

stefano varese

una dialéctica negada:
notas sobre la multiétnicidad
mexicana

Todo parece indicar que la naturaleza del auditorio influye, más de lo que generalmente se piensa, en la construcción del discurso. Este artículo fue concebido como una contribución antropológica a una reunión de historiadores de las ideas.* Al releerlo para su publicación me doy cuenta que quizás me preocupé demasiado del marco social inmediato de su exposición, desatendiendo un poco el futuro posible.

Para un antropólogo descreído frente a lo que debería ser el concepto más importante de su disciplina, la categoría axial de su ciencia, el tema de la discusión –cultura nacional– implica una decisión que bordea la esfera de lo ético.

Tener que exhumar el tema cultural en un contexto de confrontaciones sobre los diferentes significados de la idea de cultura nacional, significa admitir que lo que parecía un problema concluido y destinado a los archivos más profundos de la conciencia, es en realidad una proposición irresuelta, un juicio en suspenso. De ser esta reunión exclusivamente de antropólogos daríamos por descontada una definición de cultura, discutiríamos en una especie de metalenguaje, cumpliendo cabalmente lo señalado por G.

* Ponencia presentada en el primer simposio sobre la Cultura Nacional (23-24 de abril, 1976) que organizó el Departamento de Investigaciones Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Las actas y trabajos del simposio serán publicados en forma de libro con el título de **En torno de la cultura nacional**, México, SEP-INI, 1976.

Steiner de que gran parte del pensamiento occidental es "...una repetición constante, por medio de alusiones y variantes, de un repertorio establecido de motivos": un pensamiento **acerca** de pensamientos previos,¹ sin que en la mayoría de los casos las premisas iniciales sean explicitadas. Tal vez el aforismo de Montesquieu sea más cierto de lo que parece a primera vista: **... autrefois on estimait les hommes; a présent, les livres**. Tampoco las ideas, sino los libros, las mercancías:

A nivel teórico está muy claro para mí el principio según el cual el mundo es humano sólo en la medida en que es significativo, en que a los elementos de la forma de expresión corresponden elementos de la forma del contenido. Sin embargo frente a la forma expresiva **cultura**, una especie de mecanismo defensivo, sin duda derivado de una reacción al abuso de este concepto por parte del funcionalismo y del culturalismo norteamericano, ha ido bloqueando y dificultando todo intento de rastrear y darle contenido a la expresión. Admito la influencia de un cierto marxismo epidérmico, de una suerte de dialéctica de cocina en esta posición que condena el argumento opositor a la inexistencia, por vía de un voluntarismo mágico más que por la lógica del discurso. Por una especie de oposición pendular, la tendencia antropológica, que podríamos definir de manera muy amplia como socialista, ha ido apartando de sus preocupaciones especulativas y de estudio el tema de la cultura, con lo cual, además de un empobrecimiento general del pensamiento, se ponen en peligro los mismos proyectos históricos futuros, pues quedan huérfanos de toda definición con respecto a temas tan fundamentales como la autonomía y libertad lingüística y cultural, las posibilidades de creación intelectual y estética fuera de todo control centralista, el acceso total a los medios de producción y de difusión intelectual y creativa. Pero veamos cuáles han sido las condiciones que han conducido a esta negación del concepto cultural, como tema de interés por parte de un sector progresista del pensamiento antropológico.

Para la corriente antropológica funcionalista, mayoritaria en el llamado mundo "occidental", la cultura sigue siendo el tema central de la antropología. Y la cultura es fundamentalmente una descripción, una construcción **a posteriori** de los procesos de comportamiento humano. Las múltiples definiciones de cultura que ha producido el funcionalismo y el culturalismo giran básicamente alrededor del concepto de comportamiento humano como exclusivo y único en el universo conocido² y en consecuencia la finalidad principal de la antropología sería describir, clasificar y

¹ George Steiner, *Exnateritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, Barcelona, Barral Edits., 1973, p. 194.

² Conrad M. Arensberg, "Culture and Behavior: Structure and Emergence", en *Annual Review of Anthropology*, vol. I, Palo Alto, California, 1972.

analizar tales comportamientos. Incluso expresiones antropológicas tan elaboradas como el estructuralismo de Lévi-Strauss en cierta medida se remontan y vinculan a esta concepción cuando intentan construir “modelos” que sean reflejos de la estructura y del proceso del comportamiento, sea éste expresamente social (parentesco, organización social, etcétera), o mental (mitos, categorías del conocimiento, etcétera).

Esta tendencia funcional-culturalista desde hace algunos años está intentando estructurar un modelo global de análisis que permita establecer algunas leyes o constantes generales en cuanto al comportamiento humano. En la más pura tradición del empirismo anglosajón se están acumulando miles de datos de diferentes áreas sociales del mundo y se están comparando con la ayuda de técnicas computacionales (programa de la **Human Relation Area Files**). A este planteamiento taxonómico, en última instancia de derivación naturalista desde un punto de vista epistemológico, se ha ido acoplado la antropología de la tradición inglesa, que ha enfatizado el análisis de las relaciones sociales más que el de las manifestaciones más estáticas (cultura) de éstas. Ambos enfoques manejan la categoría de cultura de manera amplia e inclusiva, por lo que desde el punto de vista analítico y operacional ésta es una especie de cajón de sastre sin duda atractivo y lleno de sorpresas, pero poco práctico. Para esta antropología, la cultura es prácticamente toda manifestación, toda realización técnica e intelectual, todo comportamiento aprendido, toda actividad humana. En esta caja de sorpresas entra la cartuja, el hacha de piedra, el **Silencio** de John Cage, un canto chamánico y mi abandono de la corbata.

Cuando la antropología empezó a ampliar sus horizontes espaciales y sociales, fue descubriendo una increíble variedad de realizaciones humanas que no se remitían a ninguno de los ejemplos y experiencias conocidas en el llamado mundo “occidental”. Un instrumento que produce sonidos por medio de agua y viento. ¿O música? La frontera que pensábamos tan segura y fija ha empezado a derrumbarse, alejarse o torcerse ambiguamente desde Shoemberg hasta Cage, desde un arco musical amazónico hasta un zumbador australiano. Instrumento sonoro, musical, reproducción y resumen de los sonidos y silencios de la selva, espantapájaro, voz vicarial de un nivel más oculto de la realidad; ¿qué era en fin este objeto?, ¿en cuáles de los salones museísticos debía terminar sus días? Los millares de otros objetos, hechos, instituciones, lenguajes que la expansión colonial empezó a fagocitar para escándalo y uso de las buenas conciencias metropolitanas, plantearon un problema finalmente de categorización y el concepto inclusivo y generoso de cultura pudo con todo. La definición voltairiana de civilización, antecedente y producto de la gran revolución burguesa, fue popularizada, deseuropeizada y

finalmente desterrada del lenguaje antropológico. Se resiste tenazmente en Francia y quizás en Italia, pero ya no para definir a esos sectores de la sociedad que por vivir en la ciudad, en la *civitas*, hacen gala de un patrimonio de conocimientos intelectuales y de maneras (de comportamiento) más refinadas que las de sus compatriotas del campo, sino para definir incluso a sociedades tribales de los bosques amazónicos. La **civilización de los Tupi-guaraní** diría el antropólogo A Métraux casi en homenaje a Montaigne y al jesuita Lafitau, quienes veían en las poblaciones tribales americanas el paradigma de la sociedad civil; la **cultura y la sociedad Tupi-guaraní** contestaría un antropólogo funcionalista de la tradición anglosajana; la **formación social Tupi-guaraní** concluiría un antropólogo de la tradición socialista.

Lo cierto es que esta democratización y deseuropeización forzada del concepto de cultura, cumplida por un sector de la ciencia que los marxistas definen como burguesa, ayudó a solucionar parcialmente a nivel de conciencia tercermundista la crisis de identidad intelectual creada por la misma expansión colonial. Es cultura también la nuestra: la música, nuestro universo semántico, nuestras especulaciones filosóficas, nuestros mitos, nuestra propia lucha para deshacernos de una falsa conciencia. Curiosamente, sin embargo, los países socialistas centrales continuaron manejando un concepto restringido y en cierta medida elitista de la "idea de cultura". La cultura como fenómeno superestructural vinculado a un determinado modo de producción y a una determinada organización social y política (organización de la conciencia también) está destinada a modificarse con los cambios que se realizan en las estructuras económicas y políticas.

En consecuencia, las sociedades étnicas marginales y regionales en cuanto entren al circuito de la construcción socialista irán dejando sus formas expresivas tradicionales para ir integrándose a la cultura socialista, a la cultura proletaria. Pero los hechos no han sido ni son tan sencillos: en la práctica las etnicidades (y uso el término en lugar de la expresión culturas locales) se han expresado con fuerza notable a lo largo de la llamada construcción socialista en la Unión Soviética, por ejemplo, demostrando mucho mayor autonomía de la que se les puede atribuir con base a una aplicación rígida de la hipótesis marxista de las superestructuras. Bastide³ cita el caso de los **Kolkotz** y **sovkotz** de las repúblicas de Asia Central, en los que reaparecían las estructuras de linajes con sus alianzas y conflictos y el consecuente fraccionamiento de la unidad productiva en numerosos **kolkotz** enanos.

Por otra parte, una interpretación dogmática que quiera ver a la cultura como un fenómeno superestructural, a secas, tiende a

³ Roger Bastide, *Antropología Applicata*, Bacnighieri, Torino, 1975, p. 82.

excluir la valiosa relación dialéctica que se puede establecer entre las diferentes etnicidades en aras de una homogeneización producida a partir de la eliminación de las condiciones de explotación que se dan en la base o estructura económica, homogeneización que, de hecho, históricamente no se realiza. El hecho es que hay países del Tercer Mundo que han optado por una vía socialista, un socialismo periférico, que están demostrando en la práctica, más que en la teoría, que la etnicidad tiene aportes fundamentales que ofrecer a las soluciones nacionales específicas. Es decir, que una dialéctica de las etnicidades (una dialéctica de las culturas para seguir usando un término consagrado por el uso antropológico) es más rica y creativa que las formas de organización uniétnica del Estado nacional tal cual se han dado en América Latina o las fórmulas del llamado centralismo democrático de los socialismos centrales, de hecho autoritarios en sus prácticas y europocéntricos en sus premisas.

Intentaré enunciar qué es lo que entiendo por dialéctica de las etnicidades y de qué manera esta dialéctica ha sido históricamente bloqueada tanto en México como en el resto de los países latinoamericanos que presentan una composición social multiétnica. Bloqueo histórico momentáneo, evidentemente, que de ninguna manera implica la liquidación definitiva de las posibilidades de que se restablezca una convivencia multiétnica solidaria con la construcción de un proyecto nacional autónomo.

En México, como en la mayoría de los otros países latinoamericanos, la independencia nacional sólo en apariencia significó una opción en cuanto a la constitución del nuevo Estado-nacional: éste, en principio, podía ser organizado de varias maneras, pero en los hechos podía constituirse solamente como un Estado-nación con pretensiones homogéneas y centralista en cuanto a su estructura lingüística y étnica. En términos de Lucien Goldmann se puede decir que la "conciencia posible" del sector burgués criollo americano, gestor independentista, no permitía otra alternativa que no fuera la de imaginar un Estado nacional dentro de los marcos conceptuales e históricos napoleónicos.⁴ La ideología liberal posterior, con su entusiasmo por las ideas de una república federal democrática (en el caso de México), gobernada por instituciones representativas; una sociedad secular, "una nación de pequeños propietarios, campesinos y maestros artesanos; con el

⁴ Desde el punto de vista formal, sin embargo, a principios del XIX las ideas ilustradas de los Borbones, con el énfasis de la administración municipal, encontraban ya un eco americano. Debo a la historiadora Alejandra Moreno Toscano la información sobre el Proyecto de Constitución Política de Severo Maldonado (1823) que plantea para México una estructura de federación piramidal con un especial acento en la "autogestión" de las bases locales.

libre juego del interés individual",⁵ frustró toda posibilidad de que la retórica indigenista que bien o mal se había transmitido de teólogo a intelectual y de éste al político desde los tiempos de la Conquista, pudiera concretizarse en un número mínimo de logros políticos que garantizaran un margen de autonomía de las etnias indígenas. La larga serie de guerras y conflictos del siglo XIX y comienzos del XX acerca de los problemas de descentralización y federalismo y las relaciones Iglesia-Estado se concluyeron en lo que alguien ha llamado un compromiso salomónico:

Los principios de federalismo y de descentralización fueron coronados con la victoria y se destacaron en el texto legal, mientras que el gobierno federal volvía, a través de una serie de mecanismos, a practicar una centralización de poder aún más extrema que la que existía en el periodo colonial.⁶

Además era claro, para los representantes del nuevo orden, que los elementos implícitos en una ideología aún vagamente indigenista representaban un peligro a la estabilidad apenas lograda.

A partir de la década de 1840 los dos grandes sectores de la población mexicana —los indígenas, por un lado, y los hispanoamericanos y los mestizos, por el otro— empezaron a enfrentarse en guerras abiertas: los mayas de Yucatán, las tribus nortefías, los yaquis de Sonora, los cora de Nayarit, los pobladores de los Altos de Chiapas, de Guerrero, de la Sierra Gorda, amenazaron más de una vez la estabilidad y la integridad de la nación. El indigenismo, aún en su expresión más retórica, podía representar de hecho, a los ojos de las clases dirigentes y liberales, la amenaza de la guerra de castas. Esta especie de mala conciencia histórica se instaló con tal fuerza en la ideología de la dirigencia mexicana, que es fácil rastrearla aún en la actualidad en el rechazo radical, por parte del indigenismo oficial, de todo planteamiento alternativo que signifique una mayor autonomía de las etnias indígenas. La autonomía étnica, y cualquier otra autonomía de base, conlleva el riesgo de la disolución centrífuga, riesgo demasiado grande para una concepción autoritarista y centralista del Estado nacional.

La intervención, en los años treinta de este siglo, de V. Lombardo Toledano y algunos teóricos del Partido Comunista Mexicano en favor de una política de pequeñas nacionalidades sobre la base de las experiencias soviéticas, no ayudó a la causa de los grupos étnicos mexicanos, pues el planteo pecaba de una ignorancia y una extremada simplificación histórica que pudieron

⁵ David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Sep-Setentas, núm. 82, 1973, p. 158.

⁶ Woodrow, Borali, "Rasgos Monohispánicos en el México Contemporáneo", *Plural*, vol. IV, núm. 10, México, 1975, p. 26.

ser rebatidas fácilmente por los ya muy importantes argumentos de la antropología nacional de derivación norteamericana.

“Sería curioso —escribe en 1970 G. Aguirre Beltrán al referirse a esta vieja posición de Lombardo Toledano— que nuestra ceguera nos llevara al punto de conceder una nacionalidad maya a los grupos étnicos del procurrente yucateco, para permitirle a la casta divina que rij a sus anchas sobre los indios, sin el freno que representan los valores de la sociedad nacional.⁷

Cuando debería ser más que claro que los argumentos leninistas⁸ no eran precisamente de favorecer a las burguesías locales facilitándoles una independencia nacional que le permitiría una explotación cabal de sus connacionales, sino al contrario, apoyar los deseos autonomistas de las bases, como medio para derrumbar la estructura clasista de la región y/o etnia en cuestión. En la teoría leninista la autonomía étnica no quiso significar nunca la autonomía de la burguesía étnica. Es evidente que no se trata de un simple desliz hermenéutico. La polémica ha perdido sus bríos iniciales, pero el hecho mismo de que siga preocupando a un sector políticamente importante de la antropología mexicana, indica que el argumento no está concluido.

La retórica indigenista puede ser parte integrante de la elaboración ideológica del nacionalismo de Estado, pero en cuanto tal retórica se transforma en argumento con poderes subversivos para la estabilidad del Estado nacional uniétnico, hace falta desempolvvar los eficaces mecanismos de centralismo ideológico y administrativo que se quedaron en el continente desde la colonización española. El “Estado patrimonial” vuelve a reaflojar con todo su poder de convicción (ver la utilización que hace R. M. Morse, 1975, de esta definición de Max Weber para el caso de América Latina). Un indigenismo amenazante no tiene cabida dentro del nacionalismo de Estado, que hunde sus raíces en la ideología liberal decimonónica y aún más allá en una concepción napoleónica de la nación, heredera de la gran revolución burguesa que quiso hacer de un conjunto heterogéneo de etnias, lenguas y aspiraciones, una nación sobre la base de una vaga y momentánea solidaridad política.

En este sentido, el indigenismo tuvo su espacio en la hispanoamérica de la independencia: lo criollo y lo indígena eran la nueva y vieja justificación de la autonomía. Santo Tomás y Quetzalcóatl

⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, México, SEP-INAH, 1976, p. 77.

⁸ V.I. Lenin, *Notas críticas sobre la cuestión nacional*, Moscú, Edit. Lenguas Extranjeras, 1951, y *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, México, Edit. Grijalbo, 1969.

combinados para saltar a pie juntillas a los siglos de colonización española y construir un Estado nacional independiente, pero diseñado para uso y consumo del sector dirigente de los criollos americanos, no de las varias etnias indígenas. No es una casualidad, por ejemplo, que en la literatura de los llamados precursores de la Independencia del Perú las referencias al rebelde indio Tupac Amaru sean más bien escasas y nulas o casi las memorias de Manco Inca y Santos Atahualpa. Todos símbolos indigenistas y antiespañoles es cierto, pero símbolos también de una peligrosa aspiración de autonomía étnica incompatible con los proyectos de las diversas burguesías criollas. Y quien se atrevía a usar estos recursos, no estaba jugando limpio. Carlos María de Bustamante, a mediados del siglo pasado, escribía alarmado que el general Lobato incitaba a los indios

haciéndoles creer que ellos eran señores de toda la América y que los blancos debían restituirles sus tierras ocupadas. Guerrero ha seguido esta máxima, haciéndose pasar por descendiente de los reyes de Texcoco... mucho se temió que los indios excitados por Guerrero formasen un partido cuyo resultado sería una guerra de castas y colores...⁹

Y tampoco pueden jugar limpio quienes hoy en día se atreven a formular la posibilidad de un proyecto histórico pluralista para cualquiera de los Estados nacionales latinoamericanos. Faltan a la regla de juego porque reintroducen en el discurso político una dimensión que tanto tirios como troyanos pensaban haber descartado hace tiempo, que tanto los practicantes del llamado centralismo democrático como los de las diferentes coloraciones de las soluciones burguesas daban por definitivamente superada. Estos utópicos rousseauianos,

apóstoles del regreso... protestan violentamente en contra de la asimilación de comuneros y tribueños en la sociedad capitalista dividida en clases y contestan su aculturación e integración con base en la categoría de nación que les asignan a las tribus y comunidades de origen, para las que piden autodeterminación política y autonomía cultural. Postulan una dispersión de minúsculas naciones, cada una con su economía, cultura, lengua e identidad étnica particulares, federadas en un Estado multinacional.¹⁰

Escandalosas propuestas que implican la autogestión integral de las bases, el derecho a ejercer la política, en su sentido más amplio,

⁹ Bustamante citado en David A. Brading, *op. cit.*, pp. 209-210.

¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 215-216.

como una actividad cotidiana y no como un acontecimiento cíclico y vicarial. Escandalosas porque implican, necesariamente, la subversión de las relaciones de fuerza, el mundo al revés. Inversión difícil porque debe darse antes que nada a nivel ideológico, debe quebrar los marcos sociales del conocimiento para abrir la conciencia social a lo imposible, la dimensión del realismo por excelencia, para usar la expresión del Che Guevara. Era a esto a lo que aludía A. Gramsci cuando decía que el problema del conocimiento es un problema de libertad.¹¹ Nuevamente no puede tratarse de hermenéutica, sino de algo más profundo: ¿apercepción de clase, apercepción étnica, conciencia posible?

En México, como en cualquier otro Estado nacional latinoamericano de composición multiétnica, todo discurso sobre la cultura se tiene que volver necesariamente discurso sobre las culturas. La afirmación puede extenderse parcialmente a la composición clasista de la etnia mayoritaria, que podemos llamar mexicana (en sentido exclusivo) o no indígena. Hay una cultura ideal y modelo de la sociedad nacional, o mejor dicho del sector dominante de la sociedad nacional, y hay una serie de sub-culturas de clase en relación dialéctica entre sí y el modelo cultural de la burguesía. La descripción es peligrosamente clara y simple, pero la expongo con una finalidad operativa: sirve para contrastar la cultura de la mayoría hispanohablante con las otras culturas del país que no pueden ser definidas como sub-culturas, sino que tienen que ser aceptadas como culturas por lo menos semiautónomas. El criterio de mayor o menor autonomía étnico-cultural se puede establecer de varias maneras, pero el índice más práctico de distinción, el "índice sintético",¹² por excelencia es el idioma. Todo grupo social que maneja sus relaciones sociales y sus relaciones con el mundo por medio de un idioma que no sea el español, necesariamente participa de una cultura diferenciada de la nacional. Evidentemente la presencia de un mayor o menor grado de bilingüismo complica la utilización del idioma como índice sintético de la etnicidad; es decir, de la pertenencia a un universo cultural y semántico diferenciado. Complica pero no invalida el criterio.

Al hablar de cultura nacional, en consecuencia, se está usando un eufemismo peligroso que esconde ciertas dimensiones del problema. En primer lugar, la señalada por Pablo González Casanova: la cultura nacional es la cultura dominante, es la cultura del sector dominante de la sociedad. En este sentido, cultura nacional es la manifestación ideológica necesaria de la burguesía

¹¹ Antonio Gramsci, *Spritti Politici*, Roma, Italia, Editori Rinniti, 1973, p. 140.

¹² Sergio Salvi, *Le Nazioni Proibite*, Firenze, Italia, Vallecchi Edit., 1973, y *Le Lingue Tagliate*, Milano, Italia, Rizzoli Edit., 1975.

que se apropió del poder económico y político dentro de la nación. Cultura nacional es la dimensión ideológica explicitada y permanentemente reelaborada del proyecto político de la clase dominante. Dentro de esta perspectiva; cultura nacional, más que un concepto con una esencia propia, sería una manifestación de posiciones y proyectos políticos distintos en diferentes épocas y momentos estratégicos. Naturalmente, en cuanto dimensión ideológica es un producto social global; es decir, recibe los aportes de casi todas las clases y sectores sociales del conjunto nacional. Casi todos porque una gran parte de las etnias nacionales no logran difundir su mensaje cultural más allá de sus propias fronteras étnicas. Que posteriormente, por ejemplo, las contribuciones populares sean revertidas a sus creadores originales bajo forma de manipulación consumista no demuestra sino la capacidad de uso intencional del sector social que controla los medios de recreación, re-producción y difusión cultural.

Umberto Eco¹³ ha indicado un ángulo que parece fundamental a este nivel: el emisor del mensaje se esfuerza por articular de manera que los equívocos y las variaciones receptivas afecten lo menos posible al significado, pero incluso entonces puede ocurrir que el mensaje no domine por completo el código. Este riesgo permanente de extravío del significado original por parte del receptor explica los esfuerzos de los "popularizadores", los masificadores de la cultura popular, para reactualizar constantemente el código: el botín que está en juego, la desmovilización de los sectores populares, es demasiado importante.

De este modo es legítimo que nos preguntemos hasta qué punto el concepto mismo de cultura nacional no designa más a una intencionalidad política del sector social que posee y gestiona los medios de producción y difusión cultural, que a un producto social orgánico, sociológicamente representativo de la creatividad de un pueblo. Y para citar sólo un par de ejemplos: el teatro popular de los mixes o la literatura y poesía zapoteca del Istmo no entran al circuito de lo que se entiende y define como cultura nacional mexicana, en la medida en que ambas etnias no tienen acceso a los medios de reproducción y difusión cultural. No sólo esto, sino que la condición para que mixes y zapotecos se vuelvan productores culturales dentro de la nación mexicana, es que se deculturen, que abandonen toda originalidad creadora, desde sus idiomas y su visión del mundo, para incorporarse a un estilo que ha sido definido y delimitado previamente por los sectores dominantes de la sociedad. Para tener la posibilidad de expresarse culturalmente, las etnias tienen que dejar de ser.

¹³ Umberto Eco, "El Problema de la Recepción", *Sociología contra psicoanálisis*, Barcelona, Edit., Martínez Roca, 1974, p. 14.

Hay ahora un punto que es necesario volver a aclarar: utilizo como equivalentes las expresiones etnicidad y cultura. El índice sintético de una etnicidad *ergo* de una cultura es el idioma. Las lealtades de un grupo social hacia su universo semántico, la solidaridad individual hacia aquellos que comparten este universo semántico, es la definición operacional con la cual puedo manejar un concepto antropológico tan manoseado como el de cultura. No creo que haga falta insistir demasiado sobre el valor fundamental del idioma como elemento definitorio de la etnicidad. Se trata de un aspecto particular del tema general del lenguaje humano como diferenciante básico del hombre frente al resto del universo conocido. La capacidad única del hombre para definirse a sí mismo y definir la "otridad" en términos lingüísticos; la necesidad que tiene el hombre de definir su existencia a través de la seguridad de que otras entidades han captado sus señales lingüísticas;

la capacidad que tiene el hombre para articular un tiempo futuro —capacidad que en sí misma constituye un escándalo metafísico y lógico—, su habilidad para soñar con el porvenir y la necesidad que tiene de ello, su habilidad para esperar, hacen del hombre una criatura única.¹⁴

Y si todo esto es cierto a nivel de la teoría general del lenguaje, lo es tanto más a nivel de las teorías específicas de las lenguas. Para Marx la lengua es "la realidad inmediata del pensamiento" y en la **Ideología alemana** afirma que la lengua no es la expresión de la conciencia, sino la conciencia misma. Todo acto de conocimiento, todo proceso cognoscitivo, es esencialmente un acto lingüístico; Lenin se preguntaba: "Historia del pensamiento: ¿historia del lenguaje?"¹⁵ Un proceso cognoscitivo no se realiza en el vacío, sino dentro de un marco lingüístico específico, de un idioma vernáculo particular; es decir, dentro de una etnicidad dada. De allí que todo atentado, toda discriminación o limitación contra una lengua, sea un atentado a la etnicidad, a las posibilidades culturales, cognitivas y programáticas, a los proyectos históricos de un pueblo. De allí que todo autoritarismo y todo totalitarismo arremetan contra los idiomas y en última instancia contra la posibilidad libertaria del lenguaje. Mussolini tuvo que crear un contra-lenguaje para imponer una falsa ideología; Franco combatió todo derecho de las lenguas nacionales del territorio español; Stalin se deshizo de los poetas que como Osip Mandelstam contestaban su derecho al uso exclusivo del lenguaje. México, como el gran resto del continente,

¹⁴ George Steiner, *op. cit.*, pp. 80-83, *passim*.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

más simplemente niega los derechos idiomáticos elementales a sus grupos etno-lingüísticos nacionales con la esperanza, sin fundamento histórico ni empírico, de que un buen día desaparezcan sin pena ni gloria.

Salvaguardar los derechos lingüísticos de una etnia no significa, como argumentan las políticas indigenistas oficiales de norte y sur, bloquear y reducir a sus hablantes a una experiencia limitada y congelada, sino todo lo contrario: partir de una base concreta para favorecer el pleno desarrollo personal y colectivo.

Las lenguas son entidades dinámicas, en constante desarrollo, que marchan a la par con la experiencia, la condicionan así como son condicionadas por ella. Todo progreso social y cultural, para ser auténtico, puede realizarse solamente por medio de la lengua alrededor de la cual se ha formado, históricamente, una comunidad: de otra manera se tendrá una experiencia artificial, imitativa, impuesta desde arriba,¹⁶ y en la mayoría de los casos incomprensible.

¿Qué significa respetar los derechos lingüísticos, y en última instancia culturales, de una etnia? Significa fundamentalmente promulgar y hacer respetar una legislación que permita a cada etnia usufructuar en su propio territorio (o en su espacio social) del uso de la lengua materna en la escuela, en la toponimia, en las relaciones de los ciudadanos con las autoridades, con los tribunales, en la administración pública. Significa garantizar a cada etnia el uso autogestionario de los medios masivos de difusión en el propio idioma; significa no sólo permitir, sino fomentar la actividad intelectual, universitaria, editorial, creativa, teatral, etcétera, en la lengua étnica... ¿Utopías? Sí, en la medida en que no se esté dispuesto a admitir que la escandalosa realidad latinoamericana nos ha insensibilizado a tal punto de no permitirnos pensar en tiempo futuro, de impedirnos todo uso de la imaginación sociológica y política, de dar por descontado que el destino individual y colectivo de millones de personas que pertenecen a otras etnias es el de seguir alimentando a las clases dominantes y produciendo patéticas obras que llamamos artesanales y de la "cultura indígena", cuando su verdadera esencia es que son las manifestaciones más claras de una cultura de la privación, de la opresión, de la explotación.

Aparece con evidencia, entonces, que el enfrentamiento básico de la cultura nacional y las culturas de los grupos étnicos puede ser entendido en una primera aproximación a través del hecho lingüístico. Se trata, repito, de la utilización de un índice sintético que permite la percepción, la identificación y la delimitación del

¹⁶ Sergio Salvi, *Le Lingue...*, op. cit., p. 17.

problema de una manera inmediata. En consecuencia, este camino posibilita al mismo tiempo el uso estratégico de las categorías étnicas a las poblaciones que intenten viabilizar su propio proyecto histórico. Pero es también evidente que el uso operacional o estratégico del índice lingüístico no debe obstaculizar el análisis y la elaboración de la dimensión sociológica, económica y política que subyace a la categoría de etnicidad o de cultura.

Aún corriendo el riesgo de molestar a los hagiógrafos, se puede parafrasear y extender la expresión del Marx de **El capital** de que las relaciones entre las cosas expresan en realidad una relación entre los hombres, de la siguiente manera: la relación entre las etnicidades (culturas, universos semánticos) expresan relaciones entre los hombres, pero por intermediación de las cosas. Lo que quiero decir es que no son dos sistemas ideológicos, dos mundos semánticos los que se confrontan directamente cuando un ladino de los Altos de Chiapas interactúa con un Tzeltal, sino que se establece una intermediación de las cosas. Ambas representaciones culturales manifiestan su peculiar modo de organización social; las dos conciencias sociales están determinadas por las dos existencias específicas y diferenciadas, ambas conciencias se definen a sí mismas a través de sus relaciones sociales; y en las relaciones, como se sabe, la gente no sólo produce, sino que reproduce las condiciones de su propia existencia: reproduce el trabajo, los medios de producción y las relaciones de producción. Por esto decimos que las relaciones entre las etnicidades, entre las culturas diferentes, son relaciones de los hombres intermediadas por las cosas, los productos, las mercancías. Hay que recordár, además, que la reproducción de las condiciones de las dos existencias étnicas (de alguna manera hay que definir estas dos situaciones diferenciadas semántica y socialmente) se da por una mediación interna de tipo ideológico que armoniza, por así decirlo, todos aquellos elementos que podrían interpretarse como conflictivos, o para usar una expresión ortodoxa, como contradictorios.

Un "tequijo" o trabajo comunal es evidentemente una forma de plustrabajo que un campesino zapoteco tiene que entregar obligatoriamente a la comunidad. Es objetivamente un plustrabajo que no rinde ningún beneficio personal inmediato, es una forma de trabajo forzado o de impuesto indirecto que en muchos casos no beneficia ni siquiera a la comunidad, sino a la sociedad nacional de la zona. Es el caso de las mejoras de caminos que objetivamente sólo resultan en un ahorro para los comerciantes que acuden a extraer un excedente (*¡sic!*, A. Warman prefiere hablar del sobrante del sub-consumo) a la producción agrícola.¹⁷

¹⁷ Karl Marx, **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**, vol. II, México, Siglo XXI, pp. 14-15.

Un ejemplo más: una forma de "guelaguetza" matrimonial frecuente entre los zapotecos consiste básicamente en establecer un sistema de reciprocidad de servicios y productos (alimentos principalmente) en ocasión de los matrimonios. Lo que interesa en esta ocasión es señalar sólo un aspecto, pues la institución es bastante compleja, y estoy seguro que no estoy calificado para dar razón cabal de ella. El aspecto interesante es que objetivamente la institución tiende a ser un mecanismo de "ahorro" de consumo interno de la comunidad. Puesto que la posibilidad de acumulación familiar es muy reducida, la "guelaguetza" matrimonial funciona como un diafragma que modera y en parte impide que los pocos ahorros familiares se exporten de la comunidad y sean gastados en bienes de consumo producidos afuera. El mecanismo lo logra sólo en parte, pero lo logra.

He citado estos dos ejemplos porque indican dos aspectos del tema que estamos discutiendo. Por un lado, confirma la función alienante, si queremos usar una palabra gruesa, de la falsa ideología que mediatiza en la sociedad los fenómenos de la producción social (amén de demostrar que la aproximación "fenomenológica" de la antropología empirio-funcionalista sólo puede dar razón de la superficie de los hechos, la misma superficie que comparte la visión oficialista de la sociedad que se está estudiando). Por otro lado, los mismos ejemplos minimizan las obsesiones culturales de la antropología, pues no son la "guelaguetza" matrimonial o el tequio, que en sí, ontológicamente, son hechos culturales que definen a una etnia, en este caso los zapotecos. No son la etnicidad en sí. Estas instituciones son parte de una formación histórica concreta, son estrategias comunales y en otros casos étnicas, que variarán en el futuro, así como no fueron siempre iguales en el pasado. Una etnia utilizará una institución, la adaptará, la transformará en un recurso estratégico, la desechará o, dentro del grupo, un sector se apropiará de ella para instrumentalizarla en su propio provecho. Pero la institución en sí no define la etnicidad, sino un momento histórico de ésta; un momento en su complejo desarrollo como formación social.

Queda el hecho francamente aterrador de que una etnia (y la etnicidad) es un fenómeno histórico de "larga duración", que en la mayoría de los casos tiene un historial que se remonta a una época anterior a la formación de las clases y que en los casos concretos que conocemos de los socialismos históricos, sobrevive a la construcción socialista y convive muy activamente con ella. La etnia es previa a las clases y posterior a ellas.¹⁸ A este punto voy a

¹⁸ "Declaración Sobre Conciencia Étnica y Lucha de Clases", Simposio de Indigenismo y Colonialismo, 51 Congreso Internacional de Americanistas, México, septiembre de 1974.

introducir un elemento a manera de propuesta para la discusión. La etnia y los fenómenos de la etnicidad parecen estar mucho más vinculados a la dimensión lingüística que a la dimensión socio-económica. Las etnias sobreviven a muchos cambios históricos, muchas modificaciones de las estructuras económicas, sociales y políticas; manifiestan una asombrosa capacidad de adaptación, de vida, de autonomía. Los zapotecos, los quechuas, los maya, los vascos, los aymara, los gitanos, han pasado por formaciones sociales de distinto tipo y sin embargo están todavía históricamente presentes como unidades definibles en términos etno-lingüísticos.

Al proponer a la consideración lingüística estoy pensando en ella en su acepción más amplia y profunda, estoy pensando en el universo semántico al que se remite un idioma, universo que tiene una profundidad diacrónica y una dinámica de adaptación que le permiten reclasificar y reordenar la realidad según su propio diseño interno. En este sentido pienso que la estructura idiomática cumple un papel de **matriz referencial** para una etnia, y que tal vez sea esta existencia de una matriz referencial de su propia etnicidad lo que permite continuidad histórica a una etnia. Lo que le da una consistencia que va más allá de un cierto número de especificidades sociales y económicas que se relacionan con un determinado momento de su desarrollo como formación social.¹⁹

De ser comprobable este nexo quedaría todavía la inquietante cuestión de la entropía lingüística que señala G. Steiner cuando se pregunta:

¿Acaso se gastan las grandes lenguas? ¿Pierden las grandes lenguas su velocidad y precisión de reflejos creadores? ¿Cierran ventanas a su comunidad en vez de abrirlas? ¿Existe

¹⁹ Soy consciente del riesgo de que toda esta argumentación pueda ser interpretada de acuerdo a las antiguas claves de la filosofía del lenguaje de J.G. Herder y W. von Humboldt y las posteriores elaboraciones románticas sobre el **Volkgeist** y el nacionalismo, así como la "teoría de los campos semánticos o de conceptos" formulada en la primera mitad de este siglo. Para estas líneas del pensamiento, la visión del mundo está contenida en el lenguaje: es precisamente la forma interna del lenguaje que configura nuestra percepción del mundo; de esta manera el lenguaje constituye un "mundo intermedio" que actúa como mediador entre los seres que hablan y el mundo de las cosas. Para nuestros fines concretos, nos interesa simplemente reintroducir en la discusión antropológica sobre la cultura y las culturas en una sociedad multiétnica el sugestivo ámbito lingüístico; es decir, la idea fundamental de que "el lenguaje es aquello en lo cual se hallan encerradas y establecidas las experiencias y el saber de las generaciones pasadas" y que por lo tanto el lenguaje tiene una influencia radical en la forma en que percibimos la realidad y actuamos sobre ella. "El lenguaje es... una praxis condensada", praxis social y praxis individual. (Cfr. Adam Shaff, **Lenguaje y conocimiento**, México, Edit. Grijalbo, 1975, *passim*.)

en las lenguas... un ciclo vital de crecimiento pródigo, madurez segura y degeneración gradual?²⁰

Inquietantes preguntas porque invierten de cabeza el discurso que normalmente nos hemos hecho los antropólogos: es posible que las sociedades y las culturas (las etnicidades) mueran cuando se atrofien sus usos de lenguaje²¹ y no viceversa.

Afortunadamente, y para mayores angustias de los promotores de todas las formas de centralismos autoritarios e integracionismos niveladores y mediocrizantes, la mayoría de las etnicidades mexicanas no manifiestan signos de entropía, y esta afirmación puede ser demostrada también a nivel estadístico. Siempre que se esté dispuesto a conceder un cierto beneficio de inventario al hecho concreto de que si algunas etnias no crecen al mismo ritmo que el promedio nacional, es porque están con una cierta dosis de hambre que no facilita precisamente una sana demografía, y no porque se estén “integrando” y abandonando su especificidad étnica.

Hemos tratado de mostrar la naturaleza enmascarante de la utilización funcionalista del concepto de cultura. Por ser demasiado inclusivo y generalizador dificulta la percepción del carácter de producto social de los fenómenos culturales y de la posible utilización clasista de los mismos en las sociedades complejas y multiétnicas. Por otra parte, una simple homologación del ámbito cultural al superestructural reduce la multiplicidad y complejidad del fenómeno y conduce a un desconocimiento de su potencialidad creadora en la dialéctica social.

La utilización clasista de la dimensión cultural es claramente rastreable en la organización de la nación y del Estado mexicano a partir de la independencia y en las posteriores reformas y reestructuraciones. La concepción de la nación y del Estado se sustentan sobre la ideología de la necesidad de una homogeneidad cultural y lingüística; una ideología “unicultural” que niega el diversificado universo étnico y social mexicano y que, en consecuencia, bloquea la posibilidad de fecundación e hibridación cultural. Es esta posible dialéctica de las etnicidades el mejor recurso histórico de que disponen las naciones de composición multiétnica para lograr un proyecto nacional original, creador y democrático: la negación de esta dialéctica posible conduce a la esterilidad y a la patología social. Los grandes y exitosos proyectos históricos han pertenecido a aquellas sociedades que han sido capaces de convivir con los diversos elementos de las periferias culturales. Esta afirmación se refuerza con las observaciones de

²⁰ George Steiner, *op. cit.*, p. 182.

²¹ *Ibid.*, p. 183.

los biólogos contemporáneos: “las formas vivientes crean su ambiente y, a la vez, son creadas de nuevo por el ambiente” en el sentido de que pueden seleccionar de manera continua las respuestas apropiadas. Lo que se hereda y aprende no es la respuesta misma, sino la ‘capacidad de responder a las circunstancias ambientales de manera adecuada.²² En la medida en que las circunstancias ambientales son de una gama y calidad diversificada los grupos sociales pueden ejercer su inteligencia creativa, su capacidad de imaginación e invención. Por el contrario, la homogeneización del ambiente, al reducir el arco de los estímulos, reseca y esteriliza la inteligencia de las reacciones.

Finalmente nos ha parecido importante señalar el carácter contingente de los fenómenos que generalmente son definidos por la antropología como cultura: se trata de mecanismos de estrategia social que caracterizan a un periodo histórico de una etnia más que a la etnia en sí de manera permanente y ahistórica. En esta línea de pensamiento nos parece que la dimensión lingüística tiene un carácter mucho más definitorio y menos contingente. Además la lengua, entendida como “matriz referencial” de una etnia, adquiere un notable valor operacional en las estrategias políticas de los proyectos étnicos.

Visto desde el ángulo de lo que hemos llamado la “matriz referencial”, el problema de las relaciones culturas-etnicidades distintas en el México actual, adquiere una dimensión histórica más rica y más provocativa. Las posibilidades de convivencia y fecundación mutua, de hibridización inteligente de las diferentes etnicidades que componen México, constituyen la mayor garantía de que un proyecto histórico nacional pueda fundarse sobre el principio del enriquecimiento con todas las experiencias humanas que el país tiene en suerte poseer y no sobre el principio opuesto: el de la nivelación mediocre, del enrolamiento forzado a una única fórmula de existencia sacramentada sólo por el poder.