert 1990]. La elaboración de una política ecológica indígena también produce un desplazamiento comparable al que generan los derechos humanos, y tiene también el mismo potencial sinérgico para reforzar la etnicidad como la política en torno a los derechos humanos [Kearney sin fecha 2]. Ambas problemáticas son transnacionales: las ambientales al ser definidas como globales, y los derechos humanos, al ser definidos como universales, tal y como aparece en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amnistía Internacional, 1986 México: *Human Rights in Rural Areas: Exchange of Documents with the Mexican Government on Human Rights Violations in Oaxaca and Chiapas*. Londres: Amnistía Internacional.
- Bernard, H. Russell y Jesus Salinas Pedraza, 1989 *Native Ethnography: A Mexican Indian Describes his Culture*. Newbury Park, California: Sage Publications.
- Besserer Alatorre, Federico, 1988 NNA CHCA NDAVI: *Internacionalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase en la comunidad mixteca migrante de San Juan Mixtepec; analisis de la historia de vida de Moises Cruz*. Tesis, Depto. de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México.
- Blauert, Jutta K., 1990 *Autochthonous Approaches to Rural Environmental Problems: The Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico*. Disertación doctoral, Universidad de Londres, Wye College.
- Boas, Franz, 1940 *Race, Language and Culture*. Nueva York: Macmillan.
- Campbell, Howard
- s.f. "Tradition and the New Social Movements: The Politics of Isthmus Zapotec Culture". *Latin American Perspectives*, en prensa.
- Chavez, Leo R., 1991 *Outside the Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation*. *American Ethnologist* 18: 2: 257-278.
- Clark Alfaro, Victor, 1991 "Los mixtecos en la frontera (Tijuana), sus

- mujeres y el turismo", *Cuadernos de Ciencias Sociales*. Tijuana, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California.
- Dennis, Philip, 1987 *Inter-Village Conflict in Oaxaca*. Nueva Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- De La Cruz, Víctor, 1983 *Rebeliones indígenas en el istmo de Tehuantepec*. Cuadernos Políticos 38:55-71.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina, eds., 1986 *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. II, La polarización (1971-1976). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garduño, Everardo, 1989 *Mixtecos en Bala California: el caso de San Quintín*. Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California.
- Kearney, Michael, 1991 "Borders and Boundaries of the State and Self at the End of Empire". *Journal of Historical Sociology* 4:1:52-74.
- 1986 "Integration of the Mixteca and the Western U.S.- Mexican Border Region via Migratory Wage Labor". En *Regional Impacts of U.S.- Mexican Relations*, Ina Rosenthal Urey, ed. Center for U.S.-Mexican Studies, Monograph Series No. 16. Universidad de California, San Diego. Pp. 71-102.
- s.f.1 *Practical Ethnography/Practical Anthropology*, manuscrito.
- s.f.2 *Beyond the Limits of the Nation-State: Popular Organizations of Transnational Mixtec and Zapotec Migrants*. Ponencia presentada en el Encuentro Anual de la American Anthropological Association; San Francisco, 1992.
- Kearney, Michael and Carole Nagengast, 1989 *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. Grupo de Trabajo sobre el Trabajo Agrícola y la Pobreza Rural, California Institute for Rural Studies, Documento de Trabajo No. 3.
- Knight, Alan 1990 "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1919-1940." En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Richard Graham, ed. Austin: Universidad de Texas Press, pp. 71-113.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Marzal, Manuel M., 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McWilliams, Carey, 1939 *Factories in the Field: The Story of Migratory Farm Labor in California*. Boston: Little Brown.
- Medina, Andres and Carlos Garcia Mora, eds., 1983 *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. I, *La impugnación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mines, Richard and Ricardo Anzaldúa Montoya, 1982 *New Migrants vs. Old Migrants: Alternative Labor Market Structures in the California Citrus Industry*. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego.
- Nagengast, Carole and Michael Kearney, 1990 "Mixtec Ethnicity: Social

- Identity, Political Consciousness, and Political Activism". *Latin American Research Review*, vol. 25:2:61-91.
- Nagengast, Carole, Rodolfo Stavenhagen, and Michael Kearney, 1992 *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States*. Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego.
- Pastor, Rodolfo, 1987 *Campesinos y reformas: la mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México.
- Pohl, John M.D., and Bruce E. Byland, 1990 "Mixtec Landscape Perception and Archaeological Settlement Patterns." *Ancient Mesoamerica* 1:113-131.
- Slater, Donald, 1985 "Social Movements and a recasting of the Political." *In New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos. Pp. 1-25.
- Spores, Ronald, 1967 *The Mixtec Kings and their People*. Norman: Universidad de Oklahoma.
- 1984 *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*. Norman, Universidad de Oklahoma
- Stavenhagen, Rodolfo, 1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México. El Colegio de México.
- 1990 *The Ethnic Question: Conflicts, Development, and Human Rights*. Tokyo: Universidad de las Naciones Unidas
- Stephen, Lynn, 1991 *Zapotec Women*. Austin: Universidad de Texas. Van Gennep, Arnold
- 1960 *Rites of Passage*. Universidad de Chicago.
- Wolf, Eric, 1957 "Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java." *Southwestern J. of Anthropology* 13:1:1-18.
- Zafra, Gloria, 1980 *Problemática agraria en Oaxaca 1971-1975*. *En Sociedad y política en Oaxaca 1980*, Raul Benitez Zenteno, ed. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez.
- Zabin, Carol, M. Kearney, D. Runsten, A. García, and C. Nagengast, 1993 *Mixtec Migrants in California Agriculture: A New Cycle of Poverty*. Informe de investigación presentado al Rural Economic Policy Program del Aspen Insitute y a la Ford Foundation. Davis, Calif.: California Insitute for Rural Studies.

# **Cuando las mujeres hablan o “en boca cerrada no entran moscas” (Diferencias de género según el refranero popular)**

**Anna M. Fernández Poncela\***

---

¿A qué mujer no le ha dicho nunca el padre, un hermano o su compañero la facilidad que posee para la expresión verbal?

\* Este trabajo ha sido inspirado por las obras y las charlas con Dolores Juliano y Ma. Jesús Buxó, a quienes agradezco su introducción en el estudio antropológico de la cultura y de las relaciones de género. Asimismo agradezco los comentarios a una versión anterior de este texto hechos por Raquel Vergara. La responsabilidad es por supuesto, totalmente personal.

Para su elaboración se han consultado varios refraneros y obras al respecto, pero los más utilizados son el castellano, el catalán, el nicaragüense y el mexicano, países en donde además he tenido la oportunidad de vivir y por lo tanto también recolectar los refranes directamente del habla popular.

¿Quién no se ha retorcido las manos dudando en una reunión si tomar la palabra para expresar su opinión y al final ha permanecido callada?

¿No han tenido una abuelita que les dijera alguna vez o muchas aquello de: “En boca cerrada no entran moscas”?

**DICHOS Y REFRANES COMO  
ENSEÑANZA VIVA**

“De mujer libre, Dios nos libre”  
(España)

La cultura es el conjunto de relaciones materiales y espirituales de un grupo humano. Es un sistema social interrelacionado de valores y creencias, estructuras socioeconómicas y políticas, y estructuras de personalidad, es decir: un todo organizado. Es todo aquello que la humanidad ha elaborado tanto a nivel conceptual, como a nivel manual o industrial, para satisfacer sus necesidades y para emanciparse como ser viviente y consciente del carácter social de la existencia.

Sin entrar en detalles sobre el concepto de cultura popular, la entendemos como una realidad viva y dinámica, en la cual todos y todas, consciente o inconscientemente, de alguna manera participamos [Contreras y Prats 1981], concebida más como hecho y relación que como esencia y sustancia [Cirese 1979], y como una construcción ideológica cuya consistencia teórica aún está por alcanzarse [García Canclini 1989]. La cultura popular está formada por manifestaciones y tradiciones culturales que contribuyen a expresar la solidaridad y unión entre los heterogéneos segmentos del pueblo [Frigolé 1980].

Y dentro de la cultura popular los dichos y refranes son mensajes orales que transmiten el saber popular y la tradición cultural. La función central de sus sentencias es concretar situaciones para aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos y para señalar problemas sociales concretos de la realidad cotidiana.

“Cualquier sentencia (locución) popular repetida tradicionalmente con forma invariable. Particularmen-

te las que son en verso o al menos con cierto ritmo, consonancia o asonancia, que las hace fáciles de retener y les da estabilidad de forma, y de sentido figurado”. “Frase hecha que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular”. [*Diccionario María Moliner*]

Son un resumen práctico de la sabiduría humana con larga experiencia acumulada a través del paso de los siglos. Y, si cultura es el conjunto de significados, discursos y conductas, formas de expresión y comunicación para el desarrollo de saberes y actitudes sobre la vida [Geertz 1987], ¿qué duda cabe que los dichos y refranes son parte activa de la cultura misma, colectiva y anónima?

“Dicho o sentencia de uso común cuya autoría se desconoce o ignora”. [*Diccionario Grijalbo*]

Constituyen una enseñanza viva, un discurso normativo, como parte de la construcción lingüística del modelo cultural de una sociedad dada. Describen, interpretan, orientan, evidencian y prescriben, con su característica agudeza y brevedad, las formas de hacer o de pensar de determinado grupo social o de un sistema sociocultural en su conjunto.<sup>1</sup>

“Dicho agudo y sentencioso de uso común”. “Dicho agudo, oportuno, intempestivo, malicioso. Ocurrencia chistosa y oportuna”. [*Diccionario*

<sup>1</sup> El refrán se engendra de la experiencia, señala *El Quijote* al respecto: “Paréceme que no hay refrán que no sea verdadero; porque todos son sentencias sacadas de la misma experiencia, madre de las ciencias”, porque como dice el refrán: “Refranes que no son verdaderos y febreros que no sean locos, pocos” (España).

*de La Real Academia de la Lengua Española]*

Su transmisión oral de generación en generación hace que a veces sus lejanos orígenes se pierdan para los más jóvenes y que vocablos o ideas parezcan trasnochadas. Sin embargo, el mensaje y su intencionalidad re-adaptada permanece viva en la memoria colectiva de las gentes, y su uso es muy popular en la sociedad actual, a pesar del dominio cada vez más generalizado de la telecomunicación y el mundo de la imagen. Esta sincronía entre lo que permanece en el refranero y la realidad tiene que ver con los diferentes ritmos entre los cambios de la sociedad en general —economía, política—, y con la persistencia de estas advertencias y consejos populares —mentalidad y cultura— [Fernández Poncela 1992]. Por ello los dichos que únicamente se transforman de forma gradual y muy lentamente, describen a veces unas situaciones o actitudes que poco tienen que ver con las contemporáneas; pero siguen siendo reflejo de la cultura profunda de la gente, de sus formas de pensar, hacer y ser.<sup>2</sup>

Por supuesto que no todos los refranes mantienen la misma vigencia de manera uniforme. Esta varía según los sectores sociales y las regiones geográficas, las edades y los géneros y a través del transcurso de los tiempos. Algunos se utilizan en varios países,

otros tienen variaciones autóctonas, y muchos son los que han extendido su significado más allá de la intención grabada en la frase original.

Cada cultura tiene su refranero. Se hace cultura al hablar. Muchas de sus ideas no conocen fronteras. El idioma castellano ha conservado dichos similares en varios países de habla hispana, únicamente algunos términos o expresiones características se han trocado o añadido, enriqueciendo el vocabulario y los giros lingüísticos. Sin embargo, su intencionalidad es muchas veces idéntica.

“Acabar como el rosario de Amozoc” (México)

“Acabar como el rosario de la Aurora” (España)

“A caballo regalado, no se le mira el colmillo” (Nicaragua)

“A caballo regalado, no le mires el dentado” (España)<sup>3</sup>

Así como los refraneros de los países latinoamericanos tienen gran influencia de los proverbios que vinieron de España, a este país también llegaron dichos de diversas partes del mundo. Y si bien son parte del folklore del pueblo, anónimo y tradicional, que anda de boca en boca y de generación en generación ofreciendo la sabiduría popular —del sentido común [Gramsci 1984]— del vivir cotidiano,

<sup>3</sup> Este dicho tan popular en América Latina curiosamente se encuentra extendido por toda Europa con pequeñas variantes y puede oírse en inglés, francés, alemán, italiano, búlgaro, rumano y checo, por ejemplo. No se trata de una excepción. Mucho son los proverbios que se reiteran en distintos países y diferentes épocas, con algunas variantes terminológicas, pero muy similares en cuanto a interpretación semántica.

<sup>2</sup> El refrán, que a veces por el sexismo de su mensaje cierta gente no se atreve a expresar, es sentido en lo más profundo como cierto por esta misma gente, ya que ha sido internalizado desde la infancia paralelamente a la educación, a los afectos, a los valores y a las creencias culturales.

también parecen tener sus fuentes de inspiración bíblicas, en relatos orientales y en fábulas greco-latinas, así como éstas debieron influenciarse de los primeros.

**“¡COMO HABLAN LAS MUJERES!”  
“¡CUANTO QUE HABLAN!”**

“No te fíes del indio barbao, ni del blanco que sea lampiño, ni de mujer que hable como hombre, ni de hombre que hable como niño” (Colombia)

La relación entre la cultura dominante y la cultura popular se centra en la imposición, por parte de la primera sobre la segunda, de su cosmovisión específica, que es a su vez legitimadora de la asimetría que posibilita la dominación [Juliano 1985]. Los refranes, como parte de la cultura dominante que subordina a las mujeres, las presiona también para que acepten o se adecuen al rol que la sociedad las ha asignado tradicionalmente.

El tema de género más sobresaliente en los refraneros populares consultados, es la reiteración de que las mujeres hablan demasiado.

“Truchas y mujeres, por la boca se pierden” (España).

“Ni al perro que mear, ni a la mujer que hablar, nunca les ha de faltar” (España)

“*Dones de casa sempre parlen massa*” (Mujeres de casa siempre hablan demasiado) (Cataluña)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> “El que guarda su boca guarda su vida” dice un proverbio de Salomón y las enseñanzas del Eclesiástico señalan: “Quién pusiera una guardia a mi boca

Su funcionalidad práctica estriba en inducir las a vivir su dominación en silencio. La contradicción en grado extremo: el lenguaje que silencia.<sup>5</sup>

“Donde hay barbas, callen faldas” (España)

“*Pel que la dona parlara, millor li esta el callar*” (Para lo que la mujer tiene que hablar, es mejor que calle) (Cataluña)

En la cotidianeidad se observa que son los hombres los que más hablan en el transcurso de las relaciones intergeneracionales, poseen una mayor agresividad verbal, así como más proclividad para mandar, dirigir y organizar. Sin embargo, el uso de la lengua por parte de las mujeres se ha estereotipado de tal modo que se les atribuye a ellas esta característica, la cual ha sido asimilada y transmitida históricamente por ambos géneros. Esto es la dominación masculina se perpetua de generación en generación, pasando por la introyección femenina. Las mujeres como agentes reproductores de la ideología dominante autoreproducen su propia desvalorización. Sumergidas en la cultura hegemónica [Gramsci 1984] de la sociedad de su época, son las transmisoras de los valores y normas sociales a través de la socialización infantil, principalmente; realizan una

y un sello de circunspección a mis labios, para que por ellos no caiga y no me pierda mi lengua”. La “sabiduría popular” ha aplicado hábilmente estas frases de forma explícita a las mujeres.

<sup>5</sup> No es de extrañar que junto con el primer slogan del movimiento feminista de los años 70: “Lo personal es político”, se repitiese a menudo: “la necesidad de romper el silencio”, y de hecho los mítines y manifestaciones han sido una de las prácticas más comunes de la segunda ola de feminismo del siglo XX, junto a reuniones, encuentros, jornadas y asambleas.

endoculturación en los niños y niñas que reproduce el modelo ideológico-cultural que impera y que las oprime, discrimina, explota y subordina.

Especialmente se critica la plática entre las mujeres —inragenérica—, en los pocos espacios que la sociedad les ha dejado para encontrarse y comunicarse en el ámbito de sus tareas domésticas, como el lavado de ropa colectivo, la compra en el horno de pan o en la venta de tortillas, su visita al dispensario o al centro de salud del barrio, y la salida de la iglesia, aunque cada vez menos por los cambios sufridos por estas actividades producto de la modernización. Los hombres entablan sus relaciones con sus congéneres en lugares y con base en papeles relacionados con el ocio: la taberna o la cantina, donde están siempre puros cuates.

“A lavar al río fui; mal dije de otras y peor dijeron de mí” (España)

“Al horno fui; mil desvergüenzas dije, y diez mil oí” (España)

“*Al forn i al riu tot es diu*” (En el horno y en el río, se dice todo) (Cataluña)<sup>6</sup>

Además se explicita el modelo ideal de mujer callada, discreta y obediente, contraponiéndolo con la mujer mala, que por excelencia es la charlatana o la que da motivos para que de ella se hable, porque esto último es considerado también negativo.

<sup>6</sup> Dice un cantar popular en España: “Madre venga usted corriendo/ que he visto una cosa rara/ diez mujeres en el horno/ y las diez están calladas”. Y una jota aragonesa añade: “Las mujeres en el retrato/ enamoran a cualquiera/ porque están arregladas/ y tienen la lengua quieta”.

“Cuando una mujer es famosa, casi siempre lo es por mala cosa” (España)

“La buena mujer, sin fama, ni buena ni mala” (España)

“*La bona dona calla i la dolenta xerra*” (La mujer buena calla y la mala habla) (Cataluña)

“*La dona que no sona es la més bona*” (La mujer que no habla, o de la que no se habla es la más buena) (Cataluña)

La comunicación oral entre mujeres es resumida por el refranero como parloteo intrascendente y en todo caso, no recomendable, antes bien condenable y mal visto, llegando a extremos contradictorios en grado sumo.

“*No et fíis de dona que no parli ni de gos que no lladri*” (No te fíes de mujer que no hable ni de perro que no ladre) (Cataluña)

## DESCALIFICACIÓN SISTEMÁTICA DEL COMPORTAMIENTO LINGÜÍSTICO FEMENINO

“La mujer como el vino, engañan al más fino” (España)

Entre el desprecio y el miedo, el comportamiento lingüístico de las mujeres ha sido duramente criticado y sancionado, como hemos visto, por el discurso oral de la cultura popular. Las mujeres han sido olvidadas y muchas veces excluidas, y cuando se las tiene en cuenta: acalladas, insultadas, ridiculizadas o temidas.

En primer lugar, ya se sabe que la

mujer habla demasiado o como dicen en España y Argentina —entre otros muchos lugares—habla por los codos, o la conocida expresión disuasiva ¿no te han dicho lo guapa que estás calladita?, equiparando la belleza al silencio, que en este caso equivale a sumisión. La tradicional recomendación: Ver, oír y callar que tan frecuentemente es aplicada a niños y a mujeres<sup>7</sup>, o la disuasoria: Te voy a dar con un canto en los dientes, se inscriben en los consejos-amenazas del habla popular cotidiana con una frecuencia y normalidad sorprendente, pasando la mayoría de las veces desapercibida.

La habilidad para expresarse verbalmente y para la comunicación que poseen las mujeres ya desde niñas, como muestran los estudios de psicología infantil en comparación con los niños, ha sido advertida por la mayoría de las sociedades y especialmente por sus componentes masculinos. Se han desarrollado estrategias encaminadas a la desacreditación sistemática y categórica de dicha facultad biocognitiva, toda vez que se desprestigia la significación temática de los mensajes emitidos por las mujeres.

Calificadas de incoherentes y desordenadas, su habla se ha identificado como algo vacío y sin sentido, carente de todo interés.

“Llamé a la mujer loca, y lo que echó por aquella boca” (España)

“Hacer lo que las viejas en los bailes: ocupar sillas, vaciar copas y hablar como tarabillas” (México)

“*Dona riallera, boja o parlera*” (Mu-

jer que ríe mucho, loca o charlatana” (Cataluña)

Paralelamente y de forma contradictoria, este desprecio y descalificación en el fondo del lenguaje —mensaje y tema— y la forma del uso de la lengua —verbalización— por parte de las mujeres, expresa también temor y desconfianza hacia este género, bajo la acusación de indiscreción y de no saber guardar un secreto.

“Secreto confiado a mujer, por muchos se ha de saber” (España)

“Nunca hombre sabio y discreto revela a la mujer su secreto” (España)

“*Dona, infant i boig no guarden secret enlloc*” (Mujer, niño y loco no guardan nunca un secreto) (Cataluña)

Pero sobre todo son identificadas con el arte de mentir de forma reiterada y extendida. La cosmovisión popular apunta que las mujeres son falsas como forma de ser, y mienten casi como por costumbre.

“Mujer que no mienta, ¿quién la encuentra?” (España)

“La mujer y la mentira, nacieron el mismo día” (España)

“A la mujer ni muerta la has de creer” (España)

“Palabras de mujer, no se han de creer” (España)

“Donde las mujeres mandan, no faltan embustes ni trampas” (España)

“Hijo de mi hijo, no sé si será; hijo de mi hija, nieto será” (México)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> “Ver, oír, oler, gustar y callar, vida ejemplar” (España) o “En boca cerrada no entra nada” (España).

<sup>8</sup> Y a propósito de la mentira e infidelidad masculina “Dice el sabio Salomón que el que engaña a una mujer, no tiene perdón de dios, si no la engaña otra vez” (República Dominicana). Dicho muy ilustrativo para ver cómo no se mide con el mismo patrón a mujeres y hombres para las mismas cosas.

De ahí que se considere al habla femenina como peligrosa y se le relaciona con las malas artes y, por extensión, con la hechicería y con un cierto poder oculto e indirecto sobre los hombres, a veces a través de la palabra. Por eso el consejo o prescripción es advertir al grupo masculino de la peligrosidad del habla femenina, de no dejarse engañar o impresionar por ella, y de intentar mantener a las mujeres separadas y a raya, para evitar que puedan ganar influencia a través de estrategias verbales indirectas, como el cotilleo, además de estar en guardia hacia cualquier tipo de persuasión —seducción— verbal.

“Lo que la mujer no consigue hablando, lo consigue llorando” (España)

“De la mujer, el tiempo y el mar, poco hay que fiar” (España)

“Mujer cotorra, celosa y regañona” (Nicaragua)

“A la mujer que relincha grupera le falta” (Nicaragua)

“La mala muller, llavis de sucre y cor de fel” (La mala mujer labios de azúcar y corazón de hiel) (Cataluña)

Desprecio y temor se trenzan en una especie de ambigüedad no siempre fácil de discernir, maldad y algunas veces respeto, visagra con el miedo, parece inspirar el habla de las mujeres a los hombres, por ello el consejo de previsión y precaución se reitera en los refraneros.

“El que toma el consejo de la mujer es poco, y el que no lo toma es loco” (España)

“De la mujer el consejo primero, del hombre el postrero” (España)

“*De la dona el parer no val res*” (De la mujer la opinión no vale nada) (España)

## “¿CÓMO SON LAS MUJERES?”

“De la mujer mala te has de guardar, y de la buena, no fiar” (España)<sup>9</sup>

Pero no sólo se descalifica el habla de las mujeres. Las actitudes y comportamientos sociales de este género son falsos, intrigantes, engañosos, persuasivos y traidores, además de indiscretos, casi por definición, porque ya se sabe: Mujer tenías que ser.<sup>10</sup>

“Mujer rencillosa, ni para querida ni para esposa” (Nicaragua)

“Rencura de perro y lágrimas de mujer: no hay que creer” (Nicaragua)

“El navío y la mujer, malos son de conocer” (España)

Pero en especial se les presenta como inseguras o variables, de carácter y personalidad un tanto inestable, como dando a entender que nunca se sabe exactamente qué es lo que piensan, lo que quieren o qué sienten. De esta manera las relaciones, a veces difíciles, entre los géneros tienen una explicación centrada en esta debilidad e inestabilidad del mundo femenino.

“Mujer, viento y verdura: pronto se mudan” (Nicaragua)

<sup>9</sup> En “Diálogo de mujeres” de Castillejo se puede leer: “...pues el refrán las condena, do sabiamente señala que te guardes de la mala y no fies de la buena”.

<sup>10</sup> Dice una seguidilla: “La mujer y las cuerdas/ de la guitarra/ es menester gran tiento/ para templarlas./ Flojas no suenan,/ y suelen saltar muchas/ si las aprietas.”

“Febrero y las mujeres, por día diez pareceres” (México)

“Mujeres y fortuna, mudables como la luna” (España)

“Cada día se muda el viento, y la mujer a cada momento” (España)

“Llanto de mujer y lluvia de verano pasan volando” (España)

Las mujeres son muchas veces sencillamente malas, pero además particularmente falsas. En ellas nunca se puede confiar, porque como una fábula de Esopo señala: hay quienes pregonan en palabras sus virtudes y en hechos proceden de forma malvada.<sup>11</sup>

“Palabras de beata y uñas de gata” (Ecuador)

“La casa bonita y la intención maldita” (España)

“Cuando el hombre algún bien quiere hacer, le quita la gana su mujer” (España)

“No hubiera malos hombres si no hubiera malas mujeres” (Colombia)

En todo caso parece claro que hay cierto miedo que permea psicológica y culturalmente a la población masculina y que, sumado o no al menosprecio que comparten hacia las mujeres, aparece más o menos explícitamente el temor, que es a la vez mensaje de desconfianza y precaución.

“El temor a la mujer es el principio de la salud” (España)

“La mujer es buena cuando claramente es mala” (España)

<sup>11</sup> Como vemos, muchas veces la idea general de una creencia ya está concretada en frases y dichos desde muy antiguo, sin embargo, la evolución hace en ocasiones que las actitudes negativas se identifiquen con las mujeres, y esto aparezca remarcado de forma explícita en el proverbio, donde queda grabado.

“Las mujeres son la perdición de los hombres” (España)<sup>12</sup>

“De la mujer no te dejes sorber” (España)

“De la mujer que mucho llora, no te fíes gran cosa; y de la que no llora en su vida, menos todavía” (España)

“*Fugiu de les dones com de la mala serpenti*” (Huir de las mujeres como de la mala serpiente) (Cataluña)

Y de todos parece conocida la similitud de la mujer con el diablo, a juzgar por la gran cantidad de proverbios centrados en la comparación entre el personaje mítico de las tinieblas y el ser humano, que representa a más de la mitad de la población mundial.

“La mujer ángel es algún rato, y diablo el resto del año” (España)

“Al perro nadar, y a la mujer bailar, el diablo se lo debió enseñar” (España)

“Tres hijas y una madre, cuatro diablos para el padre” (España)

“*Qui muda de dona muda de dimoni*” (Quien muda de mujer muda de demonio) (Cataluña)

Pero hay más. En numerosas ocasiones no se trata de una comparación de carácter ecuánime. Numerosos son los casos en que la mujer es más mala que un demonio.

“Dijo la mujer al diablo: ¿te puedo ayudar en algo?” (España)

“A ratos, la mujer da lección a los demonios novatos” (España)

“Más trazas inventa en cinco minutos una mujer, que el diablo en un mes” (España)

<sup>12</sup> Dice una copla española: “Una mujer fue la causa/ de la perdición primera/ no hay perdición en el mundo/ que por la mujer no venga”.

*“Quan el diable va anar a estudi va tenir la dona per mestre”* (Cuando el diablo fue a la escuela tuvo la mujer por maestra) (Cataluña)

Está también la acusación de infidelidad que se hace a las mujeres dentro de su maldad casi innata. Cuando el señalamiento es a los hombres, predomina un aviso y consejo entre desconfiado y resignado, como veremos más adelante. Cuando se trata de las mujeres, éstas son descalificadas de forma genérica como parte de su comportamiento traidor natural entre sus congéneres.

“A la sombra de su dedo hace la mujer su enredo” (España)

“A la sombra de un hilo, se la pega a su marido” (España)

“La mujer que lo sabe ser, tres galanes ha de tener: uno para el gusto, otro para el gasto, y otro para que lleve los cuernos al rastro” (España)

“De cornudo y asombrado, pocos han escapado” (España)

Sino son malas, son sencillamente tontas, porque ya se sabe que además de irresponsables y variables, carecen de entendimiento. La belleza, con la virtud o con la inteligencia, parece siempre mal avenida en los estereotipos femeninos del refranero.

“La mujer tiene largo el cabello y corto el entendimiento” (México)

“La mujer es un animal de pelo largo y pensamiento corto” (Nicaragua)

“La media y la mujer por un punto se han de perder” (España)

“La belleza y la tontería van siempre haciéndose compañía” (España)

“La mujer, si gorda, es boba; si flaca, bellaca” (España)

*“Dona guapa, poca virtut”* (Mujer

guapa poca virtud) (Cataluña)

Pero si son inteligentes casi peor, pues son ingobernables y además subvierten su rol socialmente adjudicado, prueba de la maldad infinita de su género.

“Mujeres con letras, dos veces ne-  
cia” (España)

“Mujer que sabe latín, mal fin”  
(España)<sup>13</sup>

“La que a solas piensa, no puede  
pensar cosa buena” (España)

*“La dona per filar, i no per estudiar”*  
(La mujer para hilar y no para estudiar) (Cataluña)

Hay que añadir a la lista a las mujeres locas. Además de que gran parte de ellas son calificadas directamente de idas, por su carácter variable y aparentemente ininteligible para el uso y costumbre masculinos, hay locuras específicas, como la desobediencia al marido.<sup>14</sup>

Y para ilustrar la descalificación de las mujeres, un botón de muestra: el

<sup>13</sup> Sin embargo, esos mismos conocimientos son bienvenidos en el hombre como señala este dicho: “Con latín, rocín y florín, se va al mundo hasta el fin” (Perú); lo que muestra que lo que es bueno para los hombres no lo es para las mujeres: el saber. “Mujer que habla —o sabe— latín, rara vez tiene un buen fin” (España), o también “Mula que hace him y mujer que parla latín, nunca hicieron buen fin” (España). Sin embargo en la ambigüedad que caracteriza al refranero y a la cultura popular también se oye decir: “Mujer que sepa latín, guárdala para tí”.

<sup>14</sup> “Gran corona del varón es la mujer, / cuando sabe obedecer / a la razón; / no te ciegue la afición / en casamiento; / elige con mucho tiento / y discreción. / La belleza y hermosura / alabaría / si las viese en compañía / de cordura; / más por muy rara ventura / el estado / se juntaron, / antes siempre se apartaron con locura. / No te digo que / femenino / sea vil, infame, mezquino, / ni menguado; / pues de muchos fue alabado...”, apunta Salomón en su proverbios.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1970) muestra cómo el lenguaje —principal medio de comunicación— refleja y reproduce los estereotipos de cada género.

El vocablo mujer, persona de sexo femenino, queda definido en diecisiete líneas, destacándose la mujer criada, de vida airada, de mala vida, de mal vivir, mundana, ramera, perdida, o pública. Tomar mujer es contraer matrimonio y su comportamiento idóneo es “su disposición para mandar y ejecutar los quehaceres domésticos, y cuidar de su hacienda y familia con mucha exactitud y diligencia”.

Por el contrario la palabra hombre ocupa gran parte de la página correspondiente —dos terceras partes—, siendo el término utilizado para designar a todo el género humano, además del varón criatura racional de sexo masculino. Sobresale por ser de honor, de tesón, de valor, bueno, el que es sabio, de armas, de bien, honrado, buen norte, el versado en letras, de cabeza, talento, persona ciudadana y decente, de capa y espada, de ciencia, de estimación y autoridad, de corazón, generoso y magnánimo, de distinción, el de ilustre nacimiento, de edad, político, cortesano, estadista, de estofa, respeto y consideración, instrucción, de dinero, de fortuna, de guerra, de mundo de negocios, de orden, de palabra, que cumple, de pelo en pecho, fuerte y osado, de provecho, sabio o útil, de puños, gentil y más.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> No todos los hombres son así, pero ésta es la definición que de hombre nos facilita el diccionario: “El que es sabio en varias artes o facultades, de armas y de bien”, “El honrado que cumple puntualmente sus obligaciones, entereza y severidad”, “El versado

Las definiciones de hombre son mayormente características identificadas socialmente como positivas: desde el mundo del honor y el valor, la fuerza física o la guerra, hasta la bondad, la decencia, generosidad y honradez, pasando por la sabiduría, el arte, la ciencia y el talento, además del nacimiento, la fortuna, el dinero, los negocios y el estado. Las de la mujer son contrariamente negativas. Se mueven entre la que cumple perfectamente sus obligaciones domésticas y la de mal vivir, dos estereotipos creados a la medida de la cultura dominante: la esposa casta, buena madre y trabajadora, y la puta.

Se supone que estamos en el terreno de la cultura con mayúsculas, elitista e intelectual y no en el mundo más coloquial de la cultura popular. ¿Qué no dirá el refranero sobre el género femenino, tras ver la descripción hecha por la cultura aparentemente refinada y oficial?<sup>16</sup>

En letras humanas, de cabeza y talento”, “Persona ciudadana y decente, de capa y espada, de ciencia”, “El de ilustre nacimiento, de edad y estado”, “El de aptitud reconocida para dirigir acertadamente los negocios políticos de la nación”, “Hombre político, cortesano, estadista, persona versada en asuntos de estado”, “El que tiene gran capacidad de instrucción y talento, de fondos, hombre de dinero, de fortuna”, “El que tiene carrera de armas o profesión militar”, “El que cumple lo que promete”, “El constante y de gran serenidad”, “Ser un hombre o ser mucho hombre”. Para más información la palabra machismo no es recogida por esta obra [*Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*. Madrid, 1970, 19 Edición].

<sup>16</sup> Sobre el tema pueden consultarse los códigos jurídicos, mitos y novelas, como narrativas sociales en torno a las mujeres y ver cómo están descritas y definidas como género. La literatura es una fuente muchas veces más fiel a la realidad que la propia historia, para indagar sobre el papel femenino en el decurso de los siglos. La antropología en los últimos años está dando nuevas luces en este sentido

## DESVALORIZACIÓN SOCIAL DEL GÉNERO FEMENINO: VISIONES, APTITUDES Y ACCIONES

“Mujer que sabe latín, ni encuentra marido, ni tiene buen fin” (México)

Casi siempre las mujeres están discriminadas y especialmente subvaloradas en un mundo que parece construido a la medida —imagen y semejanza— de los hombres. Las mujeres, muchas veces son mostradas en un estado de inconformidad —caos o desorden<sup>17</sup>— permanente, como si no supieran lo que quieren o actuaran de forma incongruente y definitivamente negativa. Sobre su comportamiento hay que estar alerta.

“Resultar como la chía: espesa, babosa y fría” (México)

“Irse a las greñas” o “Agarrarse del chongo” (México)

“Como la gata de doña Flora: que cuando se lo meten, chilla; y cuando se lo sacan, llora” (México)

“Humo, mujer brava y gotera, sacan al hombre a la pradera” (Nicaragua)

Y cuando no se la teme, se la ridiculiza, como ocurre con las solteras en numerosas sociedades.

“Quedarse como la novia de Tola” (Nicaragua)

“Quedarse vestida y alborotada”

al abordar las diferencias culturales.

<sup>17</sup> Que recuerda antiguos relatos, mitos y leyendas sobre la creación del mundo y de los seres humanos, donde al principio era el caos, y que relacionan un supuesto mariarcado con una etapa oscura y desordenada que se pierde en la noche de los tiempos hasta que el hombre (masculino) impuso el orden y trajo la luz.

(México)

“Quedarse compuesta y sin novio” (España)

“Doncella que llegó al tres y al cero, ya puede ir cerrando su ropero” (España)

Las mujeres adquieren su valoración social —status y prestigio— a través del matrimonio —o emparejamiento— y muy especialmente del ejercicio de la maternidad. Su identidad se construye en función del servicio a los otros. De lo contrario no tienen presencia, no son presionadas socialmente a la vez que se autoinculpan, por no cumplir su papel asumido desde la socialización infantil.

“Mujer sin varón y navío sin timón, nada son” (España)

“La mujer es el piojo del hombre” (República Dominicana)

“*La dona es el baci de l'home*” (La mujer es el orinal del hombre) (Cataluña)

Las viudas y las suegras son escarnio predilecto del refranero y de la supuesta sabiduría popular. Mujeres en condición de infertilidad (que es casi decir lo mismo que inutilidad) por edad o estado civil, no tienen pareja —defensa, nombre y lugar en esta sociedad—. Las viudas han estado tradicionalmente maltratadas en el habla popular. La incredulidad de su dolor y la doble intención de las palabras las han convertido en un blanco fácil de burla.

“Hacer lo que las viudas: tarugada y media” (México)

“Para viuda y hambriento no hay pan duro” (Colombia)

“Nunca te cases con viuda, por-

que mula que otro amansa, siempre sale jetidura" (Colombia)

"Llantos de viuda y lluvias de abril, no llenarán barril" (España)

"Maridito muerto y viuda joven, otro al puesto" (España)

"La viuda que mucho llora, hambre tiene de boda" (España)

*"Lladrimes de vidua, la primera ventada les exuga"* (Lágrimas de viuda, la primera ventada las seca) (Cataluña)<sup>18</sup>

En cuanto a la figura de la suegra es casi universal la problemática con yernos y nueras. Por ello, los proverbios la han recogido en numerosas ocasiones y con diferentes versiones, que van desde el odio más extremo hasta la ridiculización más desenfadada.

"Más allá del infierno, cuarenta leguas, hay un infierno aparte para las suegras" (Colombia)

"Cuando se está de malas, todo sale mal, hasta la suegra le pega" (Ecuador)

"Suegra, ni aún de azúcar es buena" (México)

"A casa de la hermana, una vez por semana; y a la de tu suegra, una vez, cuando se muera" (España)

*"Bona és la sogra que no mou guerra, però millor si la cobreix la terra"* (Buena es la suegra que no mueve guerra, pero mejor si la cubre la tierra) (Cataluña)<sup>19</sup>

Por otra parte en esta relación, la nuera y el yerno tampoco se salvan de ser salpi-

<sup>18</sup> Una copla popular de España dice: "Si te mueres, lloraré./ por la falta que me haces./ y otro en tu lugar pondré./ que todo lo nuevo place". Una seguidilla canta: "La mujer de Panduro/ quiere pan tierno./ cuando, muera Panduro/ comerá un cuerno".

<sup>19</sup> Un cantar popular asturiano dice: "Una suegra y un candil/ son dos estorbos en casa./ la vieja roñe que roñe./ el candil gasta que gasta".

cados por las lenguas afiladas.

"Nuera y suegra, gata y perra" (España)

"Suegra, nuera y yerno, la antesala del infierno" (España)

"Suegra viviendo con su yerno, la antesala del infierno; y viviendo con su nuera, la mismísima caldera" (España)

"Suegra y nuera, y perro y gato, no comen bien en un plato" (España)

"Al chanco y al yerno hay que mostrarles la casa que venderán luego" (Nicaragua)

*"Sogra i nora, quan l'una riu l'altra plora"* (Suegra y nuera, cuando una ríe la otra llora) (Cataluña)

Las madrastras y las cuñadas, por ejemplo, están incluidas también como personajes criticables y a criticar en el habla popular, especialmente por sus relaciones familiares y personales.

"Cuñadas buenas, en todo el mundo dos docenas" (España)

"Madrastras, la mejor, a rastras" (España)

"Madrastras, aun de azúcar amarga" (España)

"Madrastras, la mejor es mala" (España)

Alguna vez la esposa oficial se salva por aquello de ser la mujer con la cual se ha casado, la que es la madre de sus hijos y la que cuida la casa y al hombre, y a ella se la defiende más como propiedad, y para garantizarse la legitimidad de sus hijos y el trabajo doméstico que por otra cosa.

"La casa no es una casa si no hay una mujer" (Ecuador)<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Como decía un dicho de Benjamín Franklin: "Una casa sin mujer y sin fuego, es como un cuerpo sin

“En casa sin mujer, ¿qué gobierno ha de haber?” (España)

“¡A idos de mi casa! y ¿Qué queréis con mi mujer? no hay que responder” (España)

“Con viuda y con soltera, lo que quieras; con casada, poco o nada” (España)

A la esposa se la denomina en muchas ocasiones con el vocablo mujer, que no siempre queda bien parado, como estamos viendo.

*“Els enemics de l’home són tres: la sogra, la cunyada i la muller”* (Los enemigos del hombre son tres: la suegra, la cuñada y la mujer) (Cataluña)

Sobre el matrimonio y los deberes de la buena esposa —y por extensión, de las mujeres de la familia— también hay instrucciones precisas en el refranero, donde no faltan las transgresiones, así como las reproducciones del modelo. Y en donde, como en todo, la ambivalencia tiene un amplio terreno que recorrer.

“La buena esposa, limpia, sana y hacendosa” (España)

“El amor de la mujer, la ropa del marido se echa de ver” (España)

“Calzones rotos no deshonorra al que los lleva, sino a su hija, a su mujer o a su nuera” (España)<sup>21</sup>

“Casa donde la mujer manda, mal anda” (España)

“Al hijo travieso, casarlo: su mujer le hará manso” (España)

Las explicaciones que hablan del

alma y sin espíritu”. Claro que la lectura da para muchas interpretaciones.

<sup>21</sup> “Quiérela que es muy bonita/ quiérela que es costurera/ quiérela que sabrá hacerte/ camisones con chorreras”. Estrofa de copla castellana donde se destaca la utilidad de la mujer.

matrimonio como calvario para los maridos son frecuentes. Las bromas al respecto son muy comunes y los dichos abundantes.

“De casado a cansado, chico es el salto” (España)

“Quien no se casó, prueba de talento dio” (España)

“Quien se casó una vez, por necio perdonado es; pero si dos, por bestia no lo perdona Dios” (España)

A veces, y en última instancia, como las mujeres no son responsables de sus actos por carecer de mente, el hombre parece tener la culpa de las infidelidades cuando éstas se producen.

“No tiene culpa el ladrón si deja abierto el portón” (Colombia)

“En arca abierta hasta el justo peca” (Colombia)

“Tres cosas hay en la vida que no se pueden cuidar: una cocina sin puertas, la mujer y el platanar” (Colombia)

Los hombres tienen siempre que andar con tiento, pues es difícil elegir buena mujer ya que no existe, y complicado conservarla.

“Saber elegir buena mujer, es mucho saber: pero sin mucho examen no puede ser” (España)

“El marrano y la mujer más vale acertar que escoger” (España)

Ya se sabe de la irresponsabilidad de las mujeres que carecen de mente, y de ahí algunas comparaciones con los niños. Ambos son menores de edad y ciudadanos de segunda categoría, irresponsables, sin los mismos derechos y deberes que los hombres.

“Niños y mujeres, dan más disgustos que placeres” (España)

“La mujer y el niño, sólo callan lo que no han sabido” (España)

Sólo en ocasiones las mujeres de edad parecen ser respetadas, pero en eso también el refranero tiene sus contradicciones.

“Bajo la barba cana está la mujer honrada” (Nicaragua)

“Gallina vieja hace mucho caldo” (México)

“Quien nísperos come y espárragos chupa y bebe cerveza y besa una vieja, ni come ni chupa ni bebe ni besa” (Colombia)

Y por supuesto están las madres sacralizadas, que son el único amor verdadero, frente a la esposa, amante o compañera que no satisface, y a veces acaba siendo una puta como relatan algunos boleros, tangos y rancheras.

“No hay como la mamá de uno” (Colombia)

“Madre no hay más que una” (España)

“Amor de madre: que todo lo demás es aire” (España)

“La buena madre no pregunta ¿quieres?, sino da cuanto tiene” (España)

La hija tiene también su abanico de consejos y advertencias sociales, en especial como doncellas, o en comparación con los hijos.

“Hereditad buena es, una hija en la vejez” (España)

“Matrimonio de buena fortuna, siete varones y hembra sólo una” (España)

“La hija a quien la pidiere; el hijo se ha de mirar a quien se diere” (España)

“Al hijo, roto y no hambriento; a la hija, hambrienta y vestida” (España)

También muestran las hijas en numerosos proverbios sus deseos de casarse como una forma de rebelión contra sus progenitores.

“Si mi padre no me casa, yo seré fuego, yo seré brasa, yo seré escándalo de mi casa” (España)

Luego están las otras mujeres. Las prostitutas sufren también señalamiento público que los dichos recogen puntualmente y se encargan de transmitir y recordar cotidianamente.

“Ser más puta que las gallinas” (Nicaragua)

“La que sea puta y bruja, cruja” (España)

“Amor de putas, amor de virtutas” (España)

“Caballos y putas más de 20 años no duran” (España)

“Ayer putas, hoy comadres, según donde sopla el aire” (España)

La decencia tampoco es tan valorada como se pudiera imaginar, y las mujeres decentes también son objeto de atención y burla constante, en especial las jóvenes doncellas.

“No la sigas que es honrada, mujer bella y mal trajeada” (Colombia)

“Doncella muy recluida, no se casará en la vida” (España)

“Doncella que llega a los 30, tres veces al día el diablo la tienta” (España)

La fealdad o la belleza femenina son otro tema reiterado en los proverbios populares. Y va desde la recomendación del matrimonio con las feas ante el potencial de peligrosidad—infidelidad y problemáticas adicio-

nales— de las guapas, hasta la búsqueda de un término medio equilibrado entre ambos extremos.

“A quien tiene mujer hermosa o castillo en la frontera, o viña en la carretera, nunca le faltará guerra” (España)

“Hay del hombre que se casa con una mujer bonita, mientras no se vuelva vieja, el susto no se le quita” (Colombia)

“La mujer hermosa loca o presuntuosa” (Colombia)

“Amor de fea no tiene contra” (Colombia)

“No hay mujer bonita sin pero, ni fea sin gracia” (Colombia)

“Ni linda que mate, ni fea que espante” (Colombia)

La desvaloración continuada del género femenino en los dichos, va desde las malicias masculinas sobre las cualidades sexuales y amatorias de las mujeres, hasta la sobrevaloración de la propia hombría. Grandes rasgos de machismo que destacan la superioridad masculina cruzan el refranero, entre ellos su potencia sexual y su satisfacción con las mujeres presentadas como objeto.

“A ese culantro le falta su regadita” (México)

“Ganas tiene el aceite de chirriar ese tocino” (México)

“La chancla que yo tiro no la vuelvo a levantar” (México)

“Tanto cuero y yo sin zapatos” (México)

“En mejores bocamangas he atorado mi pescuezo” (México)

“Amarra tus gallinas que mi gallo anda suelto” (Nicaragua)

“No ceder por huevos ni por candela” (Nicaragua)

“A zorro viejo, gallina tierna” (Colombia)

Y no falta la tradicional asimilación de las mujeres como una propiedad del hombre, su utilización sexual o su equiparamiento a un trato comercial, o a un simple objeto material y el poder supremo que sobre ellas a veces se ejerce.

“Más valía llorarlas muertas y no en ajeno poder” (México)

“La cobija y la mujer suavécitas han de ser” (México)

“Aguacates y mujeres maduran a puros apretones” (México)

“Mala para el metate, pero buena para el petate” (México)

“Viendo la dama se enamora el comprador” (Nicaragua)

“Para vender y casar: bajar” (Nicaragua)

“A la hamaca como a la mujer sesguadito y sin afán” (Colombia)

“Huertas, molinos y mujeres, uso continuo requieren” (España)

“La nuez y la mujer, a golpes se han de vencer” (España)

Comunes y usuales son los casos en que la mujer aparece citada a la par de un animal, comparándose acciones o características de ambos de forma *natural*. Muchas veces se destacan cualidades físicas y otros comportamientos. Muchos refranes son consejos o enseñanzas de cómo tratarlas para rectificar su aptitud revoltosa: cómo se trata a un animal que se pretende amansar o domesticar.

“La mujer es animal que gusta de

castigo" (España)

"A la mujer y al can, el palo de una mano y de la otra el pan" (España)

"El burro flojo y la mujer mala, apaleados han de ser" (España)

"Espuela quiere el bueno y mal caballo; y la mujer mala y buena palo" (España)

"*L'aigua pels blats, el vi pels homes i el bastó per les dones*" (El agua para el trigo, el vino para los hombres y el bastón para las mujeres) (Cataluña)

Esto tiene un doble mensaje, y es que más allá de la legitimación del maltrato a la mujer por parte de la población masculina, muestra cómo las mujeres no son tan sumisas, resignadas, abnegadas y obedientes como a muchos les gustaría. Por algo merecen castigo, y no sólo es porque son tontas y locas como hemos visto, sino porque no aceptan del todo el rol que les ha sido asignado como género subordinado.

Es el reconocimiento implícito de la posibilidad de contestación y rebelión por parte de las mujeres, comparándolos a menudo con el estado semisalvaje, obstinado y loco de algunos animales. Varios han sido los animales seleccionados para dicha comparación; pero destacan el caballo, la yegua, el gallo, la mula, la gallina, la cabra, la loba y el perro —sobre el cual ya hemos citado varios— esto es, entre la testarudez —o bravura—, la tontería y la maldad.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Obsérvese que varios animales de género femenino son utilizados en el lenguaje coloquial para caracterizar conductas o actitudes despectivas en hombres y mujeres —rata y gallina (cobarde) y tigresa (agresiva)—, cuando no peyorativas —zorra (astuta y malvada), víbora (mala), perra (prostituta) y sanguijuela

"Gallo, caballo y mujer, por la raza haz de escoger" (México)

"Caballo manso, tira a malo; mujer coqueta, tira a puta; y hombre bueno, tira a pendejo" (México)

"La mujer alta y delgada y la yegua colorada" (México)

"A la mujer y a la cabra, sogalarga" (Nicaragua)

"Mujer baja y mula baya, suéltale la jáquima y que se vaya" (Nicaragua)

"De mujer compuesta en función y de mula gorda en feria, ten cautela" (España)

"La mujer y la loba del más feo se enamoran" (España)

"La mujer y la gallina por andar se pierden aína" (España)<sup>23</sup>

Muchas son las veces que las mujeres han sido comparadas con los gatos como símbolo de un animal traidor que, a pesar de su apariencia de tranquilidad y amistad, tiene una mirada indescifrable a veces, otras provocativa, misteriosa casi siempre.

"Gatos y mujeres, buenas uñas tienen" (España)

"Gatos y mujeres, siete vidas tienen" (España)

"A ratos, la mujer araña como los gatos" (España)

Constantemente se alude en los refraneros a ciertas características anatómicas femeninas —pecho y genitales— para construir un mensaje con

(aprovechada)—, pasando por las claramente ridículas —cotorra (charlatana), comadreja (chafardera)—. Dice el refrán sobre éste último animal que se compara a veces con las mujeres: "La comadreja pare por la boca y empreña por la oreja" (España)

<sup>23</sup> Unos versos que Quevedo pone en boca femenina dicen así: "Sabed, vecinas, que mujeres y gallinas todas/ ponemos: unas cuernos y otras huevos"

fuerza expresiva —picaresca masculina—, muy plástico y de fácil y rápida comprensión en forma metafórica, pero de carácter algo vulgar.

“Tira más un pelo de la concha que una junta de bueyes” (Argentina)

“Jala más un pelo de mujer que un par de bueyes” (Nicaragua)

“Jalan más dos chichis que una junta de bueyes” (México)

“Tetas de mujer tienen mucho poder” (España)

“Tiran más dos tetas que un par de carretas” (España)<sup>24</sup>

Otro punto importante que los refranes comparten es la consideración de la mujer asimilada a un tesoro; tesoro propiedad del hombre, pero tesoro al fin y al cabo.

“El hombre ha de tener tres cosas codiciadas: su mujer, su caballo y su espada” (España)

Pero también puede interpretarse tesoro por su escasez, como algunos proverbios dan claramente a entender: falta de mujeres consideradas buenas. Y el hombre inicia el peregrinaje en busca de la mujer ideal, esa cuya figura versa y canta; pero que no existe en su entorno porque sólo es eso: la persecución de un imposible.

“La mujer buena es a la vez perla, plata y oro; pero dónde se encuentra ese tesoro?” (España)

“La mujer buena, leal y con decoro es un tesoro” (España)

“Mujer obediente y honrada, no hay joya en el mundo que tanto valga” (España)

<sup>24</sup> Además hay versiones regionales y nacionales con sus variantes: “Muchacha asturiana, tetas y nalgas”, “Mujer gallega, nalgas y tetas”.

La mujer es un objeto de intercambio interétnico, entre clases sociales o entre familias, como bien han estudiado antropólogos y antropólogas. La mujer es objeto de posesión, propiedad privada de padres, hermanos, tutores y esposos, para el trabajo del hogar y para la transmisión de la herencia y la propiedad, a través de la maternidad, como señalan las feministas. Pero además la alianza entre los hombres —que forman grupo—, tiene lugar a través del intercambio de mujeres —que crean individuos—. De ahí el honor y la riqueza de tener una hija para casar bien.

“El villano rico, con hija de noble pobre casa a su hijo” (España)

“Hija del mandador, para el hijo de su señor” (Nicaragua)

La mujer es una riqueza que hay que proteger y guardar. La mujer es una necesidad por su trabajo doméstico —por ejemplo, en el caso de los esposos con sus esposas, o las madres con sus hijas— para la satisfacción de las relaciones sexuales masculinas, y por su fertilidad para el ejercicio de la reproducción y la perpetuación de la especie, como estamos viendo en estas páginas.

## ¿CÓMO TIENEN QUE SER LAS MUJERES?

“A la mujer en su casa nada le pasa” (España)

El ideal de mujer pasa por la bondad, la lealtad, el decoro, la honradez y la

obediencia, esto es, el estereotipo tradicional de mujer sumisa, trabajadora, hacendosa, reposo del guerrero, buena madre y callada, para finalmente caer en la cruda realidad: la utilización y necesidad de la mujer por parte del hombre.

“La mujer es un mal necesario” (España)

“El dinero y la mujer, en la vejez son menester” (España)

“*Qui té dona té de tot*” (Quien tiene mujer tiene de todo) (Cataluña)

También en los refranes está descrito el modelo de lo que la mujer ha de ser, de forma clara y directa, además de lo que bajo ninguna circunstancia debe ser. La esposa está hecha para la casa, la cocina, los trabajos del hogar, y debe su obediencia al marido por encima de todo.

“Al marido, tenerle, quererle y obedecerle” (España)

“La mujer y la sartén, en la cocina están bien” (España)

“La que es de su casa, lava, limpia, cose, guisa y amasa” (España)

“La mujer de buen aliño, hilaba y devanaba y vendía vino y daba la teta al niño” (España)

“*L'endrecada, taula parada, casa escombrada i farina passada*” (La ordenada, mesa puesta, casa barrida y hecha la harina) (Cataluña)

Y como la belleza y la bondad no siempre van unidas, es más la incredulidad ante la posibilidad de combinar hermosura y talento, traducido esto último a bondad u obediencia.

“Lazos y moños no te procuran matrimonio; se muchacha hacendosa, ya es otra cosa” (España)

“La que mucho cuida su cara, poco cuida su casa” (España)

“Si mejorada tu casa quieres ver, rómpelo el espejo a tu mujer” (España)

“Mujer hermosa y con talento, parece cosa de cuento” (España)

El silencio y las discreción también están incluidas entre las virtudes más consideradas de su comportamiento social, paralelo a ser trabajadoras, hacendosas y humildes.

“Mujer discreta ni en ventanas ni en puertas” (España)

“La doncella, la boca muda, los ojos bajos y lista la aguja” (España)

“La mujer ni vista ni conocida” (España)

“*La doncella recatada a la feina i retirada*” (La doncella recatada al trabajo y retirada) (Cataluña)

La cosmovisión popular sobre las mujeres impregna los refranes que, como textos culturales que son, definen la concepción social más extendida y se recrean en su transmisión, llegando a extremos de gran crueldad.

“La mujer sólo es buena después de muerta” (España)

“Con la mujer, ojo alerta, mientras no la vieres muerta” (España)

En todo caso, y como se observa en los refranes seleccionados, el modelo de mujer es el tradicional de madre-esposa-ama de casa. No hay cabida para las obreras, las campesinas, las profesionales, las vendedoras ambulantes, las trabajadoras del servicio doméstico o las jefas de familia. La imaginación colectiva sobre la situación ideal de las mujeres no da cuenta de su realidad cotidiana, más que en

aquellos aspectos en los cuales lo juzga conveniente.

La mujer es discriminada, criticada, desvalorizada y acusada de peligrosa por su género. El hombre es maltratado verbalmente por los dichos populares no con base en su género, sino a otros tipos de variables: por tratarse de un sector social determinado, de otro grupo étnico, de una generación no dominante o por considerarlo simplemente distinto, excepto en los casos en que las mujeres hablan también de los hombres, que son los menos.

“No tiene la culpa el indio sino quien lo hace compadre” (México)

“Indio que quiere ser criollo al hoyo” (México)

“Machete caído, indio muerto” (Nicaragua)

“Ellos son blancos, ellos no entienden” (Nicaragua)

“Al tonto ni dios lo quiere” (Nicaragua)

“Un loco puede amarrarse, arrepentirse al bribón, pero un zoquete mamita, no tiene composición” (Colombia)

“El rico no pierde sino el alma” (Colombia)

“El que afloja tiene de indio” (Colombia)

“A la medida del indio se le da el golpe” (Colombia)

“De hombre bebedor, tonto el que se fía” (Venezuela)

“Las necedades del rico, por sentencias pasan en el mundo” (España)

“*Al boig que'l tanquin*” (Al loco que lo encierren) (Cataluña)

Los hombres no se salvan, y como

género masculino tienen sus estereotipos también recogidos en los refranes, como el que les ilustra sobre las diferentes etapas de su vida, por las que deben pasar y las situaciones y condiciones óptimas para hacerlo.

“Quien a los 20 no es mozo, y a los 30 no se casa, y a los 40 no es rico, a los 50 borrico” (España)<sup>25</sup>

Pero también a veces los dichos ponen en la misma categoría a mujeres, animales y con profunda y desenfadada irreverencia a hombres, personajes públicos importantes en la jerarquía social; pero que el pueblo considera nefasto y objeto de burla o desprecio.

“Mujer, fraile, rey y gato, cuatro ingratos” (España)

“Mujer que llora, judío que jura y zorra que duerme, malicia tienen” (España)

Y entre otras cosas, el refranero deja claro que los hombres no se dedican a las tareas domésticas, ni desarrollan ciertas actividades o relaciones bajo pena de ser objeto de señalamiento.

“Los hombres en la cocina hieden a rol'e gallina” (Colombia)

“El hombre en la plaza y la mujer en la casa” (España)

La acusación de inconstancia o infidelidad femenina es parte de una

<sup>25</sup> Hay varias versiones muy parecidas de este proverbio en las distintas lenguas del Estado español, en Euskadi se dice: “El que a los 20 no es nada, ni a los 30 sabe, ni a los 40 tiene, nunca será ni sabrá ni tendrá”; en Galicia es: “El que a los 20 años no es hombre, a los 30 no tiene fuerza, a los 40 no es rico, y a los 50 no se casó, ese pájaro voló”. Y en varios países de América Latina, como Colombia: “El que a los 30 no tuvo amor, ni a los 40 dinero, ni a los 50 poder, más le valiera no nacer”. Con lo cual no es tan fácil ser hombre según esta serie de características y condiciones que se le adjudican.

ambigüedad que rodea el ser, pensar, sentir y hacer de las mujeres. Por un lado se las muestra ajenas a los sentimientos y fácilmente desviadas de la moral tradicional, acusándolas de acciones que en principio pueden ser adjudicadas a ambos géneros. Por otro, se demuestra indirectamente o se da a entender que las mujeres no son tan pasivas y sumisas como se sugiere y se desea, sino ¿por qué tanta insistencia en acallarlas o golpearlas?

“A rey muerto, rey puesto” (España)

“El muerto al hoyo y el vivo al bollo” (España)

## ESTRATEGIAS SOCIALES ADAPTATIVAS Y USOS CULTURALES DEL LENGUAJE POR PARTE DE LAS MUJERES

“El demonio son los hombres, dicen todas las mujeres; pero viven suspirando que el demonio se las lleve” (Colombia)

La mujer ha estado históricamente en una posición social secundaria. Explorada y discriminada ha conformado una subcultura subordinada a los principios generales y masculinos del sistema social. Sin embargo, y a pesar de esta realidad, las mujeres no han aceptado de forma sumisa dicha dominación. La existencia de una subcultura femenina en un sistema social regido por relaciones de desigualdad, origina o propicia el desarrollo de astucias para sobrevivir (Farge 1991, Juliano 1992, Fernández Poncela 1993a). De

ahí la existencia de discursos y saberes específicos de las mujeres.

“Los hombres son mal ganado: el mejor es el menos malo” (España)

“Hacer hijos da gusto; pero darles de mamar, me asusto” (España)

“¿Quieres tener a tu marido contento? Tenle puesta la mesa a tiempo” (España)

Sus resistencias, pasivas o veladas, son: la constitución de redes informales de comunicación y transmisión de información entre mujeres (conductas)—rumores, chismes, comentarios, cotilleos, cuechos, habladurías— en los espacios (lugares)—el mercado, la tienda del barrio, el lavadero, el río, el horno, la venta de tortillas, la casa, el vecindario—, y actividades que les ha sido posible conservar: salir a la compra, ir a lavar, charlar con las vecinas; acciones que son un quiebre de la rutina cotidiana doméstica y propician las relaciones sociales del ama de casa tradicional [Fernández Poncela 1992].

Generalmente los mensajes transmitidos tratan noticias en torno a los habitantes del barrio, vecindario o comunidad; problemas conyugales, familiares, económicos, el costo de la vida etc. Esta circulación de información entre vecinas o amigas, despeja y beneficia psicológicamente de la opresión, la sobrecarga de trabajo doméstico pesado y rutinario, y denota curiosidad; pero al mismo tiempo preocupación por el escenario más cercano: la familia, el parentesco, las amistades, el vecindario, espacios de los cuales se siente y casi siempre es responsable.

Por otra parte, las mujeres también

participan en la redefinición más positiva de modelos sociales asignados a través de la tradición del cuento fantástico o las narraciones orales en general, conservado y relatado por vía femenina [Juliano 1992], sin por ello perder de vista, que buena parte de los mitos, leyendas, canciones, rondas infantiles, cuentos de camino y proverbios, reproducen el orden vigente establecido.<sup>26</sup>

Además, las mujeres han desarrollado estrategias de adaptación bilingüe mucho más rápidamente que los hombres, desde la semiconciencia de su habilidad lingüística y comunicativa y el cálculo intuitivo de la mejora genérica, proporcionada por la adaptación. Dichos comportamientos tienen lugar, especialmente, en procesos de contacto intercultural, como las migraciones o un cambio social, así como la utilización de su facilidad cognitiva en el uso del habla en la sociedad y con respecto a los hombres en particular [Buxó 1988].<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Algunos estudios de Dolores Juliano señalan que "Los cuentos infantiles, transmitidos por una red oral femenina, contados por las madres a sus hijas e hijos, y considerados poco importantes por los hombres, eran una vía idónea para transmitir las reivindicaciones femeninas. De hecho, en un buen número de los más conocidos: "Blancanieves", "La Bella Durmiente", "La Cenicienta", "Caperucita Roja", la protagonista es una joven que, superado diversos inconvenientes, alcanza sus propósitos. Hay, por supuesto, otros cuentos con protagonistas masculinos. Sólo quiero señalar que, mientras en los textos de historia tradicionales y en la literatura "mayor" las mujeres ocupaban posiciones secundarias o simplemente desaparecían, en la esfera mítica de los cuentos se daba una especie de compensación de la discriminación sufrida en la vida real" [Juliano 1992].  
<sup>27</sup> Ma. Jesús Buxó ha estudiado la tendencia a elegir alternativas nuevas de comportamiento lingüístico en situaciones sociales de cambio o contacto intercultural y cómo las mujeres realizan esa elección

Estos conocimientos más o menos conscientes, producto de la experiencia cotidiana de las mujeres, son aprovechados por ella de forma defensiva sin entrar en confrontación directa con la estructura del poder en condiciones sociales adversas para un planteamiento de sus reivindicaciones de forma directa. Las revueltas frontales contra los hombres son generalmente raras. Y la violencia de las mujeres está contenida en sus formas de expresión o de venganza de manera disimulada y poco evidente indirectas o por omisión. La transgresión significaría un costo demasiado elevado: exclusión y violencia.<sup>28</sup>

La ambivalencia y la ambigüedad entre la sumisión y la rebeldía de las mujeres está expresada en estos mensajes. Pero además, los que parecen expresados por los hombres también recogen, como se ha señalado con anterioridad, cierta inconformidad en el carácter y las formas del *deber ser* por parte de las mujeres.

En los refranes populares, mayoritariamente sociolingüística condicionada por expectativas de movilidad social o posibilidades de cambio o promoción en cuanto a la asimetría sexo-social que padece por el hecho de ser mujer. "La mujer aprovecha esta facilidad cognitiva y el avance social facilitado por el uso de la lengua de la segunda cultura para resolver: 1) diferencias interétnicas que suponen mejorar su rol-estatus, intrasexualmente... 2) modificar substancialmente las relaciones intersexuales asimétricas en relación con el otro grupo sexual de su propia cultura, socavando los sistemas de valores y actitudes tradicionales respecto al poder y la autoridad, para el objeto de lograr un rol-estatus social más afín con sus intereses socio-económicos-ideológicos". [Buxó 1988].

<sup>28</sup> Como señala una copla castellana, a los hombres no les gusta que ellas hablen y deben ser tratados con tiento: "A los hombres se les da/ mano...del almirez/ el codo pero no todo,/ y de hablarles, rara vez".

tariamente amasados con las creencias y valores sociales tradicionales, y por ende androcéntricos, pueden encontrarse también algunos que aconsejan o transmiten la experiencia de las mujeres para sus congéneres.

“Consejo femenil, o muy bueno o muy vil” (España)

*“L’ home mana i la dona fa el que vol”* (El hombre manda y la mujer hace lo que quiere” (Cataluña)<sup>29</sup>

Lo cual desestima el enfoque victimista y que adjudica pasividad y cautividad absoluta de las mujeres, toda vez que demuestra la existencia de una subcultura femenina, en donde las mujeres son sujetos activos de las sociedad al margen de su grado de incidencia social o de su situación personal. Porque el poder es una relación y como tal bidireccional [Foucault 1991].

No olvidemos que el lenguaje es el tipo de comportamiento comunicativo más explícito que conocemos. La lengua es una de las mayores reservas sociales existentes a través del ejercicio de sus funciones a favor del sistema. Pero también la narración popular y la tradición oral basadas en la lengua contienen innumerables protestas y denuncias, silenciadas en el transcurso de las relaciones sociales y transferidas al espacio del lenguaje simbólico [Lombardi 1978].

El significado de los mensajes transmitidos desde y por las mujeres, e impregnados del punto de vista femenino, es bastante crítico con las actitu-

des de los hombres o describen, orientan y previenen en torno a sus conductas. Hay, eso sí, algunos proverbios que recogen y muestran a ambos géneros de una forma similar o ecuánime, pero son una minoría. En general, en ambas partes de la comparación, la mujer suele llevar las de perder, aun en las más favorables a ellas.

“Cada hombre es un abismo, y cada mujer lo mismo” (España).

“No hay animales peores de conocer que el hombre y la mujer” (España)

“Cada hombre lleva un loco dentro, y cada mujer un ciento” (España)

De los consejos entre mujeres destaca la creencia de que todos los hombres son iguales y nada bueno se puede esperar de ellos, entre la advertencia, la evidencia y la resignación.

“Como los melones son los hombres: algunos, buenos melones; muchos, melones apepinados; y los más, pepinos amelonados” (España)

“Cambié de lado, pero no de potrero; si malo era el uno, peor es el otro” (España)

“Juramento de amante, ni le creas ni te espante” (España)

“Muerta yo, que hagan sopa de mi culo” (Nicaragua)

Pero también se puede interpretar cierto reconocimiento más o menos velado de algunos poderes entre las mujeres, por parte de éstas y de los propios hombres.

*“Poden més faldes que barbes”* (Pueden más faldas que barbas) (Cataluña)

*“Les dones sempre surten amb la seva”* (Las mujeres siempre se salen con la suya) (Cataluña)

<sup>29</sup> Señala una jota aragonesa: “Si las mujeres son malas/ y los hombres angélicos,/ pa qué venís a buscarnos/ cabecicas de chorlito”.

*"La dona pot tant que fa pecar a un sant"* (La mujer puede tanto que hace pecar a un santo) (Cataluña)

"Al marido quererlo como amigo y temerlo como enemigo" (España)

Se les exige a los hombres las cualidades masculinas que la sociedad prescribe para ellos, como el valor y su masculinidad (virilidad).

"Caracoles y hombres de pocos arrestos, mueren donde nacieron" (España)

"Con los hombres que no son, poca conversación" (España)

"El marido no debe volver a casa con las manos vacías" (España)

"Los hombres machos no lloran" (República Dominicana)

*"Home covard no troba dona bonica"* (Hombre cobarde no encuentra mujer bonita) (Cataluña)<sup>30</sup>

Existen consejos respecto a la prevención con los hombres casados o viudos, o incluso burla a los que la mujer les, es infiel.

"Hombre casado, ni frito ni asado" (Nicaragua)

"Hombre casado, papel mojado" (Nicaragua)

"Viudo y potro, que lo dome otro" (Nicaragua)

"El que nace para buey, del cielo le caen las astas" (México)

"Cornudo y apaleado" (España)

Hay advertencias sobre las infidelidades de los maridos o la falta de cumplimiento con su deber de mantener el hogar. Desde la comprensión

hasta la desconfianza o el desdén, en el centro está la advertencia de la posibilidad de que tenga lugar dicha situación.

"Al mujeriego mil perdones" (España)

"Marido que no es casero, canta en otro gallinero" (México)

"El marido que no da y el cuchillo que no corta, que se pierda poco importa" (México)

"Celoso con la honra y desentendido de la obligación" (México)

Se exige el compromiso matrimonial ante la consumación de relaciones sexuales, o compensación económica por aquello a lo que la cultura ha asignado un valor: la virginidad.

"Ora me cumples o me dejas como estaba" o "Ora me cumples o ves para qué naciste" (México)

"No hay que darlo aunque lo pidan, sólo que lo paguen bien" (México)

"Se fue baúl y volvió petaca" (Colombia)

*"Guarda't, donzella, de paraula d'home, que corre com el cram"* (Cuidate, doncella, de palabra de hombre que corre como el cangrejo) (Cataluña)

La mujer sabe lo que le conviene según la cultura en la cual se ha socializado y en la que vive. En un cálculo lógico intuitivo, tiene en cuenta a la hora de actuar varios y diferentes factores socio-culturales y psicológicos de vital importancia para sobrevivir en su sociedad (Fernández 1993a), según el rol asignado y según sus posibilidades de romperlo: beneficios, presiones o castigos.

El consejo de madres en lo que respecta a la felicidad y futuro de las hijas al entrar al matrimonio, es otro

<sup>30</sup> Dice la copa en España: "Si es la mujer la que manda/ la cosa tiene bemoles/ es porque el hombre no tiene/ bien puestos los pantalones".

de los puntos en donde la ambivalencia se vuelve a hacer presente. Pero parece predominar la lógica de seguir los patrones culturales, incluso desde las propias hijas, sabedoras de los beneficios sociales que les proporciona la situación matrimonial.

“Antes mujer de Juan Terrón, que querida de un señorón” (España)

“Antes mujer de quien nada es, que maceba de un marqués” (España)

“Mejor parece la hija mal casada que bien abarraganada” (España)

“Más vale mal marido que buen querido” (España)

“Casada y arrepentida, mejor que monja aburrída” (España)

“*Val més mal casada que ben amistançada*” (Vale más mal casada que bien amancebada) (Cataluña)

Aunque se aconseja a las hijas tomar el buen camino, nuevamente lo ambiguo y sinuoso entra en escena y como existencia misma que refleja el refranero. Existen sobre este punto versiones opuestas que contradicen a las anteriores. En ocasiones sólo varían algunas palabras con objeto de cambiar su significado.

“Si no haces buena pareja, quédate mocica vieja” (El Salvador)

“O bien casada o bien quedada” (Colombia)

“Más vale bien quebrada que mal casada” (Colombia)

“*Val més vestir sants que despullar borratxos*” (Vale más vestir santos que desvestir borrachos) (Cataluña)

“*Per ser casada i mal menjar, val més soltera quedar*” (Para ser casada y comer mal, vale más quedarse soltera) (Cataluña)

“*Val més ben amintancada que mal casada*” (Vale más bien amancebada que mal casada) (Cataluña)

En general las mujeres afirman que el matrimonio no es bueno, e informan a sus hijas de esta realidad, mediante advertencia de que en el matrimonio no es oro todo lo que reluce, contrariamente a lo que el sentido común da a conocer popularmente. Esto no quiere decir que no piensen que se deban casar por otras razones. Se trata de prevenir únicamente.

“Madre ¿qué cosa es casar? Hija, hilar, parir y llorar” (España)

“Marido y mortaja del cielo bajan” (España)

“Casar de oídos hace reír; de experiencia hace llorar” (España)

“Matrimonio sin disgustos, ni lo hay ni nunca lo hubo, y que lo es más: ni lo habrá” (España)

“El matrimonio es palo y cacao, un mes de flores y el resto vainas” (Nicaragua)

“El matrimonio y el baño hay que hacerlos de repente: aquel que lo piensa mucho le da frío y no se mete” (Colombia)

Y se señala el matrimonio por conveniencia, como forma primero de ingresar a la sociedad o de ser algo, y segundo, de escalar en la pirámide social o en todo caso de mejorar económicamente si es posible.

“Más vale viejo asentado que mozo desatinado” (España)

“Antes viejo con dinero que mozo sin seso” (España)

Informan también de la cruda realidad material de sobrevivencia, a veces no se compagina bien con el amor o

el matrimonio.

“Cuando el hambre entre por la puerta, el amor sale por la fenestra” (España)

“Sin pan ni vino no anda Venus camino” (España)

“Sin la bolsa llena ni rubias ni morenas” (España)

“Cuando dos se quieren bien, con uno que coma basta” (España)

Y es que “Ni contigo ni sin tí tienen mis males remedio, contigo porque me matas, sin tí porque yo me muero” (España)

Por que “Quien bien te quiere te hará llorar” y “Quien te dio la hiel te dará la miel” y “Vanse los amores y quedan los dolores” (España) Y ¿acaso no es todo esto verdad?

En el refranero hay cabida también para la picaresca y para la broma de las mujeres respecto de su relación con los hombres.

“Dios me dé marido rico, y mejor si es, borrico” (España)

“Mi marido es tonto, y yo vivara-cha: cuando yo salto, él se agacha” (España)

“Cuando no el pie, cuando no la oreja, a mi marido nunca le falta queja” (España)

Pero también el reconocimiento por parte de las mujeres del agrado por el placer que proporcionan sus relaciones heterosexuales.

“Más caliente pierna de varón que diez kilos de carbón” (México)

“La mujer que tiene buen marido, en la cara lo lleva entendido” (España)

## EL DISCRETO ENCANTO DEL REFRANERO

“La doncella honrada, la pierna quebrada y en casa” (España)

Este control ejercido sobre el uso del lenguaje y con ello el potencial semántico y expresivo de la lengua, forma parte del control de los sectores dominantes en general y del grupo masculino en particular. Es parte de la dinámica de mantenimiento de la desigualdad social y de género dentro del campo de la cultura popular, la producción simbólica y la comunicación [Fernández Poncela 1993b].

*“La fidelitat del gos dura toda la vida; la de la dona fins a la primera ocasió”* (La fidelidad del perro dura toda la vida, la de la mujer hasta la primera ocasión) (Cataluña)

*“Si vols mal a ta muller, dóna-li llenya de figuera i de noguer, i si la vols bé, dóna-li d'alzina i d'oliver”* (Si quieres mal a tu mujer dale leña de higuera y nogal, y si la quieres bien, dale de encina y olivo) (Cataluña)

La asimetría en el acceso a la utilización de la lengua es una más entre las existentes en la participación en los mitos, los ritos o la religión, legitimando y justificando la producción y reproducción social, naturalizando la división del trabajo, la distinción entre público y privado, y el orden ideológico-cultural dominante.

“El hombre cae como el gato, la mujer como guayaba” (Colombia)

“El hombre propone, dios dispone y la mujer descompone” (España)

“La mujer si es hermosa, te la

pegará; si es fea, te cansará; si pobre, te arruinará, y si rica, te gobernará” (España)

Realmente parece que no sólo las advertencias y consejos del refranero son ambiguas, como parte de la tradición oral de la cultura popular, sino que a veces llegan a la contradicción o a un callejón sin salida. O en todo caso muestran las diferentes concepciones de la masculinidad y la femineidad, según la tradición oral de la cultura popular.

“Quien no muda marido, no media vestido” (España)

“Quien no muda mujer, no muda placer” (España)

Pero como hemos visto anteriormente, ni la sociedad es un jardín de rosas ni las mujeres mansos corderitos, y la ambivalencia reina en la utilización de los dichos populares. Hay refranes para todos los gustos, si bien es mayoritario el peso de los que favorecen el androcentrismo y premian las actitudes masculinas o los que silencian, desvalorizan o acusan las formas de ser y expresarse de las mujeres.

Desde la legitimación de la opresión del maltrato,

“La mujer como la escopeta, cargada y en un rincón” (México)

“¿En qué se parecen la mula y la mujer? En que una buena paliza las hace obedecer” (España)

hasta el reconocimiento del poder de las mujeres:

“*Dones, coets i campanes no tene amo*” (Mujeres, cohetes y campanas no tienen amo) (Cataluña)

Y desde la maldad intrínseca de

ellas y su insignificancia,

“Cuando dios hizo al hombre, ya el diablo había hecho a la mujer” (España)

“Un hombre de plomo vale más que una mujer de oro” (España)

hasta el reconocimiento también de sus valores:

“*Tots els discursos d'un home no valen com els sentiments d'una dona*” (Todos los discursos de un hombre no valen como los sentimientos de una mujer) (Cataluña)

## BIBLIOGRAFÍA

- Acerete, Julio C., 1973 *Proverbios adagios y refranes del mundo entero*. Barcelona: Bruguera.
- Acuña, Luis Alberto, 1947 *Refranero colombiano*. Bogotá: Angra.
- Aguilar, Antonio, 1982 *Refranero sanjuanino*. San Juan: Editora Sanjuanina.
- Amades, Joan, 1938 *La rondalla i el proverbí*. Barcelona: Gràfiques Calmell.
- 1951 *Refranyer catalá comentat*. Barcelona: Selecta.
- 1980 *Les millors rondalles populars catalanes*. Barcelona: Selecta
- Andrade, Manuel, 1930 *Folklore de la República Dominicana*. New York.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, 1977 *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Borras, José, 1936 *Proverbios*. Barcelona.
- Buxó, Ma. Jesús, 1973 “Movilidad social y Elección-Uso de la lengua” *Ethnica*, no. 6, Barcelona.
- 1974 “Aculturación, Bilingüismo

- y Cognición en Chinchero, Cuzco" *Ethnica*, no. 8, Barcelona.
- 1988 *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Cabrera, Lydia, 1955 *Refranes de negros viejos*. La Habana: Ediciones C.R..
- Carrera, Oscar, 1981 *Así hablan en mi tierra*. Tabasco: Consejo Editorial del Estado de Tabasco.
- Carrizo, Joseph, 1941 *Los refranes y las frases en la coplas populares*. Buenos Aires.
- Casasola, José, 1953 *Dichos mexicanos*. México.
- Castañón, Luciano, 1962 *Refranero asturiano*. Oviedo: Gráficas Summa.
- Cejador y Frauca Julio, 1928 *Refranero castellano*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.
- 1976 *Cinc mil refranys catalans, populars*. Barcelona: Millá.
- Cirese, Alberto, 1979 *Ensayo sobre las culturas subalternas Cuadernos de la Casa Chata*, no. 24, México.
- Contreras, Jesús; Prats, Joan, 1981 "Cultura Popular" *L Avenc*, no. 44, Barcelona.
- Correas, Gonzalo, 1906 *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés.
- Corso, Félix, 1942 *Refranero español*. Madrid.
- Cuadra, Pablo Antonio, 1975 *El Nicaragüense*. San José: EDUCA.
- Pablo Antonio; Pérez Estrada, Francisco, 1978 *Muestrario de folklore nicaragüense*. Managua: Banco de América.
- *Days of Plenty, Days of Want: Spanish Folklife and Art in New Mexico*. New México: Museum of New México.
- De Anda Hermoso, Patricia, 1974 *Dichos y refranes*. México: Gómez Hermanos Editores.
- De Baratta, María, 1944 *Recopilación de materiales folklóricos salvadoreños*. San Salvador.
- De Garay, Blasco, 1956 *Cartas en refranes*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- De Horozco, Sebastián, 1915 *Teatro universal de los proverbios*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos.
- Del Rosal, Francisco, 1976 *La razón de algunos refranes*. London: Tamesis.
- Domínguez, Luis Arturo, 1972 "El refrán en la copla", *Revista Venezolana de Folklore*, no 4, Caracas.
- Farge, Arlette, 1991 "Ensayo de historiografía" *Historia Social*, no. 9, Valencia.
- Feijoo, Samuel, 1961-2 *Refranes, adivinanzas, dicharachos, trabalenguas, cuartetas y décimas antiguas de los campesinos cubanos*. La Habana: Dirección de Publicaciones.
- Fernández Poncela, Anna M., 1992 *La participación Social de las mujeres Centroamericanas: El caso de Nicaragua*. Barcelona: Servicio de Información y Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- 1993a "Transformaciones sociales versus modelos culturales persistentes" Varias Autoras Identidades de género. México: PIEM-COLMEX (en prensa).
- 1993b "Estereotipos de genero en la cultura popular: cuentos y

- leyendas" Ponencia III Coloquio del PIEM, noviembre, México.
- Fernández Valledor, Roberto, 1991 *Del refranero puertorriqueño en el contexto hispano y antillano*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Ferro, Xesus, 1987 *Refraneiro galego básico*. Vigo: Galaxia.
- Foucault, Michel, 1980 *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- 1991 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (tomo I). México: SXXI.
- Frigole, Joan, 1980 "Inversió simbólica i identitat étnica: una aproximació al cas de Catalunya" *Quaderns Institut Català d' Antropologia*, no. 1, Barcelona.
- García, Julio Cesar, 1950 *Refranes del Quijote que se oyen entre nosotros* Universidad de Antioquia, no. 96, Medellín.
- s.f. "Contribuciones al refranero colombiano" *Revista de Folklore*, no. 3, Bogotá.
- s.f. "Otros refranes colombianos" *Revista de Folklore*, no. 6, Bogotá.
- García Canclini, Néstor, 1989 "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular" *Homines*, no. 6, San Juan de Puerto Rico.
- Garibay, Ángel Ma. 1973 *Proverbios de Salomón y Sabiduría de Jesús Ben Sirak*. México: Porrúa.
- Geertz, Clifford, 1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, José Manuel, 1959 *Refranero Español*. Madrid: Publicaciones Españolas.
- González, Mark, 1987 *A dictionary of Mexican American proverbs*. New York: Greenwood Press.
- Gramsci, Antonio, 1984 *Antología*. México: Siglo XXI.
- Grijalbo 1986 *Diccionario Enciclopédico* Barcelona: Grijalbo.
- Guevara, Darío, 1974 "Fuentes clásicas de una parcela del refranero hispanoamericano" *Folklore Americano*, no. 18, México.
- Hausen, Terrence L., 1959 "Folk narrative motifs, beliefs, and proverbs in Cervantes exemplary novels" *Journal of American Folklore*, no. 283, Philadelphia.
- Ibañez de Samano, M. Julia, 1973 *Mil y un refranes*. México: Imprenta Aldina.
- Iribarren, José María, 1956 *El porque de los dichos*. Madrid: Aguilar.
- 1983 *Iter Sopena de refranes y frases populares: 4.000 refranes*. Barcelona: Ramón Sopena.
- Iturriaga, José Z., 1984 *Lo religioso en el refranero mexicano o como decía mi abuelita*. México: Sociedad Cooperativa Publicaciones Mexicanas.
- Juliano, Dolores, 1985 "Cultura Popular". *Cuadernos de Antropología Antropos*, no. 6, Barcelona.
- 1986 "Temps era temps, hi havia un robot..." *Perspectiva Escolar*, no. 102, Barcelona.
- 1989 "Ámbito doméstico y reproducción social Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Mujeres y hombres en la Formación del Pensamiento Occidental (vol. II). Universidad Autónoma de Madrid, 1992 *El juego de las astucias. Mujer y*

- construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.
- Laris, José Trinidad, 1921 *Historia de modismos y refranes mexicanos*. Guadalajara.
- Lombardi Satriani, L.M., 1978 *Apropiación y destrucción de las culturas populares de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen.
- Magallanes, Ademar, 1983 *El refranero criollo del Uruguay*. Montevideo: s.e.
- Maldonado, Felipe C.R., 1960 *Refranero clásico español*. Madrid: Taurus.
- Mantica, Carlos, 1973 *El habla nicaragüense*. San José: EDUCA.
- Marqués de Santillana, 1852 *Obras*. Madrid: Juan Amador de los Ríos.
- 1940 *Canciones, decires, serranillas*. Buenos Aires: Molino.
- 1944 *Proverbios*. Madrid: Atlas.
- Matti, Kuusi, 1972 "Towards an international type-system of proverbs" *FF Communications*, no. 211, Helsinki.
- Mejía, Jorge, 1992 *Albures y Refranes de México*. México: Panorama.
- Meléndez, Miguel, 1936 *Pocas palabras que dicen mucho: el que a buen árbol se arrima... Quebradilla*: Imprenta de San Rafael.
- Molina, Eduardo, 1951 *El refrán y el modismo en el habla popular de la montaña antioqueña*. Bogotá.
- Moliner, María 1981 *Diccionario de uso del Español*. Madrid. Gredos.
- Mota, Leonardo, 1982 *Adagiario brasileiro*. Fortaleza: Edicao Universidade Federal do Ceara.
- Nuñez, Hernán, 1555 *Refranes o proverbios en romance*. Salamanca: Juan de Cánova.
- Paredes, Antonio, 1976 *Refranes, frases y expresiones populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Peña, Luis, 1968 *Folklore de Nicaragua*. Masaya: Unión.
- Oliveros Figueroa, 1988 *Folklore Venezolano*. Caracas: Alfadil/Trópicos.
- Pepratx, Justin, 1880 *Remellets de proverbis, máximas, refranys y adagis catalans, escullits y posats en quartetas*. Perpinya: Labrobr.
- Pérez Martínez, Herón, 1988 *Por el refranero mexicano*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Quiñones, Octavio, 1944 *Refranero de Boyaca*. Tunja: Imprenta departamental.
- Ramírez Sendoya, Pedro José, 1952 *Refranero comparado del Gran Tolima*. Bogotá: Minerva.
- 1960 *Refranero Clásico Español y otros dichos populares*. Madrid: Taurus.
- 1919, *Refranes españoles*. Madrid: Prensa Popular.
- 1541 *Refranes glosados*. Madrid: Ex-libris J. Jivane.
- *Recolección y trabajo de campo sobre proverbios, dichos y refranes en la cultura popular en España, Catalunya, Nicaragua y México (1985-1992)*.
- Real Academia Española de la Lengua 1970 *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Madrid.
- Rivera, Luis M., 1922 *Origen y significación de algunas frases, locuciones, refranes, adagios y proverbios*. Guadalajara: Tipografía Jaime.
- Robledo, Emilio, 1942 *El refranero antioqueño*. Medellín.
- Roca, Agustín, 1915 *Refranes de la len-*

- gua castellana*. Barcelona: Roca
- Rodríguez, Emilio, s.f. *Refranero Dominicano*. Roma: Stab Tipográfico G. Menaglia.
- Rodríguez, Francisco, 1926 *Más de 21.000 refranes castellanos, no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo Correas*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- 1930 *12.600 refranes más...* Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos
- 1934 *Los 6.666 refranes de mi última búsqueda...* Madrid: Bermejo Impresor.
- 1941 *Todavía 10.700 refranes más, no registrados por el maestro Correas*. Madrid: Prensa Española.
- Rodríguez Baro, Rafael, 1968 "Refranes y dichos populares" *Revista Venezolana de Folklore*, no 1, Caracas.
- Rubio, Darío, 1932 *Refranes, proverbios, dichos y dicharacheros mejicanos*. (2 vol) México.
- Saubidet, Tito, 1945 *Vocabulario y refranero criollo*. Buenos Aires.
- Sbarbi, José María, 1875-6 *El refranero General Español* (4 vol.). Madrid: Imprenta de A. Gómez Fuentenebro.
- 1943 *Gran diccionario de refranes de la lengua española*. Buenos Aires: Joaquin Gil.
- Sesto López, Xosé, 1976 *Refraneiro da Muller*. Vigo: Castrelos.
- Suñe, Juan, 1941 *Refranero clásico*. Buenos Aires.
- Swann, Joan, 1992 "Ways of speaking" en *VVAA Imagining Women. Cultural Representations and Gender*. Great Britain: The Open University.
- Tavera, José María, 1958 *Refranero Popular Español*. Barcelona: De Gassó.
- Taylor, Robert A., 1969 "Problems in the study of proverbs" *The Journal of American Folklore*, no. 183, New York.
- Valles, Pedro, 1549 *Libro de refranes*. Zaragoza. Juana Millán.
- Velázquez Valdes, Miguel, 1961 *Refranero Mexicano*. México: Libromex.
- Zubiri Vidal, Fernando, 1981 *Refranero aragonés*. Zaragoza: Librería General.

# Organización productiva y participación política de la mujer campesina en la Comarca Lagunera

Silvia López Estrada \*

---

## INTRODUCCIÓN

La ausencia de las campesinas en la historia de las regiones agrícolas es frecuente. Tal es el caso de la Comarca Lagunera, en torno a la cual existe una amplia bibliografía<sup>1</sup> que ha docu-

mentado los procesos de desarrollo económico y social de la región.

En estas investigaciones los campesinos son los actores principales, y poco o nada se menciona la participación femenina a pesar de que las mujeres siempre han estado presentes en la acción cotidiana de ser no sólo madres y esposas, sino también trabajadoras en el campo mexicano.

De acuerdo con Barbieri y Oliveira [1986], la mayor presencia de las mujeres en ámbitos públicos, en las áreas urbanas y rurales ha sido motivada por la crisis y otros factores estructurales, entre los que se destacan las

---

\* Depto. de Estudios de Población, El Colegio de la Frontera Norte.

Este documento en versión modificada es parte de la investigación realizada por la autora, intitulada *Economía campesina y circulación de recursos: estrategias múltiples de adaptación en la Comarca Lagunera*. Tijuana, COLEF, Tesis de Maestría en Desarrollo Regional, 1988.

<sup>1</sup> Véase Restrepo y Ekstein:1979, Cándara:1982, Martínez:1980 entre otros.

políticas de empleo. En este sentido, si bien la incorporación de las mujeres campesinas Lagunereras a los espacios públicos no es un hecho reciente, el programa de empleo para mujeres campesinas Unidad Agrícola Industrial para la Mujer Campesina<sup>2</sup> creado por el gobierno federal, ha sido un elemento que hizo visible la presencia femenina en el ámbito público.

El propósito de este trabajo es documentar la participación de la mujer campesina en la unidad de producción UAIM, a través del estudio de caso de dos UAIM que se encuentran en La Comarca Lagunera. Se analiza el impacto que ha tenido para la economía de la unidad doméstica campesina y para la vida política y social de las mujeres que en ellas trabajan.

Los impactos del programa de empleo UAIM se analizan desde la perspectiva de la unidad doméstica. El trabajo remunerado femenino en la UAIM se considera como una más de las múltiples estrategias de reproducción social que llevan a cabo las familias campesinas. Se sostiene asimismo que el proyecto UAIM concebido como proyecto productivo, en la práctica tiene un carácter asistencialista que se deriva de un diseño que promueve el rol de la mujer campesina como responsable del bienestar familiar, y fomenta la integración de las esferas productiva - reproductiva.

Dada la existencia de una integración de la UAIM a la unidad de producción doméstica campesina, consideramos que los espacios de produc-

ción-reproducción a nivel de las prácticas sociales no son autónomos. Sin embargo, por motivos de exposición, presentaremos ambos espacios en forma separada.

El análisis se hace a partir de información cualitativa<sup>3</sup> recopilada durante el trabajo de campo, realizado entre septiembre de 1987 y enero de 1988, con mujeres campesinas socias de dos unidades de producción UAIM: *Jimulco* y *La Partida*, localizadas en los ejidos del mismo nombre en la Comarca Lagunera. La primera se dedica a la producción avícola, y la segunda al cultivo de algodón.

## LA UAIM Y LA INTEGRACIÓN DE LA MUJER AL DESARROLLO

Con el propósito de incorporar a la mujer al desarrollo del campo, las reformas a la Ley Agraria en 1971, incluyeron a la mujer campesina como sujeto de crédito. Es entonces que surge la UAIM como proyecto de inversión y creación de empleo femenino en el campo, aun cuando en la práctica la reglamentación del crédito se llevó a cabo hasta 1979.

De acuerdo con la Ley,<sup>4</sup> las mujeres mayores de 16 años, no ejidatarias y vecindadas en los ejidos o en las comunidades, en un número no mayor de 20, son susceptibles de crédito y a

<sup>3</sup> La información corresponde a entrevistas con informantes clave y estudios de caso con mujeres campesinas socias de la UAIM.

<sup>4</sup> Artículos 103 al 105.

<sup>2</sup> En adelante mencionaremos a esta organización productiva por las siglas UAIM.

través de la UAIM deben recibir una superficie de las mejores tierras, igual a la dotación ejidal para establecer granjas agropecuarias o industrias rurales.

Los objetivos del programa son: promover la participación de las mujeres campesinas en el proceso de desarrollo rural integral, así como también impulsar su incorporación al trabajo productivo de forma organizada, para elevar el nivel de consumo de las familias campesinas.

Aunque la UAIM se define como un proyecto productivo para mujeres, el prejuicio de género está implícito en su diseño. A pesar de que la ley reconoce igualdad de derechos a las mujeres campesinas en relación a los ejidatarios, en la práctica la asignación de recursos crediticios por parte del Estado es desigual entre ambos grupos. Pues se basa en una concepción complementaria de la actividad femenina, producto de la posición y funciones que socialmente han sido asignadas a las mujeres al interior de la familia, y de la relación que guardan con la tierra.

Por ejemplo, las mujeres campesinas tienen acceso a la tierra sólo si son viudas o pertenecen a la UAIM. En el caso de esta última, hay importantes diferencias que se reflejan en el acceso limitado a la tierra, pues mientras que cada campesino es dotado con una parcela, en la UAIM 20 mujeres o más tienen que compartir la misma parcela. Otras diferencias se expresan en el monto de los recursos financieros que se otorgan a la UAIM en comparación a los ejidatarios, así como también en el tipo de actividades pro-

ductivas que las mujeres realizan (molinos de nixtamal, tortillerías y fábricas de ropa, entre otras).

El proyecto UAIM tiene un carácter asistencial que promueve los roles reproductivos y la producción doméstica, de tal forma que las tareas que se llevan a cabo en la UAIM son similares a las que se llevan a cabo dentro del ámbito doméstico, como resultado de la división sexual del trabajo, y en condiciones de trabajo casi siempre ligadas a la dinámica familiar, que resultan en jornadas largas y bajos salarios [Lara Flores 1990].

A pesar de las anteriores condiciones, la UAIM ha sido el programa de empleo que ha incorporado a mayor número de mujeres campesinas en todo el país [De Barbieri 1983]. Aunque este es un fenómeno generalizado en el campo mexicano, la experiencia a nivel regional puede presentar diferencias en lo que se refiere a lo político y social, ya que las mujeres campesinas actúan y reaccionan de manera distinta de acuerdo a las condiciones macroestructurales a nivel regional.

En los siguientes apartados mostramos la experiencia de organización productiva y la participación política y social de dos grupos de campesinas Laguneras socias de la UAIM.

## LA UAIM DEL EJIDO JIMULCO

La unidad de producción Jimulco fue constituida legalmente por la Secretaría de Reforma Agraria en 1975, pero fue hasta 1982 que el Banrural le otor-

gó crédito. La primera actividad productiva que realizó fue el cultivo de sorgo en una parcela que les concedió el ejido. En 1984 las socias consiguieron crédito para el establecimiento de una granja avícola, con 10,000 aves para engorda.

En 1985 se consiguió una ampliación del crédito bancario, lo cual permitió aumentar la capacidad instalada de la granja a 30,000 aves, esta vez de postura. De acuerdo con la política crediticia del Banco Rural ésta era la más alta existencia de aves que una granja de esta naturaleza podía tener.

Cabe aclarar que cualquier proyecto productivo hace necesaria la elaboración de un estudio prospectivo de mercado para la correcta asignación de los recursos. En este caso, solamente se llevó a cabo un estudio socioeconómico del ejido, pero no un estudio de mercado como tal<sup>5</sup>.

El Banco proporcionó parte del crédito en especie (infraestructura, maquinaria y equipo). La adquisición de las aves también fue realizada a través de dicha institución. Los salarios e insumos eran pagados a través de una cuenta de crédito de avío.

Como ejemplo de una lógica de organización diferente a la capitalista, la UAIM Jimulco empleaba en forma temporal a un mayor número de mujeres que el que establecía su capacidad productiva, mediante un programa de rotación de trabajadoras. La granja avícola era insuficiente para dar empleo a las 19 socias al mismo

tiempo, de ahí que era atendida sólo por 4 mujeres en turnos de dos meses. No existía un patrón definido en cuanto a la asignación de los turnos. Trabajaban las socias que deseaban hacerlo o las que tenían mayor necesidad económica, estando de común acuerdo las demás.

Los procesos de trabajo que se guían en la granja eran muy sencillos, por lo que las socias no tuvieron muchas dificultades para aprenderlos. Dichos procesos consistían en repartir el alimento a las aves y cuidar la provisión adecuada de agua y luz. Además, las socias colectaban y empacaban el huevo tres veces al día. Había algunas tareas colectivas en las que participaban todas las socias de la unidad, por ejemplo en el deshierbe de los patios, la vacunación de las aves y la limpieza de las naves.

Además de participar en los procesos productivos y vigilar los procedimientos de trabajo, la presidenta de la UAIM se hacía cargo de los trámites burocráticos referentes al crédito y amortizaciones, la venta del producto al mayoreo, y el pago de salarios a las trabajadoras. En 1988, el salario de las socias de la UAIM Jimulco era de 60 mil pesos mensuales y representaba aproximadamente el 30 % del salario mínimo en la región.

Las socias no tenían conocimiento acerca de procedimientos contables y delegaron esta tarea en una persona que se autodenominaba su asesor jurídico, y quien también hacía las veces de intermediario en la compra del alimento y la venta del huevo. Aunque las normas de funcionamiento de la

<sup>5</sup> Estudio socioeconómico realizado por la Oficina de Supervisión Técnica del Banco Rural del Centro Norte, sucursal "A", Torreón.

UAIM señalan que las socias pueden contratar personal, estos no pueden participar de las utilidades de la empresa. Sin embargo, al asesor jurídico, además de recibir un salario igual al de las socias, recibía participación de utilidades cuando las había.

En lo que se refiere al proceso de comercialización, el huevo se vendía en un centro de acopio ubicado en una comunidad vecina. El asesor de la UAIM puso en contacto a las socias con este centro de acopio; y además, se hacía cargo de la compra de alimento para las aves.

La secretaria y la tesorera de la unidad nunca habían asumido sus cargos porque no sabían en qué consistían sus tareas ni cómo llevarlas a cabo. En cuanto a la jefa de vigilancia, ésta se encargaba de supervisar y registrar la producción, así como de llevar a cabo las ventas al menudeo.

Al momento del trabajo de campo la deuda de la UAIM Jimulco ascendía a \$58'351,181.00, incluidos los rezagos. A pesar de que no se obtenían ganancias y su deuda era una de las mayores en cuanto a este tipo de organización productiva se refiere, esta agroindustria contaba con una posición de crédito aceptable en el Banco Rural, ya que mensualmente abonaba un promedio de 2 millones de pesos para la amortización del crédito, aun cuando a veces tenía que recurrir al crédito refaccionario vigente por falta de liquidez para la compra de insumos y otros costos de producción.

A pesar de sus dificultades la UAIM Jimulco había logrado mantenerse porque contaba con cierto grado de orga-

nización en el proceso productivo y, sobre todo, a que su situación financiera se sostenía a costa de los salarios de las socias mantenidos en bajos niveles por mucho tiempo.

Por otra parte, en el contexto de la deprimida economía de la comunidad, esta granja avícola constituía una de las actividades productivas más importantes del ejido. Era también una de las múltiples fuentes de ingreso para las familias de las socias UAIM, de tal forma que ellas habían obtenido el reconocimiento de los ejidatarios y la comunidad en general<sup>6</sup>.

## LA UAIM DEL EJIDO LA PARTIDA

La UAIM La Partida se constituyó legalmente en enero de 1980, con un total de 53 socias de las cuales, en el momento del trabajo de campo, sólo quedaban 35, previa reorganización efectuada en 1985.

La UAIM inició sus actividades productivas en el año de 1984. Entre todas las socias se reunió un fondo destinado a la producción de espiga para escobas, y como a esa fecha aún no tenían dotación parcelaria, el ejido les prestó una parcela. Al siguiente año

<sup>6</sup> Esta comunidad pertenece al área periférica de la Comarca Lagunera y se encuentra localizada a 50 kilómetros del área metropolitana de la región. La escasez de recursos y su lejanía con respecto a los mercados de trabajo y consumo, hacen difícil la sobrevivencia de la comunidad, pues existen muy pocas posibilidades de empleo. Es en este contexto que el trabajo de las socias de la UAIM ha cobrado importancia para el ejido [López, 1988 :50].

con el aval del ejido obtuvieron crédito bancario para cultivar algodón.

A la fecha del trabajo de campo la UAIM no había recibido la dotación parcelaria, ya que las autoridades del ejido argumentaban que no había tierras vacantes. Sin embargo, prestaban a la UAIM una parcela de 1.80 ha. en la que las socias sembraron algodón y un poco de maíz<sup>7</sup>.

En general, esta unidad de producción se caracterizaba por un cierto grado de desorganización manifiesto a través de las pugnas entre las socias que estaban divididas en dos grupos con diferentes intereses. Debido a esta situación y a la incapacidad de una parcela de 4 hectáreas para dar empleo a tanta gente, solo 6 de las 35 socias trabajaban en la parcela.

Estas mujeres realizaban las tareas de deshierbe, formación de bordos, y limpia de acequias. Para el desvare, barbecho, siembra, escarda, riego y aplicación de fertilizante se contrataban peones, pues las socias no podían realizar estos trabajos debido a su ruda naturaleza. Ellas sólo se encargaban de vigilar dichas tareas.

La única actividad en la que podría participar un mayor número de mujeres era la pizca de la fibra. Sin embargo, esta actividad también se llevaba a cabo sólo por unas cuantas mujeres, por lo que se tenían que contratar peones entre los que se incluían familiares de las socias que sí trabajaban. Esta situación nos muestra las contra-

dicciones de un programa que, creado para mujeres, daba empleo a hombres.

A diferencia de la UAIM Jimulco, esta unidad de producción no contaba con reglamento de trabajo. Quizá debido a la naturaleza variable de los procesos de producción agrícola no había un horario establecido para realizar las labores.

Con respecto a las cuestiones administrativas y contables, las socias delegaron toda la responsabilidad en la presidenta de la unidad. En general ellas mostraban una actitud pasiva y de poco interés por participar en la UAIM, aun cuando no estaban conformes con el desempeño de la presidenta, quien se hacía cargo de todos los trámites administrativos y contables, así como de la comercialización del producto.

No obstante los numerosos problemas que enfrentaba esta unidad de producción, la productividad era alta debido a la intensidad del trabajo femenino. Prueba de lo anterior es que la producción de algodón en el año 1988 fue más alta que la de algunos ejidatarios de su comunidad. Mientras que las socias de la UAIM obtuvieron un poco más de cinco toneladas de algodón, en algunas parcelas ejidales se obtuvieron sólo dos toneladas.

Aunque el adeudo de esta unidad de producción formaba parte del contrato de crédito del ejido, las socias eran responsables de cubrir el costo de sembrar 1.80 hectáreas de algodón, que en 1987 era de \$1'226,384.00.<sup>8</sup> En

<sup>7</sup> La dotación parcelaria en La Laguna es de 4 hectáreas. Sin embargo debido a la insuficiencia de agua en la región, en 1988 los campesinos sólo cultivaban 2.5 hectáreas.

<sup>8</sup> Estimación de costos para 1987 de acuerdo con el Banco de Crédito Rural.

esta unidad las finanzas no eran nada saludables ya que además de sacrificar sus salarios, las socias algunas veces tenían que aportar de los ingresos familiares para los gastos de producción, pues los costos resultaban ser mayores que la cantidad asignada por la institución de crédito.

Las socias nunca contaron con un pago regular por su trabajo como en la UAIM Jimulco. Supuestamente ellas debían recibir un salario por jornada trabajada que era asignado de acuerdo al monto de las utilidades obtenidas. Para recibir su pago tenían que esperar hasta que el Banco vendiera la cosecha y descontara la amortización total del crédito concedido para el ciclo productivo correspondiente.

Finalmente, a pesar del alto nivel de productividad obtenido en aquel ciclo agrícola, las socias no obtuvieron utilidades puesto que el producto de la venta del algodón apenas alcanzó a cubrir los adeudos rezagados.

## EVALUACIÓN ECONÓMICA DE LA UAIM

En general, la falla de proyectos de generación de empleo para mujeres pobres, como es el caso de la UAIM, se atribuye a la pequeña escala de su producción y a su bajo costo [Buvinic:1986, Kandiyoti:1990]. Estas características los hacen deseables de implementar, puesto que no constituyen riesgos para las agencias de gobierno ya que requieren de una mínima inversión para incrementar la producti-

vidad de las mujeres y la generación de ingresos.

En estas condiciones es difícil que unidades de producción como la UAIM tengan cabida en una economía de mercado, ya que la escala de su producción no les permite competir con el sector capitalista agroindustrial a nivel regional. Los grandes productores de pollo y huevo controlan el mercado de insumos y productos, y esta situación obliga a los pequeños productores como la UAIM a comprar insumos a altos precios y vender sus productos a precios más bajos que en los mercados locales.

En conjunto, el tamaño de las unidades de producción y elementos de carácter interno afectaban su capacidad de crecimiento económico. Hemos señalado la falta de un estudio serio de factibilidad, los problemas en el abasto de insumos en Jimulco y la falta de maquinaria en La Partida, además de las dificultades en la comercialización que ambas unidades enfrentaban. Asimismo, aspectos como los conflictos entre las socias que obstaculizaban la promoción de la organización para la producción, y la influencia de los partidos políticos y sus líderes influyeron en la deuda que estas unidades tenían al momento del trabajo de campo, no obstante que el pago del crédito trataba de mantenerse al corriente aun a costa de los in-

<sup>9</sup> Problemas similares fueron encontrados en otras regiones. Entre otros véase: De Barbieri, Teresita, *Las unidades agrícola industriales para la mujer campesina en México: dos estudios de caso.*, OIT, Ginebra, 1983; Mantilla, Lucía. *La UAIM. El caso de Hoctún, Yucatán.* Mérida, Yuc. UAY-EC, tesis de maestría, 1986, y López, 1988.

gresos de las socias<sup>9</sup>.

A pesar de su problemática, estas unidades persistían en gran parte gracias a la fuerza de trabajo barata de las socias y sus familias, aun cuando sólo funcionan bajo un esquema de reproducción simple que si bien permite continuar con el proceso productivo, no reedita ganancias.

Por otra parte, el carácter asistencial del proyecto UAIM implícito en un diseño que promueve *actividades femeninas* inducía a las mujeres a administrar la UAIM bajo la lógica de la organización doméstica campesina. En este contexto, las mujeres campesinas trabajaban en la UAIM como parte de las estrategias de reproducción que contribuyen a la sobrevivencia de sus hogares, tal como veremos en el próximo apartado.

## LA UAIM COMO ESTRATEGIA DE REPRODUCCIÓN SOCIAL

Al igual que muchas otras familias campesinas en la región, las familias de las socias UAIM diversifican sus actividades económicas para hacer frente a la crisis del campo. Entre las diferentes estrategias de reproducción social que se llevan a cabo están, además de las labores agrícolas y la intensificación del trabajo doméstico, el comer-

<sup>10</sup> El trabajo femenino en la UAIM forma parte de una serie de actividades que adopta la unidad doméstica campesina, y que se constituyen en un proceso de circulación de recursos en el cual lo obtenido de algunas actividades se invierte para llevar a cabo otras. Al respecto ver el esquema de la circulación de recursos en López, 1988:22.

cio, la explotación de recursos naturales, y el trabajo asalariado<sup>10</sup>. Desde esta perspectiva, para la unidad doméstica campesina el trabajo femenino remunerado en la UAIM era una de las variadas estrategias dentro del abanico de opciones que ofrecía el contexto local.

La actividad de las mujeres campesinas en las UAIM Jimulco y La Partida difícilmente se puede separar del trabajo en la unidad de producción doméstica y de los quehaceres del hogar. La vinculación de estos dos espacios —lo público y lo privado— se opone a la concepción dualista que los considera dicotómicos [Almeida:1988], y tiene su fundamento en la organización del trabajo de la familia campesina que en lo cotidiano combina prácticas productivas y reproductivas.

La UAIM constituía una extensión de la unidad de producción doméstica, no sólo por la extensión del trabajo doméstico de las socias a las áreas productivas remuneradas, sino porque en ella participaban también los familiares de las mujeres. Es decir, la organización de la unidad doméstica campesina incluía a la UAIM en la división del trabajo entre sus miembros. Así, era común que el esposo o los hijos de las socias las ayudaran o suplieran en su jornada de trabajo cuando era necesario.

Las mujeres podemos trabajar en la granja y hacer también las labores domésticas[...] yo fui tesorera de la UAIM, llevaba los gastos de la granja; pero como no sabía de números mi esposo y mis hijos me ayudaban.

Los bajos e irregulares ingresos que

percibían las socias formaban parte del ingreso familiar compuesto de salarios múltiples provenientes de las diversas actividades que realizaban los miembros de la unidad doméstica campesina.

En gran parte el carácter asistencial de la UAIM que reforza los roles femeninos y proporciona a las mujeres pequeños montos de dinero legitimaba su existencia. Las unidades de estudio ofrecían a algunas familias la posibilidad de obtener ingresos adicionales, aun cuando esto no significara un mejoramiento sustancial en sus condiciones de vida.

## LA UAIM COMO ESPACIO DE SOCIALIZACIÓN

Además de ser una actividad generadora de ingresos, el trabajo remunerado en la UAIM constituía para las socias un espacio de socialización al interior de la comunidad, de tal manera que permitía estrechar o deteriorar los vínculos que se daban entre las mujeres. Una socia de la UAIM Jimulco comentó:

En la granja juntas platicamos, nos contamos nuestras penas y lloramos, pero también nos distraemos.

Esta es una concepción compartida por mujeres socias de la UAIM en otras regiones campesinas<sup>11</sup>. La UAIM no era sólo un espacio de trabajo; en su interior se daban rasgos de solidari-

dad que estrechaban la relación entre las socias. La convivencia en el lugar de trabajo daba lugar a la confianza y la amistad.

En la UAIM Jimulco, la solidaridad entre las socias se acentuó debido a los conflictos con La Liga Femenil, situación de la que se hablará más adelante. Los apoyos mutuos entre las mujeres eran manifiestos cuando alguna de las socias tenía dificultades personales. Por ejemplo, cuando murió el marido de una de ellas, sus compañeras la ayudaron a cubrir su jornada de trabajo. Por otra parte, el patio de la granja avícola funcionaba como un club social, donde las trabajadoras hacían reuniones y festejos.

Estos espacios fueron logrados a través del tiempo. En la UAIM Jimulco la acción de estas mujeres se inició cuando las familias estaban en la fase temprana de su ciclo de vida, etapa de crianza de los niños<sup>12</sup>. No sin muchos conflictos de por medio ellas lograron no sólo el consentimiento, sino también el respeto de sus maridos para participar primero en actividades para beneficio de la comunidad en la Liga Femenil<sup>13</sup> y después en

<sup>12</sup> La dinámica del ciclo doméstico es también un factor que influye en la participación femenina en actividades fuera del hogar, especialmente cuando se trata del trabajo remunerado. Por ejemplo, se sabe que en etapas avanzadas del ciclo las mujeres participan más. En el caso de la UAIM Jimulco la mayoría de las unidades domésticas de las socias se encuentran ahora en la etapa avanzada y cuentan con hijas adolescentes en quienes delegar los quehaceres del hogar, lo cual facilita la participación de las mujeres en actividades extradomésticas.

<sup>13</sup> Como veremos en el próximo apartado la Liga Femenil ha sido un antecedente importante para la organización productiva de las mujeres campesinas.

<sup>11</sup> "Aquí me aliviano mucho, me distraigo y encuentro un beneficio para mí" dijo una socia de la UAIM Ocotillo en Comalá, Colima. [Llinas Zapata 1990].

actividades productivas en la UAIM. Sin embargo, lo anterior no significa que su status haya cambiado al interior de la familia, pues si sus esposos aceptaban su participación en la UAIM era por los beneficios económicos que habían recibido de esta unidad de producción.

En Jimulco la vida de la comunidad se daba en torno a las socias de la UAIM. La presencia femenina se destacaba no sólo como organizadoras de la unidad doméstica campesina, sino también como trabajadoras de la UAIM. Sin embargo, el reconocimiento que otros y ellas mismas hacían de su trabajo estaba en conflicto con sus valores normativos, ya que según las propias socias los hombres son más importantes porque:

el trabajo que nosotras hacemos es igual que el de un ejidatario, [ ... ]; pero nosotras no tenemos la misma capacidad que un señor. Los ejidatarios son más importantes, en las juntas siempre se dirigen al comisariado ejidal primero, él es la cabeza principal del ejido.

A diferencia de Jimulco, en la UAIM La Partida coexistían los conflictos y la solidaridad entre las socias. Mientras que la solidaridad seguía los mismos mecanismos de expresión que en Jimulco, la contradicción y el conflicto eran producto de la falta de organización de las socias y la intromisión de los líderes políticos a través de la Liga Femenil, como veremos en el siguiente apartado.

## PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LA MUJER CAMPESINA EN LA REGIÓN LAGUNERA

El agro Lagunero ha sido históricamente una zona de alta actividad política, en particular por tratarse de una región cuyos recursos productivos (agua y tierra) han sido, a lo largo de su historia, objeto de una pugna constante entre los campesinos y otros actores sociales.

La incorporación de las mujeres a la vida política ha sido de tipo partidista al igual que en el caso de los ejidatarios, y tuvo su antecedente en el conjunto de organizaciones campesinas que surgieron en la región después del Reparto Agrario. Durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines se reconoció formalmente la participación femenina en el campo a través de la Liga Femenil, asociación agrupada en el Comité de Acción Femenil de la CNC.

Hasta antes de la creación de la UAIM, la Liga Femenil era el único espacio de participación política y social para las mujeres campesinas. El objetivo de la Liga es el mejoramiento del nivel de vida de la familia rural, a través de su acción mediadora en la satisfacción de las demandas específicas de salud, educación y bienestar de la población campesina, a cambio de lo cual se espera la lealtad y apoyo electoral de las mujeres campesinas al partido oficial.

La Liga Femenil perteneció hasta 1987 a la Asociación Nacional Femenina Revolucionaria (ANFER), que es-

taba integrada por asociaciones de mujeres de diferentes sectores sociales. Como política nacional, en 1987 el PRI reunió a todas estas organizaciones en su interior al crear la Oficina de Participación de la Mujer a la que pertenecen las Ligas Femeniles representadas en el Comité de Acción Femenil de la CNC.

La integración de las mujeres a la política significa la posibilidad de obtener su voto [Dalton:1990]. Es en función de lo anterior que los partidos políticos, en este caso el partido oficial, ha prestado mayor atención a las mujeres.

En la Región Lagunera la Liga Femenil de la comunidad fue el antecedente en la formación de algunas unidades de producción UAIM, cuyas socias al constituirse jurídicamente eran afiliadas automáticamente a la CNC, si es que aún no lo estaban. Tal fue el caso de las unidades de producción UAIM Jimulco y La Partida.

Por ejemplo, la UAIM Jimulco tuvo su origen en la Liga Femenil que sus socias formaron hace 20 años. Con la representación de esta organización las mujeres participaron en diversas actividades comerciales, cuyos fondos fueron destinados a obras de mejoramiento en sus comunidades. Al respecto del origen de la organización una mujer campesina relata lo siguiente:

El grupo se formó con 45 mujeres que se dedicaron a hacer trabajos en la comunidad; limpiar zanjas, barrer, arreglar cercas, arreglar la escuela. Algunas mujeres no aceptaron trabajar ni sus hombres querían porque decían que qué andaban hacien-

do fuera del hogar, su lugar estaba ahí. Yo seguí trabajando con el grupo porque mi esposo estuvo de acuerdo, ya que las tareas las hacíamos por la tarde después de atender a la familia. Así duramos 10 años hasta que se formó la UAIM. Del grupo inicial quedamos solo 20 mujeres, que en la Liga nos dedicábamos a reunir fondos para las gestiones que tenían que hacer las representantes. Vendíamos tacos, hacíamos bailes, y a veces cooperábamos con dinero para los pasajes de nuestra presidenta.

Muchas de las actividades que estas mujeres realizaban para apoyar directa e indirectamente a sus familias y comunidades eran de tipo político. Sin embargo, la potencialidad de las mujeres como aliadas no fue considerada como tal, sino hasta que se integraron a la UAIM.

## EL CONFLICTO LIGA - UAIM

Aunque la Liga Femenil y la UAIM son organizaciones compuestas sólo por mujeres, ellas han participado en ambas para la obtención de mayores recursos en función de demandas familiares, y no por demandas específicas de su género.

En los ejidos Jimulco y La Partida, la UAIM y La Liga Femenil cuentan con un Comité de Administración diferente, ya que según las socias de la primera se guían por distintos objetivos; mientras la UAIM es una organización de trabajo, la Liga es una organización con fines políticos.

Las diferencias entre ambas organi-

zaciones generaron conflictos entre las mujeres que pertenecían a ellas. En Jimulco, la UAIM y la Liga Femenil tenían una misma dirigente. Esta Liga se componía de dos sectores de mujeres; un grupo de 20 mujeres que eran socias de la UAIM, y otro de no socias compuesto por 15 mujeres.

Las socias de la UAIM habían reelegido en dos ocasiones y de común acuerdo a su líder, no sólo como dirigente de la unidad de producción, sino también de la Liga. Sin embargo, la CNC decidió reorganizar la Liga de esta comunidad y formar un nuevo Comité en el que se excluyó a las socias de la UAIM, provocando conflictos entre las dos organizaciones.

En el ejido La Partida sucedió algo similar, UAIM y Liga Femenil tenían diferentes dirigentes, no obstante las mujeres que pertenecían a las dos organizaciones eran las mismas. En esta comunidad también existían conflictos entre las mujeres debido a las diferencias entre sus líderes, puesto que la Liga pretendía someter a la UAIM a su control.

En conclusión, el conflicto Liga - UAIM era consecuencia del propósito manifiesto de la CNC de integrar a ambas organizaciones, tanto para fines electorales como para control de los recursos financieros que se otorgaban a dichas unidades de producción.<sup>14</sup>

Sin embargo, la pugna entre la Liga y la UAIM contribuyó a definir los intereses y las acciones de las socias de esta última, respondiendo a la defensa

de su organización como espacio productivo y generador de ingresos para ellas y sus familias. A pesar de la lógica de organización familiar que le han imprimido a la UAIM, las mujeres tenían muy claro que se trataba de una organización productiva, pues como comentó doña Cata:

En la UAIM el trabajo de las mujeres es importante porque es una responsabilidad muy grande. Las gallinas de mi casa las crío con la bendición de Dios, las de la granja son una responsabilidad por el crédito que tenemos, es un trabajo difícil, tiene uno que cuidarlas mucho porque si se enferma una se enferman todas.

Es importante mencionar que en la defensa de sus intereses, las socias de la UAIM acudían también a la asesoría de líderes independientes, tal es el caso de la UAIM Jimulco, cuyo líder les proporcionaba apoyo a cambio de su adhesión política.<sup>15</sup>

## LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS SOCIAS DE LAS UAIM

Dentro de la política campesina de la región, La Liga Femenil y la UAIM eran dos mecanismos mediante los cuales se comprometía el voto femenino. En este sentido, las mujeres campesinas constituyen una parte importante de las bases sociales del PRI en La Laguna.

Las Ligas Femeniles de las comuni-

<sup>14</sup> Entrevista con el líder de la CNC Alfredo Maldonado Piña en septiembre de 1987.

<sup>15</sup> En forma similar Dalton [1990 :55] atribuye parte del éxito de algunos grupos de mujeres en Oaxaca a que están asesorados por partidos políticos.

dades de estudio están afiliadas al Comité Regional de la CNC del municipio de Torreón, que es el de mayor peso en la región [Martínez 1980: 58]. En 1987, este comité cuya influencia siempre ha sido decisiva en la configuración del ayuntamiento local, obtuvo una regiduría en el mismo para representación de las mujeres, cargo que ocupaba la presidenta de una UAIM.<sup>16</sup>

Esto es reflejo de la importancia que se está dando a la mujer campesina en términos de cooptación política por parte de la central campesina y el PRI. La manipulación de que eran objeto las socias de la UAIM por parte de estas organizaciones, se manifestaba a través de su obligada asistencia a mítines y reuniones partidistas. Las mujeres participaban porque esperaban obtener algunos beneficios para sus familias y comunidades, aun cuando para ello habían tenido que enfrentar la oposición de sus maridos, pues como señaló doña Cata (UAIM Jimulco):

asistimos a las campañas de los candidatos del PRI, pensábamos que nuestro apoyo era sólo mientras ocupaban el puesto y nos podían ayudar a resolver nuestros problemas, por eso asistíamos. Yo antes no iba porque mi esposo no quería, decía que había mucho desorden y además no teníamos para los pasajes. Después empecé a ir a las campañas y mi esposo aceptó, pienso que fue porque ahora tenemos la camioneta de

la granja y así no tenemos que pagar pasaje.

En el invierno de 1987 se efectuaron elecciones municipales en el estado de Coahuila, y los ejidatarios de la Región Lagunera mostraban poca credibilidad hacia la política gubernamental. Quizá por esta razón en las campañas del partido oficial había una clara intención de atraer el voto de las mujeres campesinas elogiando su participación en la actividad productiva. Al respecto una socia de la UAIM comentó:

Yo he asistido pocas veces (a los mítines), pero es importante porque se habla de la participación de las mujeres en la UAIM, de que las mujeres del Cañón de Jimulco habíamos respondido mejor que los campesinos en los trabajos, nos *alzaron* mucho, porque nosotras hemos dado más abonos al banco que el ejido.

Las socias de la UAIM habían participado también en los procesos electorales; en el escrutinio del voto y por supuesto con su voto mismo, formando parte activa de la cultura política tradicional de los campesinos de la región. Lo anterior se refleja en el pensamiento de una de las socias:

hemos ido a las campañas, en las elecciones yo he sido presidenta de casilla, además votamos por el PRI porque ya es una tradición, aquí no conocemos otro partido.

De esta manera se expresa el potencial de las mujeres campesinas no sólo como trabajadoras, sino también como ciudadanas y votantes, y las posibilidades que tienen los partidos políticos de convertirlas en sus aliadas [confr. Dalton 1990: 62]. Sin embargo, la ex-

<sup>16</sup> Dalton [1990: 55] relata un hecho similar en Oaxaca "Una de las mujeres que forman el comité de vigilancia de esta UAIM ocupó el puesto de regidora dentro del ayuntamiento de Guelatao, cosa poco común en los pueblos de la Sierra". Su afiliación política también era con el PRI.

perencia de estas organizaciones políticas ha sido básicamente con hombres, de tal forma que las demandas femeninas no son consideradas directamente. Los partidos políticos toman ventaja del papel que desempeñan las mujeres como responsables del bienestar familiar, y sus demandas específicas no son tomadas en consideración.

Aunque los recursos de las organizaciones políticas eran mínimamente distribuidos entre los distintos grupos de mujeres campesinas, socavando algunas veces la autonomía de estos grupos, para algunas mujeres la UAIM era también un espacio para la reflexión, pues ellas estaban conscientes de lo que implicaba su voto. Al respecto doña Cata mencionó:

Los candidatos lo único que quieren de nosotras es apoyo, quieren a la gente unida. Los campesinos ya no van aunque los manden llamar, en cambio le dicen a nuestra presidenta que junte a su gente y entonces nos vamos a las campañas.

De esta manera, a pesar de que las campesinas Laguneras han sido incorporadas a la tradición política de la región, ellas saben que con su apoyo electoral pueden obtener algunos recursos para aminorar el deterioro de las condiciones de vida de sus familias.

## LAS SOCIAS DE LA UAIM Y LA BUROCRACIA

La relación de las socias de la UAIM con el Estado se estableció a través de las instituciones que participaban en

la organización, control y asignación de los recursos estatales, red burocrática administrativa a través de la cual se incorporó a las mujeres campesinas a la producción agrícola y a la reproducción política.

Este sistema burocrático tradicionalmente había implementado proyectos para hombres; pero no para mujeres. Además del carácter asistencialista que distinguía a estas instituciones, en ellas se consideraba a los ejidatarios como los que necesitaban el crédito. Las mujeres eran vistas como productores secundarios.

Al igual que los ejidatarios, las líderes campesinas han tenido que tratar con la burocracia, aunque para ello se han visto forzadas a aprender prácticas masculinas [conf. Dalton 1990.]. A pesar de las mediaciones que en un contexto altamente politizado no es posible evadir, como lo es la presencia de líderes políticos formales pertenecientes a organizaciones corporadas, algunas mujeres por sí mismas establecieron relaciones con agentes y funcionarios gubernamentales, y aprendieron a negociar frente a los escritores públicos ganando cierto respeto y aprobación en estos espacios.

Lo que sabemos aquí lo hemos averiguado con ciertas personas del banco que la atienden a uno bien, que nos han orientado sobre cómo trabajar. Con el banco estamos contentas, aunque no ganemos mucho sí nos toman en cuenta.

A simple vista la relación de las mujeres campesinas con la burocracia no presenta muchas diferencias en comparación a los ejidatarios. No obstan-

te, es importante porque han trascendido a la esfera de lo público, espacio que les estaba vedado. Por otra parte, a pesar de su desventaja política ellas aprendieron las formas de obtener los mínimos recursos que les han sido asignados, y confrontaron la discriminación sexual. Sin embargo, las formas específicas en que las mujeres campesinas enfrentan el aparato burocrático son un aspecto que requiere de mayor investigación.

## CONCLUSIONES

De acuerdo con este estudio la UAIM es un proyecto productivo para mujeres campesinas que en la práctica expresa un carácter asistencialista, producto de la discriminación femenina que esta implícita en su diseño. Por un lado, refuerza las responsabilidades domésticas de las mujeres y la integración de actividades productivas y reproductivas, y por otro, define la pequeña escala de su producción y el monto de la inversión. Estas características, aunadas a la problemática interna de las unidades UAIM, determinan su debilidad económica.

A pesar de su baja rentabilidad como empresa capitalista, desde la perspectiva de la unidad doméstica campesina, la permanencia de la UAIM en el campo mexicano se debe a que es funcional a la economía de esta unidad de producción en términos de ser una de las diversas estrategias de reproducción social que pone en práctica la familia campesina.

Sin embargo, la permanencia de la UAIM en estas condiciones de ninguna manera supone que este proyecto para mujeres sea la solución a la crisis económica que afecta a las familias campesinas de la Región Lagunera, y en particular a la situación social de las propias mujeres.

Por otra parte, la UAIM ofrece algunas posibilidades para la promoción del cambio social. A través de la UAIM las mujeres campesinas han puesto en práctica su potencial de trabajo y participación, adquiriendo nueva experiencia de organización o aumentado la que ya tenían. Asimismo, como lo demuestran los casos de estudio, la UAIM ofrece la posibilidad de una relación social más activa y visible al interior de la comunidad.

Además de ser una fuente de empleo, la UAIM ha sido el medio para la incorporación de las mujeres campesinas como parte del soporte político para el partido oficial. Aunque las mujeres obtienen algunos beneficios de los líderes y los partidos políticos, dichos beneficios son muy pequeños y se utilizan como medio de manipulación.

Al igual que en otras regiones agrícolas como Oaxaca, en la Región Lagunera la participación política de las socias UAIM ha seguido una línea tradicional auspiciada por el partido oficial y las corporaciones campesinas, en donde es claro un doble propósito por parte del Estado. Por un lado, la cooptación política como fuente de apoyo al partido oficial y, por otro, la penetración ideológica en la familia a través de las mujeres.

En lo que se refiere a la situación

social de las mujeres, ellas participan en la UAIM en función de sus deberes como esposas y madres, y satisfacer así las demandas familiares. Pero la definición de estas necesidades parte de su propia visión del mundo, es por eso que no están muy conscientes de su situación como mujeres y de las limitantes que les impone la familia. Sin embargo, como ha sucedido en otras experiencias UAIM, las socias han ganado autoestima y autonomía personal. Por eso defienden la UAIM no sólo como espacio de trabajo, sino también como espacio social.

Por último, las socias de las UAIM del estudio manifiestan algunas contradicciones que pueden ser el inicio de una conciencia del significado de sus acciones y de las implicaciones que esto tiene para sí mismas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Salles, Almeida Vania. "Mujer y grupo doméstico campesino: Notas de trabajo" en *Las mujeres en el campo*, Josefina Aranda Bezaury (compiladora). Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1988.
- Aranda, Josefina. "La política crediticia para las mujeres en el campo. El caso de Oaxaca" en *Mujeres y políticas públicas*. Documentos de trabajo, Fundación Friedrich Ebert, 1990.
- Barbieri, Teresita de, et. al. *Las unidades agrícola industriales para la mujer campesina en México: dos estudios de caso*. OIT, Ginebra, 1983.
- Barbieri, Teresita de y Orlandina de Oliveira. "Nuevos sujetos sociales: la presencia política de las mujeres en América Latina" en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, 1986.
- Buvinic, Mayra, 1986. "Projects for women in the Third World: Explaining their Misbehavior" en *World Development*, Vol.14, No. 5, pp. 653-664.
- Carbajal Ríos, Carola. 1988. "Una experiencia de participación de las mujeres campesinas en el movimiento popular" en *Mujeres en el campo*, Josefina Aranda Bezaury (compiladora). Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Dalton, Margarita. "La organización política, las mujeres y el Estado: El caso de Oaxaca" en *Revista de Estudios Sociológicos*, III:22, El Colegio de México, 1990.
- Díaz López, Fausto y David A. López V. 1988. "La participación de la mujer en las elecciones municipales" en *Mujeres en el campo*, Josefina Aranda Bezaury (compiladora). Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Gandara, Leticia. *Estrategias campesinas ante la expansión del Estado mexicano en la Comarca Lagunera*. CIS-INAH, mimeo, 1982.
- Kandiyoti, Deniz, 1990. "Women and Rural Development Policies: The Changing Agenda" en *Development and Change* (Sage, London, Newbury Park and New Delhi), vol. 21, 5-22.
- Lara, Sara. "Las obreras agrícolas: un sujeto social en movimiento". Ponencia presentada en el Coloquio Análisis y categorización de las clases y los sujetos sociales en el agro, organizado por la revista *Nueva An-*

- tropología*, 1990.
- Llinas, Isabel. "Con capacitación las mujeres hicimos realidad el viejo sueño de superarnos" Publicado en el diario *Uno más uno*, 15 de octubre, p. 9, 1990.
- Lopez Estrada, Silvia. *Economía campesina y circulación de recursos: estrategias múltiples de adaptación en la Comarca Lagunera*. Tesis de maestría en Desarrollo Regional. El Colegio de la Frontera Norte, 1988.
- Magallon Cervantes, Ma. del Carmen. "Participación de la mujer en las organizaciones campesinas: Algunas limitaciones" en *Las mujeres en el campo*, Josefina Aranda Bezaury (compiladora), Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1988.
- Mantilla, Lucía. *La UAIM. El caso de Hoctún, Yucatán*. Tesis de maestría de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 1986.
- Martinez, Tomás. *El costo social de un éxito político*. Colegio de Posgraduados de Chapingo, 1980.
- Rapold, Dora. "Movilizaciones femeninas: un ensayo teórico sobre sus condiciones y orígenes" en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, 1986.
- Restrepo, Iván y Salomón Eckstein. *La agricultura colectiva en México: la experiencia de La Laguna*. Siglo XXI, 1979.
- Sen, Gita and Caren Grown, 1987. *Development, Crisis and Alternative Vision. Third World Women's Perspectives*. Monthly Review Press: Nueva York.
- Zapata Martelo, Emma. 1988. "Una experiencia de trabajo con mujeres campesinas" en *Mujeres en el campo*, Josefina Aranda Bezaury (compiladora) Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

# Hacia una antropología de la burocracia

Mercedes Blanco\*

---

## INTRODUCCIÓN

Tal vez a diferencia de algunos de los temas abordados por las ciencias sociales en general, y la antropología en particular, en una primera aproximación al campo de la burocracia parecería casi innecesario señalar específicamente a qué se está haciendo referencia por cuanto resulta no sólo una palabra, sino incluso una experiencia de una u otra manera compartida prácticamente de manera universal por las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, a pesar de que existe una amplia bibliografía que analiza

gran diversidad de aspectos relacionados con el tema, a lo largo de los años se han dado discusiones en torno a su propia conceptualización y surgimiento histórico. Por ejemplo, entre otros autores, Kamenka y Krygier, compiladores de la obra *La burocracia. Trayectoria de un concepto* [FCE; México, 1981], señalan precisamente la polisemia del término burocracia, ya que lo mismo se emplea para identificar una institución que una ideología o un modo de organizar una sociedad o una forma de vida.

Dejando de lado la preocupación por los orígenes, no cabe duda que un punto en el que sí existe consenso entre los investigadores de diversas disciplinas es en el aporte fundamental que representan los planteamientos

---

\* Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede México.

tos de Max Weber —ya que constituyen un parteaguas en el estudio de la burocracia— hechos principalmente en su famosa obra *Economía y sociedad* (aparecida en 1922).

Muchos autores se han basado en la obra de Weber, e incluso en sus *definiciones* sobre lo que se entiende por burocracia, para realizar innumerables investigaciones. Sin embargo, resulta que, como bien lo señalan algunos de los estudiosos de la vida y obra del propio Weber<sup>1</sup>, éste suele no definir con precisión los conceptos que utiliza —de ahí las comillas. Más bien lo que Weber hace es ir apuntando una serie de características o principios a través de los cuales va dando cuenta del concepto o fenómeno que analiza.

Este es el caso de la burocracia para lo cual se puede decir que son dos las principales puertas de entrada al tema, una la constituye el análisis en torno al concepto de racionalidad y la otra el estudio de los tipos o formas de dominación. En este momento baste con señalar puntualmente que es a partir del estudio de la dominación —que pretende dar cuenta de la gran diversidad de situaciones en donde hay uno o varios dirigentes y un conglomerado de dirigidos— que Weber llega al tratamiento de la burocracia. Para ello recorre un camino que, en pocas palabras, va en el siguiente sen-

tido: existe una variedad de motivos por los que la gente obedece y esto lleva a diferentes tipos de dominación, los cuales a su vez implican y requieren de cuadros administrativos con características diversas.

Weber construye lo que él llama *tres tipos puros de dominación legítima* que son el carismático, el tradicional y el racional. Este último se sustenta en la creencia de la legalidad de ciertas ordenaciones, es decir, existe lo que se llama una autoridad legal. A su vez, la dominación legal puede adoptar formas distintas; pero el tipo más puro es aquel que se basa en un *cuadro administrativo denominado burocracia*; éste puede funcionar tanto para una organización de carácter privado, como la empresa capitalista, como para una de carácter público, como lo es cualquier régimen de gobierno.

Como se mencionó, Weber *define* a la burocracia señalando una serie de características y/o principios a través de los cuales ésta funciona, y que pueden sistematizarse destacando cinco elementos: 1) La existencia de una división del trabajo especializada y por funciones. 2) La existencia de una jerarquía funcional, es decir, un sistema organizado de mando y subordinación, denominado escalafón. De esto se desprende una jerarquía administrativa, cuyas autoridades fijas tienen la facultad de regular e inspeccionar. Lo anterior se concretiza en una jerarquía de cargos conformada, a *grosso modo*, por los funcionarios y sus subordinados. 3) La existencia de reglas, leyes y disposiciones que describen los deberes y derechos de los funcio-

<sup>1</sup> Entre muchos otros: Aguilar Villanueva, L. "En torno al concepto de racionalidad de Max Weber". En: Olivé, L. (comp.). *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Siglo XXI/UNAM. México, 1988. Andreski, S. *Max Weber's insights and errors*. Routledge and Kegan, 1984.

narios y los subordinados. 4) El supuesto del establecimiento de relaciones impersonales entre aquellos que laboran en el aparato administrativo. 5) La selección, nombramiento y promoción de las personas basadas en el mérito técnico.

Hay que recordar que los planteamientos de Weber hacen referencia a lo que se conoce como *tipo ideal*, el cual, como él mismo lo apunta, no corresponde estrictamente a ninguna situación real y ya que la razón de ser de los tipos ideales radica en que representan una herramienta para la construcción teórica y el análisis. De esta manera, en el acercamiento empírico a los aparatos administrativos frecuentemente no se encontrarán todas las características que Weber adjudica a la burocracia y/o no desarrolladas en el mismo grado.

A partir de los lineamientos y las ideas de Weber sobre la burocracia, una gran cantidad de autores se han basado en ellas —recreándolas, adaptándolas, criticándolas— tanto para teorizar como para llevar a cabo estudios empíricos. De esta manera, después del planteamiento weberiano, una de las corrientes sociológicas que se ha interesado en el estudio de la burocracia es la denominada *teoría de las organizaciones*. Esta corriente, por un lado, concibe a la burocracia como una organización dentro de un complejo conjunto de organizaciones que se encuentran en una sociedad. Por otro lado, no se interesa en los modelos ideales, sino lo que persigue es analizar las formas concretas que asumen las organizaciones.

De tales planteamientos han surgido líneas de investigación con diferentes objetos de estudio. Una de las principales es la llamada perspectiva instrumental —donde se inscribe el discurso de la administración pública como disciplina— pasando por el análisis de las disfunciones de la burocracia, hasta llegar a la consideración de la cotidianidad y la existencia de una especie de organización informal dentro de la formal.

El interés de la antropología por estudiar algunas de las facetas que componen el fenómeno burocrático, o aun el campo más amplio de las organizaciones formales, ha sido menor no sólo respecto a las otras ciencias sociales, sino al interior de la propia disciplina. Esto no significa que el tema no haya llamado la atención de algunos connotados autores y como muestra de ello destaca el estudio del denominado modo asiático de producción y su posterior aplicación a Mesoamérica.

Sin embargo, el interés que suscitó este debatido tema, (siguiendo, entre otros, a autores como Wittfogel, Wolf y Palerm) se inscribía en el marco mucho más amplio del estudio de las secuencias evolutivas de las sociedades; donde la existencia de pueblos agrícolas que basaban su producción en el desarrollo de grandes obras hidráulicas implicaba, el surgimiento de un aparato burocrático-administrativo que se identificaba con un grupo o clase dominante que podía calificarse como una burocracia monopolista.

El objetivo del presente artículo es responder a una inquietud mucho más

acotada. Se trata de una primera respuesta a la pregunta de en qué medida se ha interesado la disciplina antropológica por el estudio de algunas de las dimensiones o facetas que conforman ese aparato administrativo denominado burocracia y cómo lo ha abordado. Una de las maneras de aproximarse al tema es realizar un primer recuento cualitativo y cuantitativo de cómo ha sido tratada esta temática.

Para ello se optó por hacer una revisión bibliográfica, tomando como representativas del quehacer antropológico cinco de las principales publicaciones especializadas editadas en Estados Unidos: el *Annual Review Of Anthropology* y las revistas *American Anthropologist*, *Current Anthropologist*, *Cultural Anthropologist* y *American Ethnologist*. También se revisó la publicación de la *Latin American Studies Association (LASA)*—el *Latin American Research Review*— ya que si bien no está dedicada específicamente al campo de la antropología, sino a las ciencias sociales en general, sí representa un foro importante para la investigación antropológica que se lleva a cabo en el continente.

Finalmente, para el caso de México se revisaron dos instancias: la revista *Nueva Antropología*, ya que es la publicación periódica que da cabida a una parte significativa de la discusión teórico-metodológica de la antropología social mexicana, y *Anales de Antropología* editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

El objetivo de este texto no es constituirse en un *estado del arte* sobre el desarrollo teórico del vasto tema de la burocracia, ya no se diga dentro de las

ciencias sociales, sino ni siquiera de la disciplina antropológica. Se trata de una revisión bibliográfica circunscrita a las revistas especializadas mencionadas. No se incluyeron los libros publicados y/o las compilaciones sobre el tema (en inglés y en español) que, dicho sea de paso, parecen ser escasas<sup>2</sup>. Tampoco se trata de una revisión crítica que pretenda evaluar o emitir juicios respecto a la calidad de los trabajos reseñados. La intención es proporcionar un panorama del tratamiento que la antropología le ha dado al tema bajo estudio. Finalmente, por lo que respecta al periodo de tiempo reseñado, se abarcó desde la década de los setenta hasta el primer trimestre de 1993, variando según la publicación, como se señalará en cada caso.

## REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

### *Annual Review of Anthropology*

En los Estados Unidos (existen desde hace más de 40 años) publicaciones que editan un solo volumen al año, que tienen como objetivo el constituirse en un órgano de comunicación y de difusión de los resultados de la investigación realizada en diferentes cam-

<sup>2</sup> En las reseñas y anuncios de las publicaciones revisadas a lo largo de más de 20 años sólo se señala un libro que constituye un trabajo pionero, y al parecer hasta la fecha único, que compila una serie de artículos en torno al tema y desde una perspectiva antropológica. Se trata de: Gerald M. Britan y Ronald Cohen, editores. *Hierarchy And Society. Anthropological Perspectives On Bureaucracy*. Institute for the Study of Human Issues. Philadelphia, 1980.

pos disciplinarios, tanto de las ciencias naturales como de las sociales.

El *Annual Review of Anthropology* aparece en esta modalidad en 1972. Esta publicación se plantea cubrir las principales áreas de estudio que abarca la antropología (la arqueología, la antropología física, la lingüística, la antropología social, cultural y regional) y otros campos de interés más puntuales, como la antropología económica y la antropología aplicada. Cuenta con el atractivo de presentar artículos teórico-metodológicos, referidos al desarrollo y a la investigación realizada en el campo de la antropología social, elaborados especialmente para estos volúmenes por connotados antropólogos.<sup>3</sup>

En los diversos trabajos que incluye esta publicación —que a veces adquieren la forma precisamente de *estados del arte* o *surveys*— se han incluido las áreas mencionadas; pero tratando de no seguir estrictamente el agrupamiento tradicional para dar cabida también a otros temas o problemas, que en el momento aparecen como novedosos o como meritorios de la atención de la comunidad científica debido a su vigencia coyuntural (por ejemplo, alguna región geográfica conflictiva o un tema preocupante como el de la ecología).

En los veinte años (1972-1992) que

abarca esta publicación no existe un solo artículo completo referido específicamente al tema de la burocracia, aunque si se incluye tangencial o esporádicamente en tres grandes áreas de investigación antropológica: la industrial, la urbana y la antropología aplicada. Es hasta 1987, al celebrar los 15 años de la aparición del primer número del *Annual Review Of Anthropology*, que en el prefacio se menciona que la disciplina antropológica “ciertamente está experimentando importantes transformaciones y ampliaciones —por ejemplo el estudio de los fenómenos urbanos y de las burocracias.” [1987, Prefacio; pág. vi].

De entre todos los artículos publicados destacan tres, uno por década y por área, que de manera más o menos indirecta se ocupan de algún aspecto que tenga que ver con el fenómeno burocrático. Cronológicamente, el primero corresponde a 1979 y se trata de una revisión realizada por Michael Burawoy sobre “La Antropología del trabajo industrial” [pág. 231 a 266]. El autor reseña los temas y los textos que considera antecedentes de la llamada antropología industrial, durante la década de los treinta, para luego pasar al área de estudio de los procesos de trabajo. Lo anterior tiene relación, entre otras cosas, con la estructura y la operación de las empresas, lo cual remite al campo de la administración y de las organizaciones, donde el fenómeno de la burocratización sale a relucir.

En esta revisión se le dedica un apartado a “La penetración de los patrones burocráticos”, aplicada al ámbi-

<sup>3</sup> Entre otros destacan los siguientes: Margaret Mead (1973), *Changing styles of anthropological work*. Raymond Firth (1975), *An appraisal of modern social anthropology*. Meyer Fortes (1978), *An anthropologist's apprenticeship*. Ralph L. Beals (1982), *Fifty years in anthropology*. Edmund R. Leach (1984), *Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology*. Sol Tax (1988), *Pride and puzzlement: a retrospective record of 60 years of anthropology*.

to no sólo de la industria, sino a todos los sectores de la economía. Tiene como referencia teórica la obra de Weber y como punto de preocupación el debate sobre la eficiencia/ineficiencia que caracteriza y a la vez causa la burocratización de las organizaciones por lo que, en realidad, no existe un enfoque que pueda considerarse como propiamente antropológico.

Al iniciar la década de los ochenta, en el campo de la antropología aplicada, Robert E. Hinshaw [1980] en su artículo sobre “Antropología, administración y políticas públicas” [pág. 497 a 522] hace referencia a la problemática en torno a la participación de los antropólogos en el desarrollo de políticas públicas y en el campo de la planificación. Es decir, habla sobre todo de los problemas que enfrentan los antropólogos que trabajan para y en el gobierno, ya que “la literatura antropológica sobre burocracia y administración se mezcla con la literatura sobre el empleo en agencias gubernamentales, las consultorías y los grupos de poder político”. [Hinshaw, 1980: 506]. Concluye que si bien la literatura sobre planificación y políticas públicas es bastante amplia, por lo que toca al tema más específico de la burocracia, éste no ha recibido la atención de la antropología con la óptica que la caracteriza.

Finalmente, diez años después —en 1990— en una revisión sobre la “Antropología urbana en los 80 [SIC]: Una visión mundial” [págs. 151 a 186] Rogar Sanjek señala los temas, autores y textos que dan cuenta del desarrollo de ese cuerpo de conocimiento deno-

minado en los años setenta como antropología urbana. Primero destacaron fenómenos como los de la migración rural-urbana (*campesinos en las ciudades*) y luego una variedad de aspectos que implicaba la vida en las ciudades para los habitantes pobres (pobreza urbana, adaptación, sobrevivencia y organización social, entre otras).

En la década de los ochenta algunos antropólogos señalan la necesidad de estudiar no sólo a los grupos más desfavorecidos del ambiente urbano, sino también a otros grupos sociales, entre ellos las llamadas clases medias (los antropólogos en general no habían estudiado *up*, dice el autor).

También se desarrollaron algunos temas en mayor o menor medida relacionados con lo urbano —como el área de estudios de la mujer, salud y trabajo— y tanto en la investigación sobre clases medias como sobre los trabajadores de  *cuello blanco* o  *cuello rosado* de manera bastante indirecta a veces se hacía alusión al tema de la burocracia. Por ejemplo, en la línea de los proyectos de desarrollo impulsados por las políticas públicas donde se analizaba la participación de la comunidad y otras, también trataban la relación de ésta con los burócratas o representantes del Estado. Hubo además, interés por la organización en el trabajo, por ejemplo los estudios en Japón sobre una *business culture* que incluía algo de la problemática sobre burocratización.

### *American Anthropologist*

Esta revista, que es un órgano de difusión de la *American Anthropological*

*Association*, es la de más antigüedad como publicación especializada en la disciplina antropológica. A lo largo de los años los temas tratados han ido variando; pero se ha mantenido el objetivo de publicar artículos académicos, de interés general para los antropólogos profesionales, de todas las subdisciplinas de la antropología. Una de sus características es que proporciona una amplia revisión, en forma de reseñas, de publicaciones de diversa índole (libros de autor, compilaciones, reportes de investigación publicados, monografías), que van surgiendo constantemente y que se consideran de importancia para las diferentes áreas.

Se hizo la revisión, año por año, de 1970 al primer número de 1993 y en poco más de veinte años se han presentado, reseñado y debatido con frecuencia temas tales como los de parentesco y familia y los de grupos étnicos y campesinos. A lo largo del tiempo han ido apareciendo con mayor regularidad ciertos tópicos, como aquellos relacionados con el medio urbano.

Al igual que en el *Annual Review of Anthropology*, el tema de la burocracia aparece sólo hasta la década de los ochenta y asociado a las tres áreas anteriormente mencionadas, o sea, la antropología aplicada, la industrial y la urbana. Más bien como excepción en 1970 se publica un artículo sobre "La interdependencia psicológica de la familia, la escuela y la burocracia en Japón" de Christie W. Kiefer (investigadora de un instituto neuropsiquiátrico en los E.U.), que se enmarca dentro de una orientación psicológica, como

su título lo señala, y en donde se presentan interesantes conexiones entre el ámbito de socialización de la familia, las presiones escolares y la dinámica que se da dentro de una organización burocrática ya sea privada o gubernamental.

Es hasta la segunda mitad de los años ochenta, y en la modalidad de reseña, que se encuentra una primera referencia [Anthony T. Carter, 1987, No. 1] a una publicación<sup>4</sup> que se ocupa de las interacciones que se establecen entre los administradores gubernamentales (funcionarios) y una variedad de *clientes*.

Según reporta Carter en la reseña, se trata de un estudio limitado y que a veces sólo apunta temas potenciales de investigación, pero destaca la importancia de la dimensión personal y de las relaciones cara-a-cara aplicadas a este contexto, lo cual lleva a "la inevitable *personalización* de las organizaciones burocráticas, que en el tipo ideal son formales e impersonales". [Carter 1987:166].

Dos años después aparece otra reseña [Dorothy Willner 1989, No. 4] que hace referencia también a los problemas que surgen en la relación entre gobierno y comunidad; pero que se centra en la participación de los antropólogos en programas gubernamentales.<sup>5</sup> Ó sea, se trata del campo de la

<sup>4</sup> Raby, Namika. *Kachcheri Bureaucracy in Sri Lanka: The culture and politics of accessibility*. Foreign and Comparative Studies/South Asian Series, 10. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Syracuse University, 1985. 202 pp.

<sup>5</sup> Hanson, J. Karen. *Mainstreaming Anthropology: Experiences in government employment*. National Association for the Practice of Anthropology, Bulletin 5. American Anthropological Association. Washington, D.C., 1988. 56 pp.

antropología aplicada, donde el estudio de la estructura y el funcionamiento del aparato burocrático-administrativo prácticamente no se analiza.

En 1988 [No. 1] aparece un artículo de la investigadora de la UNAM Larissa A. Lomnitz, con el título "Redes de intercambio informales en sistemas formales: Un modelo teórico", que aborda teóricamente la línea de análisis que constituye la *informalidad de la formalidad* y del cual pueden destacarse varios puntos para el tema que nos ocupa.

En primer lugar, la autora señala que "el análisis weberiano de la racionalidad de los sistemas burocráticos ignoró las actividades informales que surgen dentro de las organizaciones formales como una respuesta al mal funcionamiento de las burocracias". [Lomnitz 1988: 42]. Este aspecto ya ha sido señalado por otros autores, entre ellos Lomnitz cita particularmente a Britan y Cohen [1980], por lo que la autora, basándose en los modos de intercambio utilizados por los grupos de pobres urbanos que han sido objeto de estudio de la antropología social desde los años setenta, propone que la *informalidad* es un elemento intrínseco de la *formalidad*. Es decir, las relaciones cara-a-cara, el clientelismo, la lealtad y la confianza, las redes de reciprocidad, constituyen patrones de relaciones indispensables no sólo como recursos de sobrevivencia y de articulación de los grupos más desfavorecidos de la sociedad, sino también de las organizaciones formales, incluyendo al aparato burocrático-administrativo del Estado.

De toda la producción de *American Anthropologist* durante más de veinte años (1970 al primer número de 1993) es realmente este el único texto en forma de artículo que trata de manera más cercana el tema de la burocracia y su funcionamiento interno ya que posteriormente aparecieron otros dos textos que hacen referencia a ciertos problemas más específicos que se presentan en las organizaciones formales.

En 1990 David Krackhardt y Martín Kilduff abordan el tema de los "Patrones de amistad y cultura: El control de la diversidad organizacional" que se enmarca más en los problemas que enfrenta el campo de la administración. Para abordar el tema se usaron técnicas sicométricas, aunque si se hace referencia a las interacciones sociales informales que se establecen entre los empleados de una empresa privada con la finalidad de captar *estilos de comportamiento*.

De igual manera, el artículo de Calvin Morrill [1991, No. 4] "Las costumbres del conflicto gerencial entre ejecutivos corporativos" da cuenta de los problemas que enfrentan los altos ejecutivos de grandes empresas privadas. También se destaca la importancia de la existencia de normas informales que gobiernan las redes de relaciones interpersonales los cuales, junto con la dimensión perceptual, influye en la creación y la resolución de conflictos y, por lo tanto, del buen funcionamiento de la organización.

En ambos artículos se está reivindicando la necesidad y pertinencia por parte de las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular,

de estudiar *up*, o sea, de hacer investigaciones teniendo como objeto de estudio a grupos sociales que no conforman los tradicionales sujetos de interés, llegando incluso, como en estos casos, a los puestos más altos de la escala jerárquica organizacional.

### *Cultural Anthropology*

Esta revista aparece al comienzo de la década de los ochenta y también está auspiciada por la American Anthropological Association, para constituirse en el órgano de comunicación de la Sociedad de Antropología Cultural. Se conforma como una publicación diferente a la anterior, porque su objetivo es ofrecer un espacio para los debates y discusiones que se gestan en eventos académicos promovidos por las instituciones de educación superior que cuentan con departamentos de antropología.

Esto implica dar cabida a temas novedosos y que tal vez aún no son de interés general para la comunidad antropológica, aunque el eje sigue siendo el tema clásico de la cultura. Así, por ejemplo, se incluyen artículos sobre la relación de la antropología biológica y la cultural, sobre lenguaje y epistemología, reflexiones sobre la sociedad norteamericana contemporánea e, incluso, el denominado posmodernismo. A pesar de ello, en los volúmenes revisados (1987 a 1992) no se encontró ningún artículo o discusión sobre algún aspecto del fenómeno burocrático.

### *Current Anthropology*

Se trata de otra de las publicaciones especializadas que surgió (1956-1958) con la intención de constituirse en una vía para el intercambio de ideas de un grupo de académicos, adscritos al amplio campo de conocimiento de *las ciencias del hombre*. Así da cabida a, entre otras disciplinas, la arqueología, la antropología física, la etnología, el folklore, la lingüística y también la antropología social.

Su consigna ha sido ser *broad and open* para abarcar una amplia variedad de información e ideas. A pesar de ello tampoco se encontró (de 1980 a 1992) ningún tratamiento sobre organizaciones formales, y en realidad la mayor parte del espacio se ha destinado a la difusión y a la discusión de los temas más tradicionales de la antropología.

### *American Ethnologist*

Esta publicación también ofrece una perspectiva bastante amplia ya que se difunden textos de variados temas que van desde la organización social, la etnicidad y la política hasta aquellos que tienen que ver con la personalidad y el simbolismo, pasando por la economía y la ecología.

En la revisión de 1987 al primer número de 1993 se encontró sólo un artículo que tiene una relación indirecta con nuestro tema de interés, ya que se inscribe dentro de la problemática de las organizaciones formales.

Se trata de "La importancia de las juntas en un centro de salud mental norteamericano" [Helen B. Schwartz-

man, 1987, No. 2] donde, en primer lugar, se reivindica la necesidad de que la antropología estudie las organizaciones formales, lo cual incluye a las burocracias gubernamentales. En segundo lugar, se señala que "los investigadores de fuera de la disciplina antropológica han empezado a reconocer que los antropólogos tienen una perspectiva singular que contribuye al estudio de las organizaciones formales, debido a nuestra tradición de la observación participante y al examen crítico de los elementos de la vida cotidiana que se dan por sentados". [Schwartzman 1987: 271].

### *Latin American Research Review*

Esta publicación no está dedicada específicamente a una disciplina en particular, ya que desde su surgimiento en 1965 se asentó que el eje de la misma sería "el intercambio continuo y sistemático de información referente a investigaciones que se estén llevando a cabo en la actualidad en América Latina en los campos de las ciencias sociales y las humanidades". [Vol. 1, No. 1. Tapa].

Se decidió incluirla en esta reseña ya que forma parte de los foros importantes que existen de publicación e información para la antropología social y, además, porque a diferencia de algunas de las revistas anteriores se encontró una mayor proporción relativa de textos relacionados con el estudio de la burocracia en México.

El primero, directamente relacionado con el tema, aparece en 1974 con el título de "Investigación contemporá-

nea en administración pública y burocracias en América Latina" de Jack W. Hopkins. Se trata de una revisión o *survey*, donde el autor inicia señalando precisamente la escasez de estudios al respecto en el conjunto de las ciencias sociales latinoamericanas, ya que se está excluyendo el área propiamente de la administración pública, en cuanto a problemas organizacionales y gerenciales.

El autor sistematiza su revisión dividiendo las obras que él considera como teóricas de los estudios empíricos, tomando conjuntamente o como sinónimos las categorías de administración pública y burocracia. Hopkins afirma que "uno busca en vano en la literatura trabajos de naturaleza ampliamente teórica que traten de la administración pública de América Latina". [*Op. Cit.*, pág. 110].

Es decir, aún están por construirse, dice en ese momento, modelos teóricos que den cuenta y expliquen la administración pública y las burocracias de América Latina, puesto que lo que existe ignora la región y se centra en otras realidades. Sin embargo, si hay algunas referencias más o menos indirectas sobre el tema que tienen que ver especialmente con el fenómeno del liderazgo político.

En la revisión de los trabajos que Hopkins considera como estudios empíricos destacan, en primer lugar, aquellos que dan cuenta del perfil de los políticos que ocupan los mandos altos del aparato gubernamental. Por ejemplo, un estudio del propio Hopkins en Perú [1967] y parte de otro sobre México [Greenberg, 1970], ya que aún

estarían por venir algunas de las investigaciones para el caso de México, realizadas por científicos sociales, aunque no particularmente por antropólogos, que luego destacaron como las de Merilee S. Grindle [1977], Peter Smith [1979] y Roderic A. Camp [1980].<sup>6</sup>

En 1977 Grindle sintetiza, en un artículo sobre "Patrones y clientes en la burocracia: redes de relaciones y carreras en México", parte del estudio más amplio que realizó a mediados de los setenta y publicó como libro (referido en el párrafo anterior). Los trabajos de Grindle se convirtieron en referencia obligada de los estudios posteriores sobre las elites políticas y el funcionamiento del aparato gubernamental del Estado mexicano.

La autora destaca la existencia de las relaciones clientelísticas —categoría que primero fue aplicada por los antropólogos a los contextos rurales— y de las alianzas basadas en normas informales de reciprocidad y lealtad sobre todo en referencia a la construcción de las carreras políticas de los funcionarios públicos. Utiliza como conceptos clave para su análisis aquellos de *confianza*, *palanca*, *equipo* y *camarilla*, como instrumentos que sirven para lograr una movilidad ascendente en el sistema político mexicano. Grindle concluye diciendo que las redes informales de intercambio, sustentadas en mecanismos tales como las

relaciones de parentesco, la lealtad personal y la influencia política —una de cuyas formas son las relaciones patrón-cliente— se desarrollan y funcionan porque son, de hecho, una manera eficiente y efectiva de alcanzar objetivos, tales como la construcción de una carrera política ascendente.

Unos años después, en 1982 [No. 2], aparece en la *Latin American Research Review* un trabajo de L. Lomnitz sobre las "Relaciones horizontales y verticales y la estructura social del México urbano" donde se hace referencia a un campo más amplio, el de la estructura social y del poder en el México urbano, toca el tema que nos ocupa.

En su análisis la autora considera cuatro grandes ámbitos que representan a los sectores más significativos: el sector público, que incluye la burocracia y el sistema político mexicano, el sector laboral, el sector privado y el sector informal o marginal. En cada uno de estos ámbitos se analiza el flujo de recursos que se da en el sistema social y que implica la interacción de tres elementos: la dirección de la relación (horizontal o vertical), el tipo de recurso intercambiado (capital, poder, trabajo, información) y el modo de articulación (formal o informal). De esta manera, se trata de la propuesta de un modelo conceptual que va más allá del estudio de caso y que busca contribuir al entendimiento de ese mundo informal siempre presente en cualquier ámbito formal, desde las cúpulas más altas del poder político y económico hasta los habitantes más desfavorecidos del entorno urbano.

<sup>6</sup> Hopkins [1967]. *The Government Executive of Modern Peru*; Gainsville. Greenberg [1970]. *Bureaucracy and Development: A Mexican Case Study*; Boston. Grindle [1977]. *Bureaucrats, Politicians and Peasants in Mexico*; Berkeley. Smith [1979]. *Labyrinths of Power*; Princeton. Camp [1980]. *Mexico's Leaders*; Tucson.

Finalmente, en 1985 Roderic A. Camp, al igual que Grindle, en un artículo llamado "El tecnócrata político en México y la sobrevivencia del sistema político", hace referencia a su investigación mas amplia. Los varios textos de Camp, incluido el publicado por la LARR, tienen como objeto de estudio a los mandos de poder más altos del aparato gubernamental.

## MÉXICO

Parece innecesario decir que en México existen bastante menos publicaciones especializadas en cualquier disciplina comparadas con las que circulan en Estados Unidos, de ahí la necesidad de haber reseñado las anteriores.

En el caso de la antropología destacan dos. La más antigua es *Anales de Antropología* que surgió en 1964 como una publicación de la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. En 1974 la sección se convierte en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por lo que la publicación de ahí en adelante va a ser editada por este instituto aunque conserva su mismo nombre hasta la fecha.

Como los *Annual Reviews*, los *Anales de Antropología* cuentan con un volumen anual y aunque a lo largo de ya casi 30 años el formato y los temas han ido cambiando, se ha conservado la orientación general de incluir fundamentalmente trabajos de arqueología, antropología física, etnohistoria y lingüística. También publica algunos trabajos de antropología social, aunque le da bastante menos espacio a los

dedicados a la cuestión étnica. De esta manera, los temas contemporáneos, no referidos a los grupos indígenas y campesinos, prácticamente no tienen cabida en esta publicación.

*Nueva Antropología - Revista de Ciencias Sociales*, aparece casi 10 años después —en 1975— con un enfoque diferente: "servir de medio de expresión a todos los antropólogos que ejecutan trabajos de investigación concreta, empeñados en la aplicación de nuevos enfoques teóricos y metodológicos [y] constituirse en el órgano de difusión, en la tribuna de un debate alrededor de los problemas que atañen a la antropología misma, como una rama de las ciencias sociales contemporáneas". [1975, Núm. 1, Editorial].

Los temas tratados en estos trece años han sido variados, abarcando tanto problemáticas tradicionales de la antropología, como el medio rural, hasta preocupaciones coyunturales, pasando por debates teóricos en torno al quehacer de la antropología social como la redefinición y ampliación de su objeto de estudio y de los enfoques teórico- conceptuales que guían las investigaciones. Sin embargo, en el abanico de posibilidades contemplado no se ha incluido casi nada sobre organizaciones formales y menos sobre el tema de la burocracia o de los trabajadores al servicio del Estado en México.

## CONSIDERACIONES FINALES

Varios puntos pueden destacarse de

esta revisión bibliográfica, realizada tomando como eje la pregunta de cómo y en qué medida la antropología social ha abordado el estudio de ese aparato administrativo denominado burocracia. En primer lugar, resalta el hecho de que el tema, con la diversidad de aspectos que pueden incluirse, ha sido bastante poco investigado por la antropología y, cuando se ha tocado, generalmente ha sido analizado como parte de los fenómenos que estudia la antropología industrial, la urbana o la antropología aplicada. Sin embargo, si han existido autores y textos que han señalado la importancia de considerar su estudio *per se*, pues el fenómeno burocrático constituye un aspecto prácticamente intrínseco de las sociedades complejas y que de una u otra manera toca a todos los grupos sociales que las conforman.

Este señalamiento va de la mano con la reivindicación, surgida en la década de los ochenta, de la necesidad de que la disciplina se aboque también a investigar no sólo las organizaciones formales, sino grupos sociales (como las clases medias) y fenómenos (por ejemplo, la informalidad de la formalidad) que representan universos de estudio diferentes a los tradicionalmente considerados por la antropología.

Finalmente, otro punto que merece

destacarse, es que si bien de inicio muchos de los estudios sobre la burocracia que han llevado a cabo investigadores adscritos a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, han tenido como referencia directa en algunos casos, o sólo como telón de fondo en otros, los planteamientos de Max Weber, es precisamente la antropología social la que está en posibilidad de imprimirle un sello diferente a través de su propia óptica.

Es decir, se han utilizado ya en el análisis de contextos institucionales y, más específicamente, para dar cuenta del funcionamiento de ciertos espacios o grupos dentro del Estado Mexicano, conceptos surgidos en un principio de otras realidades —tales como el medio rural y los sectores urbano-populares— como, por ejemplo, el de clientelismo y las redes de intercambio recíproco. Es precisamente en la aplicación del enfoque microsociedad, propio de la antropología, donde se encuentra la aportación que la disciplina puede hacer al estudio de la burocracia al captar niveles de análisis que otros enfoques o disciplinas no manejan. De esta manera se estará contribuyendo a la —a veces— indispensable interdisciplinaria, para poder dar cuenta de universos cada vez más complejos y multifacéticos.

## Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México

Francisco J. Peña de Paz\*

---

Con el método comparativo que caracteriza a la disciplina antropológica, Giménez Romero desarrolló una investigación sugerente que busca saber la significación evolutiva del régimen comunal agrario cuyas instituciones como la tenencia comunal de la tierra, la gestión colectiva de los recursos y el trabajo colectivo, el autor encontró vigentes en el valle de Valdelaguna, España, y en el valle de Toluca, México. El trabajo es valioso por su propio tema, pero adquiere mayor vigencia a la luz de la revitalización de la discusión sobre el problema agrario, campesino y específicamente indígena por la guerra en Chiapas y la amplia movilización rural que

caracteriza a 1994.

El libro nos ofrece, en la primera de las cuatro partes en que se encuentra dividido, una amplia revisión de las propuestas teóricas sobre el comunismo agrario desde el siglo XIX hasta la década de los ochenta del siglo XX, organizando el material expuesto a partir de una pregunta central: ¿la propiedad comunal y la propiedad privada son formas antagónicas y fases distintas en el desarrollo económico-social o hay entre ellas complementariedad y coexistencia histórica?

Durante el siglo XIX, con motivaciones y fuentes diversas, un conjunto de autores coincidieron en considerar a la propiedad comunal como la forma histórica primigenia que evoluciona hacia la propiedad privada, sea con un esquema unilineal rígido como los de Morgan, Viollet y La-

---

\*Giménez Romero, Carlos. *Valdelaguna y Coatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, España. 1991.

veleye, o matizado y con cierta flexibilidad interpretativa como los de Marx en las *FORMEN* y Maine en *Village communities in the East and West*; Giménez contrastará el éxito decimonónico de la tesis del comunismo primitivo con los cuestionamientos que se le hacen por pensadores como Chicherin y Fustel de Coulanges, quien propuso que el origen de los bienes comunales en Francia estaba en las concesiones señoriales con el fin de atraer y vincular pobladores a sus tierras y disponer de mano de obra. Pese a los cuestionamientos, la propuesta del comunismo primitivo es la tesis dominante durante el siglo pasado y las primeras décadas del actual.

Tres aportaciones teóricas de las ciencias sociales en las últimas cuatro décadas son, a juicio del autor, importantes para quebrar aquella hegemonía y poder dar sostén a la tesis de complementariedad entre comunismo y propiedad privada, y aclarar la relación Estado-comunidad y comunidad agraria-mercado: la teoría multilínea de la evolución que rechaza cualquier secuencia de fases obligadas y generales en la historia, la teoría moderna del campesinado que vincula a éste grupo social con la sociedad mayor y le da una explicación sólo a partir de éstos vínculos, y la propuesta de Wallerstein y Gunder Frank sobre una economía-mundo construida en el siglo XVI y que de otra perspectiva teórica al fenómeno colonial en América y en general en la periferia capitalista. El Dr. Giménez abreva de estas propuestas teóricas, pero sin duda sus conclusiones están sostenidas en una abundante material histórico y empírico recogido durante prolongadas estancias de campo tanto en valle de Valdelaguna, en la región pinariega española, y en Coatepec, Santiago Tianguistenco, en el valle de Toluca, México. Ese material histórico y de campo es el que se detalla en las dos

siguientes partes del libro.

Es imposible en el espacio de una reseña dar cuenta de la riqueza de datos que ofrece, por lo que limitaré a destacar las similitudes que el autor encuentra en sus dos casos estudiados, y sobre todo abundar en la explicación que da de las mismas: propiedad de la tierra mayoritaria y esencialmente comunal, los bienes comunales en ambos casos son decisivos para la economía local, existe un aprovechamiento familiar de los mismos, hay regulación colectiva de la propiedad privada, la comunidad tiene un carácter corporado, hay una ausencia relativa de estratificación social y es amplia la participación de los habitantes en la gestión local de sus recursos, contando con autoridades específicas.

Giménez rechaza una explicación difusionista para estas similitudes y en la última parte del texto, dedicada a las conclusiones, propone que responden a un proceso de génesis semejante: ambas instituciones comunales son *hijas de la conquista*. Las españolas del proceso de Reconquista y Repoblación que sellaron un pacto entre la Corona y las comunidades; las de México por la política de Repúblicas de Indios, que también era impulsada por la Corona. Dicho de otra manera, el surgimiento de las instituciones comunales es posible "a partir de un impulso estatal, en condiciones históricas de expansión territorial, colonización y reorganización social", más que instituciones de ayer, son respuestas a algunos de los retos que enfrenta la sociedad mayor que las promueve y construye, entre otras cosas porque no se trata de instituciones aisladas, sino perfectamente integradas al mercado y porque se caracterizan por su multifuncionalidad. En su permanencia juegan dos intereses: el del Estado y el de la propia comunidad corporada, donde esa comunidad opta por esa modalidad en función de sus propios

intereses. "El comunero, defiende su patrimonio colectivo y la cohesión de su comunidad en cuanto logra con ello la reproducción de su unidad familiar. *Cuando este objetivo primordial se logra mejor privatizando la tierra, o abandonando definitivamente la comunidad, el campesino procede a ello*".

La conclusión tiene alcances no sólo teóricos, sino también prácticos, de mucha importancia. Quizá la más relevante es el poder dar cuenta del proceso de permanencia del comunismo no como residuos que se niegan a morir, sino por un proceso concreto que los hace necesarios, útiles y funcionales a la sociedad mayor y a los propios campesinos involucrados. Para el caso de México no hay que olvidar que la reforma salinista del artículo 27 Constitucional en México no tocó precisamente la propiedad comunal, aunque la afectó por medio de la ley de bosques y es un tema particularmente sensible por la amplia correspondencia entre propiedad comunal y población indígena. El libro de Giménez contribuye a desmitificar la institución comunal en América, que ha sido vista recurrentemente como la herencia prehispánica sea en la vertiente del *calpulli* mesoamericano o del ayllu andino; pero también contribuye a plantearse y responder la pregunta de ¿en qué condiciones es posible, viable y necesario el comunismo en nuestras sociedades y que puede aportar como soluciones al problema agrario hoy?; pues nuestro au-

tor rechaza cualquier perspectiva de autoabasto y subraya el papel de la comunidad frente al mercado.

Por el momento, Giménez anota que la institución comunal parece necesaria para ciertos medios ecológicos específicos: "Hay actividades como la ganadería extensiva, el aprovechamiento de rastrojos por la combinación agricultura-ganadería, o del bosque, que parecen requerir un aprovechamiento abierto, comunal[...] cuando se ha intentado privatizar los pastos o los rastrojos o el bosque no resultó. Y cuando se trató de estatalizar el bosque comunal resultó inadecuado para su conservación," abriendo otra veta importante a considerar, en especial hoy, que se discute la permanencia del recurso natural en un modelo de agricultura sustentable.

Por encima de que uno pueda o no compartir las conclusiones del autor, estamos en presencia de un estudio serio, concienzudo y que aborda su tema con un rigor teórico que no siempre está presente en otras investigaciones antropológicas. Es un libro que tiene mucho que aportar a una discusión documentada sobre el problema agrario contemporáneo, no sólo en México, sino en todos aquellos países donde el comunismo agrario ha tenido un papel importante, porque el habitante del medio rural sigue esperando y buscando las respuestas que la información de los nuevos mercados multinacionales no ha dado a las injusticias y desigualdades de mucho tiempo.

# Antropología y nación

Eduardo Espinosa\*

---

---

Como a todos, me han alarmado las múltiples convulsiones nacionales que se viven a escala planetaria en los últimos años. Ante esa sorpresa, choque de la ilusión histórica de otros tiempos con las realidades presentes, se pone en tensión mi humanidad de antropólogo. Reflexiono sobre las emergencias que aquí, o allá reclaman de mi labor con propósito de justicia y mejoramiento humano. Estudio con sentido crítico las posibilidades de acción de mi pueblo y de otros en este contexto de cambios mundiales y de conflictos interiores.

Mi pensamiento se hace drama propio y ajeno, discurso para protegerme de los sustos de esta hora y para proyectar en ella la utilidad del saber. Esa actitud me une a colegas de otros países. Cuando los leo o los escucho, siento que sus voces me dan

confirmaciones y avisos que me amplifican la noción que tengo de los problemas nacionales. Hoy he tenido esa vivencia al leer atentamente *El debate de la nación* de los antropólogos Alicia Castellanos Guerrero y Gilberto López y Rivas, editada por Claves Latinoamericanas.

Este libro me hizo, una vez más, reconsiderar la misión de mi ciencia. La vocación del antropólogo puede comprometerse con el estudio de problemas de sujetos como etnia y nación. Basta que se tenga un sentido dialéctico del otro, que no se limite a la microscópica mirada de lo que anda circunscrito en lo local de un pueblo, aldea o barrio. Es suficiente que en la ideología investigativa, la pequeña comunidad se represente entretejida en una trama de procesos étnicos, nacionales y de naturaleza mundial.

Las cuestiones étnica y nacional amplían el universo de motivos antropológi-

---

\* Profesor de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, Cuba.

cos. La primera tiene prístinos antecedentes en el particularismo de Boas. La segunda resulta de la inquietud científica que escapó de la problemática local, para ir hasta la interpretación de procesos humanos que definen la complejidad de la cultura y de la organización social de un sujeto histórico, que ha costado a los pueblos explotados luchas de independencia y continuos quehaceres, por defender su otredad frente al colonialismo y por rehacer sus espacios de autonomía y el carácter de su identidad.

La finalidad de Gilberto y Alicia con *El debate* es concertar una reunión del credo marxista y del rumbo científico antropológico, pues tanto la antropología como el marxismo no han preferenciado el problema nacional y de distintas maneras han puesto al transverso las cuestiones de la etnicidad. Aunque los autores no lo declaran, se trata de llevar la doctrina de las clases, la apreciación dialéctico materialista de la vida social, el enfoque cualitativo en sistema y la contradictoriedad de lo singular y lo universal, hasta el terreno de la ciencia del hombre para —con agudeza crítica— enriquecerla tanto a ella como a la tradición ideológica de la revolución social.

Los autores de este título han ido por el camino de preocupaciones antropológicas muy de este tiempo, en que lo más esclarecido de la humanidad vive con expectación o protagonismo los conflictos étnicos y nacionales. Ellos ponen sus miras en estas preocupaciones; muy al contrario de los discursos legitimadores de la hegemonía imperialista que con sus *relatos* de globalidad, nueva integración, pacificación de áreas en conflicto, etcétera, han encubierto el racismo, la xenofobia, el orden injusto de las naciones, los conflictos que por la autonomía o la reivindicación se producen en el interior de las

naciones (aunque ellas se les presente como monolitos históricos), la pervivencia de la violencia colonialista emprendida en las postrimerías del siglo XV desde los centros metropolitanos, así como otros fenómenos de la historia de la desigualdad, que atañen a esas diferencias sociales que crean otredades de las que el antropólogo de serio compromiso social no puede sustraerse.<sup>1</sup>

También el solapamiento de lo contradictorio que resulta la interioridad de lo étnico y lo nacional, ha discurrido —por supuesto de manera distinta— en la ideología de aquellos sectores del movimiento revolucionario, que se han cegado por el romanticismo voluntarista o han quedado atrapados en la extrapolación de tesis inútiles o erróneas para su praxis. Con esto articula la apreciación juiciosa que en las páginas hay hacia el discurso revolucionario (particularmente el de carácter socialista sobre las cuestiones étnica y nacional).

En los dos primeros capítulos, se examinan aciertos y extravíos del marxismo en sus consideraciones o silencios alrededor del tema, balance de apreciaciones que se encadena con el capítulo V en el que se puntualiza el problema de las nacionalidades en las prácticas del socialismo soviético, meses antes de su desaparición. Asimismo, se pasa revista al caso nicaraguense de la autonomía de la Costa Atlántica del Caribe. En esta revisión se reproduce la dimensión de las pugnas que llevaron a que finalmente, después de un difícil proceso en el que no faltaron *fuertes resabios etnocéntricos*<sup>2</sup>, el FSLN y el gobierno revolucionario dieran una solución que ha ejemplificado en una práctica social concreta la conjugación de la centralización nacional democrática y la autonomía regional.

<sup>1</sup> A. Castellanos Guerrero y G. López y Rivas: *El debate de la nación*, Claves Latinoamericanas, México, 1992, p. 7

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 94

Los propósitos autorales se encauzaron de modo crítico. Se enfocó lo étnico y lo nacional a través de dos capítulos iniciales en los que a la noción de estas dimensiones del existir histórico del sujeto se les libró, con concienzuda explicitéz, de las limitaciones del pensamiento de los clásicos y sus seguidores, de las deformaciones estalinistas y de las superficialidades del marxismo vulgar. Y al mismo tiempo se hizo un cuidadoso examen de la contribución del marxismo al caso nacional, aportación que nos puede llegar desde sus variantes fundadoras, o desde eminentes continuadores como José Carlos Mariátegui, Leopoldo Mármora u Horace B. Davis. Puede que el contexto histórico de los desvaríos del marxismo a los que se hace referencia no se haya trazado totalmente, o que algunas tesis filosóficas con implicaciones para el tema no se hayan examinado hasta su última raíz; pero no se trata de una obra de historia de las ideas o de examen filosófico, sino de una agrupación de ensayos guiados —digámoslo una vez más— por el propósito de hacer confluír la positividad interpretativa del marxismo con las posibilidades teóricas y metodológicas de la antropología, en el terreno del estudio de los fenómenos étnico y nacional.

Para López y Rivas, en el Capítulo II, el juicio en torno a las tesis expuestas en la obra de Leopoldo Mármora (*El concepto socialista de nación*) es el que da rumbo a su discurrir conceptual que traduce la interpretación en líneas de acción. La hegemonía es concretada en su peculiar modo clasista de manifestación en el contexto nacional de que se trate “la capacidad de una clase para extender tendencialmente su conducción moral y cultural respecto al conjunto de la sociedad; la capacidad para articular los propios intereses con los intereses globales.”<sup>3</sup> La táctica y la estra-

tegia proletaria son articulaciones que dependen de las reivindicaciones nacionales y regionales, con las que el movimiento socialista deberá convivir si no quiere correr la mala fortuna de ser antípoda (o fracción aislada) frente a los movimientos populares, y si no se divorcia del amplio frente democrático popular “La democracia socialista requiere para su funcionamiento una amplia vigencia de las libertades políticas que aseguren una información y participación irrestricta de las masas populares, en la discusión para la solución de todos los problemas que atañen a la comunidad.”<sup>4</sup>

Para Alicia, en los capítulos III y IV, la ordenación de conceptos y metodologías resulta esencial. Reproduce la multitud de dimensiones sociales de la ideología y la praxis del racismo. Este fenómeno y la existencia de minorías marginadas adquieren su específica sustancia social, y formas de conciencia de discriminación en el concierto de relaciones nacionales que encuadran a estos sujetos, relegados en las posiciones de subordinación y explotación mas desfavorecidas. Y es de esta última idea, más de las claridades en torno a la contradictoriedad de los procesos de descentralización en el interior de las naciones, de la que ella desprende para el caso mexicano, una propuesta de autonomía de los pueblos indígenas en la que conjunta la concepción de la necesidad histórica y social de tal autogobierno local con el proyecto de revisión puntual de las características diferenciadas de las regiones étnicas.

Este trabajo saca de su encantamiento la manera de concebir el problema nacional y la cuestión étnica como asuntos solucionados con la independencia nacional, el primero, y con la integración y el mestizaje, el segundo. Su tesis central es

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37

que nación y etnia no son sujetos definitivamente contruidos. Se nos dice "que no basta la autodeterminación política de la nación; es necesaria la independencia en lo económico y es fundamental la democratización de la sociedad y el ejercicio de la soberanía popular; esto es, la direccionalidad democrática-popular de la nación y el establecimiento efectivo de la pluralidad étnico-cultural de su población."<sup>5</sup> Una vez lograda la independencia y autodeterminación, se verifica en el claustro nacional el engendramiento de las luchas por la hegemonía de las clases y grupos sociales. Se construyen proyectos de rumbos nacionales que chocan en el pugilato político-ideológico e irradian su fuerza de colisión a la vida social. Se crean cotos de ser y conciencia desde los que se reclaman más explícitamente o menos la autonomía étnica. Se diseñan frente a la homogenización los imperativos de descentralización de zonas. Se experimentan diferencias raciales, que pueden conducir a la mentalidad y la praxis del racismo. Se enfrentan disidencias y coincidencias. Se abren, a contrapelo de las voluntades de la nación, los *espacios de refugio*. Y a la vez, en el acoplamiento de las relaciones internacionales, las naciones reacomodan en cada momento histórico la interioridad de su soberanía, reacomodo que en estos tiempos unipolares y de orden desigual, se trata de imponer por los centros hegemónicos del imperialismo que restituyen con su política la otredad de las dependencias.

La puntería desmitificadora de los ensayos, que son cada uno de los capítulos de este libro, también alcanza a hacer blanco en las figuras del credo de integración de la ideología homogenizadora. Este queda atravesado por el entredicho que lo presenta como una forma metamorfoseada de ejercer la hegemonía, que se

enmascara con los modos paternalistas de entender al indio. De igual manera caen abatidos los artificios del mestizaje. Es mostrado en lo que tiene de trampa ideológica que oculta la violencia del colonialismo, las secuelas del racismo y la exclusión a la que ha sido relegado el indígena. El modo *fresa* de vestir la mixtura étnica —especialmente para la celebración del V Centenario de la colonización— olvida el hecho del destroz de culturas, el etnocidio, así como la atomización y opresión a que fueron sometidas las comunidades indígenas, que hoy tienen el derecho de construir desde su visión de vencidos una alternativa de participación social que los redima de sus problemas presentes, resultado del lugar subordinado que se les impuso dentro del monolito nacional.

En las páginas de *El debate* hay desvelo conceptual y fino examen de hechos. Es uno de esos títulos con los que, desde la primera lectura, simpatizamos aquellos que sorteamos las trampas del saber antropológico, que se han instalado entre nosotros con los retruécanos del divertimento discursivo o con la pasión curiosa por el detalle local. Resulta imprescindible, para una epistemología humanista y edificante, no jugar puerilmente con el prójimo. Vanidoso es, frente a las urgencias de reivindicación de la condición humana, urdir charadas teóricas con el esfuerzo intelectual de estar a la moda, para que de modo fatuo se nos prodigue con el halago de ser gente de la *última corriente* o del *bando extremoso*. Como también, en la ciencia del hombre, reclama una crítica superadora aquella voluntad etnográfica que fija su exclusivo afán en la presentación de anecdóticos e inventarios locales. Esta proclividad lleva a los investigadores a perderse en discusiones en las que se chismorrean sobre aquel que no conoce de la cultura de una comunidad, su última

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 13

minucia y si ella es así o de otra manera.

El debate de la nación me ha llevado a añadir un título más a la lista de obras que conservo como ejemplo de una consecuente actitud científica. Con las reflexio-

nes que este libro me suscita sobre los estudios de las comunidades humanas, puedo entroncar esa preocupación de mi ética de antropólogo que me lleva a pensar qué hacer por el otro en la hora presente.

# Tradición cultural y cambio social entre los indígenas del Perú\*

Héctor Tejera Gaona

---

---

El texto de William Mitchell sobre el distrito de Quinua ubicado en el Departamento de Ayacucho, a 34 kilómetros de la ciudad del mismo nombre, en el Perú, resulta interesante por varios aspectos. A nuestro parecer, el primero es que el autor realizó el seguimiento del desarrollo de la comunidad desde 1966 hasta 1989, lo que nos habla de una investigación de largo plazo. En ella el autor, a través de discutir con los postulados de Weber planteados en *La ética protestante y El espíritu del capitalismo*, intenta demostrarnos cómo los cambios religiosos e ideológicos de Quinua han sido resultado de profundos cambios socioeconómicos, producto de la relación entre una serie de factores donde desta-

can el crecimiento demográfico y las restricciones ecológicas de la región de Quinua.

El autor se declara como materialista cultural y, desde esta perspectiva, pretende demostrar que el desarrollo de Quinua hacia una sociedad monetarizada y de mercado no es resultado de cambios en la esfera simbólica de los individuos, sino que estos, al adecuarse a los cambios que sufre su entorno social y económico, adecuan y transforman sus formas de pensamiento para afrontar la nueva realidad en que se ubican.

Mitchell se pregunta, ¿cómo es posible explicar los cambios económicos, políticos y religiosos en Quinua?, y confronta las posiciones de Weber, con el materialismo afirmando que "las adaptaciones ecológicas y económicas determinan el

---

\*William P. Mitchell, *Peasant of the Edae: Crop, Cult. and Crisis in the Andes*, University of Texas Press, Austin, USA, 1991.

perfil de la sociedad, su organización social. Los patrones de residencia, matrimonio y parentesco, relaciones de poder, estratificación, religión e ideología reflejan la realidad material. Nosotros podemos explicar mejor los cambios en Quinua, dirigiéndonos a cómo la gente se aprovisiona, cómo negocian con el mundo tangible que está alrededor de ellos: bocas que alimentar, trabajo que hacer, (*expenses to meet*), niños que preparar para el mundo, gobiernos y élites con las cuales tratar. Ideas, símbolos, valores y creencias son creadas y aceptadas por la gente, como trabajan en el mundo, y son modificados por ella para reflejar o codificar esas experiencias. Mientras las ideas motivan a los individuos, el desarrollo evolutivo (*beyond*) del individuo, determinan como estas ideas (*widespread*).<sup>1</sup> A partir de esta posición Mitchell rechaza lo que denomina las posiciones idealistas en la antropología, criticando especialmente el texto de Sahlins *Culture and Practical Reason* considerando que, a final de cuentas, si bien el análisis simbólico es una herramienta importante para entender la organización social, no permite explicar el cambio y la evolución social. No obstante, y en defensa de Sahlins, habría que mencionar que la crítica de éste antropólogo con respecto a los análisis ecológicos se centra en los intentos de utilizar la determinación ecológica como el núcleo explicativo de la forma que adquieren determinadas sociedades. Específicamente, que a determinadas condiciones de hábitat ecológico corresponde una cierta organización social. La propuesta de Sahlins, a nuestro parecer, es mucho más compleja y plantea la dificultad de la determinación de la organización social como resultado de dichas limitaciones. En efecto, el problema no es que existan condiciones que impiden que

una sociedad sea distinta, sino que en dichas condiciones pueden establecerse distintas formas de organización social, que si bien *funcionan*, ya que esa sociedad persiste, no son las únicas que podrían permitir su existencia. Pero a final de cuentas, el por qué la sociedad se organiza como tal, no es el objetivo del libro de Mitchell, y partiendo de una situación dada (que se presume adecuada para ciertas condiciones demográficas y ecológicas) el antropólogo pretende estudiar la evolución y cambio social partiendo de las modificaciones en dichas condiciones.

Mitchell afirma que la ecología nos lleva al análisis de los recursos y el medio local, mientras que la economía, aspecto fundamental del desarrollo comunal, obliga al estudioso a ubicar su campo de análisis dentro del un sistema mayor. Que la ecología o la economía sean los aspectos fundamentales a estudiar es una decisión a tomar a partir de las condiciones empíricas de la situación analizada. En el caso de Quinua, las restricciones ecológicas de producción, que obligan a patrones de poblamiento dispersos, al conjugarse con la modificaciones de las relaciones socioeconómicas y políticas que inciden sobre la comunidad, en un contexto de crecimiento poblacional, han obligado a los indígenas quichuas a abandonar sus tierras.

No obstante la impresión de principio, el autor no reduce el problema del cambio social como propone en la introducción, a una relación entre crecimiento demográfico y restricciones del entorno ecológico como los factores unicastales que han provocado el cambio en Quinua.

El antropólogo considera que la presión demográfica ha sido un factor importante en la evolución social, ya que obliga a la generación de soluciones creativas a los pueblos para alimentarse. Sin embar-

<sup>1</sup> William P. Mitchell, *op. cit.*, p. 13.

go, Mitchell se cuida de afirmar que todos los cambios sociales son resultado de dichas presiones. Las decisiones poblacionales se toman en ámbitos sociales y ecológicos específicos, donde se privilegian algunas decisiones sobre otras. Presión demográfica, aclara, no es igual a crecimiento demográfico. La primera está estrechamente ligada a la relación entre población y recursos, y a factores socioeconómicos que pueden provocarla, como es el caso de modificaciones en la estructura de tenencia de la tierra —acaparamiento de tierras y latifundismo, por ejemplo—, o ecológicos, como es el caso de la degradación de tierras, que obligan a los campesinos a buscar alternativas de subsistencia.

Dentro de esta perspectiva Mitchell propone dos niveles de análisis: el individual y el social afirmando que la no distinción entre estos dos niveles ha sido causa de la confusión entre la importancia de las ideas de los individuos y las condiciones materiales de vida donde estas ideas se ubican. Así pues, si bien las ideas y la personalidad individual de los sujetos son fundamentales, ya que ellas proveen el sustento para los procesos de evolución social, estas deben ubicarse en el espacio donde existe un proceso diferencial de aceptación y rechazo de comportamientos e ideas en los sistemas sociales. Es en este espacio —en lo social y en la evolución— donde sustenta que las variables ecológicas y económicas son importantes. Afirma que las sociedades, por sí mismas nunca hacen nada. Son los individuos los actores que emplean información cultural, la transmiten de determinada forma y actúan en términos de sus propios intereses. En este sentido, los actores, como tales, deciden sobre una serie de aspectos de su vida cotidiana. En este caso, qué y cómo cultivar, cómo y cuando comercializar, migrar, etc. y, en este espacio, no solamente están

motivados por un interés racional, sino por ideas, creencias y sentimientos. No obstante todo ello, estas acciones sociales se enmarcan, afirma Mitchell, en un contexto donde las fuerzas ecológicas y económicas frecuentemente fuera de su control delimitan las posibilidades de acción.

Así entonces, la postura de Mitchell será que los cambios económicos en Quinua preceden a los cambios ideológicos. Estos cambios pueden constatarse a partir de los siguientes fenómenos: el crecimiento demográfico en un espacio que muestra restricciones ecológicas; la conversión religiosa del catolicismo al protestantismo; la declinación de las fiestas patronales y el desmoronamiento de sistema de cargos: la diversificación de las actividades campesinas con un mayor peso de actividades no agrícolas y artesanales; el incremento de la migración; la penetración del mercado y la monetarización de la economía y, por último, la entrada de la guerrilla de Sendero Luminoso a partir de 1980, la que modifica profundamente la economía y las condiciones sociales de la región.

En términos de la relación entre presión demográfica y condiciones ecológicas, Mitchell llega a la conclusión de que los recursos de agua, conjuntados a la falta de capital para invertir en nuevas tecnologías y sistemas de irrigación, han sido insuficientes para sustentar la alta tasa de crecimiento poblacional de Quinua. A ello se conjunta un promedio de tierra de un cuarto a media hectárea promedio como tierra cultivable, la falta de mano de obra familiar —que además no puede mantenerse en el núcleo familiar por las magras cosechas que se obtienen—, y el costo de la asalariada; ha obligado a los quinuanos a buscar trabajo en actividades no agrícolas.

Para Mitchell las estrategias idealistas, las que estudian los valores, las nuevas ideas, la acción de los misioneros y la

campana de agitación de Sendero Luminoso, no pueden explicar los cambios sociales. Esta explicación deben buscarse en aspectos tales como el crecimiento poblacional, las constricciones ecológicas de recursos limitados (suelos demasiado altos y fríos o bajos y secos) o en un contexto socioeconómico que no permite la modificación de las mismas, debido a sistema de tenencia de la tierra privados, precios de mercado sumamente bajos para los productos agrícolas, migración y ubicación en el sector informal de la economía, ubicación que requiere de inversiones en educación y transporte. En su conjunto ello lleva a la inserción en el sistema monetario, la migración del sector rural y, a la vez, serios problemas para alimentar a la población citadina ante el descenso de la producción agrícola. Todo este proceso, donde se ubica el rápido crecimiento de una economía no campesina, lleva a la declinación de los sistemas de cargos que como sistemas político-religiosos y de validación en la comunidad y acceso a los recursos campesinos, decaen ante una economía de nuevo tipo. Los intereses campesinos se modifican y se ubican en los nuevos intereses. Educación para los hijos, empleo en el sector artesanal, inversiones de capital en compra de mercancías para comercio, etc. En este contexto, la religión protestante abre las puertas a la racionalización de estas nuevas formas de acción social y su expansión es notable.

Quinua está dividida en dos grandes grupos sociales: los campesinos quinuanos, quienes hablan quichua, mascan hojas de coca y emplean la ropa tradicional y son denominados, en términos raciales como indios; mientras que el otro son los vecinos, quienes viven en el pueblo, se dedican al comercio y algunos servicios, como la educación, son mestizos y los intermediarios entre los indígenas y la

sociedad nacional.

En 1966 los indígenas solamente hablaban quichua y habitaban en los parajes, había poco comercio y la escolaridad entre los campesinos era nula. Las fiestas patronales eran importantes. Actualmente, los jóvenes son bilingües y habitan en la ciudad, la migración es un proceso sumamente importante, se ha incrementado la producción artesanal (cerámica) en detrimento de la producción agrícola, se ha incrementado la educación y el comercio.

El segundo aspecto que hace interesante el libro de Mitchell, es que a partir de su lectura es posible entender, en parte, el por qué del surgimiento del grupo guerrillero Sendero Luminoso. El desarrollo de Sendero, a nuestro parecer, forma parte del proceso que Mitchell nos describe. La profundización de la diferenciación social, el fuerte racismo de una sociedad que distingue entre indios y mestizos y que, por tanto, determina las posibilidades de cada uno, las difíciles condiciones para la absorción de los jóvenes que han estudiado, la competencia por oportunidades y puestos de trabajo. Todo ello genera que la guerrilla sea un espacio de acción, frente a una sociedad en la que poco hay que perder ante las condiciones de miseria y pobreza que caracterizan el Departamento de Ayacucho.

En Ayacucho, Sendero Luminoso inicia sus actividades en 1980 y durante estos años ha seguido la estrategia de suprimir la producción agrícola comercial y los mercados regionales, para cortar el abastecimiento de productos agrícolas a las ciudades. La producción de autosubsistencia ha sido adoptada por muchos campesinos, no solamente por temor a Sendero, sino por la convicción de que en su propaganda, éste tiene razón. Desde 1983 la situación en Ayacucho y, por ende, en Quinua ha sido la de la *guerra sucia*, con

toda la gama de brutalidades que ello implica. En ese año, Ayacucho es declarada zona de emergencia, situación que se prolonga hasta ahora. Las autoridades militares han suplantado a las autoridades civiles y en diversas comunidades los militares han creado las denominadas rondas campesinas para combatir la guerrilla las que, se sospecha, no solamente combaten a la guerrilla, sino que actúan contra las comunidades con las que tienen problemas de tenencia de tierras. Por esta razón, los quinuanos se han negado a formar dichas rondas.

El tercer aspecto que nos parece interesante del libro es el referente al estudio del cambio y declinación de los ciclos de fiestas y los sistemas de cargos. Cuando Mitchell inició su estudio en Quinua, el catolicismo centralizaba los rituales públicos —fundamentalmente el sistema de fiestas y de cargos asociados a ellas—, los calendarios agrícolas y la organización sociopolítica. Para los Quinuanos, las fiestas a los santos garantizaban la existencia de la comunidad, el inicio de la irrigación y otras actividades agropecuarias. Los cargos relacionaban a los campesinos indígenas no solamente con las fiestas, sino con el sistema político de la organización por barrios (*varayoc*), donde parte del prestigio estaba también asociado a los costos del cargo.

Como sucede en diversas comunidades de nuestro país, la resistencia a asumir un *cargo* tenía como resultado una serie de presiones sociales que pocas veces podían ser resistidas. La cárcel, la negativa al derecho de tener agua para regar la parcela, etc. Mitchell constata que muchos de los conflictos entre los campesinos quinuanos son resultado de la obligación de participar en el sistema de cargos. Esto se entiende si vemos el costo económico de la participación en estos sistemas. No obs-

tante, para otros, cuya integración a la comunidad ha sido difícil por ser extraños o extranjeros o, de plano, indígenas que han incrementado su nivel de vida debido al comercio, el ser aceptados como *vecinos*. Con el tiempo, tanto las fiestas como el sistema de cargos, como el mismo catolicismo han declinado, dando paso a la conversión religiosa. Para nosotros es interesante hacer observar que dicha conversión no parece ser el resultado de la *penetración de sectas* —como muchas veces se les denomina— las que, se acusa, han destruido la cultura comunitaria, sino precisamente porque ésta ya estaba en proceso de destrucción, los habitantes de la misma encuentran en el protestantismo la justificación para los nuevos valores y aspiraciones que muestran; en primer lugar, nos enfrentamos a la falta de quienes deseen asumir un *cargo* en el sistema de fiestas, (las cuales decrecen de 18 en 1975, a 7 en 1990). Por su parte, asistimos a un crecimiento casi exponencial del protestantismo. Si bien muchos quinuanos se lamentan de la pérdida de los valores y las costumbres, pocos están dispuestos a reactivarlas asumiendo los costos de las mismas y en el caso del *varayoc*, cuya declinación fue resultado, en parte, de la del sistema de cargos, no obstante que en 1970 los quinuanos votaron por la reinstalación del sistema, nada pasó.

En términos generales, la desaparición del sistema de cargos se explica si tomamos en consideración que el costo para asumir un cargo era muy alto; pero era compensado por privilegios, como la disponibilidad preferente de agua para regadío, la exención del trabajo comunal, ciertos derechos de cultivar tierras comunales y, además, la posibilidad de influir en las decisiones comunales. Si bien el aprovechar éstas depende también del poder económico para capitalizarlas, quienes no

podieron hacerlo se encontraron ante una obligación penosa y sumamente costosa. El sistema de cargos y las fiestas son un sistema que, por una parte, implica un importante elemento de cohesión comunal y de integridad de la misma, pero por otra fue una estrategia importante de la dominación colonial española. La debilidad del mismo no puede entenderse sin analizar el protestantismo como fenómeno concomitante; pero también como justificación de muchos quinuanos a los nuevos intereses y valores que una sociedad, cuyos preceptos ideales no corresponden ya con la realidad cotidiana con la que viven. El dinero empleado en las fiestas puede utilizarse ahora para incrementar el (*stock*) de mercancías de un co-

mercio, enviar a los hijos a la escuela, o consumir nuevos bienes como radios, grabadoras, etc; símbolos de la nueva economía y de estatus social. Las fiestas se han modificado y el compadrazgo y los cumpleaños han sustituido, en parte, las antiguas celebraciones.

Consideramos que una buena parte de los cambios estudiados por Mitchell tienen una extrema similitud con aquellos que se están viviendo en diferentes zonas indígenas de México. Es por ello, que su lectura puede ser de utilidad tanto en términos comparativos, como por los aspectos y elementos que utiliza para analizarla evolución y el cambio social de una pequeña ciudad peruana.

# El romaní: La lengua de los gitanos y sus fronteras\*

José Antonio Flores Farfán

---

---

Es este el primer trabajo consagrado al tema con lo que se destaca la originalidad de la empresa y el interés de la investigación. En el prefacio los editores establecen la finalidad y contenido de esta obra, fruto de un seminario sobre la lengua gitana como lengua de contacto. Se trata de lograr un entendimiento más cabal de la complejidad de efectos vinculados al contacto lingüístico, en particular referido al romaní (lengua gitana). El tema de este libro gira así principalmente en torno a diversos tipos de contactos de distintas

lenguas europeas con la lengua romaní, y a sus efectos en cada situación en términos de, entre otros, el complejo problema del cambio lingüístico y sus condiciones sociales de emergencia. La obra llama la atención sobre la diversidad de fenómenos vinculados al análisis del contacto lingüístico, en particular referida a la situación del romaní.

En general, los estudios dedicados a los fenómenos del contacto conllevan una serie de temáticas abordadas desigualmente y desde distintas perspectivas. En este sentido, las reflexiones en torno a la complejidad de los fenómenos derivados del contacto no se reducen, desde luego, al campo de estudio más evidente, el bi- o el multilingüismo, como esta obra muestra fehacientemente. En este sentido, el presente volumen constituye un esfuerzo pio-

---

*In the Margin of Romani. Gypsy Languages in Contact.*  
Editado por Peter Bakker y Marcel Cortiade. Publicación No. 58 del Instituto de Lingüística General de la Universidad de Amsterdam, Amsterdam, Septiembre de 1991. 192 páginas.  
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

nero por investigar la lengua romaní y sus límites o márgenes sociales y lingüísticos. Hablada en diversos países, el romaní forma parte del tronco índico de la familia indoeuropea, lengua genéticamente relacionada con el sánscrito.

Se reportan casos de romaní que presentan altos grados de diversificación dialectal, producto de los efectos de las lenguas con las que ha establecido contacto, y ligados muy de cerca a la compartimentalización sociológica del uso y al aislamiento geográfico de las diversas variedades dialectales de la lengua. Esto hace posible comenzar a vislumbrar cómo la historia del contacto y los cambios inducidos responden tanto a la naturaleza tipológica de las lenguas con las que el romaní ha convivido en cada caso, como desde luego al tipo de relación marginal que establecen los propios grupos gitanos con la sociedad dominante que confrontan. La discusión sobre el estatus de los distintos dialectos sociales del romaní y sus implicaciones lingüísticas y socioculturales se ponen así sugerentemente en juego.

La obra en su conjunto también contribuye a ilustrar el estado actual de la investigación del romaní propiamente dicho, junto con su consideración, desde el punto de vista del contacto, cuestión hasta ahora no planteada sistemáticamente. De esta manera, los trabajos investigan los márgenes del contacto entre el romaní y diversas lenguas de Europa y Asia en por lo menos los siguientes términos: sus repercusiones diacrónicas y tipológicas, sus implicaciones para el cambio lingüístico, el análisis de cómo el proceso de dialectalización del romaní ha estado fuertemente vinculado a la influencia de las diversas lenguas en cada una de las situaciones de contacto presentadas, así como el importante desarrollo de la distinción entre romaní y para romaní, además de plantear

cuestiones de vocabulario o dialectología en su interacción con diversas lenguas.

A nivel teórico, el trabajo también resulta valioso, ya que se discuten y se ponen a prueba distintos enfoques en torno a lo que constituye una lengua *mezclada*, las posibilidades de explicación de su génesis, el proceso de adopción lexical o lo que se conoce como proceso de relexificación, entre otras cuestiones. Los trabajos incluyen distintos campos y aspectos de la reflexión asociada a problemáticas de este tipo, centrales para la comprensión de los procesos de diversificación y cambio lingüístico, y desde luego para el desarrollo de explicaciones más cabales al respecto, con sus consecuentes repercusiones teóricas.

Es interesante enfatizar que el análisis del contacto entre el romaní y distintas lenguas, útil para entender la dinámica de la situación de conflicto sociocultural y las respuestas lingüísticas de los hablantes de distintas variedades del romaní en países como Italia, Alemania, Francia, Holanda, el País Vasco, Armenia, Finlandia, Suiza y Grecia, entre otros. Por si esto fuera poco, también se incluyen trabajos relacionados con el análisis de los elementos del romaní en el habla coloquial, en algunos *argots* y/o en ciertos lenguajes secretos de Albania, Francia, Suiza y Yugoslavia, con lo que se perfila todo un trabajo en el que todavía hay que profundizar mucho más. Pero antes de anticipar cualquier conclusión, revisemos el contenido de la obra, artículo por artículo. En el primer trabajo, titulado "Romaní versus para-romaní", Cortiade busca contribuir a esclarecer los límites entre el romaní propiamente dicho y el *no-romaní* (*para-romaní*). Para Cortiade la pregunta es si se puede o no hablar de un romaní *strictu sensu*. Para encontrar parte de la respuesta el autor en particular y la obra en general, exploran la diferencias entre contar con una gramática y un

vocabulario propios (con respecto a la lengua con la que el romaní entra en contacto en cada caso), y el compartir la gramática de la lengua receptora, manteniendo el léxico romaní (el *caló* o *cale* de España es una clara ilustración de un *para-romaní*).

El artículo de Bakker y van der Voort "Para romaní languages: an overview and some speculations on their genesis" provee ilustraciones de para-romaníes en varios países: la Gran Bretaña (*pogedi*), España (el propio *calé* o *caló* o el romaní vasco), Grecia (*dortika*), Armenia (*bosha*) —unos trece en total— incluyendo la identificación de otros posibles para-romaníes. Comparan lenguas *mezcladas* del mismo tipo, aunque sin ninguna relación genética. El análisis se extiende así a la naturaleza del proceso de *mezcla* gramatical del *para-romaní*, a los distintos contextos sociales en los que se enmarca su uso, y a la comparación de los *para-romaníes* con algunos dialectos romaníes con marcada influencia de otras lenguas, distinguiéndolas a su vez de ciertas lenguas secretas que se han nutrido de la lengua gitana. Se concluye que el origen de los para-romaníes se encuentra vinculado muy de cerca a la emergencia de ciertos *escenarios*, asociados en particular a la intención de la comunidad bilingüe por crear un lenguaje secreto.

El artículo de Rusakov "Sur la question du *passage* a une grammaire étrangère" investiga parte del proceso de cambio de la gramática romaní, sugiriendo una explicación particular de cómo los dialectos gitanos pueden trascender a la gramática de la lengua receptora. Si bien se requiere mucha más evidencia empírica en éste como en muchos otros casos, en el dialecto *bosha* —zúngaro de Armenia—, el autor desecha tanto la idea del desarrollo de un pidgin a una lengua criolla como su inter-

pretación en términos del desarrollo de un *argot*; más bien, se inclina por una interpretación vinculada a lo que él concibe como el desarrollo de una fase posterior a la interferencia lingüística, lo cual de nuevo sugiere una explicación vinculada a la emergencia histórica de un lenguaje secreto.

A partir de materiales obtenidos en los suburbios de Atenas, y con el título de "On the treatment of foreign verbs in romaní", Iglá comparativamente describe, tanto a nivel de la morfología y el léxico, el proceso de préstamo en el caso de dos dialectos del romaní muy distintos. Se trata, por una parte, de una variedad del romaní, del grupo *kalpazea*, que, al emigrar de Turquía a Grecia, probablemente tuvo contacto con las lenguas eslavas; por su parte, la otra variedad es muy cercana al dialecto *paspati* (de Yugoslavia). Actualmente, la lengua de contacto principal de ambas variedades es el griego. En menor medida, también se discute el tratamiento de los préstamos turcos. Este pequeño, pero sustancioso estudio de caso le permite a la autora puntualizar la naturaleza altamente adaptable del romaní, que históricamente ha estado abierto a tomar en préstamo por ejemplo el léxico de la lengua con la que entra en contacto, adaptándose y cambiando rápidamente su repertorio de acuerdo a nuevas necesidades y circunstancias sociales y comunicativas.

En el siguiente artículo, que incluye un vocabulario introductorio y una canción de amor en romaní, Peter Bakker, con el título de Basque romaní "A preliminary grammatical sketch of the language", ofrece una descripción general de un caso de *lengua mezclada* (o *para-romaní*), en este caso en contacto con el *euskara* o *euskera* (lengua vasca). El léxico es romaní y la gramática *euskara* (cf. p.57), lo cual es precisamente lo que define un *para-romaní*.

Se comparan los sistemas del romaní-euskara con el euskara y el romaní, dando cuenta de, entre otros, fenómenos fonológicos (por ejemplo las adaptaciones y la palatalización del euskara), la morfología, la sintaxis y el léxico. Concluye que si bien en general la fonología y la gramática del romaní-euskara es básicamente la misma que la del euskara, esto está precisamente en función de circunstancias sociolingüísticas. En otras palabras, Bakker (p.72) sugiere que en realidad estos *dialectos mezclados* (léase para-romaníes) fueron creados como *lenguajes secretos*. En mayor o menor medida, ésta es una conclusión recurrente a lo largo de la obra; con ello, se sugiere la posibilidad de discutir problemas de primer orden, como el de la naturaleza última de la estructura lingüística o el desarrollo de la teorías sobre el origen, las características y el funcionamiento social de las lenguas, entre otros. En el siguiente artículo Dortika: "A greek variety of a romaní mixed dialect" Birgit Iglá discute el ya extinto para-romaní griego: el romaní pasó por una fase de contacto con el griego, con lo que se documenta un interesante caso de bilingüismo transitorio o sustitutivo. Iglá, aludiendo a los préstamos del griego presentes en ésta y en cualquier variedad conocida del romaní, muestra que el dortika (la etimología permanece oscura, aun cuando se sabe que es un préstamo turco presente también en el griego) conforma un para-romaní. Lo que parece ser de nuevo el caso es que el dortika constituía un lenguaje secreto, no una lengua de comunicación cotidiana. El análisis de la estructura de la lengua permite a Iglá concluir que, a diferencia del caló o el para-romaní armenio, el dortika era una lengua *defectiva* y este es precisamente su origen. Finalmente, Iglá alude a la necesidad (poco explorada) de analizar la naturaleza creativa de los lenguajes se-

cretos (e.g. neologista), además de las convergencias y divergencias entre éstos —entendidos como argots— y los dialectos mezclados (para-romaníes). Esto plantea el problema de su diferenciación tipológica y funcional; es decir, la difícil cuestión de deslindar la función última de los para-romaníes comparados con los lenguajes secretos.

Todas estas disquisiciones ponen en juego la cuestión del vínculo entre lo lingüístico y lo social, suscitando cuestiones de sumo interés para el avance de la reflexión sociolingüística. Algunas de las preguntas que se pueden formular son: ¿a qué edad se adquiere el para-romaní y en función de qué determinaciones? ¿posee el estatus de lengua materna o primaria? ¿hasta qué punto se utiliza como lengua secreta, coloquial, literaria, etc.? Y, sobre todo, ¿cómo los usos, hábitos e ideologías lingüísticas contribuyen a la vitalidad y florecimiento del romaní? No es fácil, sin embargo, contestar a tantas y tan diversas cuestiones a la vez; es evidente que el campo es demasiado amplio como para pretender agotarlo.

En la siguiente contribución Tatiana V. Ventzel perfila, bajo el título de "Le Bosa parler *insulaire* des Roms d' Armenie", las características del dialecto romaní —lo que conocemos como zíngaro— que se originó al paso de los ancestros de los gitanos por Persia (hoy Irán), quienes llegaron a asentarse en Irán y Armenia en su peregrinar hacia la península Balcánica (su punto de entrada a Europa, atravesando por lo que hoy es Siria y Palestina). El contacto del romaní con la lengua armenia produjo ciertas particularidades que claramente distinguen a este de otros dialectos. Por razones socio-históricas, los dialectos romaníes *européas* se encuentren mejor conservados que sus contrapartes asiáticas. Son este tipo de evidencias las que permiten entender la lucha entre la

asimilación o la persistencia lingüística y cultural. Por ejemplo, como efecto de las presiones de la sociedad armenia dominante, en el caso de la población armenia gitana, o más precisamente de los bosa, ésta ha pasado del semi-nomadismo al sedentarismo. Más aún, las funciones del bosa se encuentran restringidas a la familia o a un pequeño círculo que la utiliza como lengua secreta. En la medida en que estos dialectos se encuentran mucho menos estudiados, se concluye que se requiere profundizar en el conocimiento de las diferencias dialectales para poder tener un panorama más completo de la historia de la lengua romaní y su proceso de diversificación.

Esto es en parte lo que precisamente intenta Joseph Valet en el siguiente trabajo "Grammar of Manush as its spoken in the Auvernhe". Se trata de proporcionar al viajero de una gramática del manush, así como de un trabajo de utilidad para los propios lingüistas. Se busca arrojar luz sobre los distintos temas relacionados con la descripción de este dialecto en su vinculación con la discusión general del romaní. Sin embargo, el trabajo está básicamente dirigido a:

*"those[... ]who have studied a bit, those of tomorrow who will want to preserve their culture; for the descendants of the travellers [... ]and for the educators[... ]who want to help them to taste[... ]this language that come from so far and that survived endless journeys among diverse peoples."* (p.107).

De todos los dialectos del romaní, las variedades dialectales del sintomanush cuentan con más número de hablantes, después de las de los dialectos (vlax) que se encuentran fuertemente influenciados por el rumano; no obstante, con sensibilidad sociolingüística, el autor advierte que esto tampoco quiere decir que sea posible referirse a éstas como una entidad del todo homogénea (p. 108-9). Prueba de

ello es que existen varios nombres y particularidades del dialecto de acuerdo a las diversas regiones en las que lo podemos encontrar (entre otros, en Francia se le llama manouche y en Alsacia y Alemania sintomanush). A la variante dialectal a la que se adscribe la variedad trabajada por Valet se le denomina *gackeno-manusch* que equivale al dialecto que ha recibido una enorme influencia del alemán no sólo a nivel léxico, que es lo más común, sino también a nivel de calcos semánticos o de estructura sintáctica por ejemplo.

El trabajo de Valet resulta ser ya una lectura clásica para entender o reafirmar cuestiones básicas y de tanto interés como la historia de la lengua romaní. Piénsese, por ejemplo, en los diversos contactos documentados con los préstamos de varias lenguas o del léxico remanente de una etapa pasada: respectivamente, este es en efecto el caso del manush, cuyos antecesores se asentaron en Grecia en el siglo XIV y de donde reciben el nombre de zingaros (derivado del nombre para músico), además de retener más de trescientas palabras del dialecto manush de antes del siglo VIII —del que deriva el actual.

La historia de la lengua gitana en Finlandia es investigada por Hein van der Voort en el siguiente artículo intítulado "The romaní dialect(s) of the Finnish gypsies". Van der Voort documenta el hecho de que este dialecto parece estar bastante bien conservado a través del peregrinar de los gitanos por Europa hasta su llegada a Finlandia en el siglo XVI. Agrega que la influencia de las lenguas locales (finlandés y sueco) se ha dejado sentir sobre todo a nivel léxico. Es decir, en el caso de este dialecto, la estructura del romaní ha permanecido prácticamente intacta, a diferencia de los demás dialectos escandinavos. Más aún, el autor descubre la existencia de una especie de relación sustituti-

va en que la variedad más influenciada por el finlandés, que es considerada la variedad (o *estilo*) más *bajo*, podría dar paso a la emergencia de un para-romaní, lo cual plantea interesantes cuestiones para entender los procesos de cambio y sustitución lingüísticos. El autor es lo suficientemente precavido como para prevenirse en contra de la sobresimplificación o las explicaciones simplistas, por lo que con toda razón apunta que no es posible hacer una división tajante entre la variedad *alta* y la variedad *baja*, sino que más bien se trata de un *continuum* de influencia finesa que incluye una serie de escenarios que manifiestan una fuerte tendencia a la aculturación, más que un proceso de resistencia, manifiesto elocuentemente en el surgimiento de un lenguaje secreto. En realidad este artículo sugiere una diversidad de temas como éste, abiertos a nuevos retos de investigación empírica.

A continuación Marcel Cortiade nos ofrece dos trabajos en torno a distintos argots alimentados por el romaní. Por una parte, tenemos el artículo titulado "Hauptarten der morphologischen anpassung der romaní-lexeme in der serbokroatischen gaunersprache *Satrovacki* von Bosnien und Herzegowina". En este artículo se discuten los principales tipos de ajuste morfológico de los lexemas romaníes en la lengua de los *ladrones-delincuentes* (*gauner*) serbocroatas *Satrovacki* de Bosnia y Herzegovina. Hasta donde se sabe, en mayor o menor medida, todos los *argots* de Europa contienen palabras del romaní. Estos gitanismos son abundantes en el serbocroata. La etimología de *satrovacki* deriva de *satrovak* que significa *puesto de mercado*". La intención de Cortiade es encontrar los subtipos de integración morfológica de esta lengua secreta, documentando cómo este argot ha penetrado el coloquial. En este sentido, el *satrovacki* se

concibe como una especie de complemento vulgar para la lengua burguesa; sin gramática propia, más bien adopta el modelo morfológico del serbocroata. La lengua romaní nutre el arsenal lexicológico de muchos hablantes marginales o de ciudadanos comunes, lo cual les ofrece recursos expresivos elocuentes y pintorescos. Hay palabras que ya son totalmente usuales en el coloquial, e.g. dinero. Analiza los procesos de derivación morfológica, con lo que se evidencia que se trata de un para-romaní. Como conclusión, se llega a que pocas palabras carecen de sufijos prestados; cuanto más ocurrencias de una palabra, son más numerosos los sufijos posibles, aun cuando el préstamo dependa un poco de la idiosincrasia. Este argot es muy limitado desde el punto de vista gramatical y funcional; no hay textos, no se trata de una lengua independiente, sino de una forma de hablar el serbocroata, y esto restringido sólo a imperativos y a frases hechas que dependen de la situación para poder ser comprendidas.

El siguiente artículo de Cortiade Notiz "zum Romaní Element in Albanischen Argot von Tirana" describe algunos de los préstamos del romaní en la lengua albanesa. La comunidad romaní de Albania constituye la minoría más grande de ese país, con unos 100 mil hablantes, descendientes de los gitanos que llegaron a Albania hace varios siglos. El *argot* albanés que Cortiade describe no es una lengua de ladrones o de oficios, sino del pueblo o de los estudiantes. Este *argot* albanés sólo tiene media docena de palabras derivadas del romaní, mientras que en los otros *argots* esto no existe. Por ejemplo, hay otro *argot jeve* que conforma una pequeña tribu de piel más obscura que los romaníes, quienes pudieran haber sido esclavos venidos de Egipto. Los roma dicen que los *jeves* tienen sus propios gitanis-

mos, lo cual podría ser un interesante caso de relexificación, en términos de Bakker, apunta Cortiade (p.169) Casi todos los albaneses conocen dos o tres giros del romaní, *te amo, chica bonita, etc.*, y algunas maldiciones.

El trabajo de Frédéric Max "Apports Tsiganes dans l'Argot Français Moderne" proporciona una interesante contribución al conocimiento de las variedades marginales *bajas* en el caso del francés actual de suburbios parisinos, variedades nutridas por ciertos zingarismos. El texto cobra mayor pertinencia por ser una versión corregida y aumentada, que originalmente apareció en *Etudes Tsiganes* en marzo de 1972. Junto con el vocabulario que se nos ofrece, el cual se conformó a partir de los materiales publicados al respecto en los últimos cuarenta años, el trabajo plantea una serie de sugerencias cruciales para entender la naturaleza de los *argots*. Por ejemplo, llama la atención en torno a las estimaciones de qué, cómo y por lo tanto, cuánto puede considerarse proveniente del romaní en los *argots* del francés contemporáneo. Retomando la taxonomía de Esnault (1935) para clasificar los zingarismos, revisa la literatura pertinente (diccionarios y glosarios) indicando qué elementos pueden considerarse como "...*suspects, plausibles, probables et assurés...*" (p. 173), además de precisar algunas de las diferencias dialectales o locales de los materiales considerados. El vocabulario resulta muy útil porque permite conocer el origen romaní de las palabras del argot francés, que en ocasiones también encontramos adaptadas en otras lenguas. Algunos ejemplos que llaman mi atención se refieren a la palabra *boul* en francés que en el caló de España es *bul*, ambas derivadas del romaní *bul*, "fundamento, cimiento, base, y por extensión, culo", la palabra *loumi, loummi* en francés que en caló espa-

ñol es *lumi* "prostituta"; la palabra en argot francés *calleri* "plata, metal, dinero" que en el argot español corresponde a *cala* "dinero", etc.

Por último, encontramos un vocabulario del romaní sueco y de elementos del romaní en el habla coloquial de esta lengua ("Vocabulary of Swedish Romaní and Romaní elements in Swedish slang"), compilado por Alexander van den Eijnde, con lo cual se muestra cuál es uno de los intereses recurrentes en la investigación de romaní, así como el estado de la cuestión.

Los trabajos incluidos en el volumen plantean una serie de interrogantes con respecto a la naturaleza de los dialectos mezclados y sus repercusiones a distintos niveles, incluyendo preguntas en torno a la definición de los márgenes del romaní y su reconstrucción histórica así como a la necesidad de realizar mucha más investigación relacionada con otras disciplinas de las ciencias del lenguaje. Tal como advierten Bakker y Cortiade, el campo de estudio es demasiado amplio para pretender abarcarlo en un solo volumen, por lo que este sólo se concibe como el primero de una serie titulada *Studies in Language Contact*. En otras palabras, de esta obra se desprende la conclusión de que el campo de estudio de las lenguas en contacto incluye una diversidad de temas y problemas que atañen no sólo a la propia teoría lingüística y por derecho propio a la sociolingüística, sino a muchas otras ciencias del lenguaje; entre otras, a la psico- o la neurolingüística, que rebasan los márgenes estrechos de una descripción lingüística *pura* o una *pura* descripción lingüística.

Se nos ofrecen distintos puntos de interés para la reflexión. En particular, resulta bastante recurrente la alusión a la pregunta sobre la naturaleza social e histórica de los para-romaníes o del romaní mismo, lo cual a su vez también desata

una serie de interrogantes de orden teórico y metodológico, así como cuestiones de investigación empírica. Estas preguntas que atañen al análisis de los límites entre la variabilidad interna y la bilingüe en su imbricación, algunas de las cuales apenas se enuncian o se sugiere que hay que desarrollar, se encuentran vinculadas tanto a la consideración del problema del cambio lingüístico desde el punto de vista de la lógica de los sistemas en contacto (en nuestro caso ilustrado con el ejemplo del contacto lingüístico del romaní con lenguas de muy diversa naturaleza), como a la necesidad de dar cuenta de los lenguajes secretos y a su deslinde o similitud con

respecto a los argots o los para-romaníes, interesantes fenómenos característicos de grupos marginales (como los gitanos) en las sociedades complejas. Objeto de estudio de la sociolingüística por excelencia, este tema permitiría replantear ciertas cuestiones ya *clásicas* del debate en torno a su objeto, su naturaleza y estatus dentro de las ciencias del lenguaje.

En definitiva, *In the Margin of Romani* conforma un original y fascinante intento por abordar la diversidad de fenómenos derivados del contacto lingüístico, cuestión que últimamente ha experimentado un renovado interés entre los estudiosos de las ciencias del lenguaje.