


Crítica jurídica

Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho
Instituto de Investigaciones Jurídicas

ISSN 0188-3968



11

1992



Presentación

TEORÍA

- Luis Díaz Müller* — Etnia y relaciones internacionales: ¿Unidad o desintegración?
- Héctor Díaz-Polanco* — Derechos indígenas y autonomía
- Mercedes Gayosso y Navarrete* — La cosmovisión de los nahuas, punto de partida para una interpretación sistemática de su derecho
- Diego A. Iturralde G.* — Los pueblos indígenas y sus derechos en América Latina
- María Teresa Sierra* — Conflicto y transacción entre la ley y la costumbre indígena
-



Núm. 11

1992

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 1993

DR © 1993. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Impreso y hecho en México

ISSN 0188-3968

CRÍTICA JURÍDICA es una publicación de Crítica Jurídica, A. C., que se edita con el patrocinio del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Para la edición del presente número hemos recibido aporte financiero del CONACYT.

Consejo Editorial

Director:

Óscar Correas

Secretario de Redacción:

Juan Antonio Cruz Parceró

Consejo Editorial:

Antonio Azuela

Graciela Bensusan

Héctor Cuadra

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Marcos Kaplan

Jorge Luis Ibarra Mendivil

José Rolando Emilio Ordóñez

Manuel Ovilla Mandujano

José Luis Soberanes

Fernando Tenorio Tagle

Jorge Witker

Consejo Asesor:

Juan-Ramón Capella (Barcelona)

Carlos Cárcova (Buenos Aires)

Peter Fitzpatrick (Kent)

Eros Roberto Grau (São Paulo)

Víctor Moncayo (Bogotá)

Ramón Torres Galarza (Quito)

Antoine Jeammaud (Saint Etienne)

Dirección Técnica:

Eugenio Hurtado

INDICE

Presentación	11
Oscar CORREAS	

TEORÍA

Etnia y relaciones internacionales: ¿Unidad o desintegración? . .	15
Luis DÍAZ MÜLLER	
Derechos indígenas y autonomía	31
Héctor DÍAZ-POLANCO	
La cosmovisión de los nahuas, punto de partida para una interpre- tación sistemática de su derecho	59
Mercedes GAYOSSO Y NAVARRETE	
Los pueblos indígenas y sus derechos en América Latina . . .	81
Diego A. ITURRALDE G.	
Conflicto y transacción entre la ley y la costumbre indígena . .	97
María Teresa SIERRA	

ANÁLISIS

Indias y ladinas (los ásperos caminos de las mujeres en Guatemala)	105
Ana Lorena CARRILLO	
Un rito maya-mam escondido tras las bambalinas de una fiesta franciscana	121
José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES	
Importancia de ser originario en la Ley Federal de la Reforma Agraria: El caso Guarijío	125
Teresa VALDIVIA DOUCE	

DERECHOS HUMANOS

- El pueblo indígena y los derechos humanos en Guatemala 135
Ricardo CAJAS MEJÍA
- En camino hacia la Declaración Universal de los Derechos Indígenas 145
Guillermo FLORIS MARGADANT S.

METODOLOGÍA Y ENSEÑANZA JURÍDICA

- Etnología y antropología jurídica 185
Victoria CHENAUT
- Problemas metodológicos en torno de la sociedad civil y los grupos étnicos 193
Raúl HERNÁNDEZ VEGA

NOTICIAS Y BIBLIOGRAFÍA

Reseñas:

- Aráoz Velasco, Raúl, "Derechos humanos y derechos humanos de los pueblos indígenas" 207
José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES
- Barre, Marie-Chantal, "La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos de Centroamérica" 210
José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES
- Cideca, "Santiago Atitlán, canto de un pueblo por la paz" 213
Enrique AUDIFFRED BUSTAMANTE
- Linares, Aquiles, "Guatemala, polos de desarrollo (el caso de la desestructuración de las comunidades indígenas)" 215
Armando MALDONADO CASTELLANOS
- Willemsen Díaz, Augusto, "Derechos culturales e integración nacional" 218
José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

Hemos recibido:

Libros 221

Revistas 225

Noticias:

Seminario interdisciplinario: "Ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas: México-Centroamérica" . . . 231
 José Emilio ORDÓÑEZ CIFUENTES

Bibliografía indiana 251
 Román IGLESIAS y Marta MORINEAU

CRÍTICA JURÍDICA

Ciudad Universitaria - Ciudad de la Investigación en Humanidades.
Circuito Mtro. Mario de la Cueva, México, D. F., C. P. 04510

CRÍTICA JURÍDICA es el órgano de Crítica Jurídica, A. C.

De las opiniones sustentadas en los trabajos firmados, responden exclusivamente sus autores. El hecho de su publicación no implica en manera alguna que Crítica Jurídica se solidarice con su contenido.

La edición estuvo al cuidado de Maricela Martínez Durán

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURIDICAS

Director:

Dr. José Luis Soberanes

Secretaria Académica:

Lic. Rosa María Álvarez de Lara

CRÍTICA JURÍDICA

Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir en los talleres de IMPRESOS CHÁVEZ, S. A. DE C. V. el día 3 de marzo de 1993. En esta edición se usó papel Cultural 70 x 95 de 50 k. en las páginas interiores y consta de 1 000 ejemplares.

PRESENTACIÓN

Nuestro segundo número de nuestra “segunda época”, se ha nutrido principalmente de algunos de los trabajos presentados en las Segundas Jornadas Lascasianas * organizadas por nuestro colega y también miembro de nuestro consejo editorial, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, a cuyo cargo ha estado también, comisionado para ello por el consejo, la organización de este número e incluso la decisión en algunos casos sobre los artículos ubicados; mérito y responsabilidad para nuestro amigo. Estas jornadas tuvieron lugar en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM durante 1991, y constituyeron una poco frecuente oportunidad de diálogo entre juristas y antropólogos; juristas interesados en la antropología y antropólogos que han descubierto el papel importante del derecho en la sociedad. De este diálogo fructífero sin duda, esperamos otros.

El número, no sin intención planeado para el quinto centenario del inicio de la invasión europea a América, está dedicado al derecho indígena y a los derechos de los indígenas. Al primero por las enseñanzas que nos deja a los “civilizados”; al segundo porque es vocación de *Crítica Jurídica* la defensa de los oprimidos.

Los rastros del derecho que rigió la vida americana antes de la invasión, principalmente en las comunidades que también eran oprimidas por los imperios guerreros donde los hubo, nos permite asomarnos a un mundo distinto que el nuestro, y sin duda mucho más humano. No hay mejor prueba de la falsedad de la ideología europea sobre la “civilización” traída a América, que los restos de lo que no pudieron destruir; por mérito de los americanos, de su terquedad, de su valor para pervivir, y para cometer el honroso delito de permanecer como testimonio de quién es quién en el mundo capitalista. Delito de tracto sucesivo de más

* Los trabajos sobre acceso y administración de justicia para los pueblos indios, aparecerán en publicación especial y las ponencias denominadas miscelánicas de corte histórico y sociológico en publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano.

de quinientos años. Pocos pueblos han podido soportar semejante prueba, tamaña hostilidad, parejo genocidio. Después de todo, si de algo podemos enorgullecernos nosotros, los americanos, mestizos y blancos, del siglo XX, es precisamente del valor de esos "otros" que no tienen nada que agradecernos. Vaya pues, en su honor, este homenaje de *Crítica Jurídica*.

Óscar CORREAS

ETNIA Y RELACIONES INTERNACIONALES: ¿UNIDAD O DESINTEGRACIÓN?

Luis DÍAZ MÜLLER *

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El concepto relacional de Estado-nación*. III. *Etnia, pueblo, Estado-nación y sistema internacional*. IV. *La sociología de las relaciones internacionales y el análisis de las etnias*.

I. INTRODUCCIÓN

La nación es el tema de nuestro tiempo. El “problema” nacional y su derivado, el nacionalismo, constituyen uno de los temas inexplorados por el derecho y las relaciones internacionales.

En esta perspectiva de análisis, la vinculación entre las minorías étnicas y el sistema internacional, se ve sometida a la mediación del Estado-nación.

Nos proponemos estudiar la relación entre las minorías étnicas y, el poder internacional en base al concepto relacional de nación y/o Estado. Es sabido que ambos conceptos no se interponen ni identifican en la unanimidad de los casos.

Hemos relacionado, en este intento de aproximación preliminar, el nexo entre el Estado-nación como elemento explicativo principal, porque nos parece que cuenta con la suficiente fuerza explicativa para aclararnos la mediación propuesta.

Además, nos parece necesario establecer una cierta jerarquización de los conceptos utilizados en este ensayo. Especialmente, porque las categorías de *nación, etnia, pueblo, Estado y sistema internacional*, pueden conducir a innumerables equívocos.

El enfoque metodológico que nos hemos propuesto utilizar, a pesar de la escasa literatura, proviene de la sociología de las relaciones inter-

* Investigador Titular “C” del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, investigador nacional, profesor de la cátedra de Derechos Humanos de la División de Estudios Superiores. Este trabajo se realizó en el marco del proyecto Universidad de las Naciones Unidas y El Colegio de México.

nacionales. El olvido de ciertos temas nos llevará, finalmente, a plantear algunos *estudios de caso* que permitan avanzar en un área inexplorada.

Esta contribución preliminar está, por tanto, sujeta a nuevas reflexiones y variaciones sobre el mismo tema.

II. EL CONCEPTO RELACIONAL DE "ESTADO-NACIÓN"

Hace buen tiempo que los políticos se han enzarzado en la discusión sobre el "hecho nacional".¹ El problema, que al menos proviene desde Nicolás Maquiavelo, podría presentarse así: ¿la nación crea al Estado o viceversa?²

Ernesto Renan, vale la pena recordarlo, pronunciaba en La Sorbona, el 11 de mayo de 1882 su clásica conferencia: "Qu'est-ce qu'une nation",³ y respondía: una fuerza o principio espiritual producto de la historia, un plebiscito de todos los días. En la óptica del nacionalismo conservador, la nación es "la posesión en común de una rica herencia de recuerdos, otra es el acuerdo actual, el deseo de seguir viviendo juntos y la voluntad de asumir la mayor parte de la herencia común".⁴ En este orden de ideas, la nación es el requisito y la base de la formación del fenómeno estatal.

Herman Heller, R. H. S. Grossman y Maurice Duverger, entre otros, van a identificar ambas categorías,⁵ o al menos, van a atribuir una connotación preponderante a la idea del Estado.

El estudio del Estado, en forma aislada, asume un papel importante en nuestros días. Para el caso latinoamericano alcanza un alto nivel de discusión a partir de la instauración de los Estados de seguridad nacional. El estudio de la "cuestión nacional", por su parte, se realiza a partir de ciertas proposiciones sobre el nacionalismo latinoamericano, contemplados principalmente en los escritos de Bolívar y Martí. En la actualidad, Leopoldo Zea, Ricaurte Soler, José María Ricó, retoman el tema del latinoamericanismo expresado en la creación del Sistema Eco-

¹ Cfr. Heller, Herman, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1961.

² Cfr. Grossman, R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, México, FCE, 1941.

³ Cfr. Renan, Ernesto, *Qu'est-ce qu'une nation?* París, Calman-Levy, 1982.

⁴ Vid. Para la discusión actual, entre muchos, véase: UNESCO. "Acerca del Estado", varios autores, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, París, 1980, vol. XXXII, núm. 4. En especial, Brucan, Silvia, *El Estado y el sistema mundial*, uno de los primeros intentos por establecer la mediación en estudios hacia el sistema internacional.

⁵ Cfr. Díaz Müller, Luis, *Estado y desarrollo en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1984.

nómico Latinoamericano (SELA), en octubre de 1975.⁶ José Carlos Mariátegui, pensador peruano, tratará de unir el problema indigenista al proyecto socialista con sus "Siete tesis sobre la realidad peruana" (1928).

En la literatura mencionada no hay mayores alusiones al problema de la minorías. Las grandes corrientes doctrinarias que recorren este siglo tampoco han afrontado el reto de dilucidar la inserción de las minorías (étnicas, culturales o religiosas) en la teoría de las relaciones de poder internacional.

En el enfoque marxista, puede mencionarse a José Stalin con *El marxismo y la cuestión nacional* (Viena, 1913) y *La cuestión nacional y el leninismo*, que data de 1929. Vladimir I. Lenin, en *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, y en su artículo "El derecho de las naciones y la autodeterminación", en que se pronuncia en favor del respeto al principio de las nacionalidades, e, incluso, a la autonomía de las mismas. En esta etapa del pensamiento marxista, debe agregarse el comunicado Lenin-Stalin, 12 de noviembre de 1917) denominado *Declaración de derechos de los pueblos de Rusia*.

En nuestra opinión, fue la escuela austro-marxista de Max Adler, Karl Renner y Rudolf Hilferding; y, posteriormente, con Gustav Eckstein, Frederick Adler y Otto Bauer, los que realizaron un avance considerable en el tratamiento teórico de las nacionalidades.⁷

La polémica entre Max Adler, la nación como sujeto jurídico y momento de una unión pluralista que da lugar a la unidad del Estado; y Otto Bauer, que la considera como una "comunidad de destino", como un complejo de elementos histórico-culturales, enriqueció en mucho la discusión sobre las nacionalidades. Un ingrediente importante aportado por Bauer, sin lugar a dudas, fue la introducción o reintroducción del fenómeno nacional en la perspectiva de la lucha de clases.

En la misma senda conceptual y teórica se inscriben las críticas de Karl Kautsky a los planteamientos de O. Bauer, quien considera a la nación como una comunidad de lengua.

En el pensamiento marxista contemporáneo existen escasas obras que tratan el problema de la *nación*. El interesante trabajo de Eduard Kardelj,⁸ "La nación y las relaciones internacionales" (1975), a propósito

⁶ *Id.*, en la novela hispanoamericana podemos citar: *El otoño del patriarca*, *El recurso del método*, que empezó con *Tirano Banderas* (1924).

⁷ *Cfr.* Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI Editores, 1979. La primera edición en alemán es de 1907.

⁸ *Cfr.* Kardelj, Eduard, "La nación y las relaciones internacionales", *Cuestiones actuales del socialismo*, Belgrado, 1975; del mismo autor, "Raíces históricas de la no alineación", *Cuestiones actuales del socialismo*, 1979.

de la cuestión nacional en Yugoslavia y la revolución socialista, ingresa al estudio del problema en relación a la política de no alineamiento en las relaciones internacionales. Javier Muguenza trata el asunto en "Clases y naciones en el materialismo histórico" (1979), en un intento por avanzar en el análisis de la mediación clase-nación-Estado y sistema internacional.⁹ Por último, las obras de Solomon F. Bloom (1941), Hans-Ulrich Wehler (1971), Eric Hobsbaum (1972), entre otros, conducen a establecer seriamente la inexistencia de una teoría marxista de la nación.¹⁰

En América Latina, en esta perspectiva del análisis social, los estudios son aún más escasos. Estudios incipientes como el de Edelberto Torres Rivas, *La nación: problemas teóricos e históricos* (1982); o de mayor profundidad, en el caso del estudio de José María Aricó *El marxismo en América Latina*, que ha despertado numerosas polémicas contribuyen a iniciar la discusión sobre el hecho nacional en la región. El historiador panameño Ricaurte Soler, a través de varias obras, ha sistematizado y analizado la idea de la nación latinoamericana en su evolución histórica, logrando una mayor explicación del problema de la construcción nacional.¹¹

En los estudios no marxistas acerca de la nación y las relaciones internacionales puede observarse que el tema del nacionalismo es el que ha ocupado la atención de los autores. Entre ellos se destacan los trabajos de Anthony D. Smith, especialmente en *Nationalism in the Twentieth century* (existe edición en español), en que incluso, se ocupa del problema étnico.¹² Los textos clásicos de Hans Kohn y Karl W. Deutsch sobre el fenómeno nacionalista, si bien éste se ha ocupado del estudio de las relaciones internacionales en relación a la cibernética.¹³ Por último, pue-

⁹ Vid. Puede consultarse además, Amin, Samir, "Class and Nation. Historically in the Current crisis", *New York and London, Monthly Review Press*, 1980.

¹⁰ Cfr. Bloom, Solomon, F., *The world of Nations. A study of the National Implications in the World of Karl Marx*, New York, Columbia University Press, 1941; Wehler, Hans-Ulrich, *Sozial-demokratie und nationalstaat*, Göttingen, 1941; Hobsbawm, Eric, *Some Reflections on Nationalism*. En trad. alemana: *Ammerkungen über den Nationalismus*, Wiemer Tagebuch, julio-agosto de 1972, núm. 7-8, cit. por Georges Haupt y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Ed. Fontamarz, S. A., 1978, pp. 9 y 12.

¹¹ Cfr. Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, Siglo XXI, 1980; del mismo autor, *Clase y nación en Hispanoamérica*, Panamá, Ed. Tareas, 1975.

¹² Cfr. Smith, Anthony D., *Nationalism in the twentieth century*, Oxford, Martin Robertson and Co., 1979; del mismo autor, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, 1976, en que plantea su tesis del nacionalismo étnico.

¹³ Cfr. Kohn, Hans, *Nationalism: Its meaning and History*, Van Nostrand, 1955 (ed. en español de 1966); Deutsch, Karl, *Nationalism and Social Communication*,

de mencionarse algunas obras aisladas, entre las que destacan los escritos de autores españoles como Julio Busquets, *Introducción a la sociología de las nacionalidades* (Madrid, 1971), y Francisco P. Margall en su obra *Las nacionalidades* (1973), en que se plantean los problemas de la nación en Europa; y, especialmente, en España.

Ahora bien, en cuanto al estudio de la *relación nación-Estado*, que hemos propuesto como concepto explicativo central para establecer la gravitación de las etnias en el sistema internacional, existen algunas obras que señalamos al paso: Benjamín Akzin en *Estado y Nación* (1964), examina el problema de las minorías en los marcos del Estado y en la perspectiva internacional, como lo analizaremos más adelante. Nicos Poulantzas, en varias obras, estudia el concepto de Estado como esquema de dominación. En este tema existe una abundante bibliografía: los estudios sobre autoritarismo de Juan Linz y, Alfred Stepan,¹⁴ el concepto de Estado burocrático-autoritario propuesto por Guillermo O'Donnell,¹⁵ el análisis de la "crisis del Estado" latinoamericano formulada por Norbert Lechner, y nuestra propuesta del Estado nacional-popular.¹⁶

En fin, un primer balance acerca del *status questionis* del problema de la relación Estado-nación indica que ambos han sido tratados insuficientemente; a pesar que en el caso del estudio del fenómeno estatal existe una abundante bibliografía.

La Cuestión Nacional, en cambio, ha sido escasamente investigada; incluso, en la perspectiva del sistema político interno o nacional. Es más, el tema de las etnias y de las minorías, con excepción de los trabajos citados, no aparece en el desarrollo teórico de las corrientes doctrinales contemporáneas.

Estamos en presencia de un tema olvidado. La etnia, esa compleja comunidad micropolítica, ha sido relegada de las ciencias sociales. Recién, empiezan a esbozarse algunos trabajos en materia de promoción y protección de las comunidades indígenas en términos de derechos humanos.

Desde el punto de vista de la sociología de las relaciones internacionales, amén de los textos citados, no existen mayores contribuciones so-

MIT Press, 1966; del mismo autor: *Los nervios del gobierno*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1969; *Las naciones en crisis*, México, FCE, 1981, en que se refiere a la integración nacional y regional.

¹⁴ Cfr. Díaz Müller, Luis, *El derecho económico en América Latina*, Bogotá, Editorial Temis, 1987.

¹⁵ Cfr. O'Donnell, Guillermo, "Las fuerzas armadas y el Estado autoritario del cono sur de América Latina", en Lechner, Norbert (comp.) *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.

¹⁶ Díaz Müller, Luis, *op. cit.*, *supra* nota 5.

bre el asunto. Esta misma insuficiencia ha traído como corolario una falta de precisión acerca de los conceptos tales como *nación*, *Estado*, *etnia*, que nos obliga a una precisión preliminar al análisis de su conexión en el sistema internacional.¹⁷

III. ETNIA, PUEBLO, ESTADO-NACIÓN Y SISTEMA INTERNACIONAL

1. El concepto de etnia

En los trabajos que se han ocupado de analizar y estudiar el problema étnico, más bien desde el punto de vista antropológico, aparece que el criterio que identifica a una *comunidad indígena* es el criterio de la etnia.¹⁸

En este sentido, se entiende que *etnia* es una población que: *a)* se perpetúa por medios biológicos; *b)* comparte valores fundamentalmente puestos en práctica en formas culturales específicas; *c)* integración en campo de comunicación e interacción; *d)* cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras del mismo orden.¹⁹

El informe del Relator Especial de la Subcomisión sobre prevención de la diseminación y protección de las minorías, utiliza los siguientes criterios de identificación de una "comunidad indígena".

— *Criterio biológico o ancestro*: el hecho de descender de la población nativa del país;

— *Criterio cultural*: el predominio considerable de elementos de carácter "autóctono" en la cultura material y espiritual de una persona, un grupo o una comunidad determinada;

— *Criterio lingüístico*: el uso de un idioma vernáculo por un individuo, grupo o comunidad;

— *Criterio de grupo*: el individuo o el grupo se considere, así mismo, como indígena o la comunidad en la que vive el individuo o el grupo lo considere como "indígena";

¹⁷ Vid. No pretendemos realizar un análisis completo de los conceptos, que escapa al propósito general de trabajo. Más bien, queremos precisar estas nociones en función de su importancia para la sociología de las relaciones internacionales.

¹⁸ Cfr. Varios autores, Seminario: "Interpretación del Estatuto de las Comunidades Indígenas", en *Boletín Antropológico*, Asunción, Paraguay, diciembre de 1982. Se refiere a la ley 904 de 1981 o ley de las Comunidades Indígenas del Paraguay.

¹⁹ Sobre esta materia, véase Díaz Müller, Luis, *Análisis comparado de las legislaciones nacionales sobre indígenas en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), El Colegio de México, 1984.

— *Criterio múltiple*: como resultado de la combinación de varios de los criterios citados anteriormente;

— *Criterio de la aceptación por la comunidad indígena*: consiste en vivir en un sistema tribal, pertenecer a una comunidad indígena, tener residencia en determinadas regiones, son elementos de la aceptación por la comunidad indígena;

— *Criterio de la residencia*: esta exigencia aparece en algunas legislaciones.

La Oficina Internacional del Trabajo (O.I.T) dispone en el artículo 1º de su Convenio núm. 107 (1957) el área de aplicación del mismo:

a) A los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas corresponden a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a muchas de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país, en la época de la conquista o colonización y que, cualquiera que sea su condición jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen.²⁰

Akzin, al escribir sobre la *etnia* (del griego *ethnos*: pueblo o nación), se refiere a “un grupo cuya mayoría de miembros es en ciertos aspectos relativamente similar entre sí, mientras que es diferente en estos sentidos de la mayoría de los miembros de los demás grupos. Este esquema de “similitud-disimilitud”, está constituido por lo que llamamos características étnicas”.²¹

Por nuestra parte, hemos preferido privilegiar el criterio grupal y comunitario, al intentar una definición preliminar de *comunidad o pueblo indígena* integrando los demás elementos:

“*Comunidad indígena*: es un grupo social, que se reconoce a sí mismo, asentado históricamente en un territorio, y que comparte una lengua y valores culturales comunes, rigiendo autónomamente su vida en comunidad.”²²

En esta línea de análisis, hemos considerado a la *etnia* como un *grupo social*, en que la “frontera demarcatoria” con otros pueblos o nacio-

²⁰ *Idem*, pp. 132-133.

²¹ Cfr. Akzin, B., *Estado y nación*, México, FCE, 1982, p. 34.

²² Cfr. Díaz Müller, Luis, *op. cit.*, *supra* nota 21, p. 137.

nes, viene dado por la conciencia de grupo (comunidad) y el respeto al principio de la autodeterminación interna y externa. Una etnia, es, en fin, una unidad micropolítica al interior de un estado.

En algunas partes como China, Unión Soviética o Yugoslavia, al referirse a las *etnias* se habla de *nacionalidades*. Esto aumenta la confusión conceptual porque no se trata de *naciones*, en los términos y en sentido que lo utilizamos en este ensayo.

2. Pueblo y nación

La discusión acerca de la categoría *pueblo* proviene del nacionalismo-romántico alemán del siglo XIX.

El libro clásico de Karl Renner *Estado y nación* (Staat und Nation, 1889), y los "Discursos a la nación alemana" de Fichte, se refieren al concepto de pueblo (volk) como una cosmovisión, una especie de ideología de "lo popular" (volksgeist). Georg Lukacs retomará esta interpretación en una perspectiva de clase, especialmente con *El asalto a la razón*, contundente análisis de la idea nacional alemana y de la construcción del Estado.

La noción de *pueblo*, con toda su antigüedad será retomada en América Latina durante el periodo del pacto populista,²³ corresponde a la fase de "industrialización fácil" y de sustitución de importaciones, lo que denominamos el "crecimiento-espuma":²⁴ Goulart, (Brasil), Perón (Argentina), Ibáñez (Chile); y con mayor discusión, el presidente Cárdenas en México. Estamos utilizando el concepto *populismo*, históricamente situado, como una forma del régimen capitalista en que el estado se transforma en ámbito de las clases y se produce una fuerte movilización popular.²⁵

La categoría *pueblo*, en cambio, puede analizarse a partir del concepto de *nación*: "La nación se basa en uno o varios de los hechos naturales (cultural, religioso, étnico. . .) que dan lugar a la existencia un pueblo, que se convierte en nación al tomar conciencia de su *existencia diferen-*

²³ Cfr. Díaz Müller, Luis, y Fernando Ostornol Fernández, *El derecho de rebelión como derecho de los pueblos. Una perspectiva latinoamericana*, Comunicación a la Reunión Anual de la Asociación Internacional de Juristas Demócratas, Atenas, Grecia, 1984.

²⁴ Vid. Debemos agradecer la utilización de este concepto al profesor Alain Trouaine, de la Universidad de París, durante una estancia en México.

²⁵ Cfr. Altman, Werner, *Cárdenas Vargas y Perón, una experiencia populista*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

ciada del resto de la comunidad humana". Existe, pues, una relación de causalidad entre el *hecho nacional* y el *pueblo*.²⁶

Aún más, creemos que el pueblo es un proyecto político, una idea social, un programa de convivencia en comunidad. Por esta razón, quizá, algunos autores (para obviar problemas conceptuales) optan por hablar de "comunidad nacional". El espíritu, escribe André Malraux, da la idea de una nación; pero, lo que constituye su fuerza fundamental es la comunidad de sueños.²⁷

El hecho diferencial que delimita al pueblo de otras agrupaciones es la idea de un proyecto común. El elemento que separa a la nación del pueblo es la solidaridad básica del grupo en función del proyecto de futuro. La autorepresentación o conciencia de sí mismo y la idea de totalidad (una misma visión de la sociedad) hace que el pueblo se transforme en un elemento determinante de la construcción del Estado.

La nación, escribe K. Deutsch, es, "un pueblo que controla un Estado". El Estado, como depositario del poder político, es el factor cohesivo de la sociedad civil, que incluye a las mayorías y minorías.²⁸

R. H. S. Grossman, refiriéndose al concepto de nación, escribe: "Un pueblo unido por lazos históricos, filológicos y culturales", dice el inglés, mirando de reojo hacia Escocia y Gales así como hacia Irlanda. "Una reunión libre de individuos que, sin consideración alguna respecto a la raza o al lenguaje, desean vivir unidos bajo un mismo gobierno", dice el ciudadano norteamericano, mientras espera que nadie le mencione el problema del negro ni sus leyes migratorias.²⁹

El propio Grossman (1939) propone una definición de *nación*: "Un pueblo que vive bajo un único gobierno central lo suficientemente fuerte para mantener su independencia frente a otras potencias". Según esto, la nación sería la suma de: *pueblo + gobierno + soberanía externa*. Lo que da por resultado, en nuestra opinión, una excelente definición jurídica ¡del Estado!³⁰

Una nación es una comunidad política diferente de otros grupos humanos. Es un contrato de solidaridad humana. Por eso es que puede

²⁶ Cfr. Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista, capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo XXI, 1977.

²⁷ Cfr. Busquets, Julio, "Introducción a la sociología de las nacionalidades", *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1971, p. 26.

²⁸ Cfr. Deutsch, Karl W., *El análisis de las relaciones internacionales*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2a. ed., 1974, p. 91.

²⁹ Cfr. Grossman, R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, México, FCE, primera reimpresión, 1978. La primera edición es de 1939.

³⁰ *Idem*, p. 21.

existir la nación sin que exista el Estado, o que su existencia se fije en un territorio determinado.

En el enfoque marxista, si bien no existe una teoría (como conjunto orgánico y sistemático) de la nación, no es menos cierto que existen frecuentes alusiones al problema. Así, Marx en la Carta a Engels (20 de junio de 1886), señalaba la importancia de valorar la existencia de las nacionalidades y de las naciones. También es cierto que frente al afán globalizante de las doctrinas emanadas del Siglo de las Luces, el *hecho nacional* apareció como un desafío inédito, casi imprevisible en la realidad de la época.

La nación, producto surgido en la segunda mitad del siglo XVIII, fruto de la revolución triunfante, “conquista la ideología burguesa, en que una historiografía romántica se dedica a instaurar la identidad nacional como valor supremo y a colocar en primer plano la unidad de la patria y de la nación ante esa “arrogancia nacional enfática y exaltada”.³¹

Los proletarios, en una versión común, no tienen patria. Vladimir I. Lenin, en “El derecho de las naciones a la autodeterminación”,³² profundiza la perspectiva contenida en el *Manifiesto Comunista*: “Por consiguiente, si queremos entender lo que significa la autodeterminación de las naciones, sin jugar a definiciones jurídicas, ni ‘inventar’ definiciones abstractas, sino examinando las condiciones histórico-económicas de los movimientos nacionales, llegaremos inevitablemente a la conclusión siguiente: por autodeterminación de las naciones se extiende su separación estatal de las colectividades nacionales extrañas, se entiende la formación de un Estado nacional independiente.” En esta interpretación, la nación aparece ligada al problema de las clases sociales.

No es menester ingresar aquí a una definición y a una polémica interminable, y poco creativa, sobre la relación entre *clase* y *nación*, como conceptos fundamentales para establecer la vinculación entre la etnia y

³¹ Cfr. Haupt, Georges y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Ed. Toutamara, 1978, pp. 12 y 13; Marx, Carlos, *La ideología alemana*, 2a. ed., Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1968. En este libro, Marx y Engels superan la confusa declaración del “Manifiesto Comunista” (1948), en que no se aclara si se está frente a una coincidencia entre la conciencia nacional y la conciencia de clase, de una disolución de la primera en la segunda, o de una emergencia de la conciencia nacional en la clase obrera?, cf. Haupt y Weill, *op. cit.*, supra nota 10, p. 13.

³² Cfr. Lenin, V. I., *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, México, Ed. Crijalbo, 1969, p. 11.

las relaciones internacionales. Sin embargo, es pertinente destacar que la cuestión de la *clase social* aparece en América Latina ligada en sus inicios al proyecto independentista y a la conquista de la emancipación política.³³

En la actualidad, el tema del nacionalismo latinoamericano aparece vinculado al rescate de la idea de la integración latinoamericana. La creación del Sistema Económico Latinoamericano (SELA, Panamá, 1975) representa, junto al Pacto Andino de 1969, un intento por recuperar el perfil progresista del “nacionalismo económico” y de la formulación común de una política económica conjunta.

En esta impronta, aparecen algunos trabajos que vuelven a poner en el tapete de la discusión el nexo entre “lo nacional” y “lo popular”. Es el caso de Sergio Spoerer con *América Latina. Los desafíos del tiempo fecundo*, en que plantea la viabilidad del proyecto nacional-popular, abriendo el análisis de la *clase* hacia la categoría *pueblo* (1979). En una perspectiva similar, aparecen dos trabajos nuestros en que se formula la posibilidad alternativa del *Estado nacional-popular*, como una solución para los gobiernos posteriores a los Estados de seguridad nacional.

El sistema internacional, conjunto de actores nacionales en un mundo que retornó a la “guerra fría” con el presidente Reagan, y volvió a un sistema unipolar con el presidente Bush, aparece como el escenario de la vuelta al mundo bipolar de posguerra. El problema de la *etnia* y de la *nación*, como se escribía, aparece mediado por el Estado, protagonista principal de las relaciones mundiales.

La clave del tema que presentamos consiste, precisamente, en la capacidad de analizar en una doble perspectiva la cuestión de las etnias: 1) un primer análisis, desde la estructura interna de la relación Estado-nación, hacia el sistema interestatal, sin dejar de mencionar una serie de otros actores y sujetos que están apareciendo en la vida internacional. 2) En segundo lugar, otra perspectiva de explicación viene dada por la explicación desde la sociología de las relaciones internacionales hacia las unidades de base como la *etnia* y la *nación*. Pasemos, pues, a intentar el análisis de la *etnia* observada desde el sistema de poder internacional.

³³ Cfr. Soler, Ricaurte, *Clase y nación en Hispanoamérica*, Panamá, Ed. Tareas, 1975.

IV. LA SOCIOLOGÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES Y EL ANÁLISIS DE LAS ETNIAS

En la perspectiva de la sociología de las relaciones internacionales puede observarse un escaso desarrollo del problema en estudio.³⁴

La mayoría de los autores han abordado el tema del nacionalismo, como fenómeno de importancia en los asuntos mundiales de este siglo; y las estructuras de base, como las etnias, han sido olvidadas por los autores.

Esta advertencia preliminar nos lleva a limitar el examen del problema a dos niveles principales de estudio: 1º El tratamiento y estudio de las etnias y de las minorías en el sistema de Naciones Unidas, a que nos referiremos brevemente, remitiendo a la bibliografía sobre esta materia; y, 2º El análisis metodológico de la etnia en la perspectiva de la sociología internacional, que es nuestra preocupación primordial.

1. *Las minorías étnicas en Naciones Unidas*

Desde la primera Guerra Mundial se empezó a debatir el problema de las minorías étnicas. En la Conferencia de Paz de 1915 se estudiaron diversas soluciones para resolver el problema de las minorías basados en el concepto de autodeterminación nacional.³⁵

El problema de las minorías nacionales fue considerado como un tema importante para mantener la paz mundial. La Sociedad de las Naciones, estableció un régimen jurídico especial de protección de las minorías en base a una serie de tratados destinados a proteger los intereses de los habitantes que diferían de la mayoría de la población.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, con la creación del Sistema de Naciones Unidas, se estableció un sistema de protección de los derechos humanos. Sin embargo, este mecanismo internacional contenido en

³⁴ Vid. Entre la bibliografía consultada: Deutsch, Karl. W., *El análisis de las relaciones internacionales*, 2a. ed., Buenos Aires, Paidós, 1974; Hoffman, Stanley, *Teorías contemporáneas de las relaciones internacionales*, Madrid, Ed. Tecnos, 1976; Bosc, Robert, *Sociología de la paz*, Barcelona, Ed. Estela, S. A., 1967; Truyol y Serra, Antonio, *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza Ed., 1974; Smith, Anthony D., *Nationalism in the twentieth century*, Oxford, 1979. En especial, capítulo VI, "Ethnic Resurgence in the West".

³⁵ Cfr. Donnadieu Aguado, Laura, *Tratamiento internacional del problema de las mitologías étnicas, religiosas lingüísticas*, México, Universidad de las Naciones Unidas, El Colegio de México, febrero de 1984, p. 10.

la Carta de las Naciones Unidas no estableció ningún artículo o declaración específica sobre la cuestión de las minorías.

La Declaración Universal de Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948, omitió toda alusión al problema de las minorías de todo tipo. El problema quedó ubicado dentro de la discusión sobre los derechos humanos; especialmente, sobre la preeminencia de los derechos individuales en desmedro de los colectivos o viceversa.

El sistema de Naciones Unidas instituyó, a través del Consejo Económico y Social, la Comisión de Derechos Humanos, destinada a velar por el cumplimiento de las disposiciones de la Carta en materia de libertades y derechos fundamentales. En esta razón, el 10 de febrero de 1945, la Comisión decidió establecer la Subcomisión de protección a las minorías y de prevención a la discriminación.

En la subcomisión empezaron a plantearse los problemas relacionados con las minorías como un asunto específico que debía preocupar a la comunidad internacional.³⁶ Fue así como el artículo 27 del Pacto de derechos civiles y políticos estableció el *derecho de las minorías* a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a usar su propio idioma.

Con posterioridad, surgieron diversos instrumentos internacionales destinados a la protección de estos grupos:

— La Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio (1948);

— El Convenio 107 de la OIT relativo a las poblaciones indígenas (1957).

— La Convención de la UNESCO relativa a la lucha contra la discriminación en la esfera de la enseñanza (1948);

— La Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965).

Por último, debe mencionarse la labor del Grupo de Trabajo sobre Comunidades Indígenas, dependiente de la Subcomisión, que ha venido desarrollando un interesante trabajo en materia de protección de minorías indígenas; en particular, respecto de la abrogación del Convenio 107 y de la situación de las minorías en el mundo.³⁷

En conclusión, este primer intento de análisis, el estudio de las minorías en el sistema de las naciones, nos permite ofrecer dos conclusiones

³⁶ Cfr. Claude, Inis, *National Minorities*, Harvard University Press, Cambridge, 1955.

³⁷ Cfr. Donnadie, Laura, *op. cit.*, *supra* nota 35, p. 14.

principales. En primer término, el escaso tratamiento del problema de las minorías en los estudios y declaraciones sobre derechos humanos.³⁸ En segundo lugar, la necesidad de realizar un estudio mayormente comprensivo, de interpretación, del problema de las minorías étnicas en la perspectiva de la teoría de las relaciones internacionales.

2. *Sociología de las relaciones internacionales y minorías étnicas*

La sociología de las relaciones internacionales, que otros autores denominan teoría de las relaciones del poder internacional; y otros, la ubican como parte integrante de la Ciencia Política, ha alcanzado escaso desarrollo teórico.³⁹

Un enfoque analítico adecuado para estudiar la vinculación entre la etnia y la sociología de las relaciones internacionales puede consistir en avanzar en la explicación de cómo los actores *internacionales* (organismos internacionales, empresas transnacionales, grupos de presión, minorías) influyeron y se relacionan en la estructura del poder internacional, a partir de la noción de Estado-nacional.⁴⁰

Las diferentes "escuelas" de las relaciones internacionales: el análisis del "decisión-making", los estudios por regiones, la escuela realista de Morgenthau y S. Hoffman, los estudios históricos (Renouvin y Duroselle), las investigaciones sobre la paz (J. Galtung), el intento de construir una "teoría" marxista de las relaciones internacionales (R. Mesa, M. Merle), las posibilidades del método estructural, la "teoría" de los juegos (M. Davis y K. Deutsch), el análisis de actores (Morton Kaplan), han empezado a debatir el estatuto científico y las posibilidades de explicación de la sociedad (Schwarzenberger) y la comunidad internacional.⁴¹

³⁸ Cfr. Cassese, Antonio, *La protección internacional de los derechos humanos en el sistema de Naciones Unidas*, México, Ponencia al Seminario Internacional de protección de los Derechos Humanos, abril de 1982.

³⁹ Cfr. Capotorti, Francesco, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas y religiosas o lingüísticas*, Nueva York, Naciones Unidas, 1979.

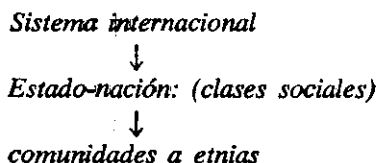
⁴⁰ Cfr. Stavenhagen, Rodolfo, *Las minorías culturales y los derechos humanos*, México, El Colegio de México, 1983.

⁴¹ Vid. Entre la bibliografía consultada, véase Zorngibe, Charles, *Les Relations Internationales*, París, PUF, 1975; Merle, Marcel, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Alianza Universidad, 1976; Merle, Marcel, et al., *El estudio científico de las relaciones internacionales*, México, UNAM, 1978; Knorr, Hans and Sidney Verba, *The International System, Theoretical Essays*, Princeton, University Press, 1961; Mesa, Roberto, *Sociología de las relaciones internacionales*, fotocopiado, 1980; Kaplan, Morton A., *New approaches to International Relations*,

En esta compleja urdimbre de interpretaciones hemos optado por fijar algunos conceptos provisionales de nuestra propia visión del poder internacional. Establezcamos que la sociología de las relaciones internacionales se encarga de estudiar y analizar el conjunto de fenómenos que operan conflictivamente en las relaciones de poder internacional. Este conjunto de actores pueden ser los Estados, las organizaciones internacionales, los poderes privados como los grupos de presión y, por cierto, las minorías indígenas.⁴²

El peso específico que pueden llegar a tener las minorías indígenas en las relaciones del poder internacional es escasa. Desde el punto de vista metodológico, pareciera que existe una "brecha" entre el estudio de la *etnia* y el sistema internacional que, como afirmábamos, era suplida por el concepto relacional de Estado-nación.

En efecto, si quisiéramos establecer y descubrir un enfoque relacional de análisis habría que plantearlo jerárquicamente:



En otras palabras, insistimos en que el concepto relacional del Estado-nación es el eje explicativo del problema que tratamos.⁴³ No estamos planteando una concepción nacional de la historia, sino que nos limitamos a reconocer que el fenómeno de la nación, aparece como una *estructura real y objetiva* para el análisis de la inserción de la etnia en las relaciones internacionales.

El surgimiento del capitalismo, y el tránsito de la ciudad-Estado al Estado "nacional" vino a uniformar y establecer la idea de la unidad na-

New York, St. Martin's Press, 1968; Burton, J. W., *Teoría General de las relaciones internacionales*, México, UNAM, 1973; Hoffman, Stanley, *Teorías contemporáneas de las relaciones internacionales*, Madrid, Ed. Tecnos, 1963; Deutsch, Karl W., *op. cit.*, *supra* nota 34; Truyol y Serra, Antonio, *La teoría de las relaciones internacionales como sociología*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1973, entre otros.

⁴² Cfr. Bauer, Otto, escribe que los sociólogos italianos han establecido los siguientes elementos de la *nación*: región de residencia común, ascendencia común, lengua común, costumbres y usos comunes, vivencias comunes y pasado histórico común y leyes y religión común, *op. cit.*, *supra* nota 7, p. 137.

⁴³ Cfr. Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, FCE, 1946.

cional, sin conflictos. El papel desempeñado por el derecho y la ideología en la *homogeneización* de las relaciones entre los grupos y el Estado vino a consolidar el mito del Estado nacional sin contradicciones, uniforme, haciendo aparecer como "inexistente" la cuestión de las etnias o nacionalidades.

El estudio de las etnias nos lleva a introducir otro elemento de análisis: la autodeterminación interna y externa de las comunidades. En efecto, ha sido la discusión en torno al principio de la *autodeterminación de los pueblos*, quien ha introducido el debate acerca de la independencia de los Estados en el marco del proceso de descolonización iniciado a partir de la década de los sesenta.⁴⁴

Así como *nación* y *Estado* no son fenómenos coincidentes; en el mismo sentido, *etnia* y *nación* no son términos equivalentes. En el análisis de S. Amin aparece la referencia a la forma de operar de los sistemas de formaciones sociales: "propongo usar el concepto de un sistema de formaciones sociales cuando los conflictos de clase y alianzas en un área (en un Estado) tiene un efecto significativo sobre los conflictos y alianzas en el otro".⁴⁵

Entonces, como la división de la sociedad, para esta corriente está basada en el modo de producción, alcanza también los grupos indígenas: aquí se plantea el problema de la autodeterminación interna, como se ha venido discutiendo en el Grupo de Trabajo sobre minorías étnicas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las minorías.

⁴⁴ *Vid.* Para el estudio de la autodeterminación en Naciones Unidas, véase Gros Espiell, Héctor, *El derecho a la libre determinación*, Nueva York, Naciones Unidas, E/CN4/Sub.2/405/Rev.1, de 1979.

⁴⁵ *Cfr.* Amin, Samir, *Class and Nation, Historically and in the Current Crisis*, New York and London, Monthly Review Press, 1980, p. 19.

DERECHOS INDÍGENAS Y AUTONOMÍA

Héctor DÍAZ-POLANCO*

SUMARIO: I. *De festividades y conmemoraciones.* II. *La amarga realidad del "Encuentro de dos Mundos": el descalabro de la población indígena.* III. *Las políticas indigenistas.* IV. *Cuestión étnico-nacional y cambio social.* V. *Autonomía y autodeterminación.* VI. *Elementos para una agenda teórico-política sobre la cuestión étnico-nacional.*

I. DE FESTIVIDADES Y CONMEMORACIONES

Cuenta el cronista que en la isla de Cuba, a principios del siglo XVI, el cacique Hatuey reunió a su gente para evaluar la llegada de los españoles y las noticias acerca de las crueldades que habían realizado en La Española. Preguntó Hatuey: —¿Saben por qué los europeos nos sojuzgan y matan? —Porque son crueles y malos —le respondieron—. Hatuey replicó: —No lo hacen sólo por eso, sino porque tienen un dios a quien ellos adoran y quieren mucho. Tomó entonces una pieza de oro y agregó: —He aquí el dios de los cristianos.

El bravo cacique se batió valientemente contra los que usurpaban sus tierras y destruían a su pueblo. Finalmente fue apresado y condenado a morir en la hoguera. Mientras esperaba la muerte, un religioso franciscano le habló de la fe católica y cómo, de aceptarla, ganaría un cielo de gloria y eterno descanso. La otra opción era el infierno de perpetuos tormentos. Preguntó Hatuey: —¿Van al cielo también los cristianos? El religioso respondió que sí, pero que sólo iban los que eran buenos. Entonces dijo el cacique que prefería ir al infierno, para no estar donde estuvieran los españoles. “Esta es la fama y honra —lamenta el cronis-

* *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (en algunos pasajes del presente texto se han incorporado materiales del libro *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI, 1992*).

ta— que dios e nuestra fee han ganado con los christianos que han ydo a las yndias.”¹

Esa era la percepción generalizada entre los pueblos indios acerca de la empresa colonizadora que estaba en marcha. Los indios de hoy no han modificado esta percepción. Cualquier conmemoración de ese proceso como una hazaña civilizatoria constituiría, además de la enorme irresponsabilidad histórica, una imperdonable ofensa para los indígenas contemporáneos.

¿Leyenda negra? Tal vez. En todo caso, coincido con los historiadores que afirman que esa alegada leyenda negra refleja muy certera y objetivamente los hechos acontecidos a partir de la llegada de los europeos a estas tierras. Los vencidos no vieron la expansión europea en el continente como una hazaña civilizatoria y evangelizadora, porque no encontraron razones para hacerlo. Lo que vieron y sufrieron fue la destrucción de sus formas de vida, de su organización social, de sus creencias. Pueblos enteros fueron arrasados, los gobernantes eliminados o humillados, los dioses destruidos. Evidentemente, aquello no fue un “encuentro” de dos mundos, sino un *choque violento* que trajo para una de las partes —los pueblos nativos— una terrible disyuntiva: la muerte o el avasallamiento. Finalmente, el resultado de este choque fue la apropiación violenta por parte de los recién llegados de la persona de los nativos, de sus tierras, sus riquezas, sus pueblos y ciudades. De allí surgió no una convivencia de cultura o mundos, sino ante todo una relación entre dominadores y dominados.

Nadie puede ignorar la trascendencia histórica que para la humanidad entera reviste la expansión europea en tierras americanas. Pero, desde luego, el quinto centenario del inicio de los eventos indicados no puede ser ocasión para festejar un “encuentro” que, explícita o implícitamente, propone hacer tabla rasa de los siguientes hechos centrales: 1) El Requerimiento y la llamada “justa guerra” que se emprende contra los pueblos indígenas; 2) la esclavitud a que es sometida la población autóctona, primera víctima de este tipo de sujeción; 3) la destrucción de poblaciones enteras por la vía directa del genocidio y, en general, el descalabro de la población india que provocan las prácticas colonizadoras; 4) el régimen de trabajo a que se somete a los nativos, en particular la encomienda, el repartimiento y la servidumbre por deuda; 5) la

¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 4ª ed., México, Fontamara, 1989, pp. 46-47.

segregación espacial controlada y el asimilamiento sociocultural forzado a que son sometidos los "pueblos de indios".

El recuerdo festivo de estos hechos equivaldría a celebrar, hoy, la imposición por la fuerza del poderoso contra el débil (el colonialismo, el imperialismo); a encomiar el genocidio, el etnocidio y la explotación sin límites y, en fin, a enaltecer la intolerancia frente a la diferencia étnica y la diversidad sociocultural. Todas estas cuestiones —relativas a la pluralidad, la igualdad, etcétera— están planteadas en la actualidad con la misma palpitante vigencia que hace cinco siglos.

No vemos, pues, nada digno de ser celebrado. En cambio, en el horizonte del proceso histórico que vivimos actualmente, el quinto centenario de la irrupción europea en estas tierras es una oportunidad para reflexionar sobre la democracia, sobre el colonialismo y, especialmente, acerca del *colonialismo interno* que sufren millones de indígenas latinoamericanos en el presente. Pero entonces, en relación con la opresión étnica, se requiere enjuiciar no sólo los tres siglos de régimen colonial, sino también los cerca de dos siglos de vida independiente. Debemos orientar nuestra atención fundamentalmente a las proyecciones *actuales*, a las condiciones de la población india contemporánea y los proyectos para superarlas.

Sin embargo, antes de pasar a este terreno conviene no perder de vista los renovados intentos de "blanquear" el proceso colonial. Para lograr el objetivo indicado, de nuevo se busca por todos los medios destacar los aspectos "positivos" del régimen colonial. Un procedimiento para ello consiste en exaltar el papel de los defensores de los indios (desde Montesinos hasta Las Casas), así como los logros que éstos alcanzaron —y que, por extensión, supuestamente también alcanzó el régimen colonial— en materia de protección de los nativos y mejoramiento de sus condiciones de vida. O sea que, después de todo, el régimen colonial no fue tan malo. Jamás debemos perder de vista esto: el dominio colonial, sin importar su modalidad, es siempre duro, injuto, intolerante, opresor. Es verdad que fueron numerosos los individuos (en su mayoría miembros de las órdenes religiosas) que se escandalizaron ante las penurias de los indígenas y clamaron por justicia. Pero, en primer lugar, se trató de una ínfima minoría con una escasísima posibilidad de influir en el curso de los acontecimientos. El lema del célebre sermón de Antón de Montesinos pronunciado en 1511 (*Ego vox clamantis in deserto*) habría de marcar el destino de las persistentes denuncias y apelaciones de los frailes por toda América: serían patéticas voces clamando en el desierto de la indi-

ferencia, el cinismo y los intereses creados de encomenderos, hacendados, funcionarios reales y demás miembros de la elite colonial.

Por lo demás, ni el más radical partidario de aquel indigenismo paternal logró remontarse por encima de la áspera lógica colonial. La cumbre de la lucha por un trato justo fue sin duda fray Bartolomé de las Casas. Pues bien, a pesar de las interpretaciones panegiristas que lo convierten en un anticolonialista radical, lo cierto es que Las Casas jamás puso en duda la legitimidad del dominio español en América. Es cierto que fue partidario de un tratamiento suave hacia los indios; que propugnó por un reconocimiento de la autodeterminación de los indígenas, cuya fuente era el derecho natural; que se opuso a una evangelización compulsiva y fue partidario del uso de la persuasión para conseguir la conversión de los nativos. Pero ante la evidencia de que el poder español se imponía sin considerar alguna de la autodeterminación india, sin que mediara un pacto, Las Casas no extrajo la consecuencia obvia de la ilegitimidad o invalidez de ese dominio.

Como todos los demás españoles, Las Casas veía los sistemas de creencias autóctonos como idolatrías que debían ser extirpadas radicalmente. Se distinguió de la mayoría de sus contemporáneos por el método recomendado: la conversión sin violencia, la prédica pacífica. Pero, como los demás, concebía las religiones indias como obra y artimaña de satanás. Debe entenderse la trascendencia y las tremendas consecuencias de todo tipo que tal perspectiva ideocéntrica provocó a lo largo de la Colonia: en tanto todo el régimen social, político, económico y cultural de las poblaciones nativas estaba sustentado fuertemente en su sistema de creencias, el furioso ataque de las respectivas religiones, su destrucción sin contemplaciones, provocó una mortal desarticulación de aquellas sociedades.

No me detendré en el examen de las deformaciones panegíricas de la obra de Francisco de Vitoria que buscan exaltar, pese a todo, la empresa conquistadora. Sólo debe recordarse que las *Relecciones* de Vitoria (en particular "De indis" y "De indis, relectio posterior" no sólo combatieron los títulos ilegítimos para el dominio de los pueblos nativos, sino que además abrieron siete grandes puertas (siete "títulos legítimos") a la dominación europea.² Puede afirmarse que en la obra de Vitoria en-

² Vitoria arribó a una importante conclusión: "Que antes de la llegada de los españoles, eran ellos [los indios] verdaderos señores, pública y privadamente." Con vigorosos argumentos, el autor puso en tela de juicio los principales títulos que supuestamente fundaban la conquista y el dominio de España sobre América: la

cuentra la Corona española los más fuertes argumentos para fundar su dominación. Habría que decir que algunos de esos títulos "legítimos", elaborados por Vitoria con depuradas pautas escolásticas, son utilizados aún en nuestros días por la fuerzas imperialistas para imponerse sobre pueblos considerados rebeldes.³

Eran hombres de su tiempo, se dirá. Justamente. Se trata precisamente de rechazar los intentos de convertir a estos hombres en *hombres de nuestro tiempo*, a favor de una forzada reinterpretación del régimen colonial, procedimiento que lleva al absurdo de transfigurarlos en una especie de antropólogos modernos de la más pura cepa relativista. Conociéndolos con sus intolerancias, sus juicios o prejuicios, etcétera, sin duda fruto de su época, estaremos en mejores condiciones de entender esa época y su significado, lejos de las mistificaciones.

¿Y los logros? ¿Acaso no debe atribuirse a las denuncias e impugnaciones de gente como Las Casas la adopción de medidas en favor de los indios, como las *Leyes Nuevas* de 1542 y la cédula real de febrero de 1549 que limitaba la encomienda y suprimía los servicios personales? Las denuncias de los frailes eran contra el poder tiránico de los *encomenderos*, no contra el poder de la *corona*. Más aún, los religiosos reclamaban el fortalecimiento del poder real y la exclusión de los conquistadores y sus descendientes. De ahí la convergencia básica entre las demandas de los frailes y los intereses de la Corona.

En efecto, en relación con el tratamiento y el manejo de la población indígena, si bien existía acuerdo acerca de la legitimidad y necesidad de explotarla para llevar adelante la empresa colonial, había también un profundo desacuerdo en torno al modo de organizar y dirigir la cuestión. De manera gruesa, dos partidos con posiciones encontradas habían surgido. De un lado, se encontraban los conquistadores y sus descendientes, encomenderos y colonos en general, quienes deseaban conducir la colonización en las tierras americanas como un asunto *privado*: con la bendición de la monarquía, pero sin que interviniera el poder real para

autoridad del papa, el derecho de descubrimiento, los pecados de los aborígenes, etcétera. Pero aun una mente tan abierta, influida por las ideas de su tiempo, hubo de admitir ciertos títulos "legítimos" (como la predicación del evangelio) que sancionaban eficazmente la conquista. Cf. Francisco de Vitoria, *Relecciones. Del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, 2a. ed., México, 1985, p. 36 y *passim*.

³ Un análisis crítico y, al mismo tiempo, ajustado a las ideas de Las Casas y Vitoria, puede encontrarse en la excelente obra de Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la conquista de América*, San Juan, Editorial Cemi, 1990, cap. IV.

limitar en lo más mínimo las potestades y los enormes privilegios alcanzados durante la conquista y los años subsiguientes. A este nutrido grupo se enfrentaba, de otro lado, el poder de la corona, la que buscaba imponer los imperativos del interés *público* sobre los mezquinos intereses particulares de los conquistadores, sus allegados y descendientes; es decir, afirmar el poder soberano en la conducción del proceso colonial, buscando con ello naturalmente acrecentar su parte del botín.

En tanto, el interés de encomenderos y colonos se manifestaba en los hechos como una explotación sin medida y destructora de la población nativa —lo que había conducido en las colonias insulares a la extinción de los aborígenes y estaba provocando el mismo resultado en varios puntos de tierra firme—, y el soberano quería, por su parte, limitar el poder de aquéllos con el fin de recibir una mayor cuota de la riqueza arrancada a los pobladores nativos, vino a resultar que el interés de la Corona coincidiera con la necesidad de dar cierta protección a los indígenas frente a las prácticas que dilapidaban la principal fuente de riqueza.

En las elocuentes denuncias de los frailes acerca de los abusos y desmanes que cometían los españoles en perjuicio de los indios, la Corona encontró el fundamento y la justificación para adoptar un conjunto de medidas que cambiaría la situación gradualmente. Aquí entran las activas diligencias desplegadas muy temprano por la orden de los dominicos, a la cabeza de la cual se encontraban figuras como Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos y el propio Bartolomé de las Casas, en favor de reformas que eliminaran los aspectos más escandalosos de la acción colonial.⁴

⁴ El padre Montesinos pronunció un domingo de Adviento de 1511, en Santo Domingo, la que debe reputarse como la más formidable acusación contra los colonizadores españoles, que al mismo tiempo sembró serias dudas sobre el derecho a la conquista. El célebre sermón increpó duramente a los colonos y funcionarios reales, inquiriéndoles: "Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís...?" Fr. Antón de Montesinos, "Ego vox clamantis in deserto", en *BAA México*, IPGH, núm. 6, diciembre de 1982, pp. 147-161. El relato completo de la lucha de los dominicos establecidos en La Española contra la esclavitud de los indios —que se llevó hasta la propia

Con todo, las denuncias no fueron la *causa* eficiente de los cambios emprendidos por la corona, sino que ésta encontró en tales argumentos el apoyo, sobre todo ideológico y moral, para llevar a cabo los ajustes que *deseaba y necesitaba*. Este hecho no disminuye en nada los méritos humanitarios de la cruzada que impulsaron muchos frailes contra los desmanes de los colonizadores. Pero no debe perderse de vista que tan elogiable empeño no se daba en un vacío sociopolítico ni al margen de los partidos en pugna. Detrás de las agitadas disputas teológicas del siglo XVI no se dilucidaban tan sólo cuestiones meramente espirituales o morales, sino además fuertes intereses económicos y políticos encontrados. En el marco de esa enconada lucha entre dos bandos que se disputaban prerrogativas muy terrenales, algunos religiosos fueron un eficaz aliado de la Corona: las constantes demandas y denuncias ante la Corte, la crónica de los terribles crímenes de los conquistadores, así como las elaboraciones (teológicas, morales, éticas) de los frailes, resultaron una poderosa munición ideológica que utilizó el soberano para emprender o consolidar las acciones que le permitirían asumir un poder que, según el punto de vista del Estado, había sido indebidamente apropiado por los colonos. Las ordenanzas de noviembre de 1542, conocidas como *Leyes Nuevas*, fueron el primer conjunto de cambios radicales introducido por el emperador. Éstas y otras posteriores fueron, pues, un ajuste del poder en contra de los conquistadores y sus descendientes, y una racionalización del sistema colonial, no un mero logro en favor de los indios, quienes pasaron a depender más directamente de la Corona.

II. LA AMARGA REALIDAD DEL “ENCUENTRO DE DOS MUNDOS”: EL DESCALABRO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

Vale la pena detenerse en una de las consecuencias del “descubrimiento” o “encuentro”: los efectos que provocó sobre la población autóctona. Hasta nuestros días se discute en qué medida, por ejemplo, la esclavitud directa de los indígenas, aunada a la brutalidad sin freno de la encomienda ya en funcionamiento, fueron responsables de la total extinción de la población aborigen en las islas de las llamadas Indias Occidentales. En el marco de los apasionamientos que aún despiertan estos debates, recientemente se ha llegado a sostener que el verdadero

sede del poder real—, en Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, tomo II, pp. 438-458.

“verdugo de la conquista no es el conquistador”, sino el *microbio* patógeno que provoca enfermedades de las que resultan infinidad de nativos muertos.⁵

Las explicaciones unilaterales de fenómenos complejos nunca han sido satisfactorias ni esclarecedoras. Negar el efecto directo de las grandes epidemias en las Antillas y en tierra firme sería absurdo. Pero no puede ignorarse que los elementos microbianos actuaron *en el marco social de las nuevas condiciones creadas por la colonización*, y que muchos otros factores provocados por las relaciones coloniales fueron causa fundamental y directa de la destrucción de la población autóctona caribeña, poniendo también en riesgo la sobrevivencia de las sociedades nativas de tierra firme (Nueva España, por ejemplo). Con una visión más integral y ponderada, Zavala y Miranda señalan las diversas y complejas causas (entre las cuales, desde luego, se encuentran las epidemias como *un factor*) de la drástica reducción de la población en la Nueva España, en el siglo XVI, las que en su mayoría fueron también las razones de la completa destrucción de los pueblos indios en las Antillas.⁶

Aparte de las consabidas mortandades provocadas por las enfermedades, varios factores influyeron para que se produjera el fenómeno denominado, con razón, “desastre demográfico antillano”. Ante todo se debe recordar que en las Antillas el número de aborígenes era relativamente

⁵ “En realidad, todo el horror y la destrucción que se atribuyen a la conquista, me atrevería a decir que en un 95 por 100, por lo menos, son el horror y destrucción que corresponde al aspecto microbiano de esta revolución ecológica que en América supone la llegada de los europeos. Hay algo que está muy claro en las fuentes y que, sin embargo, es falso: los indios mueren por la crueldad con que los españoles los tratan en los años iniciales en las Antillas. No es verdad...” Guillermo Céspedes del Castillo, “Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras”, en Francisco de Solano *et al.*, *Proceso histórico al conquistador*, *op. cit.*, p. 49.

⁶ Según estos autores, el descenso fue “determinado principalmente por los siguientes factores: a) la Conquista, en la que fueron sacrificados muchos indios, y más que en la guerra, en las agotadoras expediciones a territorios lejanos, como las de Cortés y Nuño de Guzmán, en las que dichos indios tuvieron que llevar la carga o prestar otros servicios auxiliares; b) la esclavitud, que hizo gran mella entre los naturales, por ser muchos los reducidos a ella, durísimos los trabajos mineros y de transporte a que principalmente se les dedicó, y muy deficiente la alimentación que se les dió; c) el servicio personal, por las mismas razones que la esclavitud; d) las epidemias, sobre todo las de 1545 y 1546, que hicieron enormes estragos en casi todos los pueblos indígenas, y e) las hambres, coincidiendo o no con las epidemias, que en años de malas cosechas y debido a la desorganización económica inicial, elevaron bastante la mortandad entre los naturales”. Silvio Zavala y José Miranda, “Instituciones indígenas en la colonia”, en *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, 3a. ed., México, INI, 1981.

pequeño, si se compara con el asentado en otros territorios (la zona central de Mesoamérica y la región andina, por ejemplo). Además, los indígenas caribeños constituían agrupaciones sociales relativamente frágiles (sociedades de cazadores-recolectores o, a lo sumo, sistemas tribales igualitarios o en la etapa caciquil).⁷ Esos pueblos no habían alcanzado el grado de organización política y de la producción, además de la complejidad sociocultural, que eran características de otras regiones en el momento del choque con los invasores. Todo ello provocó un efecto mortífero sobre aquella población que estaba aún menos preparada para el agotador régimen de trabajo recién instaurado, el nuevo tipo de relaciones de producción, etcétera, que impuso el europeo. Por lo demás, la región antillana, al ser el primer centro de asentamiento europeo en el Nuevo Mundo y haber constituido el lugar estratégico a partir del cual se irradió la conquista hacia tierra firme, cargó con el pesado fardo de aportar los bienes de consumo y los capitales necesarios para financiar en gran parte el resto de la empresa. Esto determinó que la población indígena de las Antillas fuera explotada literalmente hasta el agotamiento en el trabajo de las minas, sobre todo, pero también en la producción de alimentos y en la prestación de determinados servicios.⁸

El efecto de todos estos factores simultáneos fue demoledor. En poco tiempo la población indígena de los territorios isleños fue prácticamente aniquilada. El caso de La Española es ilustrativo: cuando arriban los europeos se calcula que la población ascendía aproximadamente a un millón y medio de indios;⁹ pero en 1509 sólo habían resistido unos 60

⁷ Para un acercamiento a estos sistemas sociales, cf. Luis F. Bate, "El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo", en *Boletín de Antropología Americana (BAA)*, México, IPGH, julio de 1986, núm. 13; Iraida Vargas, "La formación económico social tribal", en *BAA*, México, IPGH, julio de 1987, núm. 15; Mario Sanoja, *Los hombres de la yuca y el maíz*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1981, p. 195 y s.

⁸ Rolando Mellafe, *Breve Historia de la esclavitud en América Latina*, México, SepSetentas, 1974, pp. 21-22.

⁹ Los cálculos varían según los autores, pero la "versión más corriente de la época —dice Sauer— es que La Española tenía más de un millón de habitantes". Carl Ortwin Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 106. Los estudios de los prestigiosos investigadores Cook y Borah, los llevaron a considerar mucho más elevada la población de la isla. "Para la isla La Española encontramos en 1492 una población de aproximadamente ocho millones. Esta enorme reserva humana se redujo, en diez años, a menos de la décima parte, y en tres decenios virtualmente se extinguió..." W. Borah, "La Europa renacentista y la población de América", en *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 416.

mil, cantidad que se redujo a unos 11 mil en 1518. *En unas tres décadas, la población aborigen de las Antillas se desmoronó como un castillo de naipes.*¹⁰ La magnitud de la catástrofe no puede medirse por la cantidad inicial de nativos que entran en los cálculos. Provocar la extinción de centenas de miles de seres humanos no es menos grave que ocasionar la de millones de ellos.¹¹

Durante la primera mitad del siglo XVI, la gradual escasez de mano de obra se trató de solucionar con la inmigración de colonos españoles y con la importación de indígenas capturados en otros lugares de América. Esta última práctica constituía una solución desesperada y sin futuro, pues muy pronto resultaría claro que el problema de fondo radicaba en la propia política colonial con respecto a la fuerza de trabajo indígena, política caracterizada por una increíble torpeza. Con las dificultades crecientes para introducir indios esclavos procedentes de otras partes del continente y con la escasez de fuerza de trabajo disponible en las Antillas debido a la extinción de la población, cobró impulso la introducción de *esclavos negros*.¹² Ésta fue iniciada en pequeña escala desde los primeros años del siglo, procedentes en un principio de la propia península y más tarde de las costas de África.

¹⁰ Como lo indica C. O. Sauer: “[Alonso] Zuazo previó correctamente el fin de los aborígenes al término del segundo decenio del siglo, fecha válida también para Jamaica y Puerto Rico, y aproximadamente también para Cuba. Pequeños grupos sobrevivieron ocasionalmente desperdigados en refugios montañoses, quizás para desaparecer mezclándose con posteriores inmigrantes. En menos de veinte años, a partir de la fundación de La Isabela [primera ciudad fundada por Colón en enero de 1494, HDP], la inminente extinción de los aborígenes era evidente, y en otros diez ya se había realizado”, *idem*, p. 307.

¹¹ Refiriéndose a las controversias sobre el número original de indios en las diversas regiones americanas, Sánchez-Albornoz indica que esto sólo altera relativamente la cuestión de la caída abrupta. En tal sentido, “la discrepancia sólo afecta a la pendiente del declive. En efecto, hacia 1570 quedaban en La Española varios cientos de indios. Lo que se debate, pues, es si disminuyeron desde una altura de varios millones o de varios centenares de miles”. Con independencia del tamaño de la población inicial, el resultado es “igualmente catastrófico”. Nicolás Sánchez-Albornoz, “Las migraciones anteriores al siglo XIX”, en *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe. Migraciones “libres” en los siglos XIX y XX y sus efectos culturales*, relatores: M. Margulis y O. Martínez L., México, Siglo XXI Editores y UNESCO, 1989, pp. 63-64.

¹² Con fina ironía, Borges escribió: “En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas...” Jorge Luis Borges, “Historia universal de la infamia”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1989, t. 1, 1923-1972, p. 295.

El drama antillano fue de extraordinaria importancia para las etapas colonizadoras que siguieron en tierra firme. Como lo ha recordado Borah, el holocausto provocado a raíz de su primera experiencia colonizadora a gran escala en tierras americanas "fue tan espantoso e improductivo para los propios españoles que trataron de crear sistemas de explotación más ordenados y juiciosos en tierra firme". Y a su modo lo lograron. Cuando parecía que los europeos se encaminaban a repetir aquel desastre en tierra firme (matando incluso a la gallina de los huevos de oro: la población indígena de cuyos tributos y trabajo dependían fundamentalmente), el recuerdo de la experiencia antillana, con sus amargas lecciones incluso para los propios peninsulares, debió apresurar la adopción de correctivos.

El caso de la Nueva España ilustra el proceso. Se ha calculado que en 1518 existían tan sólo en el centro de México unos 25.2 millones de indios; 30 años después (1548) la población autóctona se había reducido a su cuarta parte (6.3 millones) y dos décadas más tarde a la *décima parte* de su tamaño original (aproximadamente 2.5 millones).¹³ Es decir, la combinación de la explotación desenfadada con las frecuentes epidemias que afectaban a los indígenas (en especial el espantoso *cocoliztli*) estaba diezmando la población nativa a un ritmo similar al de las Antillas.¹⁴ Parecía que se avanzaba nuevamente hacia la completa destrucción de los pueblos aborígenes. Pero esta vez se contó con la experiencia, las condiciones y el tiempo para buscar los medios que hicieran compatibles los objetivos coloniales y la sobrevivencia de núcleos de población autóctona en número suficiente.¹⁵

En menos de un siglo, la población india del centro de México se había reducido en cerca del 96%. Pero a finales del siglo XVII se detuvo la vertiginosa caída y se logró cierta estabilización; y a principios del

¹³ Cf. Borah, *op. cit.*, *supra* nota 9, p. 415.

¹⁴ Un registro de las principales epidemias sufridas en el valle de México durante la colonia, se encuentra en Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 460-463.

¹⁵ En efecto, explica Borah: "En la tierra firme, a diferencia de las Indias Occidentales, hubo tiempo para la experimentación. Pese a las muy graves bajas que los indios sufrieron en los decenios siguientes a la Conquista, sobrevivieron considerables núcleos de población en la mayor parte de las regiones, especialmente en los altiplanos, por lo cual los problemas no desaparecieron por extinción de los conquistados sino que duraron lo bastante para que los conquistadores se dieran cuenta de ellos y, por un proceso de prueba y reexamen, intentaran aplicar soluciones." Cf. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 37.

siglo XVIII la población india comenzó nuevamente a crecer. Las disposiciones para organizar el manejo de las comunidades indias, que acompañaron a la gradual consolidación del régimen colonial, influyeron de manera determinante en la modificación de la tendencia demográfica indicada.

Estas diversas medidas adoptadas por la Corona, especialmente durante el siglo XVI, conforman los perfiles de la *política indigenista* del régimen colonial. Una legislación minuciosa, aunque no siempre acatada con el rigor esperado, aunada a la creación de un conjunto de instituciones de carácter económico, administrativo, judicial, etcétera, fueron suficientes para que durante tres siglos el régimen colonial funcionara con un mínimo de *eficacia* (que en general excluye cualquier evaluación según criterios de *justicia*), evitando a la vez que la población india fuera arrasada.

Vale la pena subrayar que ninguna de estas medidas tenía como propósito impedir la explotación del indígena, sino *reglamentarla y racionalizarla*, de tal manera que la riqueza creada por la población nativa y su mano de obra fueran apropiadas del modo más *ordenado* por los diversos sectores involucrados en la colonización. La política colonial hacia el indio, debido precisamente a la drástica disminución de la población autóctona y al paralelo aumento tanto de la población no india como de la demanda de tributos y servicios, antes que un mejoramiento de su condición motivó más bien el incremento relativo de las cargas para las comunidades, particularmente durante el siglo XVII. En otras palabras, si bien evitó hasta cierto punto la explotación desordenada y la necia destrucción, el indigenismo colonial buscó exprimir al máximo a los pocos sobrevivientes, pues a la disminución de la población indígena no correspondió una proporcional disminución de las exacciones.¹⁶

Fue necesario, además, que se perfeccionaran los métodos de control político e ideológico, puesto que una gran diversidad de sectores se disputaba un pastel bastante disminuido. Aunque no se evitó el estallido de numerosas rebeliones indígenas, se pudo impedir una explosión que socavara por completo el sistema. En efecto, todos los grupos sociales no indios (excluyendo a los esclavos y otros trabajadores), e incluso la capa de "nobles" indígenas que fue incorporada al sistema de dominio colonial, dependían de la fuerza de trabajo de los nativos. Los encomenderos, los colonos en general, el clero, la cada vez más extensa bu-

¹⁶ Cf. W. Borah, *El siglo de la depresión de la Nueva España*, México, Ediciones Era, 1982, p. 19.

rocracia, los caciques y principales indios participaron en una organización que ofrecía a cada uno de ellos el espacio y la oportunidad para exprimir en mayor o menor grado a la masa indígena.¹⁷ La Corona, como parte favorecida con el arreglo y factor cohesivo del sistema, se encargó de reglamentar o normar el funcionamiento de éste para que no se extinguiera la fuente común de beneficios. En suma, el indigenismo del régimen español en América funcionó íntegramente como herramienta del sistema colonial.

III. LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS

El espíritu del intolerante indigenismo colonial no desaparece con la independencia. A lo sumo, cambian algunos de sus métodos y el discurso en que se funda. El régimen colonial parte de la desigualdad étnica, el Estado nacional de la igualdad formal (todos son “ciudadanos”); pero en ambos casos se niega cualquier derecho a la diferencia, a la autodeterminación de los pueblos indios. Los liberales llegarán a negar incluso el derecho de las etnias a la existencia.

La historia de los pueblos latinoamericanos involucra unas políticas explícitamente encaminadas a negar los derechos específicos de colectividades consideradas inferiores e incapaces de manejar sus propios asuntos, por el solo hecho de ser socioculturalmente diferentes de los grupos dominantes. Detrás de esta caracterización de lo diferente se encuentran, en realidad, los intereses del despojo de recursos, de la explotación de la fuerza de trabajo, del control ideológico y de la dominación política. De ahí que los diversos proyectos clasistas que se concretan, desde el primer contacto de los invasores europeos con los pueblos aborígenes de América *hasta nuestros días*, supongan excluir cualquier posibilidad de *autodeterminación* para las etnias, colocadas así en situación subordinada. Es decir, las políticas *indigenistas* —las de la colonia y las de los Estados nacionales por igual— han sido la negación de cualquier autonomía para los grupos socioculturales con identidades propias.

Las diversas políticas indigenistas que han operado a lo largo de nuestra historia son el reflejo, y en varios sentidos la *causa*, de la hetero-

¹⁷ Un panorama de esta situación en Nueva España, particularmente durante los siglos XVI y XVII, en Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial (1610-1670)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, Introducción y cap. I.

geneidad étnica no resuelta. Los indigenismos implican políticas concebidas y diseñadas por los *no indios*, para ser aplicadas a los *otros*; no suponen una consideración del punto de vista y los intereses de esos otros, sino una negación rotunda de que éstos tengan algo que opinar sobre sus propios asuntos. Los indigenismos reúnen así la doble cualidad de ser *inorgánicos* (respecto a los grupos étnicos) y extremadamente *homogeneizadores*. Por lo demás, a medida que los patrones socioculturales excluyentes se convierten en plataforma de una determinada organización nacional, los indigenismos devienen en carta estratégica de proyectos antidemocráticos y conservadores.¹⁸ En tal sentido, constituyen una negación sistemática, y de algún modo planeada, de cualquier autonomía para los grupos socioculturales diferenciados. Los indigenismos pueden llegar a destruir —vía el genocidio, el etnocidio o la etnofagia, o una combinación de ellos— a los grupos étnicos o pueden modificar y aun complicar el cuadro de la diversidad étnica, pero nunca resuelven las tensiones y conflictos que implica la diversidad. Por todo ello, la solución de la problemática étnica no radica en encontrar el modelo del “buen indigenismo”, por contraposición a un indigenismo “negativo”, sino en *colocarse fuera de la lógica misma de cualquier indigenismo*. El indigenismo no es la solución a los problemas; es parte de los problemas a encarar.

El régimen colonial fue un inmenso recipiente en el que se realizaron nuevas mezclas a partir de los ingredientes socioculturales preexistentes, como consecuencia de una dolorosa cocción. Pero el resultado no fue una sustancia social con rasgos homogéneos o indiferenciada. Más tarde, durante el siglo XIX y las primeras décadas del que corre, las políticas deliberadas que en muchos países buscaron homogeneizar a la sociedad a partir del patrón sociocultural criollo-mestizo, si bien provocaron nuevas transformaciones en la composición étnica no lograron su meta liquidacionista. La cuestión de la diversidad étnica persistente —un verdadero dolor de cabeza para las élites—, ya entrado el siglo XX, se mantuvo

¹⁸ En otra parte hemos indicado que las “variantes indigenistas tienen en común el constituir, desde el punto de vista de su naturaleza, concepciones políticamente inorgánicas o ajenas a los grupos étnicos, construcciones para entender o justificar la política (la práctica) que aplica a los ‘otros’; y desde el punto de vista de las metas, definiciones de lo que debe cambiar en cada caso para que no cambie nada (o por lo menos, nada que sea sustancial para el mantenimiento de la lógica del sistema)”. H. Díaz-Polanco, *Etnia, nación y política*, México, Juan Pablos Editor, 1987, p. 28.

como un "problema" cuya resolución quedaba en manos de los modernos indigenistas de "genio integrativo".

En suma, descontando las nuevas condiciones que comienzan a gestarse en los últimos tiempos, tres fases de las políticas indigenistas pueden discernirse: *a)* La que corresponde a las más de tres centurias de régimen colonial, *b)* La que se aplica, luego de la independencia, durante el siglo XIX y parte del actual (preconizada y llevada a la práctica especialmente por los liberales), *c)* La que desarrollan los modernos Estados latinoamericanos, en particular a partir de mediados del siglo XX.¹⁹ Adoptando la retórica del relativismo cultural, y asumiendo en la práctica los tópicos de un evolucionismo que no asigna a la diversidad otro destino que la extinción, los gobiernos latinoamericanos han aplicado sistemáticamente un indigenismo llamado "integracionista" que busca disolver a las etnias en favor de un estrecho criterio de unidad nacional. En todo caso, al igual que los decimonónicos, los procedimientos desplegados por el integracionismo contemporáneo procuran la misma meta: eliminar las identidades étnicas.

Pero los indígenas no han aceptado la invitación a desaparecer. Las identidades étnicas han resultado más resistentes de lo previsto. A pesar de los brutales esfuerzos planeados (genocidio, etnocidio) y de las sutiles fuerzas disolventes (etnofagia) que se han puesto en juego en Latinoamérica durante siglos, con el objeto de esfumar a los grupos étnicos del horizonte social, el hecho es que en el último tramo del siglo XX los pueblos indígenas siguen siendo una porción importante de la población de numerosos países. Se trata de alrededor de 50 millones de personas empeñadas en mantener los modos de vida de sus respectivos pueblos. Y esta población finisecular no sólo sigue en aumento en términos absolutos, sino que en algunos espacios nacionales parece aumentar aun en términos relativos. Por ejemplo, en cuatro de ellos (Bolivia, Guatemala, Perú y Ecuador) los indios constituyen más del 40% de la población nacional, alcanzando en el caso de los dos primeros cerca del 70%. En una docena de países, entre los que se cuentan Belice, Honduras, México y Chile, los grupos étnicos son del 5 al 20% del total.

Aun cuando el criterio cuantitativo permite tener una idea de la magnitud étnica, aquél es insuficiente. Se debe tomar en cuenta también el

¹⁹ El antropólogo indigenista Aguirre Beltrán ha denominado a las políticas que corresponden a estas fases con los términos de *segregación*, *incorporación* e *integración*, respectivamente. Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Obra polémica*, México, SEP-INAH, 1975, pp. 21-28.

peso *cualitativo* que reviste la población indígena en algunos países, no obstante que se trate de una clara minoría demográfica (como en los casos de Nicaragua, Brasil, etcétera). Esta dimensión cualitativa deriva de consideraciones económicas (los recursos que contienen las etnorregiones), geopolíticas (la ubicación de las poblaciones en zonas estratégicas, como fronteras y costas), socioculturales (en tanto son referencia histórica y materia de la cohesión nacional), etcétera. El peso que pueden ejercer las comunidades étnicas en los procesos nacionales, a pesar de su carácter minoritario desde el punto de vista demográfico, puede ilustrarse con la experiencia reciente de Nicaragua.

Dado que ninguna admisión de derechos podía provenir graciosamente de los grupos dominantes —interesados por razones muy terrenales en mantener a los grupos étnicos como verdaderas “colonias internas”— las premisas sociopolíticas de tal reconocimiento sólo podían emerger de las luchas de los propios pueblos indios, una vez que éstos lograran aprovechar las mismas contradicciones y la dinámica de la sociedad nacional para acumular suficiente fuerza política. Ésta parece ser la situación general por la que se atraviesa actualmente en varios países de América Latina, con las comprensibles disparidades según las diferentes matrices nacionales. Los estados particulares en que se concreta tal tendencia van desde la conquista de un régimen autonómico que las etnias pugnan por realizar plenamente (caso de Nicaragua) hasta los primeros intentos por convertir el orgullo étnico reconstituido en claridad de metas y fuerza organizada.

Durante los años ochenta advertimos un ascenso notable del movimiento indígena en América Latina, tanto en lo relativo a la presencia política en la arena nacional como en la elevación de sus demandas y metas. Este proceso lo observamos en Guatemala, Nicaragua, México, Colombia, Ecuador, Brasil, Chile, etcétera. En Ecuador, por ejemplo, el movimiento indígena se extiende a escala nacional: fortalece su propia organización —la CONAIE—, establece gradualmente relaciones con otros sectores populares y tiene una presencia cada vez más significativa en el proceso político nacional.²⁰ Por ejemplo, a principios de junio de

²⁰ Cf. CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito, Ediciones Tinkui, 1989; Natalia Wtay, “La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador”, en *América Indígena*, México, enero-marzo de 1989, vol. XLIX, núm. 1, III; Agustín Cueva, “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena”, en *América Latina: entre los mitos y la utopía*, Madrid, Ed. Universidad Complutense de Madrid, 1990.

1990, las nacionalidades indias del Ecuador realizaron el “Primer Levantamiento de los Pueblos Indígenas” para protestar por la política del gobierno y alzar sus demandas propias, según acuerdo adoptado en la asamblea de la CONAIE que tuvo lugar a fines de abril del mismo año. Fue un levantamiento popular anunciado. Pese a ello, las autoridades y los diversos sectores políticos del país prestaron poca atención al asunto. Puntualmente la poderosa movilización india cimbró la sociedad, prácticamente paralizó el país, causando sorpresa y alarma en los círculos gubernamentales, y desconcierto en la mayoría de las organizaciones políticas y sociales. Con esta jornada, ejemplar por su organización y conducción, los pueblos indios del Ecuador pusieron sobre el tapete los profundos conflictos étnico-nacionales no resueltos y mostraron que constituyen una fuerza social digna de ser tomada en cuenta.²¹

Experiencias como éstas parecen indicar que, a cinco siglos de la catástrofe que sufrieron, quizá por primera vez la utopía autonómica de los pueblos indios y de otras comunidades étnicas aparece como socialmente viable. Existen serios obstáculos para su consecución, pues que se alcance una solución democrática como la autonomía no dependerá de ningún imperativo categórico sino de la fuerza organizada que sean capaces de construir las etnias. Pero, por cierto, el único obstáculo para el desarrollo del movimiento indígena en América Latina —con perspectiva *democrática*, orientación *nacional* y demandas *políticas* renovadoras— no es el indigenismo oficial. Hay que considerar otras dos trabas, quizás más influyentes en el curso de los acontecimientos actuales: el *indianismo*, particularmente en su versión etnicista (explotador de la conciencia espontánea de los pueblos indios, aislacionista e instigador de un etnocentrismo invertido) y el *reduccionismo clasista* (que incluye la incompreensión de sectores reputados como progresistas, fundada en el doctrinarismo y en otro género de etnocentrismo no menos pernicioso).

IV. CUESTIÓN ÉTNICO-NACIONAL Y CAMBIO SOCIAL

En relación con esta última posición vale la pena reiterar algunas reflexiones. Se debe admitir que la contrapartida de la todavía enorme influencia del indianismo etnicista sobre el movimiento indígena latinoamericano es la carencia de enfoques adecuados sobre la cuestión étni-

²¹ Cf. *El levantamiento indígena en la prensa ecuatoriana (mayo-junio 1990)* Quito, CONAIE, 1990.

co-nacional en el seno de la mayoría de las organizaciones progresistas del continente. Hay indicios de que comienzan a desarrollarse nuevas orientaciones alentadoras en el marco de las reivindicaciones autonómicas. Pero todavía podemos observar *concepciones insuficientes y criterios sectarios*; y también desprecio hacia el asunto, por considerarlo no relevante para el proceso de cambio, basándose tan sólo en el desconocimiento y el doctrinarismo. La consecuencia de ello es que, en general, en los proyectos de cambio simplemente no se incluya la cuestión étnico-nacional, o que se le dé un tratamiento en términos de modelos que casi no se diferencian en nada de los que sostiene el viejo integracionismo o el nuevo etnicismo. Regularmente, en el horizonte de la estrategia revolucionaria y democrática la cuestión está ausente o planteada en el marco de la lógica indigenista.

En este terreno, por ejemplo, el marxismo revolucionario en América Latina es todavía dependiente de una tradición doctrinaria que arranca —hay que decirlo— de las elaboraciones que en su momento hicieron los padres fundadores. No es ocioso recordar que, aunque éstos se interesaron por los fenómenos étnico-nacionales e hicieron contribuciones que no es posible ignorar,²² partieron de la premisa de la revolución proletaria *inminente*. Desde esa perspectiva, lógicamente la problemática de las etnias y las nacionalidades oprimidas quedó siempre en un segundo plano teórico en las preocupaciones de Marx y Engels, en la medida en que se suponía que la cuestión étnico-nacional quedaría resuelta más o menos rápidamente en el marco de la nueva sociedad socialista. En suma, el tratamiento de la “cuestión nacional” por parte de aquellos revolucionarios conformó más una *casuística* (muy pendiente de las coyunturas de la situación polaca, irlandesa, etcétera) que una perspectiva teórico-política en forma. Sustentando todo ello, además, al parecer se encontraba la tesis subyacente de que ocurriría una irrefrena-

²² Sobre el tema, los trabajos de Marx y Engels están salpicados de chispas geniales. Recuérdense, por ejemplo, las intuitivas conclusiones a que arribó Marx a partir de sus estudios de la cuestión irlandesa. Hacia 1869, Marx deduce que no es la emancipación de la clase obrera inglesa la condición para la liberación de Irlanda, sino que ésta es la “clave” para la emancipación obrera: “es condición para la emancipación de la clase obrera inglesa la transformación de la unión forzosa vigente —es decir, del sometimiento de Irlanda— en una confederación igualitaria y libre, si es posible, o, si es preciso, la reivindicación de una separación completa”. De esta manera, lejos de estar contrapuestas, la cuestión social y la nacional quedaban íntimamente entrelazadas en esta etapa del pensamiento de Marx. Cf. Georges Haupt y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1978, p. 85 y ss.

ble homogeneización de las sociedades (iniciada por el capitalismo y completada por la revolución) que rompería con las fronteras e identidades diferenciadas de carácter étnico-nacional.²³

Hoy podemos entender las razones históricas que llevaron a los fundadores de la teoría revolucionaria a esas posiciones. Al mismo tiempo, debemos aceptar que sus aspiraciones y previsiones (o las que se construyeron a partir de sus trabajos) con el curso de los años *se han mostrado incorrectas*. La esperada revolución mundial o "simultánea" en los países centrales (que arrastraría a los demás) no se realizó; las particularidades nacionales y étnicas, en cambio, no sólo se han mantenido sino que se han visto reforzadas con el correr del tiempo, etcétera. No obstante, un sedimento doctrinario ha permanecido en la perspectiva de los revolucionarios. Por inercia o tradición, el enfoque que considera secundario el fenómeno de las diversidades socioculturales, étnicas o nacionales, se ha conservado en el cuerpo de la teoría revolucionaria. Así, pues, una deficiente concepción sobre la nación moderna, su naturaleza y su dinámica, se erigió como uno de los más notables escollos para la teoría contemporánea del cambio: el primer *handicap* a que nos enfrentamos, en especial si partimos paradójicamente de la tesis marxista de la unidad de lo étnico, lo nacional y lo clasista.

En este punto opera un proceso ideológico que ha convertido una tesis correcta de los fundadores del marxismo (la de la "tendencia" del capitalismo a universalizar y homogeneizar las relaciones sociales y los sistemas socioculturales) en un tópico doctrinal que supone la necesaria realización en cada caso de tal tendencia. De este modo, la *lógica tendencial* del capitalismo que lo impulsa a buscar la supresión de los particularismos nacionales y étnicos se transformó de hecho en una *convicción* acerca del carácter inevitable de tal eliminación; ello, a su vez, determina que se descuide un aspecto fundamental de la realidad contemporánea: el fenómeno de las especificidades nacionales y de la enorme diversidad étnica. Así se ha podido evadir el reto teórico y político

²³ Existen diversas interpretaciones de los pasajes en que Marx y Engels abordaron estos temas centrales. Por ejemplo, refiriéndose a la hipótesis de la inevitable uniformidad, Bloom ha escrito: "Lo que los autores preveían no era la completa desaparición de todas las distinciones nacionales, cualesquiera que fuesen ellas, sino específicamente la abolición de agudas diferencias económicas y sociales, el aislamiento económico, distinciones odiosas, rivalidades políticas, guerras y la explotación de una nación por otra." Salomón F. Bloom, *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1975, p. 34. De todas maneras, parece indudable que la versión homogeneizadora se impuso gradualmente en la tradición marxista más ortodoxa e influyente.

que implica la existencia de los grupos étnicos (y las nacionalidades, en su caso) en el marco de la nación que hay que cambiar ahora.

La “unidad” nacional, necesaria sin duda para el funcionamiento del sistema capitalista, no se obtiene necesariamente por la vía de la homogeneización; se obtiene *por otro camino*, por una ruta política que no requiere la anulación *previa* de toda particularidad sociocultural: la estrategia de la “hegemonía nacional” que ejercen ciertas clases o fracciones de clases sobre las demás en el marco de la nación.²⁴ De hecho, el establecimiento de tal hegemonía constituye un aspecto central del proceso mismo de construcción de la nación y de su mantenimiento como el ámbito de la dominación.

La hegemonía nacional, pues, ha sido la estrategia seguida en todas partes para ejercer el dominio en sociedades que mantienen la diversidad sociocultural mencionada. Los grupos dominantes no han ignorado la naturaleza socioculturalmente compleja de las sociedades nacionales; al contrario, se han basado en ella para construir su dominación, hegemonizando a todos los sectores, incluyendo desde luego a los llamados grupos étnicos. Bien vistas las cosas, los grupos étnicos no constituyen —como suponen ciertas concepciones culturalistas de la antropología tradicional— meros complejos de rasgos culturales enraizados en el pasado (costumbres, tradiciones, formas de organización social, cosmovisiones, etcétera), sino realidades socioculturales creadas y recreadas constantemente por el capitalismo que no pueden entenderse sin el factor crucial de la hegemonía que ejercen sobre ellas los grupos dominantes. Sin este factor, los grupos étnicos serían otra cosa.

Ahora bien, la estrategia de la hegemonía nacional indicada “no sólo es relevante para la burguesía. Así como ésta no pudo fundar su dominación sólo en la dinámica inherente a su infraestructura económica, tampoco el proletariado habrá de poderlo [. . .] En la medida en que dentro del proletariado existe una diferenciación y en la medida en que las clases medias y otros intereses particulares [entre los que pueden incluirse los étnicos, HDP] son reproducidos permanentemente como parte del sistema en su totalidad, se plantea la cuestión del trato político entre las clases sociales [y entre otras categorías sociales, HDP] que constituyen las mayorías nacionales. La cuestión de la hegemonía ad-

²⁴ Cf. Leopoldo Mármora, *El concepto socialista de nación*, México, Siglo XXI Editores, 1986, p. 37 y ss.

quiere de esa manera también para el proletariado una importancia de primera línea".²⁵

En relación con nuestro asunto, pues, la construcción de una nueva hegemonía democrática requiere los fundamentos de un nuevo proyecto político de alcance nacional que incluya las reivindicaciones étnicas. Tal recuperación de una problemática relegada o desconocida requiere más que adhesiones declarativas: hace falta que los partidarios del cambio hagan suyos los legítimos derechos y demandas de los pueblos indios y las comunidades étnicas y *precisen la naturaleza de la nueva estructura nacional en las que esos derechos cobrarán vigencia efectiva*. Ésta es la mínima plataforma de las alianzas posibles y de la generación de consenso con respecto a las etnias. Los avances en esa dirección (jalonados por las luchas indígenas y por fuertes cambios de los enfoques teórico-políticos), al parecer, se están produciendo en torno a la cuestión de la autonomía para los grupos étnicos.

V. AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN

Siendo un régimen demandado y escogido por las propias colectividades de que se trata, resulta que *la autonomía es un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la autodeterminación*. La autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos. En tal virtud, puede decirse que la autonomía es la *demanda madre* de esos conglomerados.

A menudo, la autodeterminación y la autonomía se conciben como prerrogativas de diferente naturaleza o como opciones distintas de que disponen los pueblos para ejercer el control sobre sus asuntos y conducir libremente su vida sociopolítica. Nos parece que este punto de vista es incorrecto. En realidad, debe concebirse la autonomía como *una forma del ejercicio de la autodeterminación*. Para ello debe distinguirse el principio *general* o abstracto del derecho a la autodeterminación de sus muy diversos sentidos *concretos*, mismos que resultan precisamente del ejercicio específico que los pueblos hacen de la libre determinación.

La separación entre autodeterminación y autonomía de continuo proviene de que se identifica a la primera con el derecho a la independencia política y al establecimiento de un Estado nacional propio, mientras la segunda se reserva para los casos en que se aceptan ciertas facultades

²⁵ *Idem*, p. 38.

especiales (autogobierno, etcétera), pero sin acceder a la independencia estatal. Este enfoque limita arbitrariamente el derecho a la autodeterminación tan sólo a una de sus posibles formas concretas (en este caso, a la independencia estatal), lo que impide entonces concebir las demás formas particulares justamente como ejercicio de aquel derecho fundamental. A la inversa, tal concepto restrictivo ha permitido a sectores interesados introducir la confusión, al identificar la autodeterminación de los grupos étnicos *exclusivamente* con la búsqueda de la independencia política.²⁶ Es innecesario indicar que detrás de esta interpretación existe una gran malicia política.

En el ámbito internacional, la identificación tácita entre autodeterminación e independencia ha tenido consecuencias importantes, en perjuicio de la causa indígena. Por ejemplo, en el *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*,²⁷ de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se establece una severa restricción a los derechos de los indígenas en tanto *pueblos*, debido a los temores que despierta su asociación con la autodeterminación. En efecto, el convenio recuerda en su introducción los términos del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* y del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Ahora bien, el artículo 1 de ambos pactos indica claramente: "Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural."²⁸ Diversos miembros gubernamentales y especialmente los miem-

²⁶ Este es el caso de organismos norteamericanos (como el *Indian Law Resource Center* de Washington) interesados en atizar conflictos y provocar división en el movimiento indígena de Latinoamérica. Como se ha indicado antes (*supra*, IV) durante los años ochenta el ILRC (junto a otros "estanques de pensamientos" norteamericanos) se destacó por el fomento de las tendencias separatistas en el seno del movimiento indio, buscando influir especialmente en el conflicto étnico-nacional de Nicaragua y Guatemala. Cf. H. Díaz-Polanco, "Neoindigenismo and ethnic question in Central America", en *loc. cit.*

²⁷ Este instrumento, conocido como "Convenio 169", fue adoptado por la Conferencia General de la OIT el 7 de junio de 1989; revisa y pone al día el anterior Convenio 107, que databa de 1957. Cf. Conferencia Internacional del Trabajo, *Convenio 169: Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, OIT, Ginebra, 1990.

²⁸ Asimismo, allí se señalan derechos más específicos que son muy pertinentes para los pueblos indios, pues se indica que "todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales" en el marco del derecho internacional, y que en ningún caso "podría privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia". Cf. Academia Mexicana de Derechos Humanos, *Manual de Do-*

bros empleadores, atemorizados por los efectos políticos que podría provocar el uso del término “pueblos”, manifestaron sus recelos. En efecto, los temas relativos a los términos “pueblos” y “territorios” fueron muy debatidos durante las sesiones de la comisión correspondiente. Algunos miembros gubernamentales (por ejemplo, los de Argentina, Venezuela y Perú) expusieron serias reservas frente al término “pueblos”, expresando su preferencia por el de “poblaciones”; otros dijeron estar dispuestos a aceptar su inclusión, siempre que fuera adecuadamente “calificado”. Los miembros empleadores coincidieron en que el término “presentaba problemas habida cuenta de su interpretación política, y dado que tenía connotaciones de autodeterminación social y nacional”. También se manifestaron a favor de una calificación limitativa.

En cambio, la posición de los miembros trabajadores fue favorable: no sólo expresaron “su creencia en la importancia de la autodeterminación de los pueblos indígenas y tribales”, sino que apoyaron “incondicionalmente el uso del término «pueblos» a todo lo largo del convenio”. Finalmente, las organizaciones internacionales no gubernamentales (sin derecho a voto) de modo unánime “apoyaron enérgicamente el empleo del término «pueblos» sin ningún calificativo, comentarios o condiciones que pudiera perjudicarlo”. La propuesta de restricción logró imponerse. Así se introdujo un punto 3 en el artículo 1 del Convenio 169, que a la letra dice: “La utilización del término «pueblos» en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.”²⁹

En lugar de restringir, como se hace en este punto, el carácter de pueblos de los conglomerados étnicos, existía otra opción: precisar el contenido de la autodeterminación —derecho reconocido a *todos* los pueblos— como derecho, en este caso, a la autonomía en los marcos nacionales. Sin embargo, privó el punto de vista de vaciar de su contenido jurídico-político el término “pueblos”, cuando se trata de los pueblos indígenas, de acuerdo con la fórmula unilateral: *pueblo-autodeterminación-independencia*. Con razón, varias organizaciones indígenas no gubernamentales, presentes durante el debate, consideraron esta restricción como “discriminatoria”.

cumentos para la Defensa de los Derechos Indígenas, México, AMDH, 1989, pp. 22 y 44.

²⁹ Cf. Conferencia Internacional del Trabajo, *Actas Provisionales*, 25, Septuagésima sexta reunión, OIT, Ginebra, 1989, pp. 1-6.

A nuestro juicio, usando precisamente su derecho a la autodeterminación, los pueblos pueden decidirse libremente por una gran variedad de caminos, que van desde la constitución de un Estado nacional propio hasta la conformación de entes autónomos en el marco de un Estado determinado.³⁰

VI. ELEMENTOS PARA UNA AGENDA TEÓRICO-POLÍTICA SOBRE LA CUESTIÓN ÉTNICO-NACIONAL

La eventualidad de esta última opción, y su inclusión en las plataformas de las organizaciones indígenas, plantean un gran reto para las corrientes progresistas del continente. Con el objeto de ponerse a la altura de ese desafío, me parece que se deberá abordar un conjunto de cuestiones que no se han debatido suficientemente y que conforman una especie de ineludible *agenda teórico-política* para los próximos años. Algunas de esas cuestiones serían las siguientes:

1. Hay que discutir a fondo cómo se relaciona la problemática étnica con la cuestión de la *democracia* en el contexto latinoamericano. Más precisamente, necesitamos esclarecer cómo se articulan, o pueden articularse, las demandas étnicas y las luchas democráticas. Durante décadas, en América Latina los grupos dominantes, incluso los sectores más reaccionarios y oscurantistas, han utilizado a los grupos étnicos para apuntalar sus proyectos antidemocráticos y antipopulares; incluso el imperialismo ha aprovechado estos grupos para entorpecer proyectos democráticos (como en Nicaragua). Por ello, considerando la experiencia, es urgente buscar respuestas al menos a dos preguntas centrales: ¿Existen contenidos democráticos o democratizadores en las reivindicaciones étnicas? ¿Cómo pueden confluir las luchas de los pueblos indios en los movimientos por la democracia? O en otras palabras, cómo las luchas por

³⁰ Cf. para una opinión en este sentido, Gurutz Jáuregui Bereciartu, *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1968. Este autor escribe (pp. 213-214): "El derecho de los pueblos a la autodeterminación se estructura [...] como un derecho de carácter genérico, y por tanto de contenido no unívoco, entendiéndose que el mismo supone una serie de opciones enormemente variadas, y que abarcan en el ámbito concreto a fórmulas tan diversas como la agregación a un Estado ya constituido, la integración en una instancia superior mediante fórmulas de autonomía, federación o confederación, o la separación con respecto a un Estado constituido, y en consecuencia, la constitución de un Estado nacional propio."

la particularidad sociocultural o la pluralidad étnica pueden ser también luchas nacionales con un carácter político democrático?

2. Es necesario analizar lo que es, hasta hoy, una contradicción cultural: la que se da entre la particularidad étnica y la universalidad. Es decir, la difícil compatibilidad de los derechos étnicos y los derechos individuales universales. No debe pasarse por alto que a menudo el contenido de los llamados derechos étnicos (con su énfasis en lo comunal, el control de la individualidad, la vigencia de estrictas normas colectivas, etcétera) parece entrar en conflicto con principios y garantías —internacionalmente sancionados— que identificamos con nuestras nociones de libertad, igualdad, derechos humanos, etcétera. Se trata de lo que Geertz caracterizó como la tensión entre el impulso *esencialista* (“el estilo indígena de vida”) y el empuje *epocalista* (“el espíritu de la época”), uno jalando hacia la herencia del pasado y otro hacia la “oleada del presente”. Las metas del esencialismo —preconizado por ciertas corrientes de la antropología latinoamericana— pueden ser “psicológicamente aptas pero socialmente aislantes”; mientras que las propuestas del epocalismo —tan caro a tantos sociólogos modernos y posmodernos— tienden a ser “socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas”.³¹ Ya Castoriadis llamó la atención hacia la paradoja de que afirmemos la igualdad de derechos de todas las culturas, incluyendo a aquellas culturas que no admiten que todas las culturas tienen iguales derechos.³² ¿Cómo resolver los problemas que plantea esta paradoja? ¿Pueden superarse las limitaciones del particularismo y del universalismo a ultranza? ¿Pueden encontrarse los fundamentos o las premisas básicas de una compatibilidad creativa y democrática? No es exagerado decir que, entre nosotros, sólo tenemos por toda respuesta algunas generalidades, ciertos gestos de desdén y muchísimos prejuicios. Este es un tema central de la agenda de discusión que no debe postergarse, si queremos pasar a respuestas racionales y propuestas políticas.

3. Actualmente existe un debate internacional en torno a las poblaciones indígenas y las comunidades étnicas del mundo. Existe una aceleración de la discusión. Como se sabe, pasamos de los derechos políticos individuales a la llamada “generación” de derechos económicos y sociales; hoy se debate en torno a una nueva generación de derechos: los

³¹ Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, pp. 208 y s.

³² Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988, p. 144.

colectivos, que incluyen naturalmente los derechos étnicos. En el seno de la ONU se constituyó un “Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas”, que se ha consagrado a la elaboración de una “Declaración Universal sobre Derechos Indígenas”, de la cual existe ya una primera propuesta. La OIT promovió la revisión del Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, resultando un nuevo Convenio (el 169) que incluye novedosos derechos de las etnias en el mundo. Así, pues, se está transformando el sistema jurídico internacional por lo que respecta a las comunidades étnicas; y es poca la atención que los científicos sociales han prestado al asunto. Estamos dejando campo libre a los gobiernos en este importante terreno de lucha.

4. Tenemos que abordar en todos sus aspectos (no sólo en los económicos y políticos, sino también en los sociales y culturales) el problema del *centralismo* en la organización y el funcionamiento de las naciones latinoamericanas. En particular, hay que someter a un escrutinio muy crítico la supuesta relación positiva, o incluso la identificación entre unidad nacional y centralismo; es decir, la idea de que el centralismo es la garantía de la unidad. Éste es un tema importante porque está relacionado con la cuestión de la pluralidad y la descentralización autonómica, que está en la base de algunas demandas centrales de las etnias. Existen erróneas identificaciones formales entre centralismo y régimen unitario, o entre descentralización y sistema federal. Es claro que el régimen unitario puede aceptar una amplia descentralización, y que el federalismo es a menudo la envoltura del más férreo centralismo. En rigor, la postulación de un vínculo entre centralismo y unidad es una petición de principio: se requiere demostrar teórica e históricamente que ambos fenómenos están relacionados positivamente o que uno es la base del otro. Considerando sólo la perspectiva histórica, la experiencia de numerosos países parecería mostrar que si existe una relación entre unidad nacional y centralismo ella es inversa. A partir de la heterogeneidad socio-cultural de muchos países latinoamericanos, ¿qué tejido social y político, qué organización político-administrativa y territorial contribuirían a resolver los conflictos étnico-nacionales y, al mismo tiempo, a elevar la cohesión de sus partes integrantes? ¿Qué implicaría la descentralización en relación con dicha heterogeneidad étnica?

5. Al parecer existe un renacimiento del reclamo popular por la *pluralidad*. Éste se estrella contra el principio de la unidad nacional como homogeneidad sociocultural, que históricamente han pagado caro las etnias latinoamericanas. Tal presupuesto tiene ilustres antecedentes en las

viejas obsesiones homogeneizadoras de ideólogos y próceres en toda América Latina. Tenemos valiosas intuiciones: si la unidad está directamente relacionada con la descentralización, también lo está con la pluralidad sociocultural. La más sólida unidad es la que se funda en la diversidad. Una sociedad en la que existe una diversidad sociocultural no reconocida, resulta una sociedad anómica y plagada de tensiones. Asimismo, la negación de la diversidad alienta la intolerancia; y ésta no es el mejor caldo de cultivo para la democracia. Pero se requiere convertir estas visiones en planteamientos sólidos y racionales que pueden ser fundamentos de un proyecto político propositivo.

6. Así las cosas, próximos a 1992, los esfuerzos encaminados a esclarecer los rasgos y las implicaciones de eventuales *regímenes* de autonomía en las complejas condiciones latinoamericanas, considerando la vasta experiencia mundial acumulada, se vuelven más urgentes y necesarios. En América Latina, primordialmente la posibilidad de que se avance en la dirección indicada se ha estrellado, hasta ahora, contra estructuras socioeconómicas y políticas que se verían afectadas por cualquier transformación que haga más justa y más democrática a la sociedad. En el plano ideológico, el proyecto autonómico se ha visto frenado por un conjunto de mitos, prejuicios o temores muy arraigados en la sociedad, que han sido alimentados durante casi dos siglos desde el poder y sus aparatos. Ello forma parte sustancial de la "cultura" de la dominación. Conviene examinar los puntos relacionados con tales ideas y sentimientos que, al mismo tiempo, ayuden a mostrar el justo perfil del ente autonómico:

a) La *cuestión territorial*. El hecho es que la diversidad de la organización político-territorial que se advierte en una perspectiva histórica se redujo notablemente. Bajo condiciones y denominaciones diversas, la situación de rigidez —o sea, la falta de espacio en la organización político-administrativa para dar acogida a las aspiraciones regionales fundadas en la identidad étnica— se advierte en muchos países de América Latina. México es un caso típico. En diversos momentos históricos, la discusión del asunto ha sido aplazada. Se requiere ampliar los poderes verticales; se necesita crear un nuevo *piso* en la organización político-territorial, con el doble objeto de que se puedan constituir entidades regionales (que agrupen a varios municipios, cuando sea el caso) y se acceda a la autonomía, en especial por parte de aquellas regiones en donde exista una apreciable o mayoritaria presencia de pueblos indígenas. En principio, no se trataría de anular los "pisos" preexistentes, sino de *crear los pisos*

nuevos que permitan resolver un sinnúmero de problemas acumulados históricamente.

b) Se asocia el régimen de autonomía con supuestos peligros para la *soberanía nacional*. Este temor regularmente resulta del carácter *territorial* de la autonomía regional. Si es cierto que la autonomía consolida la unidad nacional, entonces debería pensarse que, además, fortalece la soberanía.

c) El reconocimiento de derechos socioculturales a través de la autonomía suscita incertidumbres respecto a su compatibilidad con los *derechos y garantías individuales* consagrados en las respectivas constituciones. Pero no existen fundamentos para suponer que la vigencia de los derechos socioculturales puede crear algún género de privilegio perturbador de los derechos individuales. Se trataría de renovar el *pacto social* para —dejando a salvo las garantías y derechos individuales que constituyen, al menos formalmente, evidentes conquistas históricas de nuestros pueblos— solventar las omisiones que en ese terreno, y en el de los derechos *colectivos*, han afectado a los pueblos indios. En otras palabras, ello consistiría en sentar las bases étnico-nacionales para la democracia, anulando el proyecto etnocéntrico que provoca centralización, exclusión y desigualdad. Pero el reconocimiento de las demandas étnicas no debe generar nuevas formas de desigualdad. ¿Cómo poner a salvo los derechos de las poblaciones *no indias* en los territorios autónomos? ¿Cómo evitar una reedición anacrónica de los “pueblos de indios” creados por el régimen colonial? La respuesta parece consistir en las *regiones pluriétnicas*, como escuelas de convivencia democrática. Pero, ¿cuáles serían sus características?

LA COSMOVISIÓN DE LOS NAHUAS, PUNTO DE PARTIDA PARA UNA INTERPRETACIÓN SISTEMÁTICA DE SU DERECHO

Mercedes GAYOSSO Y NAVARRETE *

PRÓLOGO

A partir, fundamentalmente, de los frailes y de sus crónicas, quinientos años de sorpresa, interrogantes y el afán de interpretación han captado el interés por estudiar las culturas indígenas; es lo que le ha sucedido a historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos, literatos y a algunos juristas. Su actitud y métodos de investigación han sido a su vez objeto de análisis, crítica y autocrítica.¹ En consecuencia, el caudal de opiniones científicas es hoy considerable y, a pesar del subjetivismo y las circunstancias bajo las que cada uno haya trabajado, su esfuerzo y su contribución guardan el valor intrínseco de propiciar la reflexión.

Me permito aprovechar como premisa para mi propósito la opinión de Luis Villoro, en el sentido de que

Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra, sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceptualización, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como elevación del mundo indígena a conceptos y como valoración del mismo [y agrega que cree] encontrar tres

* Facultad de Derecho, Universidad Veracruzana.

¹ V. Por ejemplo Villoro, L., *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987, pp. 9-10 en donde al hablar de su obra dice: "En primer lugar el libro no se libera de un enfoque idealista. El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es *comprendido y juzgado* ('revelado') por el no indígena (la 'instancia revelante'). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado y explotado* por el no indígena. La 'instancia revelante de lo indígena está construido por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio."

momentos fundamentales en la conciencia indigenista, que señalarán otros estadios manifestativos del ser indígena y que se expresan en distintas conceptualizaciones indigenistas. Corresponde el primero a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, el segundo al del moderno racionalismo culminante en la ilustración del siglo XVIII y en el 'cientismo' del XIX, el tercero a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo. . .²

Acepto que es incuestionable y casi inevitable que los preconceptos que forman parte de nuestra formación y experiencia de vida se enfrenten a la información documental y aun a la observación, induciéndonos a equiparaciones y juicios de valor ajenos a la cultura que estudiamos, pero esto no debe conducirnos a renunciar a la interpretación del pasado y a la búsqueda de soluciones para los problemas de las culturas indígenas vivientes, que padecen desencuentros y enfrentamientos dentro del marco legal estatal e internacional. Dice Villoro que "en el indigenismo contemporáneo" la preocupación es "histórica y social".

En esta preocupación el jurista se había quedado a la zaga. Pienso que hay una explicación: comúnmente se confunde el concepto de derecho con el de la ley u ordenamiento jurídico positivo y vigente; de ahí que en cada espacio y tiempo "el derecho" equivalga a un acto de autoridad que en Latinoamérica proviene primero de las coronas española y portuguesa y que en conjunto se denomina legislación colonial y después legislación independiente, producto del gran movimiento codificador con el que las ex provincias deseaban ser diferentes de España.³ En ambos casos se pensó que los indígenas, incluidos sus derechos, quedaban no solamente protegidos sino integrados y sus antiguas "prácticas" abolidas. Así pues, generalmente, si en alguien surge la inquietud de mirar hacia la época prehispánica, buscará la existencia o no de las instituciones jurídicas que le son familiares porque las regula el Estado,⁴ y a partir del número de "coincidencias", sobre todo en la reglamentación. Esto es, en el aspecto formal calificará a la cultura que estudia.

² Villoro, L., *op. cit.*, *supra*, nota 1, pp. 15-16.

³ Respecto a los móviles del movimiento codificador mexicano del siglo XIX, v. Gayosso, M., "Reflexiones respecto a la posición jurídica del *nasciturus* en el pensamiento *nahuatl*". *V Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, Chapala, 1990, pp. 25 y ss.

⁴ No obstante que está referida al derecho romano nos parece que vale la advertencia sobre el concepto de derecho de Pierangelo Catalano: "Para comprender la amplitud de aquello que llamamos derecho romano es necesario evitar repre-

Si su interés está en las comunidades indígenas actuales difícilmente llevará a cabo un estudio retrospectivo, tampoco tomará en cuenta el sincretismo, pareciéndole discutible que el derecho estatal adopte y asimile instituciones de origen y esencia indígena como el *calpulli*, origen del ejido, y sólo esporádicamente se apoyará en otras disciplinas, por lo que en ambos casos obtendrá un listado de "instituciones indígenas" con lo que puede pensar que está haciendo derecho comparado.⁵

En cuanto a la crítica a varios estudios jurídicos, me parece necesario insistir en dos puntos: la falta de atención al aspecto del sincretismo y la interdisciplinariedad. Por lo que respecta al primero pienso que es indispensable admitir y señalar el grado de coexistencia o fusión entre las dos primeras experiencias jurídicas en cuestión, la estatal formal y la consuetudinaria indígena, de cuya relación surge el sistema jurídico mexicano. Y en torno al segundo, decir lo que espero de los estudios conjuntos y su método. Me apoyo en la opinión que P. Catalano expresó en el "Segundo Simposio para la Coordinación y Difusión de los Estudios Latinoamericanos":

Como se sabe, los estudios sobre áreas geoculturales tienen carácter esencialmente interdisciplinario. Se ha subrayado en el temario que la

sentárnoslo en términos de 'ordenamiento' (efectivo o quizá estatal) y considerarlo en cambio como un conjunto de realidades y valores, que son tarea del jurista identificar constantemente. . ." "Diritto Romano attuale, sistemi iuridice e diritto Latinoamericano", en *Studia in honorem Elemér Polay septuagenarii*, Szeged, 1995, t. XXXIII, fas. 8, p. 12. La traducción es mía.

⁵ Tal parece ser el caso de Alba, C. H., *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, citado por León Portilla, Miguel, en *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 254 en donde expresa: "...el hecho certeramente demostrado de Carlos H. Alba, de la existencia de numerosas disposiciones y leyes que corresponden de algún modo a las principales ramas del actual derecho positivo mexicano". Afortunadamente, hoy la actitud y visión en torno a estos estudios y programas institucionales está cambiando, como lo demuestran éste y otros encuentros académicos. De gran significación me parece también el concurso "costumbres y/o normas jurídicas de las comunidades étnicas del país (1991), que propone "preservar, valorar y alentar el desarrollo de las costumbres y normas tradicionales que regulan la vida de las comunidades y etnias del país, que sin estar reconocidas en el derecho positivo mexicano constituyen una de las prácticas culturales y sociales más importantes y distintivas, tanto de la identidad como de los derechos humanos de los grupos indígenas, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través de la Dirección General de Culturas Populares y en coordinación con el Instituto Nacional Indigenista". Digno de mención especial es el resultado de los trabajos publicados bajo el título de *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena*, Stavenhagen, R., e Iturralde, D., et al., México, Instituto Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

interdisciplinaridad no puede ser reducida a una mera yuxtaposición de diversos puntos de vista disciplinarios. La globalidad espacio-tiempo del objeto de la investigación exige la separación de las categorías contemporáneas de cada disciplina, en un constante esfuerzo de adecuación al dato, en el respeto de su 'autonomía' global en cuanto objeto de interpretación.⁶

1. Inicio el trabajo tratando de comprender la visión que del mundo tuvieron los nahuas y viene a mi mente la opinión de Garibay en el sentido de que "...cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo".⁷ Opinión que vista fuera de contexto puede parecer cargada de escepticismo "ya que el modo particular [es] propio e incommunicable", ciertamente como vivencia, pero no incomprensible, ni imposible de revalorar. Por lo que estas reflexiones, junto a otras, le sirven para demostrar la valía del trabajo filosófico de León Portilla sobre los nahuas. Esfuerzo pionero que, como otros de su alcance,⁸ me permitan intentar —no obstante algunas discrepancias— la interpretación de lo jurídico a través de la concepción del mundo nahuatl, referida a tres aspectos: el mágico-religioso, como superestructura; el económico basado en la agricultura, que a su vez remite a la organización familiar y social;⁹ y el militar que se entrelaza míticamente con lo político.

Estoy consciente de que no hay originalidad en el planteamiento; por el contrario, me aprovecho del consenso e insisto con particular interés en lo mágico-religioso, porque considero que como en otras culturas (pienso en la hebrea, en la griega y en la romana), está ahí el origen de lo que después se conforma e independiza como derecho. La presencia de "rituales" y de "fórmulas sacramentales" indispensables para generar vínculos jurídicos *inter vivos* o *mortis causa* y para la administración de justicia, no puede encontrar justificación sino a partir de y en tal contexto.

⁶ "Los estudios sobre áreas geoculturales" en *Mundo Nuevo, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Caracas, 1990, año III, núms. julio-diciembre, p. 13.

⁷ Palabras de Garibay, A. M., en el prólogo de la *Filosofía nahuatl*, de León Portilla, Miguel, *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. XII.

⁸ V. entre otros: Caso, A., *El pueblo del sol*, México, FCE, 1983; López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos náhuas*, México, UNAM, 1984, t. I; véase del mismo autor *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989; Sejourne, L., *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, SEP, 1984; Soustelle, J., *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1965.

⁹ V. al respecto Caso, A., *op. cit.*, *supra* nota 8, p. 25.

Del mismo modo me atrevo a afirmar que su economía agrícola gira en torno a los mismos valores y principios provenientes de las divinidades, mezclándose armoniosamente con la invocación divina para la cosecha y la preservación del fundo como parte de la preservación del grupo familiar, cuyo fundamento, el matrimonio y la mancebía, tiene también origen y justificación en sus dioses y efectos que hoy llamamos jurídicos. Lo militar resulta casi inseparable de lo religioso ya que “la guerra es una forma de culto”, “el azteca es un pueblo con misión” y sorprendentemente en ella están incluidas las mujeres, no sólo por parir a los guerreros, sino por estar en posibilidad de ser fuente de dones, especialmente de valentía, si mueren en el parto, ya que su muerte se da librando una batalla.

1.1 Estamos, pues, ante una cultura de hombres creados por los dioses y colaboradores suyos; y porque me declaro incapaz de comprobar mi dicho y mi credo de mejor manera, me uno al análisis e interpretación de las fuentes realizado por León Portilla, en particular la que se refiere al viaje de Quetzalcóatl al Mictlan, contenida en el Manuscrito de 1558, ya que, según él mismo, es la que “comienza ya a destacar el proceso de racionalización del mito que conduce al pensar filosófico”:

Línea 4. Y una vez más dijo (Quetzalcóatl): “los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra. Aparece aquí expresada la razón última del viaje de Quetzalcóatl al Mictlan. Si viene en busca de los huesos preciosos (*chalchiuhómitl*) se debe a que ‘los dioses se preocupan’, o se afligen (*nentlamati*) porque alguien viva en la tierra (*Tlalticpac*). Algo así como si fuera misteriosamente necesaria a la divinidad la existencia del hombre”.¹⁰

Continúa con la narración de “los hombres preciosos” que guardaba Mictlantecutli, hasta llegar al momento en que:

Línea 18. “. . .llegó, la que se llama Quilaztli, que es Cihuacóatl, los molió —los huesos— y los puso después en un barreño precioso.

19. Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro y en seguida hicieron la penitencia los dioses que se han nombrado: Apantecuhtli, Huictloinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc y el sexto de ellos Quetzalcóatl.

20. Y dijeron: Han nacido, oh dioses los macehuales (los merecidos por la penitencia)”.¹¹

¹⁰ *Op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 194.

¹¹ El otro mito es el de Coatlicue-Huitzilopostli, analizado por Caso, A., *op. cit.*, *supra*, nota 8, pp. 22 y ss.

Macehualli es entonces el hombre en cuanto merecido por el sacrificio de los dioses, éste es su origen, su gran compromiso y honor, ya sea como guerrero, como señor o como *tlamatini*.

Oigamos cómo le habla el señor “a todo el pueblo”:

1. Oíd con atención todos los que presentes estáis, que os ha aquí juntado nuestro señor dios a todos los que regís y tenéis cargo de los pueblos a mí sujetos: vosotros, que tenéis algún cargo de república que habéis de ser como padre y madre de ella. . .
2. Bien sabéis todos los que estáis presentes que yo soy electo señor, por la voluntad de nuestro señor dios, aunque indigno. . . (Sahagún, L. VI, cap. XIV).¹²

El análisis de este texto, bajo la óptica de un jurista, resulta de una gran riqueza. Primero: es incuestionable que los cargos son de origen divino. Segundo: en ellos existen jerarquías a partir del “señor dios” que otorga *potestas*. Tercero: por ello, la conducta de los que rigen debe ser como la de un padre y una madre de la República.

He aquí la manifestación de unidad en la visión. Son una República (la cosa es de todos), en la que cada uno tiene una misión de origen divino y un lugar. El pueblo lo conforman los que rigen y los que deben obedecer, o tal vez colaborar, para cumplir el fin último y común, conservar el orden del mundo,¹³ por lo que todos son exhortados a no emborracharse, a no hurtar ni cometer adulterio, a prepararse en “la cultura de los dioses” y en el ejercicio de las armas y la ocupación en la agricultura.¹⁴ De tal suerte que deberes son tanto los que se tienen frente a los iguales como respecto a los dioses, porque en esencia son una y misma cosa. Con la actividad militar se nutre a los dioses, se impide el fin del mundo y a su vez los dioses protegen la agricultura.

En la escala más alta está el *tlamatini*, el sabio, el filósofo, “el que sabe cosas” y sobre quien pesa la gran responsabilidad de volver sabios los rostros y firmes los corazones por medio de la enseñanza, dotada de

¹² De Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1989.

¹³ Sobre este argumento *cfr.* además Soustelle, J., *op. cit., supra*, nota 8, p. 56 y López Austin, A., *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, *op. cit., supra*, nota 8.

¹⁴ Es justamente de lo que trata el cap. XIV de la obra de Sahagún, *op. cit., supra*, nota 12.

“rasgos y aspiraciones bien definidas”¹⁵ e institucionalizada en el Calmécac.¹⁶

Me parece necesario añadir una aclaración en cuanto a dos afirmaciones de mi argumentación precedente en cuanto que por una parte reconozco la misión guerrera del pueblo azteca, proveniente del mito de Huitzilopostli, y por otra acepto su actitud espiritual a través del origen del hombre en el sacrificio de Quetzalcóatl, símbolo del saber nahuatl y fuente de inspiración de los *tlamatinime*. En mi opinión estas actitudes no se excluyen, más bien se complementan, pues el fuerte impulso “místico-militar” es justamente místico, es decir, reflejo de una vida espiritual llevada a la acción y de ahí el sentido de las guerras floridas y todo su significado, del que los *tlamatinime* se ocupan filosofando.¹⁷

Porque, independientemente de las discusiones respecto a la existencia de dos concepciones sobre el origen del hombre y del mundo prehispánico y específicamente en el nahuatl (Quetzalcóatl-Huitzilopostli), no es aventurado afirmar que en el momento de la Conquista, que es cuando se recogen las fuentes del pensamiento indígena, el proceso sincrético de ambas concepciones se encontraba por lo menos muy avanzado y por tanto la concepción del mundo náhuatl de ese momento aceptaba los valores de la misión mística del pueblo del sol, eminentemente bélica, y la mística pacifista de Quetzalcóatl.

2. Como lo expresa el título del trabajo, mi objetivo es tratar de demostrar que la visión del mundo de los nahuas, su *Weltanschauung*, los condujo en su quehacer cotidiano a entrelazar sistemáticamente la religión, la filosofía, la moral, la economía, la literatura, la política y el derecho a través de una misma lengua que resultó ser el factor unificador en la diversidad cultural de origen.

En cada uno de estos aspectos se encuentra la posibilidad de que a partir de un fin u objetivo concreto se identifique hoy un sistema particular, por ejemplo, el sistema jurídico; lo que resulta de gran utilidad para analizar, comprender y resolver los fenómenos sociales, siempre y

¹⁵ León Portilla, *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 229.

¹⁶ En donde el supremo interés está “en incorporar desde luego al ser humano a la vida del grupo, en la que en adelante siempre tendrá que desempeñar un papel especial. Esta idea que pone de relieve el carácter comunitario de la Tlachahuapahualiztli no debe, sin embargo hacernos pensar en una absorción de la personalidad: *rostro y corazón*, por parte del grupo”, León Portilla, *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 232.

¹⁷ *Cfr.* en sentido contrario la conclusión de León Portilla, *op. cit.*, *supra*, nota 5, n. 265, que al respecto dice: “Coexisten —así como lo demuestran los textos— dos concepciones distintas y aún tal vez opuestas, del universo y la vida.”

cuando no se pierda de vista que sistema es una categoría autónoma moderna.¹⁸

A decir de P. Catalano:

Uno de los aspectos más significativos del estudio jurídico contemporáneo es la caracterización, más allá de los derechos estatales y nacionales, de los sistemas jurídicos (*Rechtskreise*) que los incluyen y superan, basados en realidades étnicas, ideológicas, económicas y también como es obvio, en una comunidad de caracteres jurídicos formales y doctrinarios.¹⁹

Sobre la misma línea de distinción J. H. Merryman prefiere utilizar tradición, porque para él “un sistema jurídico. . . es un cuerpo operativo de instituciones, procedimientos y normas jurídicas” (aquello que en la primera posición enunciada se identifica como ordenamiento formal o derecho estatal o nacional) y afirma que, en cambio, “la tradición jurídica relaciona el sistema jurídico con la cultura de la cual es una expresión parcial. Coloca al sistema jurídico dentro del ámbito cultural”.²⁰

He tomado estas interpretaciones conceptuales diversas, respecto al sistema jurídico, para subrayar la necesidad inicial de que los estudiosos de las diferentes áreas nos pongamos de acuerdo no sólo en el empleo de los términos, sino también de los contenidos. Así, por ejemplo, se puede aceptar sin que se altere la esencia de la discusión el término “tradición”, en el sentido de Merryman, en cuanto que considera al derecho dentro del ámbito cultural, del cual —dice— “es una expresión parcial”.

2.1 El concepto en que apoyo mi argumentación y propuestas es el siguiente: “un conjunto de normas unidas lógicamente, con un contenido político, lingüístico, económico, social y religioso, que inciden en un

¹⁸ De no ser así caeríamos en el error de “atribuir anacrónicamente a los indios clara conciencia de la diferencia entre los objetivos formales de la filosofía y de las otras formas del saber científico, religioso y de intuición artística. Tal delimitación de campos es en sentido estricto obra del pensamiento occidental moderno. No la conocieron ciertamente los filósofos jonios ni los sabios indostánicos, ni siquiera muchos de los doctores medievales para quienes el saber científico, la filosofía y aun la teología se unifican”, León Portilla, *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 5.

¹⁹ Catalano, P., “Sistemas jurídicos, sistemas jurídicos latinoamericanos e diritto romano”, en *Direito e integração*. Brasilia, Editora Universidade de Brasilia, 1981, p. 19. La traducción es mía.

²⁰ Merryman, J. H., *La tradición jurídica romano canónica*, (trad. de Carlos Sierra), México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 13.

espacio y tiempo determinados";²¹ es decir, que se fundamenta en una axiología.

2.2 A partir de este concepto podemos decir que actualmente cuatro grandes sistemas prevalecen en el mundo: el romanista, el anglosajón, el socialista y el musulmán. De ellos se desprenden subsistemas con base en elementos también étnicos, por ejemplo; del romanista es subsistema el latinoamericano, y del anglosajón el norteamericano, y en cada uno de ellos se reconocen elementos que los conforman. Así tenemos que el sistema romanista latinoamericano está constituido por los derechos: romano, ibérico, portugués —que conforman el indiano— y el indígena.²² Sobre esto último volveré, pero antes permítaseme precisar algunas diferencias sustanciales que existen entre los sistemas romanista y anglosajón, y que pueden dar lugar a interpretaciones equivocadas. Me refiero, en primer lugar, al proceso de formación de las leyes y a la administración de justicia.

En cuanto al proceso de creación de leyes, los países pertenecientes al sistema romanista, y concretamente México, siguen una vía formal y única a través del poder legislativo; esto como consecuencia del princi-

²¹ Catalano, P., *Revista general de legislación y jurisprudencia t. LXXXVI*, Reus, septiembre 1982, Segunda época, núm. 3, p. 163. Valiosa es la opinión al respecto de Iglesias, J., *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*, Barcelona, Ariel, 1958, p. 6. "Distinta de la interpretación teleológica, enderezada a explicar y completar el contenido de las normas, es la construcción jurídica o interpretación conceptual del Derecho, cuyo resultado final es el 'sistema'... Es menester que nuestro arte de juristas descienda a la realidad, para luego plasmar ésta en conceptos de vida, en formas vivientes. En todo caso, importa mucho que los conceptos no se enajenen, de su raigambre original, sino que la revelen, plásticamente, en su misma encarnadura. Un buen sistema es aquel cuyos conceptos pueden ser transferidos de la forma que son a la realidad de la que vinieron, y de tal suerte que semejante transferencia no deje de probar que ellos mismos mantienen su comunicación con el dinamismo de la vida."

²² Es necesario mencionar que para llegar a esta afirmación he tomado en cuenta las opiniones que desde finales del siglo pasado han tenido varios especialistas. Entre otros, Bevilaqua, C., *Resumo das lições de Legislação comparada*, Bahía, 1987. Por su parte "al inicio de este siglo, James Bryce, profesor de *Civil Law*, en Oxford, observó que dos sistemas jurídicos cubrían, en aquel momento, casi todo el mundo: el derecho romano (si se considera al derecho ruso como 'a sort of modified Roman Law') y el derecho inglés; con sólo dos excepciones de 'considerables masas de población': los musulmanes y China" cita de Catalano P., *op. cit.*, *supra*, nota 19, p. 19; Marryman, J. H., *op. cit.*, *supra*, nota 20, p. 13, dice: "Existen tres tradiciones jurídicas importantes en el mundo contemporáneo: derecho civil, derecho común anglosajón, derecho socialista"; v. también Castan Toña, J., *Los sistemas jurídicos contemporáneos del mundo occidental*, Madrid, 1956, p. 31 y ss. y David, R., *Les grands systèmes de droit contemporains*, París, 1969.

pio de la división de poderes y como manifestación del positivismo. El sistema anglosajón conoce también el procedimiento legislativo formal, pero las leyes nacen asimismo de la actividad judicial. Vinculado con este proceso está el asunto de las fuentes del derecho, que para México son la ley, la jurisprudencia y la costumbre, y para los países de derecho común anglosajón los estatutos, decisiones judiciales y prácticas costumbristas.²³

En cuanto a la administración de justicia, en ambos sistemas existe otro poder llamado judicial. La diferencia estriba en las facultades de las que los jueces están investidos en cada uno de los sistemas. Un juez del sistema romanista debe atender primero la ley, después la jurisprudencia y luego la costumbre "siempre y cuando no existan leyes o reglamentos en contrario". Esto es, su función es la de interpretar y aplicar la ley; esta reducida facultad es consecuencia del dogma de la estricta separación de poderes y del positivismo.²⁴

En tanto, el juez del sistema anglosajón imparte justicia utilizando la ley, pero, fundamentalmente, se basa en el precedente, valiéndose de la doctrina *stare decisis* de tal manera que "la ley viene a ser creada y moldeada por los jueces".²⁵

Por último, deseo tocar otro aspecto por el cual se suele distinguir a los sistemas en cuestión. Me refiero a la denominación de sistema de derecho escrito para el romanista²⁶ y consuetudinario para el anglosa-

²³ Dice Merryman, *op. cit.*, *supra*, nota 20, pp. 52 y 53: "...no existe una teoría sistemática y jerárquica de las fuentes del derecho; la legislación, por supuesto, es ley pero también constituyen derecho otras cosas en que se incluyen las decisiones de los jueces".

²⁴ Para las consecuencias a que se ha llevado la doctrina de Montesquieu sobre la división de poderes, v. Saldana, N. *El poder legislativo. Separación de poderes* (trad. M. Gayosso), Xalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Derecho, 1990.

²⁵ Para esclarecer estas diferencias resulta de gran utilidad, no obstante la modestia con que el autor la presenta, la obra de Merryman, *op. cit.*, *supra*, nota 20.

²⁶ Para aclarar el sentido de lo que ello significó para los romanos veamos lo que dice D. Ulp. 1.6.1.1. Así pues este derecho nuestro consta de derecho escrito, o no escrito, como entre los griegos, unas leyes están escritas y otras no. Una opinión que sirve de apoyo al texto respecto al derecho de los romanos es la siguiente "...poseedores de un poder de síntesis afortunado en la afirmación política del derecho personal, en función de las aspiraciones e intereses colectivos, sin que le fuera menester proclamarla en normas fundamentales, ni elaboradas en reglas abstractas: la *fides* y la *aequitas* fueron vividas espontáneamente, sustentadas por *mores* y no por el *ius*, a diferencia de lo que acontece hoy y solamente fue preciso verterlas en cánones estatales cuando la descomposición social se hizo presente. Hinestrosa, F., en el proemio o la obra de De Martino, F., *Individualismo y derecho romano privado* (trad. F. Hinestrosa) Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1978, pp. 3 y 4.

jón. Desde luego, tal clasificación no significa que en el consuetudinario no haya derecho codificado o que el concepto de costumbre implique oralidad, y con esto llego a la esencia y fundamento de esta digresión. Me permito recordar que uno de los elementos que componen el sistema romanista es el derecho romano, en el que la costumbre fue la fuente formal de derecho presente desde los orígenes de Roma, que la equiparó a la ley, como se desprende de las palabras del jurisconsulto clásico Juliano (D.1.3,32.1):

1. No sin razón se guarda como ley la costumbre inveterada, y éste es el derecho que se dice establecido por la costumbre. Porque así como las mismas leyes por ninguna otra causa nos obligan, sino porque fueron admitidas por la voluntad del pueblo, así también con razón guardaron todo lo que sin estar escrito aprobó el pueblo; porque, ¿qué importa que el pueblo declare su voluntad con votos, ó con las mismas cosas y con hechos? Por lo cual también está perfectísimamente admitido, que las leyes se deroguen no sólo por el voto del legislador, sino también por el tácito consentimiento de todos por medio del desuso.

Deseo, pues, destacar la profunda diferencia entre el concepto de costumbre romana y el precedente del sistema anglosajón, que, sin embargo, le da el nombre de consuetudinario.

Dije que volvería sobre el cuarto de los elementos que conforman el sistema romanista latinoamericano, esto es, los derechos indígenas. Desde luego, omito la referencia pormenorizada de la actitud de los estudiosos europeos respecto al derecho romano de América Latina, que va desde un cierto interés despertado durante los años entre las dos guerras mundiales cuyo interés

se colocaba en un contexto cultural (y también político) que conducía a la comparación, histórica y dogmática, entre ordenamientos agrupados bajo la denominación 'derecho romano' y 'derecho anglosajón' (o 'angloamericano'). Escasa atención tienen, en cambio, los romanistas europeos, durante los mismos años, por la relación entre derecho romano y derechos de los países latinoamericanos.²⁷

²⁷ Catalano, P., "Il diritto romano attuale dell' America Latina", en *Index*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane. 1976, núm. 6. p. 85. La traducción es mía.

Hoy se consideran definitivamente superadas las tesis eurocentristas que niegan la unidad del sistema jurídico latinoamericano y, en cambio, son cada vez más las investigaciones que continúan por el camino trazado por Clovis Bevilacqua, quien, siguiendo al comparatista francés Ernest Glasson en la distinción que éste hiciera de tres grupos de legislaciones, en los cuales es mayor o menor la influencia romano-canónica, opina que

esos grupos constituyen, más o menos nítidamente, tres zonas que se extienden una al norte, otra al centro y otra al sur de Europa... (pero piensa que) se hace necesario que a ellos sea agregado un cuarto grupo compuesto por las legislaciones de los pueblos latinoamericanos, en los cuales no pensó el sabio jurista francés...²⁸

En el mismo sentido, afirma Catalano que

la base cultural de la unidad latinoamericana debe verse en un 'bloque' romano-ibérico-precolombino. El sistema ha recibido su forma del derecho romano (a través del 'derecho común americano' y después la 'transfusión' en las codificaciones) pero también del mestizaje de la tradición romanística con las instituciones indígenas precolombinas. Las diferencias dependen, en parte, de las vicisitudes anteriores a las codificaciones (conquista española y portuguesa y, sobre todo, de la mayor o menor permanencia de instituciones precolombinas o de cualquier modo indígenas), en parte de la tendencia centrífuga de los estados independientes y de las codificaciones.²⁹

Este enfoque ha guiado los trabajos conjuntos que estamos llevando a cabo juristas, antropólogos e historiadores latinoamericanos y europeos, la mayor parte de los cuales recibe apoyo oficial del gobierno italiano.³⁰

Las investigaciones están precedidas de la convicción de que existe una

acertada originalidad y unidad histórica del sistema latinoamericano, descrita como 'bloque romano-ibérico-precolombino', (lo que) corres-

²⁸ *Idem*, pp. 73 y ss.

²⁹ *Op. cit.*, *supra*, nota 4, pp. 184 y 185.

³⁰ La mayor parte de los cuales tienen vinculación con la *Unità operative* de la investigación jurídica y política del proyecto "Italia América Latina" que auspicia el *Consiglio Nazionale della II Università di Roma*; *Istituto di Diritto internazionale dell' Università di Salerno*; *Istituto Universitario di Studi Europei*, Torino y *Seminario di Studi Latinoamericani dell' Università di Sassari*.

ponde a una fuerte conexión con la tradición jurídico romana de la cual deriva también el sistema europeo-continental.

Se trata, pues, de estudiar las instituciones latinoamericanas en sus aspectos internacionales (internos y externos a América Latina), públicos y privados, en sus relaciones con Europa en los orígenes latinos.³¹

2.3 Bajo estos presupuestos fundamentales, ¿podemos decir que el nahuatl es un sistema? Mi respuesta es afirmativa e intentaré demostrarlo.

En primer lugar, la fuente del derecho es la costumbre. Analicemos este texto:

...¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas...? ³²

La pregunta y la responsabilidad está dada entre *tlatinime*, de quienes ya sabemos la posición que ocupan, pero ello no implica que transgredan las normas de vida que han sido *inveterata consuetudo* de varias naciones cuyas culturas están ahora fundidas.

Cuentan con una estructura jurisdiccional para la administración de justicia, compuesta por varias salas; una era la criminal:

1. El palacio de los señores, o casas reales, tenía muchas salas de la judicatura, donde residían el rey, los señores cónsules, o oidores, y principales nobles, oyendo las cosas criminales, como pleitos y peticiones de la gente popular, y también allí juzgaban a los principales nobles y cónsules. . . (Sahagún, L. VIII, cap. XIV).

Tenían establecido para estas faltas (delitos) la pena de muerte por ahorcamiento, con palos y apedreamiento; así como el destierro, el trasquilado y el enjaulamiento, y para los nobles la reducción a la calidad de macehuales (aquí el término macegual indica una clase social).

Otra sala era para asuntos civiles (*tecalli* o *teccalco*), integradas por senadores y ancianos (jueces o señores) que juzgaban a la "gente popular"; otra cosa era la "de la audiencia para la gente noble", así como la "del

³¹ V. *Istituzioni familiari indigene e diritto romano*, Ricerche giuridiche e politiche, Rendiconti II, CNR, Sassari, 1988. La traducción es mía.

³² Corresponde a Sahagún en *Coloquios*, ed. de Lehmann, p. 63, transcrito por Portilla, L., *op. cit.*, *supra*, nota 5, p. 143.

Consejo de guerra” y otras más. Estos jueces debían reunir los requisitos de ser nobles y ricos, así como “ejercitados en las cosas de la guerra, y experimentados en los trabajos de las conquistas; personas de buenas costumbres que fueran criadas en los monasterios del *Calmeccac*, prudentes y sabios. . .” (Sahagún L. VIII, cap. XVII.2).

El cuidado en la selección de quienes debían desempeñar tal cargo resulta, a mi ver, totalmente acorde a la complejidad del fenómeno jurídico ya analizado.

Por lo que se refiere a las instituciones jurídicas, asunto de mayor trascendencia, me voy a permitir la referencia a dos de mis trabajos sobre el derecho nahuatl en los que pretendo haber demostrado la existencia del sistema nahuatl.

En el que titulé “Reflexiones respecto a la posición jurídica del *nasciturus* en el pensamiento nahuatl”,³³ el problema abordado es el concepto de persona, con particular referencia al *nasciturus*; asunto capital y polémico hasta el punto de haber provocado una escisión en el sistema romanista europeo (que desgraciadamente se incrustó en la codificación civil mexicana y que a partir del siglo pasado obliga a distinguir entre la corriente justiniano-ibérica y la pandectística-germana, ya que esta última considera al *nasciturus* como una ficción jurídica.³⁴

Regresando al derecho nahuatl, puedo afirmar que encontré, por una parte, el concepto genérico hombre-ser humano designado con el término “macehual” en su significación mítica original, “el hombre en cuanto merecido por el sacrificio de los dioses”, término que posteriormente fue utilizado para mencionar al “hombre del pueblo”, el plebeyo, frente al *pipiltin* o noble.

Por otra parte, considero que conocieron el concepto jurídico de persona, condición a la que accedía a través de la educación que los padres y los *tlatimini* impartían y cuyo fin último era “hacer sabios los rostros y firmes los corazones”, con lo que se alcanzaban los *status* para ser persona. Descrita como “dueña de un rostro, dueña de un corazón”, los *tlatimini* comunicaban “sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones”.

Rostro y corazón resultan, a mi ver, la conjunción ideal para significar el concepto de persona. Aluden a la esencia misma; el resto es el aspecto individual (prósopon) pero al mismo tiempo sirve para sonar,

³³ Ponencia, *cit.*

³⁴ V. Por todos, Ortesano, R., *Il problema delle pesone giuridiche in diritto romano I*, Torino, Giappichelli Editore, 1968.

es la máscara que cada actor utiliza en el foro cuando actúa, se mueve y pone en movimiento; por ello necesita el corazón o *yollotl*, palabra derivada de *ol-lin*, “movimiento” que en su forma abstracta de *yol-lotl* es “movilidad”, “la movilidad de cada quien”.

Además, para concluir que en la cultura nahuatl, a partir de la concepción, el *nasciturus* fue considerado hombre y no parte de las vísceras maternas bastaría el testimonio de algunos de los verbos nahuas que significaban “concebir” o “preñar”. Ejemplo: *Itic montlalia in piltzintli*: “en el vientre se asienta un niño” o *it eti nemi*: “vivir en el vientre”.

Pero, además, el análisis de los testimonios de la época. Afortunadamente, entre otros, Sahagún nos ofrece un material no sólo abundante sino elocuente. Dedicó 17 capítulos, del XXII al XL, del Libro VI, a las costumbres de la sociedad doméstica y, en particular, del capítulo XXVI al XXXIII describe los ritos de la preñez al bautismo. Asimismo, incluye un apéndice al Libro V, referido a las abusiones, de las que un alto porcentaje está referido a la mujer preñada, lo que permite demostrar que bajo el doble aspecto, divino y humano, que la concepción nahuatl tuvo, el *nasciturus* está plenamente identificado y admitido.

También dentro de esta institución está el concepto de culpa como relación causa efecto. Encontré en el L. V, cap. XXV, párrafo 8, una advertencia totalmente jurídica, referida a la mujer preñada, a quien se le dice: “mirad que no seáis causa de alguna enfermedad por vuestra culpa”. Ser causa de alguna enfermedad que, sufrida por la madre, afecte al concebido mediando su culpa; culpa que también se presenta si empieza a la criatura por imprudencia “tomando alguna cosa pesada”, pero la culpa puede llegar a producir la más grave consecuencia: la muerte. Por ello, le advierten “mirad que no lo matéis con el calor demasiado del baño”. Y en otra parte la advertencia es al padre.

De la investigación resultó que:

Primero. En el pensamiento jurídico del occidente europeo antiguo existe una distinción entre el concepto de hombre ser humano y el concepto jurídico de persona, que hace referencia a los *status* de los hombres; en consecuencia, el hombre *nasciturus* está considerado como tal desde la concepción y no como una ficción. De ahí el principio de paridad *nasciturus-nato*.

Segundo. Para el mundo nahuatl la conceptualización es la misma.

Tercero. Por tanto, entre ambas tradiciones, a este respecto, no hubo choque cultural durante el periodo colonial.

Cuarto. La ruptura dentro del sistema jurídico mexicano se produjo cuando en los códigos civiles se adoptó, extralógicamente, la corriente pandectística-germánica del siglo XIX.

Quinto. Los elementos que conforman el sistema jurídico mexicano son el romano-canónico, el indiano y el indígena.

Por tanto, propuse que la legislación mexicana retome el concepto jurídico de persona que le es inherente.

Mi otro trabajo está denominado "Causas que determinaron la ausencia de la adopción en el derecho azteca",³⁵ con el cual tuve la oportunidad de descubrir que en el derecho azteca ³⁶ están presentes instituciones y conceptos como el parentesco, la familia, el matrimonio, la filiación y aun otros tan exclusivos y peculiares como la mancebía; todo ello regulado en armonía con la estratificación social y la concepción religiosa, política y económica de ese pueblo.

Un aspecto que llamó particularmente mi atención fue la pulcritud y detalle con que regularon los vínculos familiares de consanguíneos, colaterales y afines y, no obstante la existencia de un nombre para cada uno de los parientes, no encontré a los hijos adoptivos, por lo que el objetivo consistió en buscar respuesta al silencio sobre la vía artificial y civil de establecer el parentesco, reconocido en el derecho romano y conservado en el romanista.

El método fue utilizar las instituciones romanas como marco teórico de referencia para individualizar las figuras indígenas, paralelas o no, y reconstruir la estructura básica de cada una de ellas, lo que me permitió evaluarlas delimitándolas, buscando su justificación social, función, requisitos, formas y efectos.

Y así partí del presupuesto de que la vía natural y civil para establecer el parentesco en el derecho romano es el matrimonio, y que los efectos más importantes de la filiación son la *patria potestas* (Gai, I. 97; Ulp. 8.1 e *Inst.* I.2) y la sucesión *mortis causa*, por medio de la cual la familia ve asegurada la continuidad en el culto religioso doméstico *sacra privata* (Cicerón *De domo sua* XIII) y la posición política. Esto último, sobre todo, en la fase imperial; y que a falta de heredero varón estas necesidades se resolvían por la adopción considerada como vía artificial y civil que genera parentesco entre adoptante y adoptado.

³⁵ En *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano I*, México, UNAM, 1988, pp. 383 a 387.

³⁶ Entonces denominaba así a lo que ahora prefiero identificar como nahuatl, siguiendo a M. Garibay.

Me quedó claro que en el derecho azteca el parentesco surge asimismo del matrimonio, que puede ser monogámico o poligámico según se efectúe entre *macehualtin* o *pipiltin* y clase guerrera, respectivamente, y de la mancebía, institución típicamente indígena de la que, independientemente de los debates sobre su naturaleza y características, se desprendía parentesco.

De gran relevancia para afirmar la "legitimidad" de los hijos de concubinas es la referencia de Soustelle al "caso del emperador Itzcóatl ilustre como el que más que fue hijo de una concubina de origen humilde. . ." ³⁷

Respecto al mismo asunto de la sucesión en el poder, Clavijero explica la problemática que se presentó a la muerte de Huitzilihuitl y explica que "desde entonces, a lo que parece, quedará establecido por ley entre los mexicanos que la elección se hiciese de uno de los hermanos del difunto del rey y a falta de hermano de uno de sus sobrinos. Ley constantemente observada hasta la ruina del imperio". ³⁸

Motolinía confirma el relato cuando afirma que "era entre esta gente costumbre de heredar los señoríos a los hermanos si los tenía, y a los hermanos sucedía otra vez el hijo del mayor hermano, aunque en algunas partes sucedía el hijo al padre; pero el suceder los hermanos era más general". ³⁹

Conocido este procedimiento, concluí que:

Primero. La adopción es una institución jurídica que genera parentesco, estableciendo filiación entre adoptante y adoptado y que permite al adoptante, entre otras cosas, encontrar sucesor *mortis causa*, fundamentalmente en aquellos casos en que únicamente se pueden suceder derechos en línea recta y por vía de varón. Por lo que cumple una función muy importante en el antiguo derecho romano.

Segundo. En el derecho azteca la adopción no se hizo necesaria, ya que la vía de sucesión *mortis causa* con los mismos efectos es más amplia, incluye a los colaterales, y fundamentalmente porque resultó facti-

³⁷ Soustelle, J., *op. cit.*, *supra*, nota 8, p. 182.

³⁸ Clavijero, F. J., *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1980, Lib. VII, cap. XIII.

³⁹ Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM, 1971, p. 8; De Zorita, A., *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963, p. 11 y ss. Hace una relación pormenorizada del orden para suceder a los señores principales de México, Texcoco y Tlacoapan, pp. 11 y ss.

ble encontrar sucesor varón a través de dos instituciones: la poligamia y la mancebía.

Independientemente de que el estudio de estos temas deba profundizarse y ampliarse, creo que la posibilidad de distinción de los conceptos hombre y persona entre los nahuas muestra el grado de sensibilidad y desarrollo al que esta cultura llegó, sobre todo por haber equiparado al *nasciturus* con el *nato*, alcanzando, entre otros, el principio que hoy designamos “de paridad” y además otorgándole especial protección al primero, porque es el más indefenso.

De mayor relevancia para el fin concreto de esta ponencia resulta mi hipótesis sobre la ausencia de la adopción en el derecho nahuatl. Primero porque es el resultado de la aplicación del método para alcanzar los fines en los estudios sobre los derechos prehispánicos, esto es, comprender que algunas instituciones son indígenas y no trascendieron a los derechos nacionales actuales como es el caso de la mancebía y la poligamia, ni proceden de ellos; otras fueron tratadas de manera diversa como la sucesión *mortis causa*; y otras más no existieron porque la función que cumplen en el sistema occidental fue resuelta de manera diversa, lo que prueba que el nahuatl es un sistema y que como tal se ha ido desarrollando y adaptando. Esta es la parte de la investigación que queda pendiente.

3. Dada la importancia que me representan, he dejado para tratarlas en el último punto de este trabajo las opiniones de los estudiosos de otras disciplinas acerca de los “derechos de los pueblos indios”.

Con gran entusiasmo observo en algunas de ellas que no sólo compartimos inquietudes, sino que nuestros intereses están encaminados a ofrecer soluciones que, con bases técnicas y científicas, sean también factibles sin romper la armonía de las diversas realidades.

3.1 El común denominador sobre el cual se realizan las investigaciones y los “movimientos indígenas” es el de la necesidad de demostrar la valía de las culturas indígenas y por ende el reclamo de justicia por parte de los Estados.

Uno de los aspectos que llama mi atención en los planteamientos es la falta de unidad en cuanto a la terminología que se emplea para referirse al fenómeno jurídico de estas culturas: costumbres jurídicas o legales, tradiciones, prácticas, derechos consuetudinarios o sistemas alternativos. Lo que me parece explicable debido a las circunstancias históricas de las conquistas y sus residuos en los Estados independientes, pero estimo que ya es tiempo de llamarlos por su nombre, venciendo los temores no

sólo de interpretación inadecuada sino de desacuerdos políticos. De estas denominaciones me preocupa la de derechos consuetudinarios, si de alguna manera estuviera tomada a partir del concepto anglosajón, porque con ello estaríamos en peligro de incrustaciones no sólo hacia los derechos indígenas sino al sistema romanista latinoamericano.

Otra de las cuestiones más debatidas es la relativa a los métodos de estudio sobre los derechos indígenas vivientes. Stavenhagen, después de manifestar su desacuerdo por los trabajos que se reducen a un "listado de normas y reglas", propone como el mejor "el estudio sistemático de casos concretos de disputas y su relación".⁴⁰ Comparto su propuesta y me permito subrayar que tal método sistemático no puede olvidar la axiología, los términos, conceptos y principios que apoyan al sistema concreto dentro de su desarrollo histórico. Esto en cuanto al método, pero, como todos sabemos, el asunto de los derechos indígenas actuales es un problema dual que oscila del campo científico al político, generando muchas veces discusiones sobre la consideración que los regímenes nacionales e internacionales tienen respecto a los indios. Pienso que la problemática podría comenzar a encontrar salida si partimos de una premisa central y concreta: las comunidades indígenas son una realidad diversa del resto de la población, por ello requieren de un tratamiento específico que nada tiene que ver con juicios de valor como el de desarrollo subdesarrollado, por ejemplo.

Tampoco pueden cancelarse dichas realidades por disposiciones legales, como ha quedado demostrado, porque su existencia, su ser, no depende de un reconocimiento; ellas viven y han coexistido secularmente a pesar de no estar legitimadas: son herederas de una cultura cuya visión del mundo incluye axiología, principios y conceptos —que espero haber probado—; es un sistema vigente, la resistencia,⁴¹ característica de los sistemas, ha salvaguardado y propiciado el etnodesarrollo jurídico indígena y, aún más, ha provocado un mestizaje, ya que consuetudinariamente brinda algunas de sus instituciones al derecho positivo nacional; hasta el punto de que estos derechos indígenas de origen prehispánico se hayan convertido, acéptese o no, en uno de los elementos del sistema romanista latinoamericano.

⁴⁰ "Derecho consuetudinario indígena en América Latina" en *op. cit.*, *supra*, nota 5, pp. 27-28.

⁴¹ Sobre el tema de la resistencia resultan sumamente interesantes los planteamientos de: Chenaut, V., "Costumbre y Resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca" e Iturralde, D., "Movimiento indio, costumbre jurídica y uso de la ley". Ambos en *op. cit.*, *supra* nota 5.

Tal parece que he llegado a una conclusión simplista en la que no existe problema. Desde luego que no. Comparto la urgencia en la petición de que los Estados lleven a cabo el reconocimiento de estas etnias, admitan el pluralismo respetando sus derechos, autoridades y jurisdicción, con todo lo que tal legitimidad implica, con lo que los Estados cumplirían con “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho” (D.Ulp. 1.1.10); sin temor a la pérdida de la soberanía, ya que por lo menos en los Estados Unidos Mexicanos la Constitución establece (artículo 40) que:

Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta Ley fundamental.

Mi propuesta de legitimidad de los pueblos indios se fundamenta en este principio constitucional de soberanía, sólidamente plasmado en la Ley fundamental, la cual establece también las bases para su ejercicio; señalando las competencias y jurisdicciones en los regímenes internos de los Estados (artículo 41), sin dejar duda, no obstante la existencia de poderes estatales y por consiguiente de leyes emanadas de ellos y sus autoridades locales, de que la soberanía nacional existe, se da cotidianamente, sin entrar en conflicto con la organización interna del país, que se sujeta a lo establecido por el pueblo que es en “quien reside esencial y originariamente” la soberanía (artículo 39). La soberanía y autonomía estatales salvaguardan la pluralidad cultural que conforma el territorio de la República Mexicana y favorecen el mejor desarrollo del conjunto, permitiendo que en cada entidad federativa se legisle en aquellas áreas del derecho, particularmente el civil y penal, en las que las realidades y valores y por tanto las necesidades son propias y representativas de cada región, por lo que sólo pueden resolverse con leyes especiales y específicas que no contravengan los principios constitucionales federal y local.

Esta organización o estructura también requiere y rescata, cada vez con más fuerza, a los municipios libres que son a su vez “base de . . . la territorialidad —de los estados— y de su organización política y administrativa”.

Continuar con un análisis constitucional rebasa los límites de mi competencia y de esta ponencia, por lo que, a manera de epílogo, sólo agre-

garé que esta posición nada tiene que ver con el llamado “problema de los indios en las ciudades”.

Resumiendo, establecidas las características de la cosmovisión del mundo indígena, al que estudié a través de las fuentes nahuas, éstas satisfacen los requisitos de un desarrollo filosófico, con todas sus implicaciones, conceptos y supuestos; los cuales, enfrentados al concepto de sistema jurídico y subsistemas, resulta que se puede asegurar que existió un sistema jurídico nahuatl, si bien aún por precisarse. Este sistema sobrevive y plantea una discusión real al derecho positivo formal, creando un problema de falsa posición frente al concepto de soberanía, porque tanto el sistema jurídico indígena como la coexistencia de diferentes derechos en un mismo Estado, no vulneran la categoría moderna de soberanía.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS DERECHOS EN AMÉRICA LATINA ¹

Diego A. ITURRALDE G.*

SUMARIO: I. *Los pueblos indígenas y los estados latinoamericanos en el escenario del cambio global.* II. *América indígena: mosaico de diversidades.* III. *Demandas indígenas y acción pública: un campo en proceso de complejización.* IV. *La configuración y desarrollo previsible de las tensiones.* V. *La búsqueda de la normatividad innovadora.* VI. *Las necesidades jurídicas de la diversidad.*

I. LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LOS ESTADOS LATINOAMERICANOS EN EL ESCENARIO DEL CAMBIO GLOBAL ²

Los Estados nacionales y los pueblos y comunidades indígenas enfrentarán en las próximas décadas la intensificación de las tensiones que caracterizan su relación. Este proceso hace necesario desarrollar formas políticas y culturales bajo las cuales la sociedad se reorganice para dar cabida a la diversidad y al pluralismo que caracterizan a las formaciones sociales latinoamericanas, pero que han sido negadas en aras de un horizonte de desarrollo hacia la homogeneidad.

Asistimos hoy a un proceso de transformación global de los modelos de organización nacional y de las relaciones entre los estados, así como a un momento de emergencia de las configuraciones étnicas y de revita-

¹ Estas notas han sido preparadas con ocasión de una charla en el seminario permanente "Ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas en México y Centroamérica" del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, (octubre de 1991); y para una conferencia dictada en el ciclo "Los Derechos Humanos y el Cambio Social", realizado en el Colegio Superior de Ciencias Jurídicas, S. C.; México, D. F., 23 de octubre de 1991.

* Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

² He escrito sobre este tema algunos artículos en los últimos meses. Para mayor información véase: Iturralde, Diego, "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales" en *Nueva Antropología*, México, núm. 39; "Los pueblos indios y el campo indigenista", en el Instituto Nacional Indigenista (comp.), *Seminario Permanente sobre Indigenismo*, México, 1990.

lización de sus demandas, coyuntura en la cual el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas se encuentra con la oposición de sectores cultural y socialmente diferenciados, que se resisten a mudar sus prácticas propias y sus identidades particulares por aquellas que les son propuestas en nombre de un proyecto nacional.

Los pueblos y comunidades indígenas, que han protagonizado a lo largo de cinco siglos incontables episodios de resistencia, han cambiado, se han transformado, pero nunca han dejado de ser distintos y ponen en evidencia este resultado histórico.

Al mismo tiempo que los Estados nacionales han llegado a su pleno desarrollo, por lo menos en lo que se refiere a la ocupación del espacio, la articulación de la población y el desarrollo del mercado interno, las configuraciones étnicas se han fortalecido, han desarrollado formas de organización cada vez más sólidas y están planteando una serie de reivindicaciones que van más allá de las posibilidades del modelo nacional, porque suponen privilegiar la diversidad, transformar el marco normativo sobre el que se funda la organización del Estado y cambiar las actitudes y las prácticas prevalecientes en la relación.

Los dos procesos antes indicados están íntimamente relacionados, porque la reconstrucción de los pueblos, comunidades y etnias (e inclusive la emergencia de nuevos conglomerados étnicos), su organización a nivel local, nacional y regional con demandas específicas son fenómenos claramente asociados a la modernización de las relaciones de producción en el campo y en general al desarrollo económico y social a partir de la mitad del presente siglo.

Se pueden señalar cinco tipos de dinámicas sobre las cuales se funda esta emergencia:³

1. Una creciente territorialización de la presencia de los pueblos que resulta de su expansión geográfica y demográfica, que tiene que ver con el desarrollo nacional (comunicaciones, urbanización, dotación de servicios), con la ruptura de viejos encapsulamientos locales y regionales, y con la dinamización del mercado interno; y que implica una pérdida de importancia y/o una refuncionalización de las relaciones de parentesco, en favor de las relaciones de carácter territorial, y de la reelaboración del sentido de autoasignación étnica bajo nuevas condiciones materiales (como en el destino migratorio).

³ Una formulación más extensa de estos puntos, referida al caso de Ecuador, puede verse en Wray, Natalia, "La construcción del movimiento étnico-nacional-indio en Ecuador: carácter y dimensión de su demanda", en *América Indígena*, México, vol. 49, núm. 1.

2. Una dinámica organizativa de base territorial y étnica, que logra tejer una amplia red de solidaridades y de acción concertada sin eliminar las formas comunales de base ni establecer una pirámide jerarquizada, pero que es eficiente para procesar sus reclamos, organizar su participación y formar un amplio frente panétnico con plataformas compartidas. Estas dinámicas organizativas han alcanzado niveles nacionales y regionales, y en la proximidad de 1992 está surgiendo una alianza continental que hace posible la circulación de consignas y propósitos comunes.

3. El desarrollo de una plataforma cada vez más sintética de demandas, que llevan los reclamos específicos a su expresión más alta en el orden jurídico y político: de los reclamos de tierras hasta la demanda de territorios como espacios de reproducción material y cultural; de la resistencia a las innovaciones hasta el derecho al desarrollo cultural, técnico y científico propios; de la gestión de subsidios hasta la formulación de condiciones de desarrollo económico autogestivo y de participación justa en la economía nacional; y del reclamo de fueros y privilegios para las autoridades tradicionales hasta el establecimiento de un régimen jurídico y político plural, que garantice el cumplimiento y mantenimiento de las reivindicaciones anteriores.

4. La inserción creciente de las economías indígenas en el mercado interno, bajo todas las modalidades posibles, que en el contexto de la crisis y la informalización tienden a conservar, reproducir y fortalecer maneras culturales particulares que les permiten construir estrategias de sobrevivencia en las cuales el ejercicio de la identidad resulta fundamental; y que ha provocado procesos de diferenciación al interior de las mismas etnias y pueblos, volviéndose más complejos y posibilitando el surgimiento de elites indígenas capaces de formular proyectos propios e impulsarlos.

Esta inserción tiene que ver también con la reactivación de los intercambios campo-ciudad como una correa de transmisión bidireccional; con el hecho de que ciertos recursos clave para la economía nacional como las minas, yacimientos petroleros, bosques maderables, reservas bioforestales y el potencial hidroeléctrico se encuentran en áreas de asentamiento tradicional de los pueblos y comunidades indígenas; y con un factor no por subterráneo menos importante para muchos países: que la producción, transformación y comercialización de sustancias psicoactivas consideradas ilícitas involucra a productores y trabajadores indígenas; y

5. La creciente transformación e intensificación de las relaciones entre los pueblos y comunidades indígenas y los Estados. Éstas se tornan más complejas y directas, se politizan y llegan a desbordar la normatividad e

institucionalidad que las contenía. Al mismo tiempo, sus relaciones se amplían hacia otros sectores sociales y se diversifican.

Por estos factores y por las dinámicas que han provocado en el seno del Estado, los pueblos y comunidades indígenas se han constituido como sujetos sociales y políticos, y su presencia plantea un problema fundamental para el destino de las naciones, que no fue reconocido antes ni se resolvió mediante las políticas de integración: el de su constitución como unidad capaz de alojar a la totalidad social, regular sus relaciones, representarla e impulsar un proyecto para su propio crecimiento y perpetuación.

Estos actores, a la vez históricos y plenamente vigentes, ponen en cuestión esa pretendida unidad y el derecho de conducirla como si existiera; y se reivindican a sí mismos como entidades culturales, sociales y políticas no reductibles.

De estas breves consideraciones se puede concluir que la relación entre los pueblos indios como sujetos políticos y los estados nacionales está cargada de tensiones que van en aumento, y que, de no mediar cambios importantes en la calidad de las demandas de los primeros y en las respuestas de los segundos, al final del siglo podríamos asistir a enfrentamientos violentos y graves.

II. AMÉRICA INDÍGENA: MOSAICO DE DIVERSIDADES ⁴

Los procesos antes aludidos se están dando en casi todos los países del continente en diferentes medidas, y, si bien no todos aparecen simultáneamente y tienen en cada país y región un modo y un ritmo particular, marcan una tendencia cada día más evidente. América Latina es un mosaico de diversidades y los pueblos indios una de sus zonas más heterogéneas; los rasgos aquí señalados deben entenderse desde esa condición.

Según una estimación generosa reciente, para finales de 1988 existirán 40 millones de indígenas en América Latina y el Caribe, distribuidos según se indica en los siguientes cuadros:

⁴ Esta breve caracterización de la población indígena de América Latina la desarrollé para un estudio prospectivo encargado por UNESCO en 1988, que ha permanecido inédito. La retomo más tarde en "Naciones indígenas y estados nacionales en América Latina hacia el año 2000" que aparecerá en un libro compilado por Héctor Díaz Polanco.

CUADRO 1
POBLACIÓN INDÍGENA POR REGIONES
(millones de habitantes)

<i>Regiones</i>	<i>Población</i>	<i>%</i>
Mesoamérica	18.73	47.15
Los Andes	17.32	43.60
Amazonia	2.15	5.42
Cono Sur	1.35	3.45
Caribe	0.16	0.42
Total	39.71	100.00

Fuente del cuadro: Roberto Jordán Pando, *Desarrollo en poblaciones indígenas de América Latina y el Caribe*, México, Instituto Indigenista Interamericano y FAO, 1991.

Las concentraciones más altas de población indígena se dan en Mesoamérica y los Andes, y la mayor dispersión territorial en la Amazonia. En alto porcentaje esta población está formada por campesinos, agricultores y criadores de ganado en los altiplanos, y por horticultores-cazadores en las selvas tropicales; los primeros tienen una larga tradición de contacto con las sociedades nacionales y de inserción en las economías de mercado; los segundos han permanecido relativamente aislados hasta principios de este siglo y están actualmente sujetos a intensas presiones por la ocupación creciente y agresiva de los territorios donde viven.

CUADRO 2
POBLACIÓN INDÍGENA POR PAÍSES
(en millones de habitantes)

<i>País</i>	<i>P. Tot.</i>	<i>P. Ind.</i>	<i>%</i>
Bolivia	6.9	4.9	71.00
Guatemala	8.0	5.3	66.00
Perú	20.0	9.3	47.00
Ecuador	9.5	4.1	43.00
Belice	0.15	0.029	19.00
Honduras	4.8	0.70	15.00

México	85.01	12.0	14.00
Chile	12.0	1.0	8.00
El Salvador	5.5	0.4	7.00
Guyana	0.8	0.045	6.00
Panamá	2.2	0.014	6.00
Surinam	0.5	0.03	6.00
Nicaragua	3.5	0.16	5.00
Guayana Francesa	0.10	0.004	4.00
Paraguay	3.0	0.100	3.00
Colombia	30.0	0.60	2.00
Venezuela	18.00	0.40	2.00
Jamaica	2.40	0.048	2.00
Puerto Rico	3.60	0.072	2.00
Trinidad y Tobago	0.01	0.0002	2.00
Dominicana	0.08	0.002	2.00
Costa Rica	2.70	0.035	1.00
Guadalupe	0.36	0.004	1.00
Barbados	0.28	0.003	1.00
Bahamas	0.25	0.003	1.00
Martinica	0.10	0.001	1.00
Ant. Barb.	0.07	0.001	1.00
Argentina	30.00	0.350	1.00
Brasil	140.00	0.300	0.20
Uruguay	2.50	0.0004	0.01
Totales	392.807,000	40.027.600	10.20

Fuente del cuadro: Jordán Pando, *op. cit.*

De conformidad con los cuadros anteriores, desde el punto de vista de la importancia relativa de la población indígena pueden reconocerse tres tipos de escenarios básicos:

a) Donde la población iguala o supera en número a la no indígena; tales los casos del callejón interandino (territorios nacionales de Bolivia, Ecuador, Perú y partes de Colombia y Chile) y Mesoamérica (porción sur de México y toda Guatemala).

b) Donde constituyen minorías nacionales, esto es, presentan un conjunto claramente diferenciado e identificable, concentrado en algunos es-

pacios significativos de las regiones y/o países: Centroamérica, Canadá, Amazonia y Caribe Continental, y

c) Donde existen como comunidades y pueblos marginales con poca significación en el panorama regional y nacional: EUA,⁵ Cono sur y Caribe insular.

Se corresponde con esta situación la política indigenista de los Estados Unidos. En el primer caso encontramos países con una alta tradición de tratamiento específico de la cuestión indígena a través de un sinnúmero de acciones en las cuales el componente étnico cultural ha sido siempre una matriz importante del proyecto nacional, y la negociación/regateo de concesiones/reivindicaciones es permanente. En el segundo tipo de escenario la acción indigenista oficial ha sido y es puntual, con escasa incidencia en la definición del proyecto nación, pero con cierta benevolente tolerancia hacia estos pueblos considerados como minorías inevitables. En el tercer tipo de escenario la política indigenista es elemental, viene de una tradición conocida y responde a ella con leves acciones de preservación; en sus proyectos nacionales no tiene ningún interés la presencia de estas comunidades marginales.⁶

CUADRO 3

PUEBLOS INDÍGENAS POR RANGOS DE POBLACIÓN

<i>Rangos</i>	<i>Población</i>	<i>Pueblos</i>	<i>%</i>
desaparecidos	00 — 00	5	1.2%
rango I	1 — 1.000	186	45.4%
rango II	1.001 — 5.000	107	26.1%
rango III	5.000 — 15.000	46	11.2%
rango IV	15.001 — 30.000	19	4.6%
rango V	30.001 — 50.000	13	3.3%
rango VI	50.001 — 100.000	13	3.3%
rango VII	100.001 — 250.000	8	2.0%
rango VIII	250.001 — 500.000	6	1.4%

⁵ En alguna medida se podría incluir en este grupo a los pueblos indígenas del norte de México; sin embargo, la política nacional indigenista está dominada por el alto porcentaje representado en el sur del país.

⁶ En los últimos años se nota un relativo estancamiento en el desarrollo de la relación entre los pueblos indios y los Estados nacionales.

rango IX	500.001 — 1,000.000	2	0.5%
rango X	1,000.001 — 2,000.000	3	0.7%
rango XI	más de 2,000.000	1	0.3%

El cuadro ha sido elaborado por Salomón Nahmad y Diego Iturralde, a partir de la información de CADAL (Centro de Información Antropológica para América Latina) publicado en el libro colectivo: *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano y UNESCO, 1987.

Un alto porcentaje de los pueblos y comunidades indígenas del continente son formaciones extremadamente pequeñas, (menos de 1000 habitantes) y viven en condiciones sumamente vulnerables; este hecho se da particularmente en las regiones de bosque húmedo tropical. Son al mismo tiempo sociedades y culturas poseedoras de vastos conocimientos sobre el medio natural y hablantes de lenguas que organizan ese saber. Son guardianes de la diversidad genética de los ecosistemas tropicales y su sobrevivencia depende en gran medida del apoyo que reciban y de la seguridad sobre sus derechos.

En los altiplanos de Mesoamérica y los Andes, en el otro extremo, se encuentran hoy en día pueblos vigorosos que han crecido en la adversidad y han desarrollado formas organizativas muy sólidas, adaptaciones tecnológicas importantes y alianzas con otros sectores de la sociedad nacional con los que comparten sus demandas. El desarrollo reciente (a partir de 1970) de organizaciones de pueblos de la Amazonia y otras regiones montañosas (Centroamérica, p. e.) es muy importante en la revitalización del movimiento indígena continental y en el surgimiento de nuevas formas de relación con los Estados.

Ahora bien, los movimientos indígenas más altamente desarrollados en la actualidad son los que se organizan a nivel nacional e integran frentes comunes a pueblos de escenarios diversos: los casos de Ecuador, Perú, Bolivia y Guatemala son semejantes en este sentido. El primero muestra por ahora la mejor solución de coordinación entre indígenas del callejón interandino y de la región amazónica. Se están dando actualmente importantes movimientos hacia la unidad de las etnias en el sur de México, Honduras, Panamá, Venezuela y Colombia. Los casos de Brasil y Nicaragua son excepcionales en sus respectivos escenarios, por la importancia que los pueblos indios han adquirido en procesos de trascendencia nacional. En otras áreas los movimientos son todavía un tanto aislados y ciertamente vinculados a reivindicaciones inmediatas.

Lo que ocurra en el futuro en cada uno de los escenarios planteados depende de un sinnúmero de condiciones; sin embargo, desde las informaciones rápidamente propuestas cabe hacer ciertas proyecciones para los próximos 15 años.

Allí donde los indígenas son muchos y las políticas estatales indigenistas muy activas se puede esperar una elevación constante de las tensiones constitutivas de la relación, las demandas indígenas rebasarán pronto los límites de la institucionalidad estatal y serán necesarias transformaciones de cierta profundidad para contenerlas. Quizá se lleguen a dar transformaciones sustanciales en el marco institucional de los Estados y ciertamente se harán necesarias ampliaciones en las políticas para entender las demandas de los indios. Están ya ocurriendo en Bolivia y Ecuador procesos de ese tipo. En Perú la situación está enardecida (al menos para el análisis) por la presencia de movimientos armados confundidos con la problemática indígena, y en Colombia y Guatemala quizá la guerra interna es ya una consecuencia de esta intensificación.

En los escenarios del segundo tipo lo que más cambiará en los primeros próximos 15 años es la actitud del Estado, en el sentido de darle cada vez más importancia a la cuestión indígena y destinar mayor cantidad de recursos a su atención; esto ocurre fundamentalmente porque la situación y la problemática planteada por estos pueblos tiende a convertirse en un asunto de interés nacional, como en Panamá; o la defensa y desarrollo de un proceso de transformación como en Nicaragua.

En el tercer tipo de escenario no cabe esperar transformaciones importantes; más aún, la disminución inevitable de las inversiones en el área social podría implicar un abandono de cualquier objetivo sobre sectores considerados marginales. Únicamente en Chile, y como parte de un esfuerzo nacional por la recuperación de la democracia, podría darse un repunte de la cuestión de los mapuche.

A este problema presentado en rasgos muy gruesos deben añadirse consideraciones acerca de la diversidad al interior de cada uno de los escenarios planteados y respecto de cada formación nacional. Haciéndolo se encontrará que América es como un gran mosaico de permanente movimiento donde la diversidad lejos de agotarse se reproduce y amplía constantemente, planteando innumerables interrogantes hacia el futuro.

III. DEMANDAS INDÍGENAS Y ACCIÓN PÚBLICA: UN CAMPO EN PROCESO DE COMPLEJIZACIÓN ⁷

La doctrina y la práctica que han intentado comprender y actuar sobre la compleja relación entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales, el indigenismo, se ha transformado a lo largo de los últimos cincuenta años para ir respondiendo a la dinámica de la realidad, pero no ha sido replanteado como conjunto ni mucho menos estandarizado para todos los ámbitos nacionales y regionales donde opera.

Hace medio siglo fue propuesto como un quehacer unilateral (desde el Estado), unidireccional (hacia los indígenas) y de propósito único (incorporarlos a la nación). Su estrategia principal fue la sustitución de los rasgos culturales básicos de las comunidades indígenas por aquellos convencionalmente aceptados como comunes para la nacionalidad dominante; y, consecuentemente, sus intervenciones privilegiadas perseguían la castellanización, la educación escolarizada, la generalización de la agricultura y la manufactura intensivas y comerciales, el acceso a mínimos de bienestar y servicios (salud, vivienda, nutrición, etcétera) y la plena incorporación al mercado interno de productos, servicios y fuerza de trabajo.

La debilidad de los emprendimientos indigenistas y la fortaleza de las dinámicas de la realidad han venido provocando transformaciones en este horizonte inicial. Se ha tornado bilateral, porque ha tenido que entablarse como una relación desigual, por cierto, entre las demandas indígenas y las ofertas públicas; multidireccional, porque ha debido dirigirse a un universo indígena diferenciado y también al no indígena; y con una pluralidad de propósitos, a veces paradójicos, que afecta los destinos de los pueblos indios, de la relación y de la nación misma. La estrategia de sustitución ha debido dar paso a una relación de negociación de alternativas intermedias; y las intervenciones, en consecuencia, han cambiado su orientación.

El indigenismo hoy en día puede ser comprendido como una arena o campo, constituido por las relaciones entre múltiples sujetos, caracterizado por las posiciones que éstos ocupan, regulado por un conjunto de reglas del juego y en el cual están ocurriendo procesos que afectan a cada uno de los actores en conjunto.

Los dos sujetos o actores principales de este campo (los que definen su naturaleza) son el Estado y los pueblos indígenas. Junto a ellos hay una constelación de agentes de la sociedad civil de la más diversa índole,

⁷ Ver a este respecto el artículo citado en nota 2.

y un conjunto de agencias externas internacionales. La relación entre los dos sujetos principales es opuesta y mutuamente necesaria porque los define; otros sujetos desarrollan relaciones de cooperación y/o competencia de los principales entre sí. Dado el escaso desarrollo del campo en el orden formal e institucional, las reglas del juego son ambiguas y situacionales, y están sujetas a variaciones nacionales y coyunturales muy agudas. Los procesos más recientes y las tendencias hacia el final del siglo marcan un debilitamiento de la acción estatal (de su capacidad institucional de respuesta), un fortalecimiento de la demanda y movilización indígenas (y de sus expresiones organizativas), un aumento de volumen y de importancia de la acción de los agentes no gubernamentales y una creciente intervención de agencias externas e internacionales. El campo está cargado de tensiones, y en algunos puntos de relación el afloramiento de conflictos es inminente.

Ahora bien, como efecto de la crisis este campo está alcanzando un nuevo perfil que ya no cabe dentro de los linderos establecidos en sus objetivos iniciales, ni puede funcionar con las viejas reglas del paternalismo y la asimilación. Demanda una comprensión renovada del carácter y el papel de los actores, la adopción de estrategias de relación realmente innovadoras y el desarrollo de una nueva normatividad.

En efecto, las entidades oficiales encargadas de la acción indigenista, con excepción de los casos de Brasil y México, pierden importancia relativa en la última década y algunas virtualmente han desaparecido; otros organismos públicos que han intentado impulsar soluciones para atender las demandas específicas (educación, salud, desarrollo rural) no han conseguido éxitos importantes; en general, el discurso público sobre este asunto se manifiesta obsoleto.

Solamente en años recientes algunos gobiernos están intentando reestructurar sus políticas y crear nuevas instancias especializadas, y unos pocos han emprendido reformas legales cuyos resultados no son visibles todavía.⁸

Como se señaló antes, en este mismo periodo las organizaciones indígenas se multiplican, maduran y constituyen redes regionales y continentales de intercambio de experiencia y concertación de posiciones, dando origen a un movimiento muy extendido que formula demandas y reivindicaciones coincidentes y exhibe una vitalidad nunca antes lograda. En algunos países, la actividad de los movimientos indígenas es muy impor-

⁸ Son muy importantes, en este sentido, las normas de las nuevas constituciones de Brasil, Colombia y Nicaragua.

tante y presiona por transformaciones radicales en el aparato del Estado y en la legislación. Algunos pueblos muestran una importante capacidad para despegar por su propia cuenta, a partir de sus habilidades tradicionales, de la apropiación selectiva de nuevas tecnologías y de una inserción adecuada en la economía global: fenómeno que permite pensar en vías alternativas de desarrollo que no pasan necesariamente por la disolución de la etnicidad, sino por su potenciación.

En el seno de la sociedad civil ha surgido y crece cierto grado de reconocimiento de la transformación y vitalidad de los pueblos indígenas y de sus organizaciones, aun en sectores en los cuales el etnocentrismo ha estado muy arraigado. Hay notables acercamientos (mayormente tácticos) entre movimiento indígena, movimiento campesino y movimiento obrero; la presencia de los indios en las ciudades y su inserción entre los sectores populares es creciente y engrosa ese nuevo actor, tan importante en la transición de fin de siglo: los informales.

Una vasta red de solidaridad (que incluye a estudiantes, profesionales, empleados medios. . .) se está articulando con la participación indígena, y en algunos casos alrededor de sus plataformas. Causas comunes como la conservación del medio, la defensa del interés nacional y de la democracia han ampliado los círculos de cooperación y solidaridad.

La presencia de organizaciones no gubernamentales es también un fenómeno con consecuencias importantes y contradictorias. Han contribuido al conocimiento de la realidad indígena, han desarrollado capacidad técnica para proyectar, ejecutar y evaluar acciones de desarrollo y han experimentado formas de participación de los beneficiarios en la gestión de los proyectos, en medidas no conseguidas por las agencias gubernamentales; muchas de estas organizaciones (algunas formadas por indígenas) son eficientes, abaten costos de operación a límites razonables y pueden exhibir experiencias exitosas. Sin embargo, sus acciones no siempre contribuyen al establecimiento de políticas de carácter general, tienden a privilegiar objetivos propios o de las fuentes de financiamiento sobre los de las comunidades y crean dependencias perniciosas para el mediano y largo plazo. Han jugado un papel importante en la formación y promoción de líderes y profesionales indígenas, pero también han contribuido a extrañarlos de los objetivos y demandas de sus bases.

También las agencias externas y organismos internacionales tienen efectos ambivalentes en la arena o campo del indigenismo: atraen y transfieren recursos hacia objetivos poco atendidos por los gobiernos, elevan el interés por las causas de los indios y ofrecen oportunidades para que los movimientos indígenas y las organizaciones no gubernamentales puedan

actuar con relativa independencia de las políticas y los subsidios estatales. De otra parte, su acción ha sido generalmente discontinua; sus conocimientos y experiencias sobre la problemática particular de los pueblos y comunidades, muy deficiente; y, en algunos casos, su participación puede ser vista como atentatoria a la soberanía de los Estados.

IV. LA CONFIGURACIÓN Y DESARROLLO PREVISIBLE DE LAS TENSIONES

Las relaciones que forman la arena o campo indigenista desarrollan una trama compleja por la cual circulan bienes, valores, demandas, ofertas, expectativas, intereses. Son relaciones políticas. Pueden ser de oposición, de competencia o de complementariedad y estar presentes a un mismo tiempo según la relación de que se trate y la coyuntura en que se den.

Las relaciones entre el Estado, los pueblos y comunidades indígenas son principalmente de oposición, por las razones que ya se han señalado en este texto. Sin embargo, la cooperación sigue siendo necesaria y los pueblos más pobres la requieren para poder sobrevivir cultural y materialmente.

Entre los diversos pueblos y sus organizaciones hay relaciones de cooperación y solidaridad, principalmente en momentos críticos, pero su diversidad induce competencias, que en parte vienen de diferencias culturales e históricas, pero que en buena medida oponen intereses respecto del control de recursos y el ejercicio de liderazgos. La cooperación se extiende hacia otras relaciones en la sociedad civil: las organizaciones no gubernamentales mantienen líneas de solidaridad restringida (por grupos étnicos, por afinidades y clientelas políticas) fuera de las cuales las competencias son frecuentes y pueden ser perniciosas: las Iglesias y varios grupos de trabajo religioso suelen ser cooperativos, pero demandan lealtades absolutas y cuidan sus territorios de influencia y sus clientelas. Las mismas oficinas gubernamentales deben competir para imponer sus programas.

Hay dos puntos donde la trama de relaciones concentra actualmente las tensiones: el reconocimiento de un estatuto que dote a los pueblos y comunidades de una entidad jurídica y política propia, a partir de la cual puedan negociar las condiciones de su participación en la vida nacional y en la conformación del Estado; y el establecimiento de un régimen territorial que posibilite el control y disposición de los recursos materiales, el ejercicio de la autoridad y la autorregulación. Estos asuntos están reorganizando los alineamientos en el campo, no solamente en lo que se refiere

a la relación entre los gobiernos y las organizaciones indígenas, sino a todos los sectores que participan en alguna medida en estos escenarios. Los partidos políticos y las fuerzas de seguridad están siendo atraídas a la arena por estas tensiones.

Es posible que las tensiones se agudicen. Las salidas negociadas requieren cambios sustanciales en las reglas del juego (legales y políticas), y formas innovadoras de organizar el desarrollo.

V. LA BÚSQUEDA DE LA NORMATIVIDAD INNOVADORA

Dado el carácter que presenta el desarrollo de la cuestión étnico-nacional en el continente, en el momento de transición hacia nuevos modelos globales y domésticos de organización de las relaciones sociales, es muy probable que en los años venideros se produzcan importantes transformaciones en los órdenes jurídicos que rigen las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados, para hacer posible el desarrollo de nuevas formas de democracia basadas en el reconocimiento y fomento de la diversidad y no en su eliminación. Únicamente una transformación importante en este sentido podrá evitar que en los próximos años se agudicen las tensiones actualmente existentes y se desarrollen enfrentamientos dentro de las naciones, con resultados negativos para los pueblos y para la sociedad en su conjunto.

El proceso de desarrollo de una nueva normatividad para ordenar las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados deberá inscribirse y apoyarse en los principios y las prácticas de los derechos humanos como horizonte universal; deberá convocar a los mismos pueblos para que expresen sus intereses y aspiraciones a este respecto y contar con la existencia de instituciones nacionales e internacionales que actúen conjuntamente con las organizaciones representativas de estos pueblos y con sus líderes. Este proceso requiere por igual de la participación indígena, la sensibilización de los gobiernos y el desarrollo teórico-crítico de alternativas.

Todos estos movimientos, en los próximos años, se darán en torno al debate sobre los alcances y aplicaciones de la doctrina de los derechos humanos como la matriz generadora de cualquier nuevo derecho. Por eso, la doctrina sobre los derechos humanos y su aplicación mediante el uso de mecanismos formales y no formales requiere de acercarse sistemáticamente a los reclamos y necesidades de los pueblos para que, en la intersección reclamos/derechos, puedan ser creados nuevos conceptos y nor-

mas que respondan a proyectos viables al interior de las naciones y de sus más altos objetivos.

Ahora bien, en el campo de los derechos de los pueblos indígenas del continente este proceso de acercamiento entre reclamos indígenas y derechos humanos se viene dando paulatinamente desde hace unos cinco años (IX Congreso Indigenista Interamericano), animado por movimientos semejantes a nivel internacional (preparación de una Declaración Universal en el seno del Grupo de Trabajo de Naciones Unidas, ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo).

Aunque de manera aislada y discontinua, algunos organismos intergubernamentales (III, OIT, Banco Mundial, Pacto Amazónico) y organizaciones no gubernamentales (IIDH, Comisión Andina de Juristas, Consejo Indigenista Misionero, Indian Law Resources Center, Academia Mexicana de Derechos Humanos) vienen desarrollando acciones de promoción y capacitación en este campo, habiendo alcanzado por lo pronto dos logros importantes: establecer la temática en los diferentes sectores antes mencionados (indígenas, gobiernos, intelectuales) y, en menor medida, generar estructuras mínimas de promoción e investigación sobre derechos indígenas (ONG's locales, organizaciones indígenas, grupos de profesionales).

VI. LAS NECESIDADES JURÍDICAS DE LA DIVERSIDAD

Hay cinco conjuntos de asuntos que constituyen al mismo tiempo la base de las demandas de los pueblos indígenas y los principales puntos de relación entre éstos y los Estados nacionales. Estos conjuntos podrían ser propuestos en el futuro como un catálogo de los derechos de los pueblos indígenas para procurar su defensa mediante la incorporación a la legislación.⁹

a. Reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas como sujetos específicos al interior de la nación; de los derechos originarios que como tales les corresponden y de las obligaciones de los Estados y gobiernos de garantizar su ejercicio y desarrollar la legislación pertinente.

b. Establecimiento del derecho de los pueblos a disponer de los medios materiales y culturales necesarios para su reproducción y crecimiento; de

⁹ Esta síntesis de campos de derechos indígenas ha sido preparada por el autor como una primera propuesta para un proceso de consulta previo a la adopción de un instrumento interamericano sobre el tema, consulta que conduce el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (San José, Costa Rica, septiembre de 1991).

manera especial a la conservación, recuperación y ampliación de las tierras y territorios que han ocupado tradicionalmente. Este derecho incluye la participación en los beneficios de la explotación de recursos naturales que se encuentren en sus territorios, y la conservación de las calidades del hábitat. Deberá ser asegurado tanto dentro del régimen de propiedad individual y colectiva, como mediante el desarrollo de nuevos sistemas normativos adecuados.

c. Instrumentación del derecho al desarrollo material y social de los pueblos indígenas, incluyendo: el derecho a definir sus propias alternativas e impulsarlas bajo su responsabilidad; el derecho a participar en los beneficios del desarrollo nacional en una medida que compense los déficit históricamente establecidos y el derecho a tomar parte en el diseño y ejecución de los objetivos nacionales de desarrollo. El patrimonio tecnológico indígena, enriquecido con los avances científicos y técnicos de la humanidad, deberá integrar las nuevas estrategias de desarrollo de toda la sociedad, reconociéndose así su capacidad secular para desarrollar una relación armónica con la naturaleza.

d. Afianzamiento del derecho al ejercicio y desarrollo de las culturas indígenas, a su crecimiento y transformación; así como a la incorporación de sus lenguas y contenidos en los modelos educativos nacionales. Este derecho debe garantizar el acceso a los bienes culturales de la nación y la participación de los pueblos en la configuración de la cultura nacional. Es de especial importancia fomentar el uso de sus lenguas y asegurar sus contribuciones permanentes en campos como la tecnología, la medicina, la producción y la conservación de la naturaleza.

e. Establecimiento de las condiciones jurídicas y políticas que hagan posibles y seguros el ejercicio y la ampliación de los derechos antes señalados, dentro de la institucionalidad de los Estados. Para esto será necesario garantizar la representación directa de los pueblos en las instancias de gobierno, asegurar sus conquistas históricas y legitimar sus formas propias de autoridad, representación y administración de justicia.

CONFLICTO Y TRANSACCIÓN ENTRE LA LEY Y LA COSTUMBRE INDÍGENA

María Teresa SIERRA *

I

Cuando el indígena se enfrenta a la ley lo hace en una situación de doble desventaja: por su condición de clase, como grupo subalterno, y por su condición étnica. Es bien sabido que las cárceles rurales suelen albergar a las poblaciones más desfavorecidas, generalmente campesinos mestizos e indígenas, quienes no tuvieron los recursos legales o económicos suficientes para pagar por su “justicia”. En el caso de los indios esta situación se complica aún más por el desconocimiento o dominio limitado del idioma nacional, por su condición propiamente de indio, por la dificultad de contar con el apoyo legal para defenderse, y por enfrentarse a un sistema normativo y a procedimientos jurídicos que no sólo desconoce sino que suelen contraponerse a las formas locales de ejercer la justicia, y a las normas y valores propias a la cultura del grupo, lo cual resulta en procesos de injusticia y en una violación a los derechos humanos individuales y colectivos más elementales. El paso del indio por la ley es en efecto “una violación a sus normas y a su cultura”.¹

Ya que el ámbito de la administración de justicia en el medio rural ha sido más documentado,² me referiré a continuación al ejercicio de la justicia en los pueblos indios, con el fin de señalar ciertas particularidades.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

¹ Gómez, M., “La fuerza de la costumbre indígena frente al imperio de la ley nacional”, ponencia presentada al *Encuentro taller sobre administración de justicia penal en regiones indígenas*, San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, octubre de 1990.

² Ver Gómez, M., “Defensoría jurídica de presos indígenas” en Stavenhagen e Iturralde (comps.), *Entre la Ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos (edts.), 1990. También la revista *Proceso*, abril de 1991.

de lo que suele llamarse “costumbre jurídica” en estos espacios. Al hablar de costumbre jurídica me refiero aquí a ciertas prácticas y procedimientos que suelen ser recurrentes en la resolución de las disputas entre los vecinos de una comunidad, o grupo étnico, y a los principios o normas que el grupo valora ante un determinado hecho.

Me interesa mostrar que si bien es posible distinguir el ámbito o formas que podríamos llamar “indígenas” de ejercer la justicia (entendiendo éstas no como supervivencias históricas, sino a las formas actualmente usadas por el grupo), éstas se encuentran integradas o incluso sobrepuestas con la ley nacional y sus aparatos en múltiples relaciones de intermediación y transacción y los indígenas se ven involucrados en ellas según determinadas circunstancias, y muchas veces por su propia elección.

II

En las comunidades y pueblos indios existen diferentes autoridades (civiles y religiosas) que se ocupan de la gestión comunal y representación del grupo. Una parte de estas autoridades, son reconocidas por el Estado como sus representantes en las comunidades y suelen ser electas por votación en asamblea de vecinos; tal es el caso de los delegados municipales o presidentes auxiliares, el comisariado ejidal, los jueces, y sus diferentes suplentes y ayudantes (secretarios, tesoreros, policías, comandantes, regidores o topiles). Junto a estas autoridades, en algunos pueblos, existen también las autoridades tradicionales como los siriames, los tatamandones, maracames, consejo de ancianos o pasados, u otros reconocidos personajes —cuya denominación varía según el grupo étnico—, que intervienen significativamente en la vida del grupo y suelen concentrar también un poder religioso.

Una de las funciones principales de estas autoridades es la de dirimir las disputas entre vecinos, lo que suele realizarse a través de la conciliación. Si bien judicialmente el Estado reconoce la función de árbitros conciliadores a las autoridades locales, no define las maneras concretas en que la ley debe aplicarse.³ Se abre así un espacio de relativa autonomía en el ejercicio de la justicia local.

En algunas comunidades existe la figura específica del juez de paz o el juez conciliador, en otros pueblos esta figura no existe y son los propios

³ Ver al respecto las legislaciones orgánicas del Poder Judicial de los diferentes estados de la República. Entre otras: *Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Hidalgo* (1982) y *Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Puebla* (1974).

representantes, presidentes, jefes, pasados, tatamandones, etcétera, quienes cumplen el papel de árbitros durante los litigios. Los jueces están obligados a ser cautelosos en sus decisiones ya que son vigilados por los grupos locales, y no pueden, por tanto, imponer unilateralmente sus decisiones. Ellos mismos son vecinos de los pueblos y esto los limita en su acción, ya que participan en las relaciones de parentesco y poder de la comunidad.

En general durante las conciliaciones, o juicios locales, se resuelven delitos menores que no implican hechos de sangre, como son los chismes, pleitos vecinales o familiares, injurias, faltas de respeto a los vecinos o a la autoridad, robos menores, incumplimiento de las obligaciones hacia la comunidad, etcétera. Si se produjo un asesinato, los pleitos fueron de gravedad, o sucedió un caso de violación, las propias autoridades de los pueblos entregan a los culpables a los agentes del Ministerio Público. Los juicios pueden ser públicos con la intervención de la comunidad, o realizarse sólo entre los involucrados, lo cual depende del caso y de las costumbres del grupo. En general, se busca llegar a una solución negociada del conflicto en donde el afectado sienta reparada la ofensa y el agresor obligado a cumplir una sanción. Las sanciones varían según el grupo y según el delito cometido: pueden ir desde la vergüenza pública,⁴ mostrando el objeto robado en todo el pueblo, hasta el pago de multas, el castigo corporal, o algunas horas o días de encierro en la cárcel del pueblo. En general el inculpado no es separado de su comunidad, lo cual permite mantener un equilibrio en las relaciones sociales, y mitigar ciertas tensiones.

Es interesante observar cómo durante los juicios, en donde los involucrados se ven obligados a discutir y argumentar sus puntos de vista, afloran una serie de principios, normas y valores, que si bien no están escritos ni codificados sirven de parámetros normativos para dirimir las disputas; una pluralidad normativa sobre lo permitido y lo prohibido, sobre el honor y el respeto, que conforman una ideología y una moral funcional para el grupo y las autoridades en turno. Este juego de principios y normas sin embargo no son rígidos ni se aplican siempre de la misma manera, son más bien negociados. Se distinguen, sin embargo, ciertas constantes en los procedimientos mismos para ejercer la justicia que tienen que ver con esos procesos conciliatorios: un movimiento de péndulo que va de la persuasión a la amenaza de llevar el caso a la ley de "afuera" como recurso discursivo para hacer que alguien "entre en razón". En mi experiencia de investigación entre los otomís del Valle del

⁴ Como en el caso de grupos totonacos de la Sierra de Puebla.

Mezquital pude observar el enorme tiempo que pasaban los jueces tratando de convencer a los vecinos de llegar a un acuerdo aun si desde el inicio se sabía bien quién era el culpable. Pero también observé cómo cuando esto no funcionaba, las autoridades en turno continuamente se referían a la posibilidad de llevar el caso a las autoridades del municipio y del distrito en donde la justicia sale más cara, y los asuntos terminan complicándose.⁵ Así la amenaza de recurrir a la instancia judicial superior fungía aquí como presión para dar fin a un determinado litigio.⁶

III

La referencia a la ley nacional no es sin embargo sólo una amenaza, funciona también como un recurso más de la conciliación, incluso como uno de los argumentos valorados por alguna de las partes ante un determinado asunto. Así no es extraño que algún vecino o la propia autoridad recurra a un artículo legal para defender una posición; tal fue el caso en una comunidad nahua de la Sierra de Puebla, durante una conciliación, cuando un vecino del pueblo recurría al argumento legal de la minoría de edad de su hija para culpar de violación al muchacho que, según él, se la había robado. Se sabía sin embargo que ella se había ido, por su propia voluntad. La disputa se resolvió más adelante cuando los padres del muchacho aceptan pagar con dinero, una parte de los gastos que se había ahorrado al no cumplir con los regalos acostumbrados en la petición de la novia.

Este uso estratégico de la ley se observa entre quienes tienen más conocimientos del mundo externo, sobre todo entre quienes han logrado estudiar o han vivido fuera de la comunidad. En el proceso conciliatorio es común encontrar el uso variable de argumentos legales oficiales, junto a argumentos basados en lo que se considera la costumbre. Ambos son valorados según los casos y los intereses en juego: Así como se hace referencia a la obligación de la madre de respetar la herencia del hijo me-

⁵ Sierra, María Teresa, "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena", en Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.): *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III-IIDH (eds.), 1990.

⁶ He podido comprobar la vigencia de procedimientos similares en las comunidades nahuas de la Sierra de Puebla. Véase al respecto Sierra, María Teresa (1991), *Discurso, cultura y poder: El ejercicio de la autoridad en pueblos ñhahñús del Valle del Mezquital*, por aparecer, Gobierno del estado de Hidalgo/Archivo Histórico/CIESAS (eds.).

nor, o la costumbre funeraria de hacer un convite a los participantes en el entierro, o la de los vecinos de participar en las labores del pueblo y en los cargos civiles y religiosos, se valoriza también lo que dice la ley escrita, por ejemplo la legalización de actas, nombres, matrimonios, linderos, las leyes de la herencia, etcétera.⁷ A veces es el discurso sobre las costumbres lo que se convierte en punto de litigio, como lo ejemplifica el caso de los tzotziles de San Pedro Chenalhó y de San Juan Chamula quienes buscan el reconocimiento oficial de sus costumbres tradicionales y su religión como una manera de someter a los disidentes protestantes.⁸

Esta transacción o valoración cambiante de la ley o la costumbre no se da sin conflictos y en ocasiones genera oposiciones al interior del grupo. Cuando el conflicto se resuelve localmente, aunque se valoren las leyes nacionales, en detrimento de ciertas costumbres, las instancias locales y las autoridades suelen salir fortalecidas. Sin embargo, si el asunto sale de la comunidad y se involucra a agentes y ámbitos judiciales superiores, la dinámica del conflicto se agudiza, y se pierde la autonomía interna para resolverlo. Lo que llama la atención es que la elección de permanecer dentro o fuera de la comunidad la hacen los propios indígenas, vecinos de los pueblos y no necesariamente las autoridades judiciales, externas a la comunidad.

Tal situación es un ejemplo de la adecuación que los indios hacen de sus instituciones ante las presiones de la sociedad mayor y sus leyes. Se trata de una elección por conveniencia de recursos e instancias legales, locales o externas que hace el grupo o el individuo, lo que tiende a restar autonomía local para dirimir las querellas dentro del grupo. Es de suponer que el decidir recurrir a una u otra instancia legal, valorando o no las costumbres, dependerá de la manera en que los involucrados sientan que la comunidad o las autoridades le permitan o no resolver un determinado asunto. Intervienen además otros factores como el hecho mismo de ser o no analfabeto y dominar el español, tener contacto en el medio judicial, recursos económicos y un conocimiento aunque mínimo de ciertas leyes y derechos, tal es, por ejemplo, el caso típico de los maestros bilingües quienes tienden a funcionar como intermediarios legales entre

⁷ De hecho se observa una tendencia hacia la oficialización de los acuerdos del grupo, pidiendo que sean por escrito y certificados.

⁸ Encuentro de autoridades tradicionales tzotziles sobre Costumbre Indígena; organizado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Pedro Chenalhó, Chiapas, noviembre de 1988. Asimismo: Encuentro de autoridades tradicionales nahuas, otomís y totonacas de la Sierra Norte de Puebla, organizado por el INI, en la ciudad de Huauchinango, Puebla, octubre de 1990.

el Estado y la comunidad, lo que aprovechan, muchas veces, para su propio beneficio. Nos preguntamos, sin embargo, hasta qué punto esta elección individual de recurrir a las instancias externas y a la ley nacional para dirimir asuntos que hubiesen podido solucionarse a través de los mecanismos propios del grupo, puede implicar el debilitamiento de la estructura comunal y el aislamiento del individuo de la comunidad.

En las comunidades de la Sierra de Puebla, como sucede en muchos otros grupos étnicos, ha surgido una nueva modalidad del conflicto que enfrenta a grupos de la comunidad, en torno a la obligación o no de realizar las faenas.⁹ El trabajo colectivo, gratuito, que el vecino de un pueblo debe a su comunidad, una de las instancias comunales más arraigadas, se ve así cuestionado bajo el argumento según el cual legalmente, de acuerdo a la Constitución, no se puede obligar a nadie a prestar gratuitamente un trabajo. Las autoridades locales se enfrentan entonces ante la disyuntiva de castigar a estas personas, con multas y días de cárcel, y ser ellos mismos denunciados por abuso de autoridad, o permitir que haya quienes no cumplan con sus obligaciones de vecinos. La comunidad se debate así entre la ley y la costumbre y se ve obligada a discutir estas disyuntivas ante el peligro de ver minada la organización comunal. Por otra parte, el Estado, a través de las autoridades municipales y judiciales, se encuentra también ante el dilema de aplicar la ley o respetar las costumbres.

De nuevo el caso de la Sierra de Puebla nos permitirá ilustrar esta situación: Recientemente, el año pasado (1990), la presidencia municipal de Huauchinango se vio obligada a discutir con las autoridades y vecinos de un pueblo de su jurisdicción, la defensa o no de quienes se negaban a realizar las faenas para arreglar el camino del pueblo. Las autoridades del pueblo plantearon que si se defendía a estos vecinos, entonces el municipio debería comprometerse a enviar a gente asalariada para cumplir con el trabajo de tales personas. Ante tal argumento la presidente no tuvo más que aceptar la obligación comunal de cumplir con las faenas, y por tanto, reconocer las sanciones establecidas por el grupo. En este caso se observa claramente un doble proceso de transacción que involucra a la ley y a la costumbre. Por una parte el Estado transacciona con la costumbre del grupo, para no perder el trabajo gratuito que la comunidad hace para obras que finalmente son también de su interés. Y la comunidad, por su parte, enfrenta sus costumbres con la ley, para lograr una negociación con el Estado, y solucionar un asunto local.

⁹ La faena o tequio es el trabajo colectivo que todo vecino del pueblo debe a su comunidad.

El caso de una comunidad que decide apoyar activamente la defensa de un vecino en los espacios mismos de la ley ilustra, desde otra perspectiva, este uso diferenciado de lo legal y el conflicto que genera.¹⁰ Se trata de una disputa que se suscitó entre un suegro y su nuera, vecinos de un pueblo de Veracruz, cuando el padre quiso cumplir con la voluntad de su hijo recién muerto, escrita en un papel, de pagar los gastos del entierro y con la costumbre del pueblo de realizar un convite para los participantes en el funeral. Por matar dos reses, propiedad del hijo muerto, fue acusado por su nuera ante las autoridades judiciales de robar el ganado que a ella le correspondía legalmente, como legítima esposa del muerto. En este caso la comunidad convencida de la injusticia contra el señor decidió acompañar el proceso. El inculpado, quien según el curso del proceso fue acusado de abigeato y estuvo preso por varios meses, fue absuelto más adelante gracias en gran medida a la presión de la comunidad. La comunidad se vio obligada a transaccionar con la ley para defender a uno de sus miembros, pero también, y esto es lo más extraño, las autoridades judiciales transaccionaron con la costumbre como un argumento más que apoyaba la inocencia del inculpado.

Los usos diferenciados de la ley y las costumbres expresan así los procesos de adecuación y cambio jurídico que viven los pueblos indios, lo que a su vez implica la desarticulación de las estructuras tradicionales del control social y el surgimiento de nuevas formas de relación y mediación entre el Estado y la comunidad. En este contexto me parece importante estudiar cuáles son las respuestas jurídicas que la comunidad o grupos dentro de ella generan ante las nuevas realidades sociales y políticas a las que se enfrentan en su relación con la sociedad nacional, como en el caso de las faenas. Pero también la manera en que el Estado se enfrenta a estos conflictos, entre la norma escrita y la norma consuetudinaria y busca darles una respuesta: desde la ley o transaccionando con la costumbre.

Nos preguntamos si son estas las realidades las que se consideran cuando se debate las modificaciones al artículo cuarto constitucional, para reconocer los derechos culturales de los pueblos indios, y en especial lo referente a que: "se tomarán en consideración sus prácticas y costumbres jurídicas durante todo el proceso y al resolver el fondo del asunto".¹¹

¹⁰ El caso es analizado por Magdalena Gómez en: Gómez, M. y C. Olvera (comps.), *Donde no hay abogado, manual*, México, INI, 1990.

¹¹ *Propuestas de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1989.

INDIAS Y LADINAS (Los ásperos caminos de las mujeres en Guatemala)

Ana Lorena CARRILLO *

SUMARIO: I. *Etnia, clase y opresión de género.* II. *La difícil reconstrucción.* 1. *Damas, mujeres e indias.* 2. *“Mujer que sabe latín...”* 3. *La fractura histórica y los nuevos contextos de las mujeres.* 4. *Mujeres, guerra y democracia.*

I. ETNIA, CLASE Y OPRESIÓN DE GÉNERO

Guatemala no puede entenderse sin la cabal comprensión de cuatro rasgos estructurales: el carácter predominantemente autoritario del Estado, la inclinación a la insubordinación de importantes sectores de la sociedad, el agudo conflicto social y el problema étnico. La peculiar combinación de estos factores y su magnitud dramática son esenciales para explicar lo que más adelante se dirá de las mujeres guatemaltecas indias y ladinas.

Una vez planteados esos cuatro rasgos, se hace necesario detenerse en uno solo de ellos: el problema étnico, particularmente en lo que se refiere a la discriminación.

En Guatemala los mundos indio y ladino se reúnen preferentemente en espacios de desigualdad y opresión sobre la base de una discriminación étnica que se sobrepone incluso a una supuesta homogeneidad de clase, la cual tiene su origen en la historia del despojo y expoliación que la población india ha sufrido desde los inicios de la dominación española hasta la actualidad.

La existencia multidimensional de las etnias en la sociedad guatemalteca no fue objeto de una investigación sistemática sino hasta en los años cincuenta, desde una perspectiva antropológica. En la década de los sesenta y principios de los setenta, ésta pasó a los campos de la historia y la sociología en el ámbito académico y se convirtió en objeto de discu-

* Centro de Estudios Latinoamericanos “Salvador Allende”, Universidad Autónoma de Puebla.

sión y estrategia política dentro de la izquierda revolucionaria del país. Con esas discusiones se cerraba finalmente un ciclo de utopías revolucionarias que, de modo más o menos explícito, habían ignorado la "cuestión indígena" pese a su abrumadora presencia. Desde los años treinta de este siglo, cuando el Partido Comunista de Guatemala hablaba de un "gobierno de la colectividad obrero-campesina", hasta fines de los sesenta, los sucesivos proyectos revolucionarios plantearon diversas versiones de una revolución social sin considerar a fondo el problema de los pueblos indios.¹

Paralelamente al desarrollo de dichas discusiones las comunidades indígenas habían sufrido una lenta transformación desde la década de los cincuenta, particularmente a partir de la derrota de la revolución de 1944-54. Aunado a los cambios de orden económico inducidos por las nuevas políticas agrarias y la orientación del desarrollo económico del país, las comunidades indígenas fueron paulatinamente penetradas no sólo por la presencia de investigadores sino de modo más constante por el despliegue estatal hacia el campo, en el marco del proyecto económico de desarrollo acelerado que a mediano plazo se planteaba para los países de la región.

Todo ello implicó la apertura de múltiples comunidades indígenas a formas de organización, trabajo y funcionamiento, así como a nuevas temáticas de estudio y discusión. Aunque ese no era obviamente el propósito a largo plazo, estos cambios crearon condiciones para que surgiera un fuerte movimiento campesino indígena en los últimos años de la década de los setenta. Para entonces las condiciones del país eran ya propicias para que —como efectivamente ocurrió— los pueblos indios se incorporaran masivamente a los procesos sociales y políticos a través de su inserción en un poderoso movimiento popular en pleno auge.²

¹ Taracena Arriola, Arturo, "El Primer Partido Comunista de Guatemala (1922-1932). Diez años de una historia nacional olvidada". En *Revista Araucaria de Chile*, 1984, núm. 27, pp. 71-91. Un importante estudio histórico sobre los orígenes del Partido Comunista y del movimiento obrero en Guatemala; incluye las consideraciones que entonces se hicieron sobre el problema étnico en el contexto de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929. Una mayor sensibilidad de los grupos anarquistas hacia el problema entre las etnias indígenas y la necesidad de incorporarlas a su proyecto se desprende del trabajo del mismo autor: "Presencia anarquista en Guatemala entre 1920 y 1932", *Mesoamérica*, Guatemala, CIRMA, junio de 1988, año 9, cuaderno 15, pp. 1-23.

² Bran, Antonio, "Guatemala: Organización popular y lucha de clases en el campo (notas para su estudio)". En *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Editorial Siglo XXI, 1985, vol. II, pp. 9-27. Aquí se puede estudiar el movimiento campesino de los últimos años, sus orígenes, organizaciones y plan-

En 1977 y 1980 dos hechos evidenciaron un importante proceso de confluencia de la etnia y de la clase: la marcha de los mineros de Ix-tahuacán y la huelga de los trabajadores agrícolas de la Costa Sur. La primera, una marcha de mineros en su mayoría indígenas que caminaron 300 kilómetros hacia la capital y que fueron recibidos a su paso por más de 150,000 personas; la segunda, una movilización de 80,000 hombres y mujeres que duró 17 días y paralizó 14 ingenios azucareros y 70 grandes fincas. Ambas movilizaciones señalan en el movimiento popular el inicio de esa confluencia, cuyo mayor descubrimiento fue que los indígenas guatemaltecos tenían reivindicaciones propias, que eran un movimiento dentro del movimiento popular y que éstas no se agotaban en el movimiento reivindicativo de clase.

En términos del movimiento popular, este descubrimiento inicial resulta decisivo para explicar la posterior presencia de demandas de género dentro del mismo, aun cuando se trata de manifestaciones muy primarias. Por otra parte, en medio de la precariedad con que se expresan todavía estas reivindicaciones de género, la presencia de las mujeres indígenas es muy importante. La incorporación del problema étnico al espectro de las luchas populares en el país, así como el incipiente despertar de los contenidos de género en las luchas de las mujeres guatemaltecas, han sido ya analizados como elementos que caracterizan a los nuevos sujetos políticos en el país.³ Hace falta, sin embargo, ahondar en lo que aquí se propone como un nexo fundamental, es decir, el que va de lo étnico a lo genérico.

En un mundo dividido, como es el de la sociedad guatemalteca, los caminos de las mujeres ladinas y de las mujeres indias han sido más bien divergentes, pero en el momento en que los indios guatemaltecos reclaman su condición étnica y este reclamo se inserta en el movimiento popular parece abrirse un camino de convergencia para las mujeres indias y no indias, porque tanto las mujeres como las etnias parten del reconocimiento de su "ser otro" y del reconocimiento de esa "otredad". Por lo demás, en Guatemala la presencia de las etnias es lo que le ha dado dimensión nacional a las luchas populares y esa presencia es la que puede —de igual manera— darle también esa dimensión a las luchas de las mujeres. Esa es la importancia estratégica de dicha confluencia.

teamientos. Es importante, para el mismo tema, el estudio realizado por Fernández Fernández, José Manuel, "El Comité de Unidad Campesina: Origen y Desarrollo", *Cuaderno 2*, Guatemala, Centro de Estudios Rurales Centroamericanos (CERCA), 1988.

³ Aguilera, Gabriel, "El nuevo sujeto de la lucha en Guatemala", *Polémica*, San José, Costa Rica, enero-febrero de 1984, núm. 13.

II. LA DIFÍCIL RECONSTRUCCIÓN

Concretamente, los cambios históricos recorridos han sido distintos para las mujeres indias y para las mujeres ladinas a lo largo de la historia de este siglo hasta la década de los ochenta. A partir de entonces parece verse una mayor, más contundente y más permanente presencia de las mujeres indias y, además, un proceso de convergencia con las mujeres ladinas en algunos espacios de lucha común.

Esta mayor presencia de las mujeres indias y su parcial encuentro con mujeres ladinas en algunos espacios es, evidentemente, el reflejo de lo que en el último decenio ha ocurrido en general con los pueblos indios; pero en términos de mujeres existe una sugerente posibilidad de que del encuentro emerja una conciencia y movimiento de género que, al surgir por vía del movimiento étnico, haga nacional lo que hasta ahora había sido una preocupación marginal de sectores urbanos de la clase media ilustrada.

Para reconstruir históricamente a las mujeres de Guatemala haría falta un sistemático propósito investigativo de amplio espectro.⁴ Los ámbitos públicos, como el trabajo remunerado o la política, sólo son los más accesibles y en ellos no se agota la búsqueda de la presencia femenina en la historia y la sociedad guatemalteca. Sin embargo, es necesario ahondar en ellos.

A lo largo de este siglo las mujeres guatemaltecas han tenido una presencia política que ha transitado por varias etapas. Abundar en esas etapas, buscar a las mujeres en las distintas fases de la historia del país, es casi un trabajo de arqueología. Las mujeres están soterradas por la historia. Esto es una realidad generalizada que se ha hecho evidente a medida que el feminismo ha pasado de la etapa de la victimización a la etapa de la búsqueda de la identidad.⁵ Guatemala no es en ello la excepción.

⁴ El interés por las mujeres como objeto de investigación es creciente en Guatemala. Aproximadamente siete tesis de licenciatura se elaboran con ese tema en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) y otra investigación de tipo histórico que se realiza en la Escuela de Historia de la misma universidad. Otros estudios se hacen paralelamente en entidades como FLACSO (Guatemala).

⁵ Kanousse, Dora, "La crítica feminista de la Cultura". En *Memoria*, Revista del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS), septiembre-octubre de 1989, núm. 28, pp. 9-23. El trabajo restituye al feminismo su lugar en la cultura occidental, entendiéndolo como paradigma para el análisis social de inagotables posibilidades teóricas y filosóficas. Lo identifica, además, como entidad histórica que es con sus etapas y estado actual.

1. *Damas, mujeres e indias*

Los primeros 40 años de este siglo fueron años de dictaduras y dictadores, de oscurantismo y represión. Pero fueron también los años de la vinculación del país al mercado mundial, de la penetración del capital extranjero y del desarrollo del capitalismo agroexportador. Si se busca a las mujeres en los espacios visibles de esa época se las encuentra en ámbitos de la reproducción de la vida material, de la reproducción de la ideología y la cultura y en la revuelta popular, expresión de diversas contradicciones en la sociedad. Es decir, en los mismos espacios en que se las encontrará en otros momentos, con la particularidad de que su carácter y el modo en que las mujeres se articulaban a ellos estaban fuertemente vinculados a las condiciones de la economía y la cultura del momento.

Las mujeres indígenas, que formaban parte del amorfo sujeto "indios", eran un componente de la fuerza de trabajo en el campo y del trabajo artesano. Algunas de ellas se enganchaban como cuadrilleras en el corte de café y ocasionalmente solían hacerlo de manera voluntaria, en contraste con el procedimiento usual, según el cual la mayor parte de esta fuerza de trabajo era reclutada forzosamente. Además del trabajo agrícola contratado o familiar, las mujeres indígenas eran además artesanas y, al igual que algunas ladinas pobres, hacían ropa, cerámica, velas y utensilios de cocina para la venta o consumo familiar. Sin duda eran también parte importante de las trabajadoras domésticas, uno de los rubros de trabajo femenino no agrícola.⁶ El Estado patrimonial y la sociedad fuertemente segmentada e ideologizada por el racismo no veían en la pobreza e ignorancia de los indios sino una "lacra", y en su existencia social la fuerza de trabajo necesaria para la agricultura de la que el país dependía. La política social del Estado, con límites imprecisos respecto de la simple beneficencia, escasamente alcanzaba a algunas mujeres pobres de la ciudad mediante programas de maternidad y lactancia, pero como norma general olvidó a las mujeres indias. El reclamo social por una mayor atención estatal para las mujeres procedía de sectores de la intelectualidad, y su preocupación por la ampliación de derechos y prestaciones relativos a participación política, laboral, de seguridad social, etcétera, parecía estar dirigida a mujeres cultas de clase media y a mujeres trabajadoras urbanas, más que a las mujeres indígenas. En una tácita distin-

⁶ Stoltz Chinchilla, Norma, "La industrialización, el capitalismo y el 'trabajo' femenino en Guatemala", *Journal of Women in Culture and Society*, Universidad de Chicago, 1976, tomo 3, núm. 1.

ción de carácter social y cultural, estas mujeres quedaban despojadas de todo elemento con que era construido el arquetipo femenino.

Fue en la Guatemala de los primeros 40 años del siglo cuando tuvo lugar el advenimiento de las mujeres a las actividades públicas. Esto se advierte en las distintas publicaciones que circularan en el país. Desde publicaciones científico-académicas como *Studium* hasta revistas de divulgación como la *Gaceta de la Policía*, las de cultura política como *Vida*, o las propiamente femeninas como *Nosotras*, se ocuparon recurrentemente del tema de la mujer en los ámbitos públicos en que eran ya tan notorias, aunque las referencias eran, básicamente, acerca de las mujeres ladinas urbanas.⁷ La sociedad urbana, más cosmopolita, recibía de modo más directo el impacto de la modernización de principios de siglo. Por ello, los temas favoritos en relación con las mujeres eran los relativos al sufragio, el trabajo en fábricas o talleres y oficinas, la educación y la cultura y la emancipación económica.

Las mujeres ladinas urbanas que trabajaban por un salario lo hacían en oficinas o como obreras y artesanas en fábricas y a domicilio. Algunas de estas últimas llegan a organizar los primeros sindicatos de mujeres en beneficios de café, fábricas de cerillos, textiles y otras. Su mayor inserción en la estructura económica y social del país otorgaba a estas mujeres una mayor capacidad de negociación frente a situaciones de adversidad. Así, por ejemplo, en la huelga del beneficio de café "La Moderna", del empresario alemán, Fernando Gerlach (noviembre, 1925), las mujeres, en la primera huelga del país con esa característica, plantean un pliego petitorio con demandas económicas propias de su condición de explotadas, pero incluyen otras que atañen a su condición de mujeres. La huelga, además, fue resuelta favorablemente a las trabajadoras.

Las mujeres obreras eran, como el resto de sus compañeros de clase, pobres, aunque en su caso el hecho se agravaba por recibir salarios inferiores. Tenían doble jornada, en su mayoría no gozaban de prestaciones especiales por maternidad y en general ésta se interponía en su condición laboral. Algunas de ellas encontraban la manera de evitar la concepción y posiblemente hayan recurrido aun al aborto. La necesidad del trabajo las obligaba a encerrar a sus hijos o a dejarlos al cuidado de vecinos, y es muy probable que la mayoría no supiera leer ni escribir. Pese a todo, el reconocimiento social a su participación productiva se traducía en una errática y parcial política de beneficencia que cubría medianamente parto

⁷ Los títulos de los artículos publicados en estas revistas entre los años veinte y treinta señalan un marcado interés por el trabajo femenino en fábricas, los problemas de la mujer y la legislación, el feminismo, el voto y la educación de las mujeres.

y lactancia, algunos institutos de artes y oficios femeniles y los beneficios de la organización gremial y sindical, que entonces se desarrollaba con fuerza desigual según la coyuntura política. A las obreras se les celebraba sobre todo la honradez para diferenciarlas de las prostitutas. Honradas y laboriosas, las mujeres obreras mal que bien acomodaban mejor en el imaginario social que construía a "la mujer", que era preferentemente blanca o cuando menos mestiza, delicada, maternal, hogareña y, en el colmo del modernismo, relativamente educada e independiente.⁸

Algunas mujeres obreras, junto a otras de la clase media, se sumaron al movimiento antidictatorial que en 1920 derrocó a Estrada Cabrera. La presencia pública de las mujeres en este proceso, sobre todo en su etapa insurreccional, fue bastante notoria pero sus resultados fueron magros en términos de beneficios políticos para las propias mujeres; así, a pesar de esta importante presencia no lograron obtener el derecho al sufragio en la reforma constitucional de 1921.⁹ Esa incursión en la vida política del país habría requerido el respaldo de la figura ciudadana y las mujeres de entonces no la tenían. De este modo sus esfuerzos eran reconocidos socialmente, sobre todo por los criterios de la figura moral que sí tenían. Su papel en aquellos acontecimientos fue el de un arbitraje moral, pues su participación parecía ser entendida sólo como un factor de equilibrio, moderación y preservación de valores en medio de una contienda que no las involucraba plenamente.

Por lo demás, las mujeres cultas, escritoras, poetisas y feministas formaban una curiosa estirpe de unas cuantas que, sin embargo, lograban tener alguna presencia en los círculos de la intelectualidad.

Las damas que editaban periódicos femeninos y libros de poesía o dirigían instituciones de educación eran, sin duda, las que mejor representaban el conjunto de virtudes que formaban la ficción de lo femenino ideal. Salvo las virtudes económicas del ahorro y frugalidad en el gasto, que eran atribuidas con mayor solvencia a las mujeres de condición obrera o de clase media pobre, estas damas reunían belleza, un valor que era altamente apreciado, inteligencia y desenvoltura, como exigían los tiempos. Todo ello equilibrado con decoro, discreción y recato, considerados proverbiales en las mujeres guatemaltecas. El feminismo de entonces estaba representado por ellas y sus planteamientos no solían rebasar los

⁸ Quintana, Epaminondas, "Intelectualizándose, ¿la mujer se desfeminiza?" Revista *Vida*, Guatemala, enero de 1926.

⁹ García Laguardia, Jorge Mario y Vásquez Martínez, Edmundo, *Constitución y Orden Democrático*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), 1984, p. 78.

cánones socialmente aceptados. Con todo, su discurso apelaba a la apertura de espacios para las mujeres: educación, trabajo y voto, fundamentalmente. El paternalismo que regían las relaciones entre gobernantes y gobernados se traducían para estas mujeres en la complacencia con que eran vistos sus esfuerzos. Los excesos que pudieran cometer las feministas de entonces habrían puesto en peligro un sólido referente moral e intelectual que era basamento —junto a otros— del régimen autoritario y patriarcal de entonces. Por eso abundan, con los saludos, las advertencias.

A pesar de todo las mujeres avanzadas de esta clase, aunque hablaban muchas veces en nombre de las otras mujeres del país, nunca intentaron seriamente acercarse a éstas. De cualquier manera, ni éstas ni aquéllas, representaban entonces un verdadero desafío.

2. “*Mujer que sabe latín. . .*”

La revolución democrática de 1944-1954 trajo a las mujeres la figura jurídica que requerían para ser reconocidas en el mundo público: la ciudadanía. Pero, de nuevo, las mujeres indígenas y las ladinas caminaron por rumbos distintos. En 1954 el derecho al voto fue la gran conquista, concedido a las mujeres que supieran leer y escribir, y todos los hombres, aun los analfabetos. Las mujeres analfabetas no pudieron votar, y la condición ciudadana así establecida dejó fuera a prácticamente todas las mujeres indígenas y a un alto porcentaje de mujeres ladinas.¹⁰ La reforma agraria transformaba la vida de los campesinos en general y en esa medida las campesinas indígenas, al igual que las ladinas, recibían indirectamente los beneficios de la revolución.¹¹ Pero la construcción de un estado social, viniendo de un pasado dictatorial tan reciente, en un proceso lleno de acechanzas y de corta duración, fue a todas luces insuficiente.

Las mujeres ladinas de la ciudad y de las regiones más desarrolladas del país fueron tocadas más directamente por la revolución. Además de la reforma agraria, la revolución creó beneficios como la Ley del Inquilinato, las guarderías y comedores infantiles, el Seguro Social, el reconocimiento del matrimonio de hecho y otras medidas que beneficiaron a

¹⁰ *Idem*, p. 93.

¹¹ Está aún por hacerse un estudio de la reforma agraria guatemalteca desde la perspectiva de la mujer rural, aunque es posible que al igual que en otras experiencias latinoamericanas ésta no haya sido neutral con respecto al género. En cuanto a estas experiencias regionales, sin incluir a Guatemala: León, Magdalena y Deere, Carmen Diana (editorias). *La mujer y la política agraria en América Latina*, 1a. ed., Colombia, Editorial Siglo XXI, 1986.

las mujeres. Sin embargo, fue notoria la debilidad, cuando no la ausencia, de políticas concretas hacia las mujeres indígenas, lo cual expresaba la desatención hacia las mujeres y los indios en el proceso revolucionario.¹²

Las trabajadoras resultaron beneficiadas ampliamente con el Código de Trabajo recién creado, tanto en lo que respecta a la organización gremial como a protección y seguridad social. El sindicalismo femenino creció y tuvo mayor peso en la vida sindical del país, pero no se encuentran fácilmente referencias que indiquen que lo mismo ocurría en el campo, en el sentido de que las mujeres rurales —mayoritariamente indígenas— tuvieran una presencia importante en las ligas campesinas y comités agrarios.

La falta de una política específica para las mujeres indígenas se manifestaba también en el carácter y composición de las organizaciones femeninas alentadas por la revolución, como la Alianza Femenina Guatemalteca, constituida básicamente por ladinas. Por otra parte, en análisis hechos en la actualidad por mujeres indígenas se consigna que fue a partir de los años cincuenta, es decir, tardíamente en el proceso revolucionario, cuando las mujeres indias empiezan a incorporarse a proyectos y actividades que contribuyeron a su desarrollo.¹³

En cuanto a las mujeres ladinas obreras y de clase media, la revolución de 1944-1954 significó una mayor apertura en relación con su vinculación a la estructura productiva, política y educativa del país. Sindicalismo femenino, reforma educativa y creación de espacios para formación académica fueron iniciativas ligadas o directamente impulsadas por ellas. En cuanto al derecho al voto, las mujeres no ejercieron una presión social significativa. Algunos núcleos de mujeres intelectuales organizaron un "Movimiento Pro Ciudadanía Femenina", que probablemente no tuvo amplia repercusión. Por otra parte, el derecho al voto para la mujer no parece haber sido una demanda vinculada al espíritu de la revolución democrática de modo particular. Hasta los partidos políticos más reaccio-

¹² Wassertrom, Robert, "Revolución en Guatemala: campesinos y políticos durante el gobierno de Arbenz", *ESCA, Estudios sociales centroamericanos*, San José, Costa Rica, septiembre-diciembre de 1977, pp. 25-64. La reforma agraria, por ejemplo, no contempló debidamente los conflictos sociales y económicos que su aplicación podía activar entre los propios indios y entre éstos y los ladinos; en parte por insuficiencia para percibir el problema étnico en toda su complejidad. Afirmaciones en el mismo sentido respecto a las mujeres indígenas se encuentran en Jonas, Susanne, "La democracia que sucumbió" y en Jonas, Susanne y Tobis, David, *Guatemala: una historia inmediata*, México, Ed. S. XXI, 1976.

¹³ Ponencia presentada al Taller Ja C'amabal I'b. (Casa de la Unidad del Pueblo). En *Memorias del Taller mujer centroamericana, violencia y guerra*, México, 1987.

narios que participaron en la contienda electoral de 1945 lo proponían en sus programas, y muchas de las mujeres que organizaron el Movimiento Pro Ciudadanía Femenina tuvieron después un claro distanciamiento del régimen revolucionario y una posición abiertamente proclive a la contrarrevolución.

El derecho al voto fue sin duda la más importante conquista para las mujeres, pero, como ya se vio, fue un derecho concedido a medias y bajo un espíritu de desconfianza hacia la capacidad femenina para ejercerlo y con recelo respecto a la tendencia conservadora que su voto pudiera tener.¹⁴ Está por confirmarse si en efecto —como parece ser— muchas de las mujeres que votaron lo hicieron en ese sentido, como podría desprenderse del hecho de que las mujeres cumplieron un papel no desestimable en diversas actividades del régimen revolucionario.

A partir de la revolución, las mujeres fueron ciudadanas reconocidas en la Constitución y trabajadoras con derechos especiales reconocidos en el *Código de Trabajo*. A pesar del voto discriminatorio, la revolución diluyó parcialmente antiguas diferencias entre las mujeres al crear sistemas estatales que las abarcaban en un amplio espectro. Tuvieron organizaciones, se afiliaron a partidos políticos, atendieron sus partos en el Seguro Social, contaron con algunas guarderías y comedores para sus hijos, ingresaron a la universidad y votaron. El paso, en medio de sus limitaciones, era trascendental.

La democracia y la revolución dieron a las mujeres lo que ningún otro régimen les había dado. Así como dio a los obreros libertad sindical y Código de Trabajo, y a los campesinos tierra y créditos, a las mujeres les dio voto, igualdad legal y protección. Al igual que en los otros casos la democracia de entonces se quedó corta, pero aún así cumplía con la titánica tarea de remontar todo el pasado en función de un futuro que, finalmente, no pudo ser como entonces se pretendió.

¹⁴ Graciela Quan, la segunda abogada del país, propone en 1944, en su tesis de grado, la ciudadanía opcional de la mujer alfabeta como un primer paso en un proceso gradual de adjudicación de la ciudadanía plena a las mujeres, argumentando incapacidades formativas y cívicas en la mayor parte de las mujeres guatemaltecas. Por otra parte, el carácter optativo y no obligatorio del voto femenino, tal como quedó sentado en la Constitución de 1945, podría indicar algún recelo político en relación al voto de las mujeres. En este sentido resulta significativo que el voto femenino se hace obligatorio en la Constitución de 1956, bajo el impulso del régimen contrarrevolucionario.

3. *La fractura histórica y los nuevos contextos de las mujeres*

El Estado contrarrevolucionario, necesitado de una base social que legitimara su imposición por la fuerza, y necesitado también de reorientar la política económica del país, atendió especialmente el área rural, donde debía desmontar la reforma agraria e implantarse bajo nuevos criterios.

Las mujeres del campo, entre ellas una gran proporción de mujeres indígenas, sintieron cerca la presencia estatal a través de programas como el Socio Educativo Rural, pilar importante del nuevo gobierno, destinado a crear mínimos beneficios sociales para la población rural. En él se contemplaron rubros en el área doméstica y con éstos se entró en contacto directo con las mujeres campesinas. El impulso “modernizador” de estos proyectos de claro origen estadounidense se proponía dar soluciones cosméticas a la miseria rural y hacer de cada rancho campesino un “hogar”, y de cada mujer del campo guatemalteco, india o ladina, calzada o descalza, un “ama de casa” organizada en un club. Este acercamiento a las mujeres rurales, sobre todo indígenas, no ocultaba su sentido político contrarrevolucionario ni su ausencia de neutralidad respecto al género. En tales programas a las mujeres se les encasillaba en un papel estrictamente familiar y doméstico, y se les adoctrinaba más o menos sutilmente de acuerdo al nuevo carácter político del Estado.

Para un gran número de mujeres indias es ésta la etapa que marca el inicio de cambios sustanciales en su modo de vida y en las representaciones que tenían de la misma.

En las ciudades, entre 1955 y 1960, las mujeres, en su mayoría ladinas, empezaron a ser integradas a la población económicamente activa proporcionalmente más rápido que los hombres, tomando en cuenta la diferencia de acumulación anterior entre ambos sectores. Sin embargo, como tendencia general las trabajadoras continuaron siendo mayoritariamente empleadas domésticas, lo que enfatiza los límites de esta mayor participación.¹⁵

El Estado en la Constitución de 1956 reconoció en las mujeres un importante sector susceptible de influencia política, que podría traducirse en apoyo electoral a regímenes de derecha. Estableció, pues, el voto obli-

¹⁵ Stoltz Chinchilla, Norma, *op. cit.*, *supra* nota 6. Esta tendencia continúa y se profundiza en un sentido general si se toma en cuenta el progresivo vuelco de las mujeres hacia el sector servicios que se observa en la década de los ochenta. Sobre el impacto de la crisis en las mujeres centroamericanas y en general sobre su inserción en la PEA desde los años cincuenta. García, Ana Isabel y Gomáriz, Enrique, *Mujeres centroamericanas ante la crisis, la guerra y el proceso de paz*. San José, FLACSO-CSUCA, Universidad de la Paz, 1989.

gatorio para la mujer, confiando en el carácter conservador de sus inclinaciones políticas.¹⁶ Es notorio un amplio apoyo estatal a mujeres destacadas, al igual que el respaldo a revistas y publicaciones femeninas, incluso aquellas que se editaban en el periodo revolucionario, pero que acentuaron su orientación progubernista bajo el régimen de Castillo Armas. En este periodo, mujeres guatemaltecas obtuvieron representaciones internacionales y también en el Congreso.

La movilización de importantes sectores de mujeres se inició en la revolución y continuó, bajo otras formas, en el periodo siguiente. Algunos sectores femeninos fueron tocados más de cerca por la revolución, y otros por la contrarrevolución. Las maestras y sindicalistas del periodo anterior bajaron su perfil público después de 1954; las intelectuales, locatarias y las indígenas lo elevaron.

A partir de la década de los sesenta los rasgos dictatoriales y represivos se acentúan, a la vez que los años de relativo auge económico llegan como consecuencia de la puesta en marcha de proyectos de integración económica regional. Esto último significó para las mujeres —como ya se dijo— una mayor incorporación al trabajo, aunque ésta no se haya traducido en una inserción favorable en la estructura ocupacional. Por otra parte, ni siquiera en los rubros básicos de seguridad social las mujeres obtuvieron beneficios que eran de esperarse en el marco de una mejoría económica.¹⁷ El Estado guatemalteco enfrentó en esa década la contradicción de implementar simultáneamente políticas de desarrollo económico que favorecieran la extensión y ampliación numérica de los trabajadores, y políticas destinadas a reprimir sus expresiones y la de todo el movimiento popular.

Fueron años de explosividad social, fundamentalmente urbana, en la que las mujeres de clase media y los sectores populares participaron activamente. Maestras, obreras y estudiantes fueron vistas de nuevo en las calles y renació brevemente la organización femenina Dolores Bedoya, émula de la desaparecida Alianza Femenina. Sin embargo, en estas nuevas manifestaciones públicas las mujeres actuaban con un sentido gremial y clasista similar al de los años cuarenta, y cuando actuaban como mu-

¹⁶ García Laguardia, Jorge Mario y Vásquez Martínez, Edmundo, *op. cit.*, *supra* nota 9, p. 134.

¹⁷ Al final de la década de los sesenta, de relativo auge económico, los afiliados al Seguro Social en Guatemala seguían siendo mayoritariamente los trabajadores agrícolas (60.3%), pero el radio de sus beneficios no abarcaba los servicios de maternidad para sus esposas u otros familiares. *El desarrollo integrado de Centroamérica en la presente década*, BID/INTAL, tomo 7, Política Social, s.d.e.

eres no sabían hacerlo más que con el ropaje tradicional de madres, amas de casa y esposas. Al parecer, en ese momento y hasta bien entrada la década siguiente, el progresivo deterioro económico y político obligó a la sociedad civil a cerrar filas en torno a las necesidades más urgentes y perentorias, por lo que reivindicaciones no económicas como las étnicas no podían surgir y la identidad de género era, por lo mismo, poco menos que imposible.

Si la identidad de género propiamente dicha, como etapa superior del feminismo, surge una vez que el Estado social ha asumido buena parte de las funciones que eran propias de la familia, en un país como Guatemala, donde tal Estado social no logra estructurarse, donde las mujeres están, en ese sentido, en la indigencia política, no hay espacio posible para la búsqueda de una identidad de género a través de esa vía.¹⁸

Esta búsqueda de identidades se inicia en la década de los setenta por los ásperos caminos de un Estado en guerra con la sociedad. Son los caminos de las luchas populares y los movimientos de masas, que en esa década alcanzaron un importante punto de concentración. Son también los caminos de la represión cotidiana y de la guerra que viene después. Esta es también una explicación del feminismo latinoamericano, cuyas raíces clasistas y étnicas no son una limitación sino sólo una cualidad histórica.

4. *Mujeres, guerra y democracia*

Hacia los años ochenta las mujeres indígenas han recorrido un largo y aleccionador camino de organización. Los campesinos indígenas —que han transitado por el movimiento cooperativista, que han formulado a sus líderes comunales y que se organizan a fines de los setenta en el movimiento campesino— se enfrentan entonces a la represión genocida y etnocida del ejército. Las mujeres jugaron un papel importante en este tipo de organización campesina, al igual que los ancianos y los niños. El movimiento campesino indígena adquirió fuerza y acudió al movimiento popular con valor cuantitativo y con cualidades propias; con formas de organización, lenguaje y estructura que tenían en su base la composición étnica.

Las familias y los pueblos enteros se incorporaron, y con ellos, las mujeres, masivamente, como nunca antes, se instalan en el amplio movi-

¹⁸ Kanousse, Dora, *op. cit.*, *supra* nota 5.

miento de masas. Posteriormente, habrían de "alzarse" de nuevo en colectivo.

La guerra produjo cambios drásticos. Los indios, en general, y las indias, en particular, no pueden ser ya los mismos. La guerra quitó los trajes a las mujeres, les dio uniformes. Les hizo empuñar armas, les mostró una clase de poder. La osadía fue pagada a un alto precio. La guerra también les mató a los hijos, las dejó viudas, les desapareció para siempre a un ser querido. Les incendió las casas, las obligó a desplazarse y a buscar refugio en otros países. Pero la guerra tocó a todos en Guatemala de una u otra forma, y después del momento culminante de 1980-1982 miles de mujeres ladinas e indígenas se encontraron en los nuevos espacios que eran saldos de la guerra misma. Se encontraron buscando a sus familiares desaparecidos o haciendo gestiones que nunca habían hecho, pero que ahora, viudas, tenían que afrontar. Se encontraron también en el exilio urbano y en campamentos de refugiados. Si bien esos espacios no son exclusivamente femeninos, hay en ellos una importante presencia de mujeres y en algunos casos es francamente mayoritaria. Los dispares recorridos de indias y ladinas empiezan a ser uno solo. Lo significativo de esa confluencia es que ocurre en el contexto de una revalorización de la conciencia étnica, que se suma a una incipiente construcción de la conciencia de género.

El feminismo, como concepción del mundo, aún no tiene fuerza en Guatemala. De las múltiples organizaciones recientemente creadas, muy pocas incorporan la problemática de género entre sus objetivos y estrategias. La identidad de género apenas empieza a intuirse en estas mujeres que vienen de la exclusión, de la discriminación, del exterminio, de la guerra y el exilio. Pero, a partir de la violencia con que ha sido martillado su mundo más cercano, su casa, su familia, su identidad cultural, las mujeres han convertido el dolor privado en demanda política. La unidad clase-etnia-género parece ser, por ahora, en Guatemala, la vía posible por la que se puede llegar a una mayor vinculación futura entre lo femenino y lo político.

Un nuevo reordenamiento estatal, expresado en el proyecto reformista de transición a la democracia, tiene lugar en Guatemala desde 1982. Sus más grandes debilidades son la continuación y profundización de políticas económicas que no incluyen la resolución del conflicto social y su cuestionable postura en relación con el difícil y aún vigente problema de los derechos humanos. En este contexto, amplios sectores de mujeres campesinas y de clase media urbana están siendo sensibilizados en cuan-

to a su condición de género, como resultado de la proliferación de nuevos programas estatales descentralizados.

Los nuevos procesos que tienen lugar en Guatemala incluyen este renacer del feminismo en una etapa de mayor desarrollo comparativo. El elemento étnico y el de género son dos cualidades que ahora presenta.

Con las limitaciones y características ya mencionadas, las mujeres guatemaltecas han centrado significativamente su presencia social desde la década pasada. Paz y democracia —problemas aún no resueltos en el país— se plantean ahora como condiciones para la continuación de ese proceso. Aquéllas, a su vez, requieren de esa mayor presencia para afianzar sus posibilidades en el país.

UN RITO MAYA-MAM ESCONDIDO TRAS LAS BAMBALINAS DE UNA FIESTA FRANCISCANA ¹

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES *

El maíz era un hombre.

Los antiguos sólo comían carne de animales, pero cuando vino la escasez, el creyente imploró a los dioses y éstos enviaron a un hombre con granos de maíz en el cuerpo, para pelear con el creyente.

En la riña sostenida, el creyente mató al enviado y de la sepultura de éste brotó *la santa madre*.

Ella nos da sustento, nos nutre con su leche: *el atol de maíz*.

VERSIÓN DEL RITO MAYA MAM

—Hagan paciencia, señores.²

—San Francisco está en su anda.

—La Páach (Mazorca ennoblecida de dos o más cabezas) está en su anda.

(Risco, le llaman a su altar).

—Es mi atención (me brindaron la primera Cerveza Gallo).

—La Mazorca está vestida de San Pedrana.

—Hagan paciencia, señores.

Cirios y azucenas para la Santa Madre y San Francisco.

—La Santa Madre está aquí con nosotros, qué haríamos sin ella, ella es nuestra vida; en la mera mañana nuestro tamalito, a las once nuestro atolito y en la tarde nuestra tortilla o tamalito.

—Hagan paciencia, señores, pasen a la mesa (una mesa larga).

¹ Se realiza en San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, Guatemala.

* Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

² Intervención de los anfitriones.

Previo a servirnos, el cofrade rezó un Padre Nuestro y agradeció el sustento a la Santa Madre y recordó a los huérfanos y a los pobres.

—Hagan paciencia, señores, sírvanse despacio.

Se inició el almuerzo con una bebida hecha de pinol de maíz y una sheca.

—Hagan paciencia, señores, sírvanse despacio.

Luego, un sabroso caldillo (no faltan los licores y las cervezas).

A las veintiuna horas se inicia el baile de la Santa Madre o lo que se denomina la *danza de la paach*; al compás de un son del mismo nombre, de un autor desconocido y a cargo del conjunto "Mi Bella San Pedrana" de don Mundo Pérez, de la aldea Piedra Grande, de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos.

El cofrade ceremoniosamente se acercó al altar, después de persignarse beso la tierra, alzó las manos al cielo, elevó la mazorca ennoblecida, la llevó por los cuatro puntos cardinales y con veneración le dio un beso y en seguida todos los asistentes la besamos. Se inició la danza por parejas (la mazorca vestida de hombre correspondía a las mujeres y la mujer a los varones) y terminó hasta el otro día. . .

CONCLUSIONES

1. La Danza de la Páach es, a mi juicio, una manifestación religiosa tradicional guatemalteca que, aprovechando las celebraciones del patrono San Francisco Soche, sirve para rendirle un *culto al maíz* y, al igual que el *pregón san pedrano*, tiene un fundamento estrictamente económico: *una danza de agradecimiento y un aviso de que hay que comer*, porque el hambre para la humanidad es un peligro tan grande como las armas atómicas de destrucción masiva y estos pueblos sienten en carne propia la miseria que es consecuencia de una mala distribución de la riqueza y de una inequitativa planificación de la economía mundial.

2. Es difícil arrancar de manera súbita el espíritu nacional y la simiente mítica de miles de años de un pueblo.

3. La adoración de los dioses mayas es una forma ideológica transmitida de generación en generación, y por esas mismas raíces no pueden renunciar a ella y tampoco aceptar que no encierra una verdad eterna.

4. En muchos casos, antes de llevar el niño a las aguas bautismales, éste es llevado ante el AJ K'IJ (indicador del día) y no brujo, para que le dé su bendición y hable sobre su destino.

5. Se le ha enseñado el Cristianismo, en vías de psitocismo, y no el contenido humanístico del “Amaos los Unos a los Otros”.

6. Algunos por recuerdo y otros por narración no olvidan la gratitud de los servicios de las cofradías, los abusos de sacristía y de parroquia, así como los diezmos, primicias y limosnas.

7. La danza de la Páacha es un rito escondido tras las bambalinas de una Fiesta Franciscana, la cual, de manera indudable, dentro del aspecto espiritual prevalece en todo caso como una manifestación *maya mam* antes que cristiano-religiosa.

8. Recordemos que la identidad de un pueblo depende de tres factores principales: el histórico, el lingüístico y el psicológico, tal como lo plantea la antropología contemporánea, y en ese último, entendido en su aceptación más amplia, abarca las particularidades religiosas. Tal como lo planteara Cheikh Anta Diop, antropólogo senegalés: “Cada civilización posee, en efecto, un doble registro conceptual. El primero pertenece a una esfera específica, a una zona protegida, valga la expresión, por la barrera psicológica propia de cada pueblo, espacio que no se puede aprehender sino desde dentro. Este registro, que es también el del lenguaje poético, constituye el núcleo denso, la fuente viva, el corazón de toda cultura universal.

9. Recordemos que, de acuerdo con la Conferencia Intergubernamental de Bogotá (enero de 1978): “La riqueza de una cultura y el vigor de su difusión se forjan en la autenticidad popular y en la búsqueda y expresión de la verdad, el bien y la belleza y que el fundamento de todo este quehacer no es otro que la libertad humana entendida como principio inalienable de la vida social y de la creación espiritual”.

10. Se hace necesario reconocer en nuestros países la naturaleza pluriétnica, más allá del discurso político jurídico. Es menester reconocer como principio democrático el pluralismo cultural.

IMPORTANCIA DE SER ORIGINARIO EN LA LEY FEDERAL DE LA REFORMA AGRARIA: EL CASO GUARIJÍO

Teresa VALDIVIA DOUNCE *

I

Más que describir mis avances de investigación sobre el caso guarijío prefiero exponer algunas ideas acerca de la importancia del origen de los pueblos, del ser nativo, en la Ley Federal de la Reforma Agraria (LFRA) a partir del estudio del caso guarijío.¹ Para ubicar las ideas creo necesario puntualizar brevemente algunos de los elementos más significativos del proceso. Lo haré en cinco puntos:

1. No se sabía de la existencia de los guarijíos de Sonora hasta 1976, fecha en que viajaba un extranjero por esa parte de la sierra y al conocerlos denunció ante las autoridades gubernamentales las condiciones de miseria y explotación en que vivían. La denuncia del señor Faubert permitió que la atención gubernamental llegara meses después a la zona guarijía a través del Instituto Nacional Indigenista (INI).

* Instituto Nacional Indigenista.

¹ El "problema guarijío" lo he descrito a través de los siguientes trabajos: "Algunos datos sobre el grupo étnico guarijío del estado de Sonora", ponencia presentada en el *XVI Simposio sobre Historia y Antropología de Sonora*, 1978; "Los guarijíos de Sonora: resumen etnográfico", en *México Indígena*, México, septiembre de 1979, núm. 30, Instituto Nacional Indigenista; "Carta a José Zazueta", en *Boletín Indigenista*, México, octubre-noviembre de 1989, año 1, núm. 3; "La tuburada entre los guarijíos", en *Boletín Indigenista*, México, marzo-abril de 1990, año 2, núm. 5 (también editado en *Rituales y Religiosidad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Cuaderno de Trabajo de la Dirección de Etnología y Antropología Social núm. 39, 1990); *Sierra de Nadie*, libro en prensa en el Instituto Nacional Indigenista; "Síntesis del expediente agrario del caso guarijío", colaboración especial para el libro *Donde no hay abogado*, México, INI, 1990. Actualmente investigo la "Legalidad agraria en el caso guarijío", del cual existe ya un primer reporte de los avances de la investigación y se localiza en el archivo de la Subdirección de Antropología Jurídica del INI bajo el título de "Legalidad agraria entre las comunidades indígenas: la lucha por la tierra en el caso guarijío" presentado el 30 de noviembre de 1990.

2. En ese tiempo los guarijíos eran peones acasillados de los yoris (mestizos) de la región y lo habían sido desde que tenían conciencia de su vida (por su propia existencia y por la tradición oral). Recuerdan que los viejos contaban:

Antes íbamos una temporada para allá, para el lado de Chihuahua y luego nos veníamos para acá. Todo este terreno era de nosotros. Aquí sembrábamos y teníamos nuestros animalitos. Dicen los mayores que un día llegaron para Sonora y ya estaba todo cercado por el yori. Luego, nos pusieron a trabajar con ellos.²

3. A partir de que el INI toma el caso en sus manos, basó su estrategia en: *a)* la negociación permanente entre los grupos en conflicto para evitar la violencia física, así como para crear las condiciones para una futura conciliación; *b)* la investigación en dos niveles: acerca de la situación legal de los predios en disputa y sobre el origen de la etnia guarijía, y *c)* la vigilancia en el cumplimiento del proceso legal agrario. Los resultados de la estrategia fueron: no hubo violencia física sólo verbal y amenazas de muerte a mano armada por parte de algunos yoris; todos los predios en disputa eran terrenos nacionales; los guarijíos habitaban esa zona (y parte de la sierra de Chihuahua) desde antes de la llegada de la Misión Jesuita que tuvo lugar en el siglo diecisiete; el gobierno federal compró los predios de los yoris que aceptaron vender y, una vez pagados, procedió a iniciar el trámite legal para solicitar dotación ejidal; los yoris que no aceptaron vender recibieron los registros de sus predios a cambio de ceder (a venta) el diez por ciento de la posesión que tenían; los guarijíos fueron dotados de dos ejidos compuestos cada uno por la suma de pequeños ranchos dispersos en toda la sierra.

4. El éxito de la rapidez en la dotación ejidal se debió: a la fuerza social organizada de los guarijíos y a las condiciones políticas estatales favorables (coincidieron la campaña para el nuevo gobernador de Sonora con el ejercicio del segundo año del presidente de la República; y especialmente durante el sexenio echeverrista se habían resuelto varios viejos e importantes problemas indígenas en el estado de Sonora como la restitución del valle de los yaquis y la Isla del Tiburón a los serios, entre otros).

² En adelante cito a Cipriano Buitimea Romero, quien fue uno de los dirigentes guarijíos del movimiento de lucha por la tierra desde las primeras acciones hasta la etapa final.

5. Aun cuando los guarijíos siguen agradeciendo el apoyo del INI en las gestiones para la dotación de los ejidos, cabe subrayar que el interés que movió al Instituto a resolver cuanto antes el conflicto de tierras fue, evidentemente, buscar la “paz social” a toda costa. Este interés, obviamente político, trajo como consecuencia medidas perjudiciales para la población guarijía tales como la fragmentación de su espacio territorial y la sobrevivencia de la relación hegemónica de los yoris en la región.

II

El así llamado “problema guarijío” fue un típico caso de injusticia agraria en donde se hizo evidente que el reparto no había llegado a todos los rincones del país tal y como se ha proclamado: seiscientos diez personas (el total de la etnia) eran peones acasillados de catorce familias yoris. Se trataba por añadidura de un problema de marginación al que estaban sometidos tanto indígenas como mestizos. Al mismo tiempo, el asunto estaba entretrejido con relaciones de discriminación y violencia entre los dos grupos culturales enfrentados:

Así trabajaba y vivía la gente más antes. Era poco lo que ganábamos, andábamos mal vestidos, mal comidos y todo eso. Me acuerdo bien que así estábamos viviendo. Sembrábamos a medias y toda la cosecha se la llevaban los otros, a los que les debíamos, a los patronos. Les pagábamos con maíz, por eso nos hacían sembrar, porque nos quitaban el maíz los yoris. Y así de ese modo vivía la gente, toda la gente que estamos aquí en la sierra, todos iguales. Los que vivían en la Mesa Colorada, en Bavícora, en Los Conejos, en Burapaco y en todos los ranchos, pues igual también. Después toda la gente iba a trabajar allá abajo a buscar dónde ganar más mejor porque aquí no se ganaba. Trabajaban en los valles una semana, dos semanas, algunos trabajaban veinte días, treinta días, según el trabajo que tuvieran por allí, pero siempre se venían de vuelta para acá. . .

Nos manteníamos mal comidos, mal alimentados, no había comida buena por eso mucha gente se moría de hambre, porque no alcanzaba el alimento. Los ancianos pues ya no salían a buscar alimento en el monte, o trabajar tampoco no podían, se enfermaban y se morían. La gente que no tenía ancianos pues nomás se enfermaba con tanto trabajar, de tanto cansancio que les llegaba. Pero ni siquiera los patronos se preocupaban de llevarlo a curar, nomás se daban cuenta que fulano o mengano se murió y así la gente de dinero nunca se preocupa de los pobres. Lo sabemos muy bien, muy bien lo sabemos nosotros.

Antes cuando nacían nuestros hijos pues tampoco los registrábamos porque vivíamos como animales, sin registrar, sin escuela, sin médico, sin nada. Teníamos miedo. Era medio bronca la gente. . . los yoris eran los que tenían juez, escuela y todo, pero tampoco le ayudaban a uno. . . Ninguno de los rancheros que vivían por acá ayudaban. Pero también ellos vivían casi igual que nosotros. Uno que otro lo ponían en la escuela, pero casi todos crecían igual que uno, eran ignorantes también porque no bajaban a la ciudad donde había mucha gente, bajaban sí, pero a comprar mandados o así, no para estudiar.

La tribu guarijío nunca teníamos garantías. Cuando los ricos hacían una cosa mala muchas veces la achacaban a los pobres. Decían “no, fulano fue, hay que encarcelarlo y pegarle unas pelás”, es todo lo que hacían los ricos. Nos encarcelaban los mismos trabajadores que tenían, mismos guarijías.

De vez en cuando hasta de hambre agarrábamos un clotito de la siembra y los yoris luego iban a acusar “que fulano lo robó. . .” Se ponían de acuerdo unos tres o cuatro yoris, lo agarraban y lo castigaban a golpes. Esa era la ley de aquí, de la sierra: la ley de los yoris. Era de más lo que hacían. . .

Después cuando andábamos en la lucha decían “no, pues estos indios nos estorban, mejor hay que traer unos pocos de judiciales, les vamos a decir que les peguen una buena pela a todos para que se les quite eso de estar haciendo grupo, a ver si así se apaciguan”. Compraban judiciales, los mandaban y a los dirigentes como nosotros nos agarraban los judiciales, nos amarraban y a puro golpe nos tenían.

El conflicto develaba además posiciones hegemónicas suprarregionales, es decir, se manifestaron los objetivos políticos de un Estado promotor de la identidad nacional (homogénea), justificada por un falso concepto de unidad en la medida en que se propuso la integración de los guarijíos como parte de la resolución del conflicto. Se manifestó también, y contradictoriamente, un Estado protector de los grupos económicos más fuertes de Sonora para lo cual no ocupaba justificación, esto es, se buscó por todos los medios proteger los intereses de los yoris en su calidad de miembros de la “comunidad” ganadera del Estado. Finalmente, el centro de la disputa —las tierras— se abordó sobre la base de la paradoja: ¿de quién es la tierra?

III

El caso guarijío plantea varias interrogantes: si los predios en posesión de los yoris eran terrenos nacionales ¿por qué el gobierno pagó por ellos?;

si se demostró con la investigación histórica que los guarijíos eran los poseionarios ancestrales de dichos terrenos ¿por qué no se les reconoció como tales? Las investigaciones demostraron que legalmente las tierras eran del gobierno y que históricamente eran de los guarijíos, pero aún así el gobierno actuando conforme al derecho positivo, reconoció el derecho de los mestizos basado también en las investigaciones históricas que comprobaron el usufructo de los yoris sobre las tierras por más de ciento cincuenta años ininterrumpidos. ¿De quién era, pues, la tierra?

Según la Ley Federal de Reforma Agraria la tierra es, en primera instancia, de quien tiene los títulos de posesión. En caso de que no se tengan puede solicitarse la posesión siempre y cuando no haya un particular o particulares en posesión de hecho de ese bien. Si existen esos particulares usufructuando la tierra, pero que tampoco poseen títulos de propiedad, tienen que demostrar una permanencia mínima de algunos años ininterrumpidos en el lugar para hacerse sujetos de derecho agrario. Si ambas partes cumplen con este último requisito entonces, teóricamente, el derecho es de quien llegó primero.

En la mayoría de los casos se han reconocido a ambas partes como sujetos de derecho, sobre la base del cumplimiento de haber usufructuado la tierra por el tiempo mínimo ininterrumpido previsto por la ley y, en consecuencia, se ha buscado la conciliación.

Pero en la práctica no se ha reconocido el derecho de "quien llegó primero" debido a que, con frecuencia, no se ha defendido ese derecho por ignorancia de la ley, porque comúnmente se trata de población indígena (monolingüe o bilingüe funcional, sin títulos de propiedad, sin conocimiento de sus derechos fundamentales y de la ley positiva en general, etcétera); pero debido también a que aprovechándose de esas circunstancias "el que llegó después" registró la tierra a su favor.

Para el caso de la población indígena, la ley agraria prevé el reconocimiento de los Títulos Virreinales para que obtengan la propiedad de Bienes Comunales, intentando con ello cumplir el principio de retribuir justicia agraria a todas aquellas comunidades y pueblos indígenas asentados en esas localidades por más de cinco siglos de conquista y colonización. En este punto la ley agraria es nuevamente una buena intención, pero positivista: "papelitos hablan". Veamos algunas consideraciones.

En primer lugar, la ley no advierte las condiciones de aislamiento a las que estuvieron sometidas las poblaciones indígenas a lo largo de esos siglos, mismas que los situaron en ignorantes de la ley y de sus derechos, y mucho menos toma en cuenta el problema de quienes perdieron sus Títulos Virreinales durante la Revolución de 1910 (porque se quemaron,

o los robaron). Las poblaciones indígenas que perdieron sus Títulos Virreinales tuvieron que optar por la solicitud de tierra ejidal o de pequeña propiedad, por contratarse de peones, o por ser los eternos migrantes.

Por otra parte, la Ley Federal de Reforma Agraria tampoco prevé el caso de los pueblos de tradición "intinerante", que plantean la disyuntiva de cuál es la tierra propia, ¿la que se posee seis meses al año o los trescientos sesenta y cinco días? En muchos casos la tradición "intinerante" de las tribus del norte del país inhibió la expedición de Títulos Virreinales. Estos pueblos ponen en cuestionamiento, además, el concepto de comunidad implícito en la legislación agraria en la medida en que no se les puede identificar por un asentamiento de tipo compacto, fijo y con una densidad de población importante.³

Finalmente, ante el criterio de ser sujeto de derecho agrario sobre la base de la antigüedad de usufructo, la Ley Agraria omite el hecho inequívoco de la existencia originaria, primigenia, del ser nativo, inherente a la existencia de las poblaciones indígenas. Cuestión extremadamente fácil de discernir, tan sólo al preguntarnos ¿por qué han sido llamadas estas poblaciones indias? Tenemos como respuesta inmediata que el aventurero descubridor del siglo dieciséis creyó llegar a las Indias y en la euforia del triunfo bautizó con el nombre genérico de indios a los naturales del lugar. Todos conocemos esa parte de la historia. Y todos comprendemos el significado histórico, político y de justicia social contenido en la premisa de ser indio.

Tenemos, entonces, un tipo de ley agraria que persigue defender con igualdad los derechos de los ciudadanos campesinos y que no reconoce el derecho de los indígenas a su tierra como un derecho ancestral preferencial (esto es, como territorio o como tipo de posesión explícitamente indígena, considerando la gran variedad de situaciones étnicas) debido a su incapacidad de asumir el derecho a la diferencia y, sobre todo, el derecho histórico de los pueblos. Estamos, pues, ante una ley agraria que persigue la integración nacional a través de la imposición de un modelo homogéneo de condiciones jurídicas sobre una realidad social, cultural e histórica evidentemente heterogénea, promoviendo con ello la injusticia social en materia agraria.

En el caso guarijío fue evidente la aplicación de esta injusticia ya que el gobierno prefirió pagar a los yoris por las tierras basado en la supuesta

³ Con excepción de los yaquis, mayos, tarahumaras, coras y huicholes. En realidad me refiero sobre todo a los pápagos, pimas, kiliwas, pai pai, kukapá, seri y guarijío de Sonora.

igualdad de condiciones entre las partes, en vez de enfrentar un problema de fondo. No bastó la investigación histórica realizada con la cual se demostró el derecho ancestral de los guarijíos, como tampoco fue suficiente el hecho de que, los guarijíos por ser indios pudieron “ahorrarse” esa prueba suplementaria.

La manera como se resolvió el “problema guarijío” produjo una injusticia agraria más y me refiero a que los guarijíos siguen viviendo en asentamientos dispersos, con la intervención física, política y cultural de los mestizos, que los ha llevado a establecer relaciones sociales de dependencia con ellos casi en la misma forma en que estaban antes de iniciar todo el proceso de lucha por la tierra. Hoy, los guarijíos son algo así como peones acasillados con tierra.

IV

Con base en las ideas que he expuesto creo que bien podría pensarse en una reforma profunda a la Ley Federal de la Reforma Agraria que tome en consideración:

1. ¿Para ser sujetos de derecho agrario las poblaciones indígenas tienen que demostrar el usufructo de la tierra por alguna cantidad predefinida de años? ¿O, en todo caso, las poblaciones indígenas tienen que demostrar simplemente ser indígenas?

2. ¿Por qué debe fundamentarse el derecho agrario de la población indígena en igualdad de condiciones jurídicas frente a la población no indígena? ¿Es posible y justo establecer el derecho agrario de la población indígena sobre la base del reconocimiento político y jurídico de su existencia como pueblos con derechos históricos y culturales diferenciados? Y,

3. ¿Qué tipo de tenencia de la tierra podría ser asignada a la población indígena para que garantice su permanencia, su desarrollo, su sobrevivencia y el respeto a sus propias formas de organización económica y política?

Si pudiera aceptarse como conveniente diseñar una propuesta de reforma a la Ley Federal de Reforma Agraria que retomara al menos los puntos señalados, supongo que se requeriría de una investigación antropológica seria para sustentar la delimitación territorial y ser negociada políticamente en cada región, de acuerdo a los casos étnicos específicos; si así fuera, emergerán nuevas interrogantes: ¿quiénes serían los encargados del diseño de la propuesta? ¿cuál sería la participación de las poblaciones indígenas en su elaboración?, ¿quiénes harían los supuestos peritajes sobre la determinación de ser población indígena y no serlo? ¿cómo podría

garantizarse el reconocimiento a la diversidad indígena? ¿quiénes y cómo definirían los límites del espacio de la tenencia de la tierra indígena?

En fin, cuestiones de este tipo deberán tener una respuesta si la iniciativa gubernamental continúa propiciando esos pequeños pero importantes cambios en la legislación mexicana, en beneficio de la población indígena —por siglos segregada y subordinada en nombre del “bien común”— de la igualdad jurídica que garantice su “igualdad social y humana” y del poder centralizado. En fin, cuestiones de este tipo tendrían que tener una respuesta.

EL PUEBLO INDÍGENA Y LOS DERECHOS HUMANOS EN GUATEMALA

Ricardo CAJAS MEJÍA *

SUMARIO: I. *Situación actual del maya.* II. *Análisis crítico del artículo 66 de la Constitución Política de Guatemala y los derechos humanos.*
III. *Síntesis.*

Cuando nosotros, los indios, hablamos de la invasión extranjera, no nos estamos refiriendo únicamente a la pérdida de miles de hectáreas de territorio, sino también a la violación de todos nuestros derechos como pueblo y como nación, porque atentaron contra un universo de principios políticos, sociales y jurídicos.

Hoy vemos cómo, en nombre del desarrollo y el progreso, se construyen obras de infraestructura que generan divisas pero atentan gravemente contra la ecología y contra la vida misma de los pueblos indios en América.

I. SITUACIÓN ACTUAL DEL MAYA

La mayoría de la población indígena se dedica a la agricultura con unidades de producción restringidas, no exceden de diez cuerdas (cada cuerda de 21 metros por lado); estas unidades de producción, por su extensión, no absorben la mano de obra durante todo el año. Al indígena se le ha orillado a emplear su tiempo en otras actividades económicas paralelas a la agricultura, por ejemplo, el comercio, la tejeduría, la carpintería, la sastrería, la alfarería y la migración a la costa sur del país.

La producción anual agrícola es de maíz, trigo, frijol; la siembra es en las laderas, en faldas de montañas, tierras agotadas y erosionadas que por sus condiciones requieren de mucho trabajo; la escala de producción es sumamente baja; desde la preparación de la tierra hasta la cosecha se

* Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG).

necesitan 15 días de trabajo por cuerda; por jornada se paga Q.8.00, al año Q.120.00, se cosechan dos quintales de maíz (valor por quintal Q.45.00) y resulta que no se obtiene ninguna ganancia sino que hay una pérdida de Q.30.00. ¿Cómo satisface un indígena las necesidades fundamentales con estos problemas económicos? ¿Cuál será la cantidad y calidad de la alimentación? ¿Cuál será su defensa contra las enfermedades? ¿Qué materiales utilizará para construir la vivienda? ¿Cómo adquirirá sus prendas de vestir? ¿De qué recreación disfrutará? ¿A qué nivel de educación puede aspirar? ¿Cuál será su esperanza de vida?

En la mayoría de comunidades rurales las vías de comunicación son reducidas, es más fácil encontrar una cantina que un puesto de salud, que un centro comunal equipado, que una biblioteca con libros de contenido bilingüe o una escuela nocturna para adultos. Lo que sí es posible encontrar son iglesias de distintas sectas con un programa de profundo desquiciamiento y de sometimiento moral y psíquico a la población.

Lo anterior es el escenario donde actúa, se desplaza, trabaja, piensa y muere el pueblo maya. El medio es hostil, la convivencia con las otras naciones son limitadas, cada grupo se debate en una permanente crisis y escasa posibilidad real de mejoramiento material e inmaterial.

Estudiantes de trabajo social rural, del Centro Universitario de Occidente, durante su ejercicio profesional supervisado, en 1985 establecieron, de la población total de dos municipios del departamento de Totonicapán la cantidad de estudiantes universitarios en lo que se refiere al pueblo quiché. San Francisco El Alto: población total: 60,000; estudiantes universitarios: 8 (lo que representa un 01%). En San Andrés Xecul la población es de 16,400 y los estudiantes universitarios son 5 (lo que significa un 0.06%). Esto ofrece un total de 76,400 habitantes en ambos municipios, y sólo 13 estudiantes universitarios (lo que hace un total de 0.16%).

La ilustración anterior es reveladora de la situación; estos datos son expresivos porque son municipios que están a 20 y 30 kilómetros, respectivamente, del Centro Universitario de Occidente. Sin embargo, la cantidad de estudiantes es bajísima y los profesionales de carreras con grado de licenciatura son contados.

Es necesario destacar algunas aseveraciones:

1. El promedio de ingresos del indígena es de Q.8.00 diarios, el salario es por día de trabajo, no funciona la jornada única de lunes a viernes, sino que trabaja el sábado también; no tiene salario, no se le paga el séptimo día y el problema es que no deja de comer el sábado y el domingo.

2. La mayoría tiene un ingreso de Q.48.00 a la semana, tomando como promedio que tenga cinco miembros por familia, es más, dividamos Q.48.00 entre 5, nuestro cociente es de Q.9.60, este cociente entre siete días, por día sería de Q.1.37, esto entre 3 tiempos de comida nos resulta Q.0.46 por cada tiempo. Con esta cantidad, ¿cuánto de proteínas, de vitaminas y de carbohidratos adquiere y consume un miembro de la familia, si actualmente el valor de un huevo es de Q.0.41?

3. No hay prestaciones laborales, diferido, aguinaldo, vacaciones, jubilación.

4. No hay seguro de vida ni ninguna recreación acorde a los valores culturales.

5. La vivienda es de adobe y de material del lugar, lo que constituye un peligro permanente para la vida de la familia.

6. Las tasas de mortalidad infantil son altas y en la población hay una desnutrición marcada.

7. Hay deserción escolar y un alto porcentaje de analfabetismo.

Estas son las condiciones materiales que obstaculizan el avance de la población indígena en los niveles superiores de la educación. No es que sean conformistas o apáticos al progreso.

Todo grupo indígena es eminentemente productor, siempre produce algo, desde una arroba de maíz, una tela típica, algún utensilio de cerámica. Con estas actividades sostiene a las instituciones estatales, no es una carga, no es solamente consumidor, aunque las instituciones de servicios lo vean como "necesitados, carentes, pobres".

La mayor parte de la población indígena, cualquiera que sea la nación a la que pertenezca, posee la habilidad y se dedica a la producción de artículos de uso para satisfacer sus necesidades, que contienen elementos creativos propios en su diseño, en su composición y en su destino, o sea, la producción artesanal, cuyas características son: la casi nula participación de la mano de obra asalariada, siendo en consecuencia un trabajo de cooperación simple y familiar, con poco capital de trabajo en giro; una baja remuneración que no compensa el esfuerzo, el conocimiento y la dedicación aplicados; un nivel tecnológico simple y rudimentario; procedimientos y administración deficientes y una dependencia hacia el grupo ladino, que es el que posee la mayor parte de fábricas e industrias para tal material.

Las artesanías reflejan y responden a un contexto cultural definido y con profundas implicaciones históricas que se diferencian de la producción comercial en dos aspectos fundamentales:

a) Contiene elementos artísticos en su producción, lo cual les imprime un carácter único, exclusivo y distinto a la homogeneidad de la producción en serie, y

b) Los excedentes que se dedican al intercambio son mínimos, siendo la mayor proporción para satisfacer necesidades del productor.

Sin embargo, el Estado guatemalteco, a falta de sustentación cultural, ha expropiado, tomado y utilizado la producción artesanal como un valor definitorio para darle contenido a su identidad nacional, que realmente no existe.

En otro orden, es común ver y escuchar las alabanzas que a nivel nacional e internacional se prodigan a los innumerables productos artesanales.

Se habla de artesanías como si se tratara de las creaciones de un grupo, una comunidad o una nación homogénea en su cultura. Aún más, como el grupo indígena fuera uno solo, enmarcado en un molde cuyos contornos ha definido, sin sustentación científica, el grupo dominante, relegando al olvido histórico todos los elementos diferenciadores y variados culturalmente que existen e identifican a las diferentes naciones o pueblos indígenas.

El grupo dominante se ha apropiado ladinamente de este aspecto cultural ajeno a ellos para tratar de conformar una identidad nacional que los sustente, basada en valores importados o ajenos para darle contenido y forma y con ello justificar las múltiples manifestaciones del poder que ejercen por medio de la explotación, la fuerza de trabajo y el irrespeto a los derechos indígenas del pueblo maya.

Un análisis más profundo de la situación permite descubrir un cuadro social deprimente en cuanto a las miserables condiciones de vida de las poblaciones indígenas, a las cuales se les ha reducido a ser los productores de los valores de la *identidad nacional*, falsamente elaborada, para que en la misma no encuentren acomodo ni sean objeto de atención en todos los órdenes y con ello evitar la participación directa y definida del grueso de la población en la comunidad del país.

Existe una expropiación de valores de un grupo en favor de otro. Es más, el desarrollo capitalista es exclusivo del grupo dominante, con algunas excepciones, en las cuales un pequeño sector indígena ha sido absorbido por tal situación y que permite al grupo dominante justificar su actuación aduciendo falsamente la participación de todos los sectores o grupos que integran Guatemala, cuando en realidad a las poblaciones indígenas se les enquista y reduce en la producción artesanal, de tal ma-

nera que produzca el *orgullo nacional*, sin cambiar sus condiciones de subdesarrollo.

Los principales beneficiarios de todo el aparato productivo del Estado en favor de las artesanías son los intermediarios y los agentes institucionales del gobierno que se aprovechan del valor cultural de las artesanías para captar ayudas, lograr mercados internacionales, desarrollar industrias de materia prima, explotar políticamente a las comunidades artesanales, etcétera. Mientras que la miseria del artesano se hace cada vez más pesada y lo encierra en el llamado círculo vicioso de la pobreza, sin esperanzas de lograr mejoras en su nivel de vida y con el obstáculo estructural que le impide tener acceso al conocimiento y avance tecnológico que está vedado a la producción artesanal.

¿Qué futuro se puede vislumbrar para el artesano?

Bajo el estado actual de cosas, la producción artesanal tiene que retomar su esencia cultural y su naturaleza específica, es decir, que como un elemento artístico y de utilidad no debe perderse sino afianzarse más, pero en el sentido de que sirva para satisfacer una necesidad de uso del artesano y que sea a la vez una manifestación estética del que la produce y que refleje el cúmulo de elementos culturales propios del desarrollo histórico de las comunidades indígenas.

Toda vez que se rebase esa frontera y se crea que la producción de excedentes va a responder a una actividad económica propia del sistema capitalista y con las condiciones actuales de predominio de un grupo que detenta la actividad total, las condiciones del artesano serán petrificadas históricamente sin ninguna esperanza de desarrollo.

El artesano no debe caer en la trampa que le tiende el sistema, basada en un falso nacionalismo, y debe producir sólo para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales que originaron la artesanía como un elemento distintivo de la cultura, y para la sobrevivencia debe acceder a todas las manifestaciones de la actividad económica, al conocimiento científico y tecnológico, si quiere aspirar a salir un tanto del subdesarrollo y poder desde esta plataforma tener acceso al campo político con una base cultural históricamente definida, que le permita imprimir un perfil propio y poder aspirar a ejercer influencia y tener poder de decisión en la totalidad de la actividad de la formación social en la que están inmersas las naciones indígenas.

La Constitución de la República, en el artículo 2, dice: "Es deber del Estado garantizarle a los habitantes de la república, la vida, la libertad, la justicia, la paz y el desarrollo integral de la persona".

II. ANÁLISIS CRÍTICO DEL ARTÍCULO 66 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE GUATEMALA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Desde la invasión española, al indio se le ha tomado en cuenta no como persona humana sino como medio de generar riqueza. Esta situación en nada ha cambiado. Lo que sí ha cambiado y progresado son las formas y los medios de violar los derechos del indio.

En el derecho constitucional guatemalteco no existe una verdadera legislación que contemple los derechos de la población mayoritaria. Las constituciones que han regido al país, al igual que la actual, son de corte occidental, por lo que sus normas no reflejan la vida de la cultura maya. En la mayoría de estas constituciones no se tomó en cuenta a los indios. El indio no existe como ente de derecho pero sí como instrumento de trabajo.

En la última constitución derogada (1985), el artículo 110 señalaba que el Estado debía fomentar una política que tienda al mejoramiento socioeconómico de los grupos indígenas para su integración a la cultura nacional. Vemos aquí una legislación integracionista, sin la cual el ladino dentro de su mundo quiere dar un estatus al indio que no le pertenece. Violando flagrantemente los derechos del indio, se comete entonces etnocidio, tratando de borrar la característica cultural del indio. Cuestión ésta que aparentemente ha desaparecido en la nueva Constitución (entró en vigor el 14/01/86), pues su artículo 66 dice en su párrafo primero: "Protección a Grupos Étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. . .", al decir entre los que figuran los grupos indígenas, da la impresión de que en Guatemala sí hay indios, pero son pocos y que ellos, los ladinos, son mayoría, cuestión ésta contraria a la verdad, pues en Guatemala su población en su mayoría (72%) somos indios. Además, aunque ellos (los ladinos) no lo reconozcan, se puede dejar entender tácitamente en este párrafo que ellos constituyen un grupo étnico, lógico es que no lo reconozcan, pues ellos tienen el poder, en calidad de usurpadores, violando entonces los derechos del indio a su autodeterminación.

Al decir protección a grupos étnicos se demuestra que la mentalidad del ladino es la misma del descubridor y del invasor, pues pone de manifiesto su superioridad, que el indio es incapaz de superarse por sí solo, es incivilizado e inculto y contrario a la civilización superior del no indio, con lo cual el ladino justifica su discriminación y su explotación.

El segundo párrafo del artículo en análisis dice: ". . .el Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, for-

mas de organización social, uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialecto". El Estado, entonces, reconoce y respeta al menos formalmente al indio, pero, ¿en qué medida lo acepta como tal?, ¿permitirá la estructura del Estado que el indio tome su propio desarrollo, de acuerdo con sus creencias y concepción cosmogónica del mundo, cuando los regímenes políticos como el nuestro contienen una ideología integracionista?

Tal es el caso, por ejemplo, de la costumbre. Si fuera cierto que se respetara, se permitiría que el indio rigiera su vida económica, política y social por su derecho consuetudinario. Pero tomemos la ley del organismo judicial, que en su artículo segundo dice: "contra la observancia de la ley, no puede alegarse ignorancia, desuso, costumbre o práctica en contrario"; vemos, pues, que esta norma constitucional es limitativa, condicionante e integracionista. Jamás un pueblo puede desarrollarse cuando le es dado un espacio social, político, económico e ideológico que no le corresponde de acuerdo con su identidad.

Además, no basta con procurar o promocionar las costumbres tradicionales, etcétera, para que el indio logre salir del estado de dependencia ladina; más aún, los promotores de estos aspectos son ladinos que realizan esta promoción en función museista (de museo), constituyendo entonces una agresión cultural, a la que se adhieren los medios de comunicación.

Nos preguntamos nuevamente en qué medida se respeta la organización social del indio, que es una organización comunitaria, cuando el Estado sólo acepta los modelos ladinos e individualistas. Cuando surgen organizaciones sociales comunitarias que no sean para celebrar fiestas patronales y religiosas, el Estado generalmente utiliza mecanismos legales o ilegales para su destrucción; se viola entonces el derecho a la organización comunitaria del indio, y esto se demuestra, materialmente, con la existencia de los mal llamados polos de desarrollo, la autodefensa civil, etcétera.

Cómo es posible que constitucionalmente se hable de respetar el traje del indio, cuando en las escuelas nacionales y colegios probados directa o indirectamente presionan para el uso del uniforme escolar. Cómo es posible que se diga que se respeta y promueven los idiomas y dialectos indios cuando en las escuelas, especialmente rurales, los maestros en su mayoría son ladinos y la educación que se brinda es de modelo extranjero, que no toma en cuenta la realidad del indio, que es una destrucción sistemática y planificada de la cultura del indio. A todo lo anterior hay que agregar la formación de diferentes comités para la celebración de

los 500 años del descubrimiento de América y, según la iglesia, “de evangelización”. Para el indio este acontecimiento representa 500 años de explotación, opresión, discriminación y exterminación del pueblo indio por el Estado ladino.

¿Si el indio es reconocido constitucionalmente, en qué plano deja la Constitución al indio? Diremos que lo deja como la parte folclórica del país, y esto en aras del turismo extranjero, tal como sucede en el festival folclórico de Cobán.

Ahora bien ¿y los demás derechos del indio? Se responderá que, como ciudadano guatemalteco, goza de los demás derechos que reconoce la Constitución. Pero a nadie escapa que estos derechos individuales le son ajenos a los indios, para el caso, por ejemplo, de sus derechos políticos; en un proceso político el indio está marginado, pero aun si participa, en lo individual o como grupo, se le destruye y/o se le elimina inmediatamente si no está de acuerdo con la política del ladino.

Es necesario dejar claro que no basta con los derechos individuales del hombre: también son indispensables los derechos colectivos, comunales, el derecho de los pueblos, el derecho a no ser discriminados por las creencias y costumbres que profesan.

Pero, como hemos venido diciendo, la democracia que impera en Guatemala es una democracia liberal incipiente, que no acepta la participación comunal basada en características mayas y otros rasgos.

Concluimos diciendo que la Constitución de Guatemala está divorciada de la realidad y lo que pretende es integrar el indio al sistema dominante y consolidar a éste, pues así podrá normar más ampliamente los derechos del indio. Ya que la estructura actual del país exige que se legisle para el indio, de aquí se hace necesario que la estructura social cambie; al cambiar la estructura se elimina el problema ladino, porque es necesario que las diferentes naciones indígenas se constituyan en federaciones con base en su autonomía y autodeterminación. Incluso como grupo étnico el ladino podrá participar de esta federación y construir la gran nación, que sería Mesoamérica.

En resumen, podemos puntualizar que a partir de 1524 la cultura maya fue sometida a un proceso de dominación y extinción. No obstante la situación de desventaja frente a esa opresión, los indígenas hemos sobrevivido a las políticas genocidas y etnocidas del Estado ladino dominante. Los derechos humanos son violados constantemente en Guatemala. Y casi podríamos decir que los derechos humanos indígenas no han sido reconocidos ni respetados: el pueblo maya es extranjero en su propia

tierra. Frente a la lucha por su sobrevivencia, se antepone todo un colonialismo en el sistema educativo, religioso y político, con reducidos campos de discusión, que generalmente contribuyen a que los pocos profesionales indígenas no se comprometan en el proceso de reivindicación cultural. Estamos entonces frente a un cuadro dramático de alineación que trae como consecuencia la autodestrucción como un espectro grotesco que carcome la identidad maya. La lucha al interior del movimiento indio es compleja, por cuanto en muchas circunstancias los mayas son conducidos a integrarse a movimientos que no le permiten fortalecerse o sobrevivir como mayas y desarrollarse como cualquier pueblo progresista, sin necesidad de perder su identidad.

No obstante, los mayas nos negamos a morir como pueblo, no podemos quedarnos sólo con el respeto de nuestros derechos humanos si no se nos reconocen en forma evidente nuestros derechos culturales, que conduzcan más temprano que tarde al derecho a la autodeterminación, a la autogestión que permita hacer realidad lo que nuestros primeros padres dejaron escrito en el libro *Pop' Wuj*:

*Cortaron nuestras hojas
cortaron nuestros frutos
cortaron nuestros ramas
cortaron nuestro tronco
pero no pudieron arrancar
nuestras raíces*

III. SÍNTESIS

La invasión de hace 500 años significó para el pueblo maya la violación de todos los derechos que como pueblo gozaba en estas tierras.

La historia oficial se ha preocupado de justificar y legitimar esa invasión y violación de los derechos humanos.

La situación actual del pueblo maya, como consecuencia del colonialismo extranjero, lo ha reducido a un grado de subordinación. El medio en donde actúa, se despliega, trabaja, piensa y muere es precario y hostil; en suma, el pueblo maya se debate en una permanente crisis y escasa posibilidad real de mejoramiento material e inmaterial.

Las condiciones económicas en las que está inmerso no le permiten descolonizarse de la educación oficial, ni de la religión mediatizante de un sistema colonialista y predominantemente ladino.

Pese a su condición dramática el pueblo maya es productor, por lo que no representa en ningún momento una carga sino que es un agente productor de cereales y artículos de innegable identificación india maya.

La producción artesanal se realiza en cooperación simple y familiar, con poco capital de trabajo en giro, lo que no compensa la dedicación, el esfuerzo y el conocimiento aplicados.

La artesanía contiene elementos artísticos en su producción. Los excedentes que se dedican al intercambio son mínimos. Sin embargo, el Estado ladino guatemalteco, a falta de sustentación cultural, la ha expropiado como valor definitorio de una identidad nacional que no existe, para justificar las múltiples manifestaciones del poder que ejerce por medio de la explotación, la fuerza de trabajo y el irrespeto a los derechos mayas. El artesano no debe seguir siendo víctima del Estado que lo oprime en nombre de un falso nacionalismo.

En el derecho constitucional guatemalteco no existe una verdadera legislación que contemple los derechos de la población mayoritaria, la maya.

En la última Constitución derogada (1985), el artículo 110 es ejemplo de una política o legislación integracionista. En la actual, el artículo 66 es paternalista. En suma, sitúa a la población ladina como mayoría, a la población maya como minoría y la toma como parte folklórica en aras de las divisas que genera el turismo extranjero. No hay derechos culturales, ni políticos del pueblo maya.

Pese a esta situación, el pueblo maya, en diversas manifestaciones, está configurando un pensamiento propio tanto en lo cultural como en los derechos indios mayas.

EN CAMINO HACIA LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS INDÍGENAS

Guillermo FLORIS MARGADANT S.*

SUMARIO: *Prólogo. I. Introducción. II. Historia del problema de las minorías étnicas autóctonas en las Américas. III. Organizaciones indígenas creadas por gente de buena voluntad, pero fundamentalmente "desde fuera". IV. La autorganización indígena. V. La organización "desde fuera" y la organización "desde dentro" se encuentran: La discusión actual ante el workgroup sobre una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. VI. Las principales reclamaciones indígenas actuales y su ubicación en los documentos que han servido de escalones hacia la Declaración Universal.*

PRÓLOGO

Desde hace varios años he tenido diversos contactos con el problema del indigenismo, primero a raíz de una visita al ISSSEO de Oaxaca, que luego originó un programa de televisión sobre lo que vi allí y luego durante la elaboración de mi libro sobre la historia del derecho mexicano,¹ y cuando tuve que escribir un ensayo sobre la evolución de la actitud mexicana oficial hacia el indígena² o cuando publiqué una larga reseña sobre una publicación comentada de las actas del cabildo indígena de Tlaxcala, y finalmente cuando me llamaron al equipo *State Engineer* del Estado de Nuevo México para dictaminar sobre ciertos aspectos de los litigios sobre aguas reclamadas por los "pueblos indios" de aquel estado.

Esta última tarea me dio la oportunidad de visitar algunos típicos pueblos de Nuevo México³ que han logrado preservar un alto grado de auto-

* Facultad de Derecho e Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

¹ *Introducción a la historia del derecho mexicano*, 9a. ed., México, 1990.

² "Official Mexican Attitudes towards the Indians, Tribute to Mitchell Franklin", *Tulane Law Review*, junio de 1980, 54.4.

³ Sobre todo Acoma, situado sobre una peña que hasta hace poco sólo pudo alcanzarse por un pasillo estrecho excavado en una ladera de la roca, lo cual le ayudó a preservar su carácter original.

nomía y conquistaron un amplio respeto oficial hacia su cultural tradicional.

Aquella visita confirmó una idea que ya me había llegado de mis lecturas sobre la política estadounidense hacia los indios: hay algo hueco en el argumento frecuente de que la colonización española haya tratado tan humanitariamente al indígena, mientras que los poderes inglés y francés los hayan maltratado, envenenándoles con alcohol, robando sus terrenos y destrozando su cultura: esta opinión acerca de la política indigenista norteamericana es como “ver del donat únicamente el agujero”; también hay aspectos muy positivos en este tema.

Seguí leyendo sobre estas cuestiones, y desde hace algún tiempo estuve buscando una oportunidad para introducir un poco más de objetividad en esta cuestión, una oportunidad que este ensayo ahora me ha ofrecido, ya que muchas de las actuales reclamaciones del indigenismo internacional tienen íntimas ligas con la experiencia indigenista norteamericana.

Por lo tanto, acepté con gusto el encargo del doctor J. E. Ordóñez Cifuentes de presentar un estudio sobre el estado en que se encuentran ahora, a nivel internacional, las reclamaciones de grupos de indígenas de México y otros países, para que las constituciones —y luego sus leyes— reconozcan su derecho a que les sea respetada su tradicional forma de vivir, con base en su patrimonio original y en un ambiente de amplia autonomía.

Este estudio muestra, de paso, que de ningún modo las reclamaciones de grupos de autóctonos mexicanos nos colocan ante un caso aislado: forman parte de todo un movimiento mundial, que ya es observado con simpatía por personas y organizaciones de alto prestigio, y que cuenta con creciente resonancia de parte de la opinión general mesoclasista occidental.

Expreso aquí mi cordial gratitud al doctor Ordóñez Cifuentes, el eminente especialista que tiene nuestro Instituto de Investigaciones Jurídicas para el importante tema aquí tratado, por la revisión del presente texto, con las correspondientes correcciones y acertadas añadiduras.

I. INTRODUCCIÓN

Todos tenemos inmediatamente una idea general de lo que son los indios y todos hemos estado, cuando menos como turistas, armados de cámaras dentro de algunas comunidades indígenas admirando el arte popular, divirtiéndonos en alguna que otra fiesta típica. Algunos de nosotros

estamos, en el fondo, felices de no tener que vivir en las condiciones higiénicas que allí vimos o adivinamos, pero es muy frecuente la actitud contraria, de los que se entregan a sus sueños románticos sobre la vida "integrada" del hombre que vive de la naturaleza, incorporado en una comunidad tradicional, donde las palabras "enajenación", el teléfono y los embotellamientos del tránsito aún no existen.

Y cuando tales personas leen luego en los periódicos que hay movimientos indigenistas que pelean para que nuestra civilización, cada vez más agitada, "hiltonizada" y cosmopolita deje al indio en paz, entonces a menudo tendrán una reacción favorable y comprensiva hacia tales esfuerzos.

Sin embargo, entrando en los detalles históricos y actuales del panorama del indigenismo y sus reclamaciones, nos encontramos con una gran variedad de temas que pueden provocar cada uno una reacción emocional distinta; es difícil sentir una simpatía incondicional y homogénea hacia todos los sectores del inesperado panorama de las exigencias modernas, y una actitud responsable que pueda contribuir realmente al mejoramiento del nivel de felicidad y autorrealización de millones de indios, debe ser una actitud crítica, dentro de un marco general de simpatía.

Desde luego, hay algunos aspectos de estas exigencias sobre los que uno no puede tener más que una sola reacción: en ellas las organizaciones indígenas tienen toda la razón. Violaciones descaradas y dramáticas de los derechos humanos de personas marginadas —de minorías étnicas o no— de plano son intolerables; y a privaciones ilegales de terrenos, luego "legalizadas" mediante corrupción y otras presiones, debe darse amplia y detallada publicidad, sin temor de acusar a las autoridades culpables ante ciertos organismos internacionales si la oficialidad nacional no quiere ofrecer un remedio a las injusticias escandalosas que a veces llegan a nuestro conocimiento,⁴ y da gusto ver hasta qué grado el derecho internacional público, antes un derecho estatal, en materia de derechos humanos ya está abriéndose para ofrecer un *locus standi* a quejosos que no son "Estados", un desarrollo que es de importancia central en el tema presente.

Pero la medalla tiene dos caras.

Por una parte, para el nacionalista moderno es doloroso hacer concesiones a un indigenismo que iría en contra de sus ideas patrióticas de "integración" —de poder y gloria nacionales—. E inclusive si opinamos que

⁴ Dentro de la creciente literatura moderna acerca de estas injusticias, recomiendo el estudio, en parte autobiográfico, de García, Abel, *Y codiciarán sus tierras*, Universidad de Zacatecas, ...

ha contribuido a la moderna sensibilidad occidental hacia las "minorías" en general, de manera que nuestros indios aprovechen en parte, indirectamente, el impacto de los esquimales en la opinión pública.

En cuanto al problema de los indígenas de este continente, de piel bronceada y que corresponden a los requisitos que acabamos de formular: ellos representan entre 25 y 30 millones de almas, distribuidas entre unas 400 etnias. Racial y lingüísticamente pertenecen a troncos muy variados; y desde el punto de vista económico se nota entre ellos una tripartición entre:

a) los grupos sedentarios, dedicados básicamente a la *agricultura*, como la mayoría de los indios de Centroamérica y del "cono", y

b) los indios que eran fundamentalmente *cazadores*, como varios grupos indígenas de Norteamérica, cuyas tribus, antes de la llegada del hombre occidental, generalmente habían alcanzado diversos precarios arreglos entre ellas, respecto de los territorios de cacería reservados para cada grupo.

La diferencia entre estos dos grupos, para nuestro tema, es importante: las reclamaciones actuales de los indios versan en gran parte sobre la preservación de los terrenos y aguas que tuvieron en tiempos de la llegada de los occidentales, y la devolución de los terrenos de los que fueron privados por violencia o fraude (inclusive "fraudes" desde un moderno punto de vista moral, pero legalizados por normas oficiales). A este respecto, es más factible hacer concesiones a los grupos que desde hace siglos han sido sedentarios, que a los que aleguen "derechos" sobre sus originales, enormes zonas de cacería, entre tanto ya usadas para otros fines y privadas de la mega-fauna que hizo la cacería económicamente interesante, hace algunos siglos.

Además encontramos, ya en forma muy minoritaria:

c) los grupos nómadas, que para preservar su modo de ser se encuentran con tres grandes problemas: 1) la civilización moderna a menudo ha cambiado, o está cambiando, su habitat irreversiblemente; 2) no pueden indicar claramente cuáles terrenos han sido "suyos" antes de la llegada del "hombre blanco", y 3) las fronteras nacionales modernas no siempre son administrativamente favorables a su tradicional modo de vivir.

A pesar de que el tema del indigenismo americano, básicamente bifurcado entre una corriente oficial y otra "desde las raíces", no siempre coincide con el tema de la protección de las minorías étnicas, de todos modos hay una amplia plataforma común: como consecuencia debemos a la preocupación general por estas minorías todo un panorama de orga-

nizaciones, convenciones, declaraciones, estudios y sugerencias en los que podemos apoyarnos para intentar el mejoramiento de la posición de los indios americanos que estén en peligro de perder su cultura.

A los organismos internacionales, públicos y privados, que se han ocupado de las minorías étnicas nos referiremos en el quinto capítulo de este estudio. Ellos toman en cuenta, cada vez más, aquella creciente corriente de organizaciones "desde abajo", que nacen de un indigenismo de perspectiva indígena cada vez más desconfiado de los "indigenismos oficiales", ya que éstos están a menudo teñidos de ideas sobre un progresismo asimilacionista, o sobre una "patria" unificada, integrada. A este indigenismo organizado por indígenas mismos dedicaremos el cuarto capítulo de este ensayo.

Como resultado del trabajo sinérgico entre estos diversos grupos, vemos en estos años cómo están surgiendo los contornos de una nueva rama del derecho social: la protección de la idiosincrasia de grupos étnicos, con la correspondiente lucha contra el etnocidio.

Al contenido que eventualmente tendrá esta nueva rama, una de las últimas añadiduras al creciente campo del derecho, se dedican tentativamente las páginas finales del presente ensayo.

II. HISTORIA DEL PROBLEMA DE LAS MINORÍAS ÉTNICAS AUTÓCTONAS EN LAS AMÉRICAS

1. *Historia general del problema*

Desde la fase neolítica hemos observado la frecuente formación arbitraria de imperios, que finalmente contuvieron mosaicos de grupos minoritarios: étnicos, lingüísticos o religiosos. Y luego sobrevino una infinitud de cambios de fronteras, cismas religiosos y movimientos migratorios de disidentes.

Así, en el azaroso camino de la humanidad, desde hace muchos siglos han surgido graves problemas alrededor de tales minorías, a veces en un marco de medidas rudas, pero en otras ocasiones bajo sistemas de relativa tolerancia, duradera⁹ o temporal,¹⁰ una tolerancia a veces formulada

⁹ Pensemos en la tolerancia mostrada por los mahometanos hacia los cristianos en España (los "mozárabes") o en la que practicó la Holanda calvinista hacia los grupos de judíos, establecidos en su seno.

¹⁰ Como en el caso del Edicto de Nantes, que durante casi un siglo (1598-1685) hizo la vida soportable a la minoría de hugenotes en Francia.

en tratados internacionales y a veces en declaraciones aparentemente unilaterales por algún soberano.

Hasta hace poco, empero, no hubo sistema procesal alguno para garantizar la eficacia de las promesas de tolerancia, y todavía nos falta una teoría humanitaria general que nos ayudaría a tratar los intereses y pretensiones de las minorías —religiosas y otras— a la luz de una nueva rama del derecho —una rama que tendrá mucho de derecho social, pero que también participará en las características del derecho internacional y tendrá una amplia base común con el tema de los derechos humanos.

Antiguados conceptos de “soberanía” y un derecho internacional con un escenario en que sólo “Estados” podían actuar, han frenado hasta hace poco el desarrollo de esta nueva disciplina jurídica.

2. *Historia del problema de las minorías y pueblos indígenas en las Américas*

A. *Aspectos generales*

En este continente, este problema de las minorías y pueblos indígenas con marcadas características grupales, se ha presentado:

a) en el nivel de las minorías *religiosas*, cuando grupos de personas, convencidas de una interpretación especial de ciertos textos sagrados, o alucinados por alguna nueva visión cósmica, se refugiaron en el Nuevo Mundo con la esperanza de encontrar en este amplio continente algún rincón donde los que se creyeran ortodoxos los dejaran en paz. Una típica ilustración de este tema es, en México, el caso de los menonitas, con los cuales hay constantemente un peligro de fricción con las autoridades estatales, a causa de su insistencia en su propio sistema educativo, sin el cual su particular interpretación de la realidad ya se desquiciaría.

b) en el nivel de las minorías *nacionales*, como cuando el cambio de la frontera entre México y los Estados Unidos, en 1848, convirtió a muchos mexicanos en minoría nacional dentro de su habitat tradicional.

c) además, evidentemente, hubo y hay en las Américas varios casos de minorías *raciales*, y de pueblos indígenas que, en conjunto, a veces forman mayoría dentro de la nación circundante. Algunos de estos casos ya han quedado excluidos de nuestro estudio actual, o sea el de los esquimales, el de grupos de origen africano traídos acá,¹¹ y el de las actua-

¹¹ A diferencia de los grupos indígenas, nunca fueron privados de tierras americanas que tradicionalmente hubiesen poseído.

les minorías de origen judío u oriental —generalmente bien arraigados en el nivel dominante—. También excluimos los grupos minoritarios de índole religiosa (menonitas, mormones y otros).

Como objeto especial del presente estudio quedan los grupos de aquellos indígenas de piel bronceada (a diferencia de los esquimales), que desde antes de la llegada del hombre occidental habían aprovechado las tierras y aguas americanas para cacería, pesca y agricultura (a menudo con obras de irrigación), y que vivieron en grupos que variaron desde el nomadismo a sociedades sedentarias, sólidamente estructuradas.

En varios países, bajo el régimen de los nuevos inmigrantes, los indígenas pasaron gradualmente de mayoría (una posición que todavía tuvieron en México en 1821 y que siguen conservando en el Perú, Ecuador, Bolivia y algunos países centroamericanos) a minoría.

La defensa de la idiosincrasia de estos indios ha sido minada por:

- 1) su propia división;
- 2) el traslado de muchos de sus componentes hacia el mestizaje y la vida urbana;
- 3) un contacto débil con el aparato burocrático y justiciero de las nuevas civilizaciones, y
- 4) el hecho de enfrentarse con llamativa desventaja a un mundo tecnológico e ideológico ajeno al suyo, pero de gran eficacia práctica.

Veremos ahora con más detalle el desarrollo del problema de estos indios: 1) en el ambiente hispanoamericano, y 2) en los Estados Unidos y Canadá.

B. *El indio americano en el espacio iberoamericano*

Aquí, la posición del indio frente al poder estatal ha pasado por varias etapas:

a. Primera fase: tolerancia oficial de esclavización de los indios. Es conocido que Colón, con el fin de producir dividendos para su asociación con la Corona castellana, recurrió durante algunos años a la esclavización de los indios; pero, ya pronto, el confesor detrás del trono impulsó a Isabel la Católica a prohibir este extremo, salvo excepciones.¹²

¹² Como la de los indios que habían sido esclavos bajo el régimen precolombino, o los prisioneros de guerra, tomados en una rebelión "injustificada" de los indios.

Sin embargo, a pesar de una alternativa ofrecida a los colonos mediante el comercio autorizado de los negros traídos desde África, la Corona tuvo que insistir repetidas veces en la prohibición de la esclavitud indígena, como vemos por una serie de Cédulas Reales:¹³ sobre todo en el Cono, los comerciantes de esclavos no siempre se dieron por notificados en cuanto a los humanitarios propósitos de la Corona. Todavía en el fracaso final de las benéficas reducciones de indios que los jesuitas habían organizado en Paraguay figura como factor importante el interés que tuvieron estos traficantes de apoderarse de los indios, que a su vez se encontraron amparados por los jesuitas en sus misiones.

b. Próxima fase: esclavitud sólo excepcionalmente, pero servicios personales obligatorios dentro del marco de la encomienda. La institución neofeudal de la encomienda, aunque *in abstracto* tenga algunos aspectos que suenan como filoindismo, en la práctica llevó hacia una explotación despiadada de los indígenas a través de la facultad del encomendero de reclamar servicios personales de los indios encomendados. Desde el famoso sermón de Montesinos, en 1510, a través de la labor lascasiana, la encomienda perdió, con altas y bajas, sus aspectos más ásperos para convertirse gradualmente en un privilegio de ciertas familias de cobrar el tributo a cargo del indígena —privilegio combinado con algunas responsabilidades—. Al comienzo del siglo XVIII esta figura, ya una cáscara de lo que había sido inicialmente, fue eliminada salvo rarísimas excepciones.¹⁴

c. Luego, repartimiento laboral. Después encontramos todavía por mucho tiempo —formalmente hasta la fase gaditana y la Independencia— un sistema en el cual los indios debían poner a la disposición de los colonos la mano de obra indígena no necesaria para la economía de sus pueblos, bajo un sistema de rotación, dentro de cierto marco protector y mediante un salario controlado.

Empero, este sistema cayó en desuso y en ciertas partes de las Indias (como en Nuevo México) nunca fue aplicado.

d. De todos modos: un dramático descenso de la cantidad de indígenas, a causa de epidemias. El contacto entre dos ramas de la humanidad que se habían perdido de vista desde hacía tantos miles de años provocó una serie de epidemias que diezmaron en muchas partes a la población indígena; y la falta de interés de los indios por preservar tierras que no podían ya cultivar con su propia gente, en gran parte la política que la

¹³ La famosa colección de normas indianas que hizo Konetzke presenta a través de las generaciones, un hilo perpetuo, aunque menguante, de tales Cédulas.

¹⁴ Para el ciclo vital de esta institución, la obra fundamental sigue siendo la de S. Zavala, *La Encomienda Indiana*.

Corona había iniciado desde mediados de 1530, de amparar el mundo indígena contra la pérdida de sus terrenos originales. Se exigía para la validez de las ventas hacia el mundo de los colonos la comprobación, ante Alcaldes Mayores o Corregidores, de que éstas pudiesen hacerse sin perjuicio para los indígenas, pero la simple referencia al “cocolixtle” o semejantes epidemias bastaban para convencer a las autoridades blancas de que tales ventas eran, normalmente, inobjectables. Y cuando después de 1630 la curva poblacionista de los indios subía de nuevo, ya era tarde para recuperar tanta tierra válidamente enajenada.

Paralelamente con lo anterior, muchas otras tierras comunales de pueblos de indios salieron del patrimonio indígena por vías ilegales, a menudo por confabulaciones entre los caciques indígenas y los colonos.

e. Paternalismo: ayuda para la asimilación indígena. Durante los tres siglos indios, desde el comienzo del siglo XVI, observamos que la Corona castellana (luego la española) y la portuguesa consideraron a los indios, los “niños con barba”, como pupilos, confiados a la tutela monárquica. Desde mediados de 1530, la Corona se autolimitaba en su política de mercedar en el sentido de no perjudicar el uso tradicional que hicieron los indígenas de sus tierras y aguas; se decretó una zona de protección entre las tierras de los colonizadores y las de los pueblos de indios, y las ventas de tierras indígenas hacia el mundo de los colonos fueron sometidas a un sistema de autorizaciones para evitar que causaran perjuicio a la economía de los indios.

f. Igualdad teórica en varios países, a raíz de las independizaciones nacionales. Evidentemente, la formal “igualdad” de todos los ciudadanos dio resultados para el indígena peores que el anterior reconocimiento de que se trataba de seres humanos que merecían un tratamiento legal especial. Bajo la nueva combinación de “ser-diferentes” *de facto* con “ser-guerra mundial.”¹⁵

iguales” *de jure*, los indígenas de Iberoamérica han perdido gran parte de sus tierras y de su idiosincrasia cultural. Y donde recibieron un estatus especial, a pesar del dogma liberal de la sagrada igualdad, a menudo tal estatus fue peligroso para su cultura, como cuando en Colombia el Estado delegaba a la Iglesia católica una tajada de su soberanía en cuanto a los indígenas.

Es sobre todo en estas últimas décadas que parte de la intelectualidad liberal no-indígena ha colaborado con la elite indígena para otorgar un espacio a la propia cultura de los indios, dando la mano a la nueva conciencia indígena que ha surgido durante la fase posterior a la segunda

¹⁵ Así sucedió que en los años setenta el Quechua (lengua de casi la mitad de la

3. *El problema de los grupos indígenas en la América anglófona y francófona*

A. *Observación general*

Con frecuencia encontramos todavía, inclusive en libros de pretensión académica, la idea, expresada en blanco y negro, de que los colonizadores anglosajones “acabaron” con los indios mientras que los españoles y portugueses los respetaron y ayudaron. Se trata, desde luego, de una generalización indebida.

Es verdad que la proporción de indios en los Estados Unidos o Canadá es mucho menor de la que hallamos en varios países iberoamericanos, pero no debemos olvidar que cuando llegó el “hombre blanco” hubo muchos menos indios en Norteamérica que en Centro o Sudamérica. Nunca estuvieron seriamente en peligro de ser esclavizados, y los grupos sedentarios, agrícolas, han podido preservar en grado apreciable su propio modo de ser.

Evidentemente, los anglos en general no se ocuparon mucho de las creencias de los indios, mientras que los españoles los cristianizaron (o, cuando menos, los introdujeron a un interesante sincretismo de sus creencias originales y del catolicismo), pero, ahora, a fines del siglo XX, muchos estarán de acuerdo conmigo en que hubiera sido mejor que los españoles hubieran seguido la política cultural de los ingleses en la India, o de los colonizadores en Norteamérica, de permitir a los autóctonos sus propias tradiciones religiosas, sólo quitándoles eventualmente ciertas asperezas (como sacrificios humanos, canibalismo o, en la India, el Sutee).

Cabe reconocer que ambas formas de tratar a los indígenas, la española y la anglosajona, han tenido sus méritos y defectos; las sensibilidades patrióticas o filohispanas ya no tienen lugar en el moderno análisis académico.

B. *El problema especial de los indios cazadores y nómadas*

En la América anglosajona y en la francesa, el peligro no fue tanto el de la esclavitud sino el de la codicia de los colonos hacia las tierras de los indios y el cambio del hábitat de los cazadores y nómadas.

población peruana) recibió el rango de segunda lengua nacional, y que algunas constituciones ya comenzaran a hacer concesiones a la diversidad del indígena.

A menudo, los indios *agrícolas* y *sedentarios* (aunque pronto minados por el alcoholismo) se arreglaron bastante bien con la presencia del colonizador.¹⁶ En cambio, deprimente ha sido la suerte de muchas tribus de allí que se dedicaron básicamente a la cacería y a una vida nómada, dos formas de vida que requieren grandes extensiones de terreno: ellos sufrieron por el hambre de tierras por parte de los nuevos habitantes, quienes, además, con su superior técnica destructiva, contribuyeron a la extinción de la megafauna (como los bisontes) que los indios a menudo necesitaron.¹⁷

Cuando la desesperación de los grupos cazadores los llevó hacia la violencia, fueron derrotados en sangrientas luchas.¹⁸ Sin embargo, a menudo lograron tratados con los nuevos poderes —los famosos “treaties”— y alcanzaron cierta protección de su propio modo de vivir bajo el sistema de las reservaciones.

C. En los Estados Unidos: reconocimiento de cierta soberanía indígena, pero protectorado federal de las naciones indígenas; el sistema de los Tratados

John Marshall, el famoso presidente de la Suprema Corte durante una larga fase inicial de la historia independiente de los Estados Unidos, ya había reconocido que los pueblos indígenas eran soberanos, aunque vivieran bajo el protectorado de la flamante federación. Por lo tanto, las tierras indígenas no eran *terrae nullius*. Esta idea fue el punto de partida para los tratados entre muchos de dichos pueblos y la federación norteamericana.

Como también había sucedido en Latinoamérica, en los Estados Unidos encontramos igualmente que el gobierno federal aceptó gradualmente su misión humanitaria hacia el indio (aunque esta política de tutelaje y ayuda social comenzó mucho más tarde en el norte del continente que en Iberoamérica).

Los jeffersonianos comenzaron a propagar la idea de que el indígena no era “inferior” al blanco; que sólo se había desarrollado en circunstancias menos felices. De esta afirmación nació la bienintencionada política paternalista y benévola, asimilacionista, de guiar al indio hacia un grado

¹⁶ Los “pueblo Indians” de Nuevo México son un buen ejemplo al respecto.

¹⁷ Sin embargo, cabe reconocer que los indios mismos han contribuido a la mantanza de la mega-fauna.

¹⁸ Gracias a novelas y películas, la batalla de Wounded Knee obtuvo cierta fama al respecto, pero, desde luego, hubo muchas otras.

de civilización que le permitiera ser aceptado en el seno de la ciudadanía general. Sin embargo, esta tendencia, manifestada en múltiples tratados entre el gobierno norteamericano federal y los jefes de unas 50 o 60 "naciones" indígenas —hasta 1871— generalmente llevó hacia una realidad de asistencia material, sin lograr que el indio se acostumbrara a aceptar responsabilidades cívicas. En muchas de las "naciones" indias esta situación, tan contraria a la visión idealista de los paternalistas originales, todavía perdura.

D. Humanitarismo y ayuda para asimilación en los Estados Unidos

En 1871 el gobierno federal decidió no celebrar más de aquellos tratados. Sin embargo, seguiría respetando los ya celebrados y consideraba que si los indios no eran ciudadanos norteamericanos de todos modos diversas "naciones" indígenas, amparadas mediante aquellos tratados, estuvieran viviendo bajo un protectorado norteamericano.¹⁹

En la misma época se decidió colocar una comisión asesora de idealistas humanitarios al lado del *Indian Office* (o sea, aquel departamento del gobierno federal que había manejado la política hacia los indígenas). El reporte inicial de esta comisión de 1869 fue el documento fundamental para la política indigenista del próximo medio siglo: las tierras de reserva serían entregadas a las tribus individuales de indios; se fomentaría el aprendizaje del inglés y la cristianización, y debería terminar la ayuda mediante pensiones en dinero por fomentar el ocio y por ende una serie de vicios; en sustitución de tales pensiones, los indios recibirían la ayuda material necesaria, de caso a caso, hasta que pudieran sostenerse solos y recibir el derecho plenario de ciudadanía.

Para acelerar este desarrollo, se decidió en el *Dawes Act* de 1887 privatizar las tierras comunales dentro de las reservas. Los titulares de los lotes individuales que nacieron de esta política recibieron generalmente la ciudadanía, fueron sujetos al derecho general norteamericano y dejaron de ser, administrativamente hablando, "indios".

Esta política fue completada mediante un sistema escolar especial para los indios, financiado generosamente y estructurado de buena fe por idealistas no-indígenas; sin embargo, estas escuelas —asimilacionistas, desde

¹⁹ Desde el comienzo de la independencia norteamericana este esquema político ya fue esbozado por el famoso presidente de la S. Corte, John Marshall, en *Worcester vs. Georgia*. Según esta sentencia, las naciones indígenas son Estados débiles que en su propio interés se han colocado bajo el protectorado de un Estado más fuerte, sin perder su facultad de autogobernarse y sin dejar de ser Estados.

luego— no estuvieron muy adecuadas al fondo espiritual indígena de los educandos, y constituyen un caso de etnocidio *avant la lettre*.

E. Reconocimiento en los Estados Unidos de la idiosincrasia indígena en vez de ideales de asimilación

Entre tanto, por el mejoramiento de los servicios de salud, la población considerada como “indios” creció notablemente durante el presente siglo. Hacia 1900 no alcanzaba un cuarto de millón, pero a mediados de siglo había llegado a unos 350,000 (y el censo de 1990 indica la presencia en los Estados Unidos de unos dos millones de indios norteamericanos).²⁰

Al mismo tiempo, concomitantemente con la decadencia del poder eclesiástico protestante en los Estados Unidos, un nuevo tono podía percibirse dentro del grupo de los humanitarios: el de valorizar al indio no por su grado de acercamiento a la civilización blanca, sino por el espíritu de su propia civilización.

En la Norteamérica anglosajona o francesa, una vez que había entrado en la conciencia política mayoritaria dominante la idea de que era necesario ayudar a los indígenas, correspondía naturalmente a la ideología burguesa-cristiana de aquel entonces la intención de que tal ayuda tomara la forma de allanar al indígena el camino hacia la vida diaria del blanco; por lo pronto, los indios marginados debían convertirse en seres equivalentes al proletariado blanco, y con el tiempo, mediante una buena educación, los más ambiciosos de ellos podrían encontrar el camino hacia el anhelado puerto seguro: la clase media.

En los países latinoamericanos la fase de la fe en una igualdad cívica también cedió su lugar a las ideas de colocar al indígena bajo una nueva tutela, para erradicarle su original “primitividad” y guiarlo hacia una plena responsabilidad ciudadana, para la cual la vida del blanco o del mestizo bien educado proporcionaría el modelo.

“Ayudar”, por lo tanto, fue interpretado en el sentido de “ayudar para la aculturación, la asimilación”.

Pero luego, en un país tras otro, surgieron grupos intelectuales que pusieron este ideal en duda; los sociólogos comenzaron a describir la so-

²⁰ Sin embargo, en general, en este censo, “indio” es el que se autocalifica como tal, y en vista de la amplia revalorización de los indígenas, en estos años —algo que uno nota en el arte, en la prensa, novelas, películas y discursos políticos— muchos más o menos indios que en censos anteriores no habían mencionado sus ligas con el mundo indio, ahora no tuvieron ningún inconveniente en hacerlo. Por lo pronto, el brinco desde el censo de 1980 es en parte artificial.

edad del individuo en la moderna sociedad urbana occidental, la “enajenación” y sus miserias, y Levy Strauss nos enseñó a pronunciar el adjetivo de “primitivo” sin su original tonito peyorativo, y a ver que la política de separar al indio de sus raíces era inhumano e irresponsable.

Además, por Jung y su escuela comprendemos que para la salud mental es bueno vivir en contacto activo con la subconciencia —la individual, pero también la colectiva—; es cruel separar etnias enteras de la vivificadora convivencia con el fondo ancestral, subconsciente —aquel caudal de vivencias grupales acumuladas— y esperar de los indígenas que se engancharan no sólo técnicamente, sino inclusive emocionalmente, estéticamente, religiosamente —con otra civilización, de la que sólo perciben una superficie pero cuyo fondo les queda esencialmente ajeno.

Un precursor en cuanto al abandono del dogma asimilacionista fue Francis E. Leupp, comisionado para Asuntos Indígenas bajo Teodoro Roosevelt. Defendió a los indios contra los intentos de cristianización y expresó en su reporte oficial, en 1905, unas ideas con las que un liberal de fines de este siglo todavía puede estar cordialmente de acuerdo:

El indio es por naturaleza un guerrero, un logista y un artista. Tenemos lugar para estas tres calidades en nuestro sistema social, tan altamente organizado. No cometamos, en el procedimiento de absorber a los indios, el error de eliminar las calidades distintamente indias que tengan. A nuestro caudal nacional de características nuestro hermano indígena aporta como su contribución muchos elementos admirables, que sólo esperan ser desarrollados de manera debida; nuestra tarea, al respecto, es de perfeccionamiento, no de transformación.²¹

Hubo otros precursores más, pero fue sobre todo por la labor de aquella gran figura que fue John Collier que este modo de pensar comenzaba a triunfar en el nivel oficial. Apoyado en una creciente popularidad de parte de intelectuales progresistas, Collier defendió eficazmente a los Indios-Pueblo contra el peligro de una pérdida de gran parte de sus terrenos tradicionales, fundó la *American Indian Defense Association*, de membresía no-indígena, y logró inutilizar un intento cristiano de combatir las ceremonias religiosas indígenas. Su ideología influyó en el importante (*Lewis*) *Miriam Report*,²² y finalmente Collier se vio nombrado por el segundo Roosevelt como comisionado de Asuntos Indígenas, con el encargo

²¹ Citado por F. P. Prucha, *op. cit.*, pp. 58 y 59. La traducción es mía.

²² “The Problem of Indian Administration”, de febrero de 1927, producto de una comisión independiente, nombrada por el gobierno federal.

de extender el *New Deal* a la política hacia los indios, en el estilo del *Miriam Report*.

Luego, Collier logró la expedición del *Indian Reorganization Act*, del 18/VI/1934, que otorgó a los grupos indígenas amplia autonomía, combinada con ayuda financiera, y que terminó la política de privatización de las tierras de sus comunidades.

Cada grupo de indígenas tenía la libertad de votar si quería o no ser tratado a la luz de esta nueva ley. Lo único que puede reprocharse a Collier fue quizás cierto exceso de optimismo, explicable por el hecho de que este gran transformador social había trabajado sobre todo con los indios sedentarios, agrícolas, de los "Pueblos" de Nuevo México, una elite dentro del mundo indígena norteamericano y un conjunto de grupos que había logrado preservar su idiosincrasia.

En décadas recientes hemos visto muchos casos en que los grupos indígenas han estado protestando contra la declaración del gobierno de que ya eran ciudadanos responsables, con autonomía dentro de sus grupos; con esto, formalmente hablando, los tratados antiguos entre las tribus y Washington ya no tenían sentido —y como consecuencia estas tribus perderían sus subvenciones. Así, por una parte los indígenas estuvieron contentos de que la política del paternalismo había terminado, pero por otra no querían prescindir de las ventajas financieras que esta política había conllevado. . .

Sin embargo, sólo en un 3% de los casos los tratados fueron terminados, y para los demás grupos el gobierno federal, bajo Kennedy y Johnson, decidió hacer un esfuerzo para desarrollar la prosperidad dentro de las reservaciones.

Paralelamente con las preocupaciones de parte del gobierno federal y de grupos simpatizantes no-indígenas, observamos que la elite de los indios mismos comenzaba a organizarse mejor y a estudiar nuevas formas de colaborar con el gobierno federal.

Así, en el *American Indian Conference*, en la Universidad de Chicago, hubo discusiones con participación de centenares de representantes de 45 tribus indígenas, en las que se oyó a veces la exigencia de una restitución de las tierras perdidas por la llegada de los blancos, o, cuando menos, una indemnización equitativa por ellas; además, ya percibimos allí los contornos de un posterior "Pan-Indismo".²³

²³ La literatura norteamericana habla de "Pan-Indianism", pero prefiero no traducir este término por "Pan-Indianismo" a causa del aparente y despistador impacto del término de "las Indias" (*cfr.* la diferencia entre "derecho indio" y "derecho indiano").

Luego, bajo Kennedy, el reporte del *Task Force on Indian Affairs* dio forma más concreta a las ideas nuevas, y con Philleo Nash, el nuevo comisionado para asuntos indígenas, y su sucesor Robert Bennet (un indio), con apoyo personal del presidente Johnson, se logró dar realidad a los principios de una evolución de la economía indígena bajo un régimen de autodeterminación y con ayuda financiera federal. Luego, el famoso *Civil Rights Act*, de 1968, contiene cinco títulos especiales sobre las agrupaciones de los indígenas, que demuestran la nueva mentalidad de Washington respecto del problema indígena.

Además, también en 1968, continuando la tradición iniciada por John Marshall (véase arriba), la Suprema Corte reconoció la existencia de una cuasi-soberanía indígena hasta tal grado que los autogobiernos indígenas y sus grupos no podían ser demandados, a causa del privilegio de la inmunidad que nace de la soberanía.²⁴

Desde entonces hemos visto crecer el Pan-Indismo norteamericano (impulsado por el *American Indian Movement* y otras organizaciones), y la litigación por parte de grupos de indígenas ya cuenta con múltiples triunfos, aplaudidos por el sector liberal-intelectual del público. Éste se compone de intelectuales idealistas, pero también de una masa mesoclasista, sólo vagamente enterada de los detalles del problema indígena, pero animado emocionalmente por novelas populares y películas, a veces de enorme éxito, que en ocasiones romantizan eficazmente los valores y las metas actuales de los indios: ²⁵ a la luz de la importancia que tiene el electorado en los Estados Unidos —digan lo que quieran los detractores de la democracia norteamericana—, esta popularidad de la causa indígena ha provocado en muchos políticos una actitud benigna hacia ella, no claramente anclada del lado republicano o demócrata.

Por otra parte, para los que actualmente tengan una impresión tan romántica del “indio”, les llega a menudo como mala sorpresa descubrir a través de los periódicos que los indios no son menos humanos que los demás y que sufren tremendamente de la plaga del alcoholismo y de sus propias divisiones internas, a veces sangrientas; que su pobreza los expone a una alta incidencia de criminalidad, que hay cuantiosos fraudes en sus administraciones autónomas y que tratan de aprovechar su autonomía y sus “tratados” no sólo para organizar grandes asilos para juegos

²⁴ Santa Clara Pueblo v. Martínez. Según el *Handbook of Federal Indian Law* estamos en presencia de “una soberanía que nunca ha sido extinguida”, expresión más fuerte que la de “semisoberanía” o “cuasisoberanía”.

²⁵ “El campo de frijol de Milagro”, “Danza con Lobos”, etcétera.

prohibidos, sino inclusive para la cacería de especies protegidas por la legislación federal.

Y el intenso interés por sus problemas internos, mostrado por un público no-indígena, animado de las mejores intenciones, a veces puede ser tan irritante para los líderes indígenas que en 1986 un periódico indígena, en relación con el pleito entre navajos y hopis, preguntó a los bondadosos interventores de afuera si no podrían encontrar alguna que otra ballena que mereciera ser salvada, para luego continuar su camino hacia otras metras ("*find a whale to save, and move on!*"). Antes, los indios se quejaban de que el público no se interesaba por ellos; ahora, al contrario, se quejan de encontrarse bajo una luz demasiado indiscreta de las candilejas. . .

Bajo Nixon los indios lograron recuperar importantes regiones, a veces lugares sagrados que necesitaban para su culto, pero en otras ocasiones territorios inmensos de gran importancia económica, o derechos de pesca; y, aunque la fase de la celebración de los tratados ha sido terminada, el tratado con los menominee, ya rescindido, ha sido resucitado a petición de estos indios.

Un nuevo paso importante fue el *Indian Self-Determination and Education Assistance Act*, del 4/I/1975. Además, el *Indian Child Welfare Act*, de 1978, disminuye el riesgo de que niños de origen indígena pierdan su cultura autóctona por adopción en hogares no-indígenas.

F. La situación actual en los Estados Unidos

Así, en el panorama actual hallamos varios elementos no siempre del mismo ambiente espiritual:

- 1) restos del *antiguo paternalismo*, que coexiste con
- 2) el reconocimiento de que el mundo blanco debe *abstenerse de toda forma de etnocidio*;
- 3) una amplia litigación acerca de la *restitución de derechos indígenas ancestrales*;
- 4) respeto oficial a una *semisoberanía* o inclusive soberanía indígena, y
- 5) un desarrollo económico y educativo de los grupos indígenas, que *coadministran ahora la ayuda federal* para alcanzar una nueva prosperidad.

Cada año, cuando me llega mi *Yearbook* de la *Encyclopaedia Collier*, busco inmediatamente la voz de *Indian, American*,²⁶ y lo que leo allí generalmente confirma lo que mis amigos norteamericanos proindígenas me aseguran: que hay altas y bajas,²⁷ pero que la tendencia general es favorable.

G. *Los indios de Canadá*

Allí observamos un desarrollo semejante al estadounidense. La crisis indígena del año pasado (1990), con los mohawk *Warriors*, ha acelerado la solución de los múltiples litigios acerca de la restitución de tierras, y, a través de una total reforma del *Indian Act* —ya centenario—, en estos días importantes grupos de indios canadienses están preparándose para recibir un grado de “autonomía” que ya se acerca a una forma de “soberanía”.

En relación con la evolución del indigenismo en el mundo anglosajón debemos recordar que la tradición jurídico-político anglosajona siempre ha mostrado mucha flexibilidad alrededor de los conceptos de “autonomía” y “soberanía”. Pensemos en los *Charters* para las colonias inglesas en este continente, en la institución del *Dominion* dentro del Commonwealth, o en la relación entre los Estados Unidos y Puerto Rico. En tal ambiente de instituciones de medias luces, dogmáticamente no con claridad definidas, más bien “vividitas” que estructuradas con nitidez jurídica, es más factible que prospere aquella flexible relación entre *treaty Indians* y otros grupos indígenas por una parte, y el gobierno nacional por otra. Y en las múltiples zonas grises que surgen así alrededor de los grupos indígenas, es sobre todo el poder judicial el que tiene que buscar, de caso a caso, las líneas divisorias.

III. ORGANIZACIONES INDIGENISTAS CREADAS POR GENTE DE BUENA VOLUNTAD, PERO FUNDAMENTALMENTE “DESDE FUERA”

1. *Observaciones generales*

Grupos liberales, con influencia política y animados de la mejor voluntad, han contribuido a la creación de organizaciones nacionales o de base

²⁶ En el *Yearbook* de 1991, que cubre 1990, el tema queda disperso entre varias voces, de manera que hay que recurrir primero al Índice.

²⁷ Entre estas “bajas”, algunos cuentan la decisión de la S. Corte de permitir que las entidades federativas prohíban dentro de su territorio el uso del peyote, aunque sea como parte del rito del *Native American Church*.

más amplia que se ocupan del indio marginado, generalmente en un espíritu de aculturación, pero a menudo también con matices de preservación de valores sociales y culturales del indio.

Además de tales organizaciones orientadas específicamente hacia los problemas de indígenas, encontramos otras que se ocupan de marginados en general, y que de paso favorecen a grupos indígenas por coincidir con la categoría de *underdogs* a los que tratan de ayudar. A veces son agrupaciones religiosas, que de paso tratan de salvar almas, en otras ocasiones se trata de grupos defensores de derechos humanos que de paso hacen una buena labor en favor de indígenas, por ser éstos tan fácilmente víctimas de violaciones de estos derechos (*Amnesty International*). Otros grupos persiguen fines de salubridad popular, de ecología, etcétera, y han encontrado en esta labor aspectos del problema indígena que merecieron su ayuda.

2. La Liga de Naciones

Wilson, el presidente estadounidense que inspiró esta Liga, en 1919, había sugerido que sus estatutos contuvieran una garantía de respeto a las minorías,²⁸ pero esta idea fracasó.

De todos modos, la visión wilsoniana dio lugar a cinco tratados entre los aliados y países del suroriente de Europa, que previeron la protección de grupos minoritarios en cuanto a raza, lengua o religión. Esta protección, contenida en dichos tratados, fue colocada bajo la vigilancia de la Liga de Naciones, y las quejas respectivas contra un Estado firmatorio pasarían por un procedimiento basado en el principio de *altera pars et audiat*, con intervención de una Comisión para Minorías, dependencia de la Liga, seguida por discusiones dentro del Consejo de la Liga. En caso de controversia entre *Estados* acerca de violaciones de dichos tratados, la Corte de Justicia Internacional podría ser invocada, pero las minorías mismas no tuvieron un *locus standi* ante esta Corte.

Contrariamente a las opiniones populares, que siempre insisten en la inutilidad de la Liga, uno encuentra que entre 1919 y 1929 un total de 773 peticiones fueron recibidas sobre la violación de los derechos de minorías, de las cuales 481 reunieron las condiciones necesarias y fueron analizadas.

²⁸ No olvidemos que esta Liga quiso evitar el regreso de una guerra como la de 1914-1918, que había nacido de tensiones acumuladas que estallaron por la chispa de Sarajevo, relacionada con el problema de las minorías frustradas en el Balcán.

Algunos aspectos de esta protección de minorías fueron:

- a) un derecho de optar por la nacionalidad del país-huésped, en caso de países con fronteras creadas por tratados que terminaron con la primera guerra mundial;
- b) una garantía de vida y libertad para los miembros de tales minorías;
- c) un derecho de tales minorías de ejercer su religión hasta donde fuera compatible con el orden público de los nuevos países;
- d) en caso de optar por la nacionalidad del país-huésped, una garantía de igualdad de tratamiento cívico (como en materia de derechos electorales y acceso a funciones públicas);
- e) una garantía de no-discriminación por factores lingüísticos;
- f) la garantía de que las minorías recibiesen una cuota equitativa de los fondos públicos para fines educativos, religiosos o de beneficencia, y para la preservación de las características culturales.

En lo anterior, uno ya nota el germen de varias reclamaciones indígenas de estos años, y siguiendo el camino desde estos tratados hacia el Proyecto Revisado para la Declaración Universal, que será el objeto del capítulo V de este ensayo, uno queda asombrado, una vez más, del enorme progreso de la sensibilidad social de nuestras elites políticas, desde el comienzo hasta el fin de este siglo tan extraordinario.

Además, la Oficina Internacional del Trabajo, dependencia de la Liga, elaboró algunos convenios relativos a los indígenas, como los números 50 (1936), 64 (1939) y 65 (1939), éste de espíritu considerablemente menos recomendable que el que caracteriza a los otros dos.

En esta forma, la Liga, junto con el desarrollo interno norteamericano que acabamos de esbozar, ya ayudó a preparar el camino hacia la nueva actitud frente a las minorías étnicas, y con esto frente a los indios (minorías o mayorías), la ONU continuaba el hilo donde la Liga lo dejó.

3. *Las Naciones Unidas*

En forma dispersa, ya desde los primeros años de la nueva organización, diversos e importantes documentos emanados de la ONU contribuyeron, desde varios ángulos, a aportar equidad al tremendo problema de los grupos étnicos marginados, entre ellos los 25 o 30 millones de indios de nuestro continente.²⁹

²⁹ Obviamente, a causa de la falta de una clara definición del concepto de "indio", es imposible proporcionar una cantidad aproximadamente exacta de los indios

Relevantes para nuestro tema han sido: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948; la Convención contra el Genocidio (1948);³⁰ la Convención contra la Discriminación Racial (1965) y los dos famosos pactos gemelos de 1966: la Convención de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y la Convención de los Derechos Civiles y Políticos (con su Protocolo Facultativo).³¹

Sin embargo, el espíritu que respiran estos documentos en relación con nuestro tema es todavía prudente, a la antigua, o sea: demasiado respetuoso de la "integridad nacional" del país que ostente el poder soberano sobre los indígenas que viven dentro de sus fronteras.

Interesante había sido, antes de los tres documentos que acabamos de mencionar, la Convención contra la Discriminación en la Esfera de la Enseñanza (14 de diciembre de 1960), que no apunta tan claramente hacia la asimilación y prevé el derecho de minorías a mantener un propio sistema de educación, aunque con las restricciones de que:

- 1) éste no debe impedir el entendimiento de la cultura y lengua de la comunidad nacional general;
- 2) que su nivel educativo iguale cuando menos el nivel general nacional, y
- 3) que la asistencia a tales escuelas de cultura minoritaria sea opcional.³²

Una actitud todavía más claramente dirigida en contra del etnocidio la encontramos en un documento, patrocinado por la UNESCO, la Declaración de San José, sobre "Etnocidio y Etnodesarrollo" (diciembre de 1981), con referencia especial a Latinoamérica.

marginados de nuestras tres Américas. Se calcula que estos indios constituyen algo como una décima parte del problema mundial de las minorías, amenazadas en su cultura y bienestar por el ambiente general de las naciones-huésped que alegan tener soberanía sobre ellos.

³⁰ El carácter criminal del genocidio (pensemos en los armenios, sacrificados por los turcos en el monstruoso "holocausto", o lo que sucedió en Cambodia —probablemente una matanza cuantitativamente comparable al "holocausto", o en los sufrimientos de los kurdos a manos del gobierno de Saddam). Ahora ha iniciado una nueva lucha: la que combate el *etnocidio*, un concepto más sutil: el aplastamiento de *culturas* de minorías.

³¹ Este protocolo *locus standi* a individuos y grupos ante las autoridades internacionales para denunciar violaciones a estas Convenciones, cometidas por los Estados que consideraban a estos individuos y grupos como súbditos. ¡El derecho internacional moderno ya no es meramente un derecho "entre Estados"!

³² Véase también la Resolución 2497 de la Asamblea General de la ONU, acerca del respeto a las tradiciones nacionales, religiosas y lingüísticas en la educación para poblaciones indígenas.

Paralelamente con esta cadena de actividades generales de la ONU, vemos que la OIT (trasladada desde la Liga hacia la ONU) seguía siendo activa para la defensa de los aborígenes marginados, que trataba de cuidar desde el punto de vista laboral, pero, inclusive, saliendo de su competencia fundamental, desde otros ángulos. Sobresalen, al respecto, la Recomendación número 86 (1947);³³ el Convenio 104 (1957), y el Convenio 107 (1957); sobre la Protección e Integración de Poblaciones³⁴ Indígenas y Tribales o Semitribales en Países Independientes.

Observemos que el ideal que nos habla a través de esta labor de la OIT es todavía el de "integración", "aculturación", "asimilación", un ideal que en el desarrollo interno norteamericano ya había retrocedido ante la nueva idea de un respeto de la idiosincrasia indígena. El Convenio 107 fue revisado en 1989 por el Convenio 169, que ya respira, también a este respecto, un espíritu mucho más moderno.

Todo lo anterior ha contribuido, gradualmente, a una nueva actitud hacia los grupos étnicos marginados y su cultura, pero el gran impulso al respecto vino de parte del "Working Group", de 1981/2, y del "Reporte Cobo", publicado en 1987, en el marco de un desarrollo dentro de la ONU que describiremos en el capítulo V de este ensayo. Es a este desarrollo que debemos ahora el Proyecto para una Declaración Universal acerca de los derechos de los indígenas que, según esperamos, prosperará en el seno de la ONU en 1993.

4. *La organización de Estados Americanos*

En 1940, en el marco de esta organización, a raíz del Congreso Indigenista de Pátzcuaro fue creado el Instituto Indigenista Interamericano.

Luego, las resoluciones XXIX (Carta Interamericana de Garantías Sociales) y XXX (Declaración Americana de los Derechos del Hombre) son importantes para nuestro tema; se refieren, empero, en forma especial al *patrimonio* de los indígenas, no a la preservación de su *cultura* especial o a su *autonomía*. Sin embargo, esta laguna tan evidente ha llamado la atención de múltiples organizaciones indígenas (tema del capítulo IV de este ensayo), cuya crítica respectiva posiblemente contribuirá a *addenda* y enmiendas.

³³ Sobre la duración máxima de contratos laborales con indígenas.

³⁴ Fíjense en el uso del término de "poblaciones", que apunta hacia grupos dentro de una nación. En el Convenio revisor del 107 el término ya es "pueblos", aunque con la advertencia de que no debe ligarse una consecuencia de autodeterminación a esta palabra; en otros documentos recientes se usa el término de "pueblos", pero sin la anterior advertencia prudente...

5. *Organizaciones y tendencias legislativas nacionales*

Actualmente, en todos los países latinoamericanos que tienen un problema indígena existen institutos que se ocupan del mismo, y leyes³⁵ (o a veces inclusive disposiciones constitucionales)³⁶ para ayudar a los grupos indígenas marginados. El espíritu de estas organizaciones y normas, empero, apunta generalmente más bien hacia una ayuda para la asimilación, no hacia cierta autonomía de los indios, y raras veces hacia una protección contra desplazamientos forzosos (motivados generalmente por obras públicas) o contra el etnocidio.

Además, casi todos los países latinoamericanos cuentan con normas para la reforma de la tenencia de la tierra, y éstas ofrecen generalmente a los indígenas ciertas posibilidades de recuperar tierras que hayan perdido en forma ilegal, o de defender mejor lo que les quede, y de guardarlo bajo sistemas jurídicos distintos de la propiedad individual libremente enajenable, al estilo occidental decimonónico (lo cual ayuda a los indígenas a guardar a los no-indígenas fuera de sus comunidades). Sin embargo, la distancia entre la voluntad protectora del legislador y los resultados hasta ahora obtenidos suele ser considerable.

6. *México*

La situación mexicana alrededor de nuestro tema es compleja y se encuentra en una fase de transición acelerada. No es éste el lugar para presentar un panorama detallado al respecto. Nos limitaremos a recordar que la Revolución Mexicana ha creado una base para la recuperación de tierras de las que los indígenas se vieron despojados en forma poco limpia desde el siglo XIX, y para la formación de comunidades agrarias de poca permeabilidad para gente de afuera. Además, a raíz de la revolución surgió una nueva apreciación oficial y popular del indígena, ayudada por literatos y pintores.

Por otra parte, el burocratismo y la corrupción han interpuesto varios obstáculos a la intención del legislador, y el indígena ha sufrido mucho de los caciquismos, de los "ladinos", de su propia tendencia a la división,

³⁵ Digno de estudio es el Estatuto del Indio, de Brasil, de 1973, con varias leyes derivadas del mismo.

³⁶ Mencionemos al respecto el Brasil (Constitución de 1969; artículo 198); Guatemala (artículo 83 de la Constitución de 1945; artículo 110 de la Constitución de 1965; artículo 67 de la Constitución de 1982), o el Perú (con referencias a las comunidades indígenas en la Constitución de 1933, y artículos 35, 83 y otros en la Constitución de 1979).

del expansionismo de los ganaderos, del “progreso” (representado, por ejemplo, por enormes presas, como en Oaxaca, con los correspondientes peligros para sus etnias)³⁷ y de la deforestación (pensemos en Chiapas).

Desde 1948, México cuenta con el Instituto Nacional Indigenista y varios programas especiales han sido creados para ayudar a ciertos grupos de indígenas, con éxito variable. Pero, entre las leyes fundamentales del país, creo que sólo la legislación educativa hace importantes concesiones a la pluriethnicidad de México; el derecho civil, el penal, el municipal, el laboral, el agrario y otras ramas del sistema jurídico nacional siguen aferradas a la “territorialidad del derecho” y a la ficción de que somos una nación integrada. El asimilismo —aunque ya no tan fuerte como antes—³⁸ predomina en muchas actitudes oficiales hacia el indígena, y las concesiones hechas durante mucho tiempo al Instituto Lingüístico de Verano fomentaron cierto grado de etnocidio.

Es evidente que, por lo pronto, la prohibición constitucional de entidades públicas intermedias entre municipios y estados de nuestra Federación, no favorece la idea de grupos indígenas “autónomos”, y que muchos otros principios legislativos y actitudes ideológicas de nuestro país tendrán que ser revisadas en caso de aceptarse la mayor parte de las reclamaciones indígenas actuales, que veremos en el capítulo VI del presente ensayo.

IV. LA AUTORGANIZACIÓN INDÍGENA

1. *El papel de las rebeliones para la formación de una sensibilidad indigenista grupal*

Detrás de las rebeliones hubo, desde luego, formas de autorganización indígena, que inclusive después de las derrotas a menudo sobrevivieron, sobre todo si entre el comienzo de la rebelión y la derrota hubo una fase de aparente éxito, o si la rebelión dio finalmente lugar a ciertas concesiones a favor de la causa indígena.

³⁷ Véase, por ejemplo, el impresionante y detallado reporte de Alicia Barbas y Miguel Bartolomé, *Hydraulic Development Ethnocide; the Mazatec an Chinantec People of Oaxaca/Mexico*; # 15 del *International Work Group for Indigenous Affairs*, Copenhague, Dinamarca.

³⁸ Lo que vi, durante los setenta, del ISSSEO, de Oaxaca, fue marcado por una actitud respetuosa hacia la forma de ser del indígena.

2. *El papel de las creencias en la autorganización indigenista*

Por el papel central de los que dentro de los grupos indígenas tenían la reputación de ser especialistas en las relaciones con lo sobrenatural (shamanes o, en nivel más modesto, curanderos), estas personas a menudo tuvieron una influencia importante en la resistencia indígena, y todavía en la actualidad, por el hecho de fabricar mitos relacionados con el cristianismo o, de plano, totalmente ajenos a esta religión, son un factor para la integración de la combatividad indígena que no debemos menospreciar. Por ellos, las reclamaciones indígenas reciben fácilmente una aureola de mesianismo que da a la resistencia indígena una energía y una dignidad especiales.

Así, en 1972, cuando los chinantecas y otros se vieron amenazados por un traslado forzoso debido a la construcción de presas del sistema del Papaloapan, sus "ancianos" dieron instrucciones a los shamanes de Ojitlán para matar al presidente Echeverría por magia a distancia (fracasaron, alegando que los espíritus alrededor de Echeverría ofrecieron a sus esfuerzos una resistencia sorprendentemente eficaz). Luego, el 12 de diciembre de 1972 la Virgen apareció en una cueva, prometiendo su ayuda contra los proyectos de construir la presa en cuestión, y, a pesar de su incumplimiento al respecto, los chinantecas siguen haciendo peregrinaciones a aquella gruta.

En aquel mismo año, el diablo se colocó del lado de los chinantecas, y, más cumplido que la Virgen, causó en los próximos años la muerte de varios de los ingenieros culpables de la construcción de aquella presa.

3. *Proliferación actual de las organizaciones de los indígenas, que piden un nuevo orden jurídico para ellos*

La formación de las organizaciones nacionales para apoyar a los indígenas desde afuera, descrita en el capítulo anterior, obviamente ayudó a que los grupos minoritarios llegaran a conocerse mejor, ya no simplemente como enemigos, competidores por fronteras y territorios de pesca o cacería, sino como agrupaciones con múltiples intereses concordantes.

Además, primero la OIT, luego el Consejo Económico y Social de la ONU, y paralelamente los diversos movimientos, mundial y regionales, para los Derechos del Hombre, ofrecieron nuevas oportunidades para conocerse y para formar organizaciones en las que estas minorías pudieran juntar sus fuerzas.

Los últimos años hemos visto una proliferación de tales organizaciones formadas por los minoritarios étnicos, y ya sólo en la séptima sesión del "Grupo de Trabajo", al que me referiré en el próximo capítulo, se han presentado, con sus quejas y sugerencias, unas 80 de estas agrupaciones, ya no "indigenistas" sino "indígenas".³⁹

Un fondo especial, conectado con la ONU, ayuda financieramente a los representantes de los grupos indigenistas a realizar los diversos viajes necesarios para crear aquella solidaridad planetaria de las minorías étnicas, que vemos surgir ante nosotros en la actualidad.

Para las Américas, el Congreso Interamericano Indigenista de Cuzco, de 1948, ha sido importante, pero también la formación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (Canadá, 1975),⁴⁰ y varias otras reuniones alrededor de la causa indígena en Ginebra (1977 y 1981), Finlandia (1977) o, el año pasado, en Escandinavia.

Con perspectiva interamericana encontramos el Congreso de Movimientos Indigenistas en el Perú, de 1980, y para el indígena centroamericano ha sido creado el CORPI en Panamá.

En este conjunto de movimiento indigenistas no encontramos mucha unidad todavía, pero por su confluencia con la otra corriente, la intelectual liberal, parece que ya estamos acercándonos a una cristalización de los ideales comunes, incompatibles con los de una "asimilación", dentro del marco de un movimiento general, mundial, a favor de las "minorías étnicas".⁴¹

Entre tanto, estas organizaciones han producido varios documentos que han tenido una marcada influencia en la labor del *Working Group*, al que dedicaremos el capítulo V de este ensayo. Mencionaré al respecto un proyecto tentativo de una Declaración de Principios de los Derechos de Pueblos Indígenas, con 14 artículos, de 1985 (y que a veces contiene todavía unas formulaciones excesivamente duras); y el Proyecto de Declaración de Principios, de 1985, elaborado por el *Indian Law Resource Center*, el *Four Directions Council*, el *National Aboriginal and Islander Legal Service*, el *National Indian Youth Council*, el *Inuit Circumpolar Conferencia* y el *International Indian Treaty Council*.

³⁹ De los múltiples grupos relacionados con México estuvieron allí: Centro Mazahua, Consejo Regional de Indígenas Marginados de Oaxaca y el Congreso de Organizaciones Indígenas de Centroamérica, México y Panamá.

⁴⁰ Está domiciliado en 555, King Edward Avenue, Ottawa, Ontario, Canadá, K1N 6N5.

⁴¹ Que a veces son mayorías dentro de las naciones que ejercen sobre ellas una soberanía —que quizás se modificará hacia el concepto de una mera soberanía.

Sin confundirse con ellos, esta rama auténticamente indígena mantuvo siempre contacto con la corriente intelectual, básicamente proindigenista pero impulsada mayoritariamente por no-indígenas. A esta corriente indigenista pero no indígena debemos, por ejemplo, la importante Declaración de Barbados, de 1971,⁴² sucedida luego por la Declaración de Barbados de 1977. En ella encontramos, *inter alia*, la *Minority Rights Group*;⁴³ también algunas organizaciones con otros fines primordiales, como *Amnesty International*⁴⁴ o la *Antislavery Society*,⁴⁵ han contribuido al éxito de esta rama indigenista, tan crítica como la rama indígena de la idea de una “asimilación” forzada o subrepticia.

El contacto de esta rama con organizaciones eclesiásticas es ambivalente; es verdad que fuerzas progresistas dentro de varias iglesias han apoyado la causa indigenista,⁴⁶ por otra parte, el obsesionado afán de cristianizar sigue impulsando a varias organizaciones dedicadas a la cristianización hacia el etnocidio.⁴⁷

V. LA ORGANIZACIÓN DESDE FUERA Y LA ORGANIZACIÓN DESDE DENTRO SE ENCUENTRAN: LA DISCUSIÓN ACTUAL ANTE EL WORKGROUP SOBRE UNA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Regresemos a la labor del mencionado “Grupo de Trabajo”.

Éste había formulado en 1987 un Proyecto para una Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el cual debe reco-

⁴² Esta corriente favorece generalmente una definición racial-cultural del concepto de “indio”: como descendiente de naciones y pueblos pre-colombinos, pero al mismo tiempo como persona cuya conciencia y estilo de vida estén ligados a las tradiciones aborígenes.

⁴³ 29, Craven Street, London, W C2N 5NT, Inglaterra.

⁴⁴ Esta magnífica organización se ha ocupado en varias ocasiones de la protección de minorías étnicas, que atraen como un imán la violación de los derechos humanos. En dos ocasiones ha publicado monografías sobre la violación de derechos humanos en perjuicio de minorías étnicas en Latinoamérica: *Peru Briefing*, 1985 y *Mexico: Human Rights in Rural Areas*, 1986.

⁴⁵ 180, Brixton Road, London, SW 9 6AT, Inglaterra. Esta sociedad nació en 1909 por la fusión de dos organizaciones humanitarias de abolengo: la *Aborigenes Protection Society* de 1837 y la *British and Foreign Antislavery and Society*, de 1839.

⁴⁶ Por ejemplo, el World Council of Churches se vio involucrada con nuestro tema a través de su incansable lucha contra el racismo. La dirección de su Comisión que combate el racismo es: 150, Route de Ferney, P.O. Box 66, CH-1211, Ginebra, Suiza.

⁴⁷ En estos días (primavera de 1991) hay inquietud en la prensa occidental sobre el etnocidio que cometen misioneros protestantes en perjuicio de los Papúas.

nocerse el impacto que tuvieron las Declaraciones de Principios surgidas de organizaciones indígenas, mencionadas en el apartado III.

Este proyecto luego se transformó en el "Proyecto Revisado" de 1989, el cual ha sido discutido entre tanto durante la sesión anual (o sea la octava) de 1990, respecto de la cual los documentos de la ONU, siempre publicados y distribuidos con algo de retraso, todavía no estaban a mi disposición en la primavera de 1991, en la Perry Castañeda Library de la University of Texas, Austin, donde elaboré la presente ponencia.

Con el proyecto revisado ya nos acercamos hacia la formulación de un proyecto que en 1992 se espera presentar ante la Comisión de los Derechos Humanos, para su discusión final y para su conversión final, *mutatis mutandis*, en "Declaración", apoyada por la mayor cantidad de votos que sea posible, en la Asamblea General de la ONU, durante 1993.

Como la Asamblea General, en su resolución 41/120 había encargado a los que formulen el texto en cuestión que procuren que éste pueda atraer un amplio apoyo internacional, es natural que en el camino de los ideales proindigenistas hacia un texto pragmáticamente aceptable a la luz de la votación, el indigenismo radical verá surgir algunas formulaciones que le parecerán indebidas. Si sobrecargamos la canoa del proyecto con un idealismo excesivamente denso, toda la expedición podría fracasar; la política es el arte de lo posible. . .

En caso de lograr una Declaración aceptablemente idealista, en ésta nuestros indígenas, amenazados si no por genocidio cuando menos por etnocidio, ya tendrán una base más concreta para dirigirse con sus reclamaciones a las autoridades nacionales, y eventualmente para invocar la protección de ciertas autoridades que trasciendan el nivel nacional.

VI. LAS PRINCIPALES RECLAMACIONES INDÍGENAS ACTUALES Y SU UBICACIÓN EN LOS DOCUMENTOS QUE HAN SERVIDO DE ESCALONES HACIA LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

1. Generalidades

En estas páginas he tratado de sistematizar las categorías de derechos de indígenas según varios documentos, que son (cronológicamente, y con indicación de las siglas usadas en las notas de pie de página):

- 1) la Convención 104 de la OIT, de 1957, sobre la Protección e Integración de Pueblos Indígenas y otros Pueblos Tribales y Semitribales en Países Independientes (OIT-104-57)

- 2) la Convención 107 de la OIT, de 1957, sobre la Protección e Integración de Poblaciones Indígenas y otras Poblaciones Tribales y Semitribales en Países Independientes (OIT-107-57)
- 3) la Declaración de Principios adoptada por el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, Panamá, 1984 (DP-84)
- 4) la Declaración de Principios formulada por el *Indian Law Resource Center, Four Directions Council, National Aboriginal and Islander Legal Service, National Indian Youth Council, Inuit Circumpolar Conference* y el *International Indian Treaty Council*, 1985 (DP-85)
- 5) el Proyecto para la Declaración Universal sobre los Derechos de Pueblos Indígenas formulado por el Grupo de Trabajo en 1987 (P-87)
- 6) el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de 1989, o sea, la nueva versión de la Convención 107 y
- 7) el Proyecto Revisado para la Declaración Universal sobre los Derechos de Pueblos Indígenas formulada por el Grupo de Trabajo, de 1989 (PR-89)

La última cifra de las siglas indica el año, para que uno pueda ver inmediatamente la evolución cronológica en las notas de pie de página.

La siguiente clasificación de exigencias, y su conexión con dichos documentos, en las notas de pie de página, no presentan un panorama exhaustivo, pero creo que se trata de un informe razonablemente completo en cuanto a los puntos esenciales.

Uno ve en las notas de pie de página la timidez que tuvo todavía OIT-107-57 y el progreso que muestra el Convenio revisor respectivo, o sea OIT-169-89.⁴⁸

Además, uno nota el radicalismo de DP-84 y DP-85, productos indígenas que a veces dan la impresión de una declaración de guerra (de manera que, como proposición de Declaración Universal, no recibirían muchos votos en la Asamblea General en 1993: era necesario diluir y suavizarlas).

Uno ve también el carácter todavía muy esquemático del Proyecto del Grupo de Trabajo, de 1987, y el contenido ya mucho más detallado y completo de PR-89. La comparación con OIT-169-89, de aquel mismo año, muestra que este convenio de la OIT (que ya es un documento de importancia práctica) está mucho más conservadoramente formulado.

⁴⁸ ¡Cuánto ha evolucionado la ideología mayoritaria de las élites gobernantes en sólo tres décadas! Uno nota, también aquí, la "aceleración de la historia".

La constelación actual es sensata: tenemos un convenio, OIT-169-89, relativamente prudente, ya funcionando al lado de otro documento en gestación, muy detallado, más progresivo pero de todos modos sin llegar al nivel de un "futurismo radical". Este, después de una ulterior revisión en estos años, es el que será discutido y votado en el forum mundial, durante 1993.

2. Esquema de las peticiones

A. Peticiones de protección eficaz en materia de derechos humanos en general

También en nuestro continente, y especialmente en Latinoamérica, se ve todavía con demasiada frecuencia que medidas no simplemente de etnocidio sino de franco genocidio se han quedado impunes: pensemos en los sufrimientos de los indios de Guatemala (a pesar de la loable actitud de constituyentes guatemaltecos), en el tratamiento que los sandinistas dieron a los miskitos, o en los horrores que se han presentado todavía recientemente en el Brasil, tan elocuentemente revelados por *Amnesty International*; por lo tanto, es normal que, antes de todo, el indígena reciba acceso a procedimientos más eficaces para su protección contra la violación de los derechos humanos prometidos en las constituciones o en los tratados internacionales firmados y ratificados por los gobiernos en cuestión. Tales elevados principios necesitan dientes y uñas: colocarlos en constituciones y tratados no es más que un primer paso.⁴⁹

B. Reconocimiento de un alto grado de autonomía administrativa, reglamentaria y judicial

Los indígenas piden, además del derecho de existir como "pueblos distintos",⁵⁰ una amplia autonomía para sus asuntos internos.⁵¹

⁴⁹ OIT-105-57, artículos 3 y 5c (muy prudentes); DP-84, artículo 7; DP-85, artículos 1, 20; P-87, artículos 1, 2, 3 (genocidio); OIT-169-89, artículos 1, 2 y parte del 3; artículo 21.

⁵⁰ OIT-169-89 excluye expresamente del término "pueblo", usado en aquel convenio, la implicación que a este respecto le corresponde en el derecho internacional (artículo 1.3).

⁵¹ OIT-107-57 es todavía muy prudente (artículo 5.a); es muy fuerte en sus artículos 1, 2, 6 y (en relación con la ciencia) 16; DP-85, artículos 2, 3, habla inclusive del derecho de autodeterminación, lo cual implica el derecho a cualquier grado de autonomía o autogobierno que los indígenas escojan. En caso de violación de la

Una exigencia comprensible, ligada a esta autonomía, es la facultad de determinar en última instancia quiénes son los miembros de los grupos indígenas.⁵²

Esta autonomía debe implicar un amplio derecho de ser dejados en paz, y algunas organizaciones indígenas piden, además, el reconocimiento de su derecho de recurrir a la autodefensa en caso de que autoridades nacionales violaran esa autonomía.⁵³ Por lo tanto, los indígenas piden la prohibición de investigaciones técnicas, antropológicas o de otra índole científica dentro de sus territorios, por parte de individuos o instituciones que no hubieran recabado un permiso específico al respecto de parte de las autoridades de las etnias en cuestión.⁵⁴

Esta autonomía debe implicar también una amplia protección contra los traslados forzosos,⁵⁵ a menudo fatales para la preservación de la identidad indígena (tales traslados fácilmente degeneran en etnocidio, como en los casos mencionados, de algunos grupos indígenas de Oaxaca, trasladados forzosamente a causa de la construcción de una presa).

Por otra parte, a pesar de tal autonomía, los indígenas piden una equiparación con los demás ciudadanos.⁵⁶

C. Reconocimiento de personalidad internacional

Uno nota que, en caso de salir la Declaración Universal de sus derechos 1) con un contenido relevante y 2) apoyada por una votación generosa, los indígenas habrán debido gran parte de este buen resultado a la labor de organismos internacionales, y es necesario que continúen teniendo

autonomía, exige inclusive el derecho a la violencia, en el artículo 18; el artículo 13 mantiene esta autonomía inclusive ante la investigación científica. P-87 se refiere a este tema, indirectamente, en el artículo 8 (*own priorities*), y artículo 10; pero PR-87 trata el tema ampliamente en los artículos 18, 20, 22, 23, 24 y 25. OIT-169-89 lo menciona indirectamente, y en forma mínima, en el artículo 2.2.a ("instituciones") y 6.1 (el deber del Estado de "consultar" a los pueblos indígenas respecto de las medidas que los afecten. Además, estos pueblos podrían codecidir al respecto en igualdad con otros sectores de la población).

⁵² DP-85, artículo 2; PR-89, artículo 24.

⁵³ DP-85, artículo 18.

⁵⁴ DP-85, artículo 13; P-87, artículo 10.

⁵⁵ OIT-107-57, artículo 12.1 es inaceptable para los indígenas a partir de la palabra "except"; DP-85, artículo 8; OIT-169-89, artículo 16. En PR-89, artículos 112, 12 y 17 se refieren a ese tema en forma no muy clara.

⁵⁶ OIT-104-57, artículo 4, con reservas; OIT-107-57, artículos 2.2.a, 4.3 y 8.3; PR-89, artículo 21.

do un pleno acceso a estas autoridades, inclusive —y sobre todo— a las que desempeñen funciones judiciales.⁵⁷

Por lo tanto, los indígenas piden, además de un reconocimiento nacional, también el reconocimiento internacional de su personalidad grupal.

Por ello, los tratados celebrados por grupos indígenas con el Estado circundante deben recibir el tratamiento de cualquier otro tratado internacional.⁵⁸

Para los contactos indígenas transfronterizos,⁵⁹ las organizaciones indígenas piden una inmunidad en cuanto a las fronteras nacionales (ya desde hace muchos años los indígenas quechua y aymara, en la sierra alta de los Andes, se niegan a reconocer las fronteras “artificiales”, “coloniales”, entre Ecuador, el Perú y Bolivia.

D. Reconocimiento de una propia personalidad cultural

La cultura propia de los indígenas, que en adelante deberá respetarse y protegerse contra la asimilación forzada,⁶⁰ y otras formas de etnocidio, se manifiesta en varios campos:

a. *En materia religiosa.* Los indígenas piden libertad en la práctica de sus cultos tradicionales,⁶¹ con el derecho de acceso a sus zonas sagradas y la facultad de guardar fuera de sus ceremonias a toda persona ajena a sus grupos.⁶²

Este principio implicará, entre otras cosas, la devolución a los indígenas de sus antiguos lugares sagrados —inclusive zonas arqueológicas—

⁵⁷ DP-84, artículo 17; DP-85 artículo 28; OIT-169-89, artículo 32, vagamente.

⁵⁸ DP-84, artículo 16.

⁵⁹ DP-84, artículo 15; DP-85, artículo 19; PR-89, artículo 26.

⁶⁰ OIT-107-57, artículo 4-a y b, es todavía hiperprudente, al respecto, y artículos 2.1 y 18.2 ven todavía como ideal una progresiva integración; pero los artículos 2.2.c y 2.4 protegen al indígena contra una asimilación artificial, y forzosa; DP-84, en cambio, habla muy fuerte en su artículo 3; P-87, artículos 4, 5 y 13, y PR-89 en los artículos 5 y 6 son también claros, y OIT-169-89 habla de este tema en los artículos 4, 5 y 7.

⁶¹ OIT-107-57, artículo 4; P-87, artículo 11; OIT-169-89, artículo 5; PR-89, artículo 8.

⁶² El feminismo actual, tan hipersensible, pedirá posiblemente que esta libertad de los grupos indígenas sea armonizada con el principio de la igualdad sexual, y que las instituciones de las creencias en cuestión no impliquen aquella discriminación sexual que las organizaciones feministas reprochan cada vez más claramente a la jerarquía de la Iglesia católica, a algunas Iglesias protestantes, a la fe islámica, al judaísmo, etcétera.

Son interesantes los intentos que ahora observamos en los Estados Unidos de encontrar una plataforma teológica común entre el cristianismo y las religiones indígenas.

y de los huesos y artefactos sacados de sus cementerios antiguos, que ahora se encuentran en museos, institutos de investigación o colecciones privadas.⁶³ Ya ha comenzado el reentierro de cráneos y huesos, recuperados por los indios norteamericanos de algunas colecciones científicas.

Como académico, totalmente desprovisto de sensibilidad respecto de los curiosos ritos cristianos y de otras religiones alrededor de los restos humanos, supongo que habrá necesidad de armonizar el interés emocional-religioso de los indígenas con los intereses de la ciencia.

b. En materia lingüística. A este respecto el indigenismo pide el derecho de comunicarse con las autoridades nacionales en su propio idioma. Basta con dejarse explicar un mapa lingüístico del estado de Oaxaca para comprender que evidentes intereses de índole pragmático-administrativa probablemente vendrán a suavizar este principio.⁶⁴

c. En materia educacional. Evidentemente, los indígenas piden el derecho de organizar su educación escolar sobre su propia base lingüística, y a la luz *a)* de sus propias necesidades prácticas y *b)* de las sensibilidades inherentes a su propia idiosincrasia.⁶⁵

Un aspecto interesante de lo que piden los indígenas, además de esta autonomía de su propio sistema educativo, es la insistencia en una dignificación de la imagen del indio, de su cultura y de su historia en la educación pública nacional y en la informática general.⁶⁶

d. En relación con la eficacia normativa de sus costumbres. Se trata de varios temas, como son: la tenencia de la tierra; las labores agrarias; las reglas de cacería, pesca y ganadería indígenas; el sistema de familia; las reglas sucesorias y la administración y justicia, locales y grupales.

Los indígenas piden de las autoridades legislativas, judiciales y administrativas de la nación que ejerce sobre ellos un protectorado, que reconozcan la validez de sus costumbres e inclusive la prioridad de éstas en caso de conflicto con el derecho nacional (que para los indígenas no es

⁶³ DP-84, artículo 13; DP-85 artículo 11. Varias instituciones científicas norteamericanas, entre ellas el famoso Smithsonian Institute, ya están devolviendo a las tribus indígenas diversos cráneos y otros objetos.

⁶⁴ OIT-104-57, artículos 28 y 33, no habla muy fuerte, al respecto. OIT-107-57, artículo 23, es vacilante; DP-84, en cambio el artículo 14 es riguroso, así como DP-85, artículo 11. P-87, artículo 12 y PR-89, artículo 9, así como OIT-169-89 son claros sobre este punto.

⁶⁵ OIT-104-57, artículos 29, 30, 31, 32 es favorable al respecto; OIT-107-57 también en su artículo 22; DP-84 dedica a este tema su artículo 14; P-87, artículo 12; PR-89 habla de este punto en su artículo 10; OIT-169-89 artículo 28, equilibra las lenguas indígenas con la nacional, y le dedica, además, los artículos 26, 27 y 30.

⁶⁶ OIT-107-57, artículo 25; OIT-169-89, artículos 31; PR-89, artículo 11.

más que un derecho de los “advenedizos”, o de una nación que se ha arrogado sobre ellos la “sugerencia”, pero cuyo derecho desde ahora tendrá que pararse en el límite de los territorios indígenas.⁶⁷

Esto llevará, hasta cierto grado, hacia un sistema de “personalidad del derecho”: dentro de un solo territorio nacional se aplicará un sistema jurídico u otro, según la clasificación étnica de los ciudadanos: la igualdad de todos ante el derecho, triunfo de la Revolución francesa, retrocedería de nuevo, pero esta vez no a favor de un sistema de clases y castas, sino de etnias.

Es muy difícil, desde luego, que las autoridades de la nación que tradicionalmente haya considerado a los indígenas como sus ciudadanos, inclusive sus tutelados, tolere este intento de desintegrar la “patria”, y este principio seguramente dará lugar a discusiones y oratoria, y posiblemente tendrá que diluirse hasta cierto grado.

Y, de todos modos, aun en caso de hacerse concesiones amplias a las costumbres indígenas, supongo que deberá estipularse cuando menos que éstas deberán ser concordantes con los derechos humanos fundamentales, nacional e internacionalmente reconocidos.⁶⁸

E. *En materia económica*

a) *El problema de las tierras y aguas.* Los documentos mencionados insisten:

a') en la conservación de los terrenos colectivos o individuales, y los derechos de agua, que los indios tengan todavía desde la llegada de los occidentales.⁶⁹

a'') en la devolución de los terrenos y derechos de agua que hayan perdido sin su consentimiento libre e informado⁷⁰ y

a''') en la ampliación de sus terrenos y derechos de agua, si resultan ser insuficientes.⁷¹

⁶⁷ OIT-107-57, artículos 7, 8 (todavía una concesión tímida); DP-84, artículo 4 (muy fuerte); DP-85, artículo 9 (prioridad de costumbres indígenas sobre derecho nacional); P-87, artículo 10; OIT-169-89, artículos 8, 9 y 10; PR-89, artículos 21, 23.

⁶⁸ PR-89, artículo 25. Contiene una limitación a la luz de los derechos humanos universalmente reconocidos.

⁶⁹ OIT-107-57, artículos 11, 12.2; DP-84, artículos 9, 12; DP-85, artículos 4, 5, 6, 7; P-87, artículo 9; OIT-169-89, artículo 14; PR-89, artículos 12, 15, 17.

⁷⁰ DP-84, artículo 9; DP-85, artículo 7; OIT-169-89, artículo 14.3; PR-89, artículos 12, 15.

⁷¹ OIT-169-89, artículo 19.b.

Debe haber medidas contra la adquisición de tales tierras y aguas por personas extrañas a los pueblos indígenas.⁷²

El derecho a las tierras implica el de explotar los recursos naturales que en ellas existen.⁷³

Los indígenas extienden su exigencia de devolución inclusive a las aguas superficiales o del subsuelo, a los yacimientos minerales, y los derechos de pesca en aguas de la costa, y a veces van tan lejos que exigen una indemnización por todo el tiempo que hayan estado privados del uso de estos terrenos y sus accesorios.⁷⁴

Además piden protección contra medidas ecológicamente dañinas para estas tierras o aguas,⁷⁵ y la preservación del sistema de terrenos comunales (o sea, protección contra medidas "liberales" de privatización de la tierra).⁷⁶

Sólo uno de los documentos aquí analizados se refiere al delicado problema de las tierras que necesitan grupos indígenas seminómadas.⁷⁷

b) *Ayuda financiera*. Los indios alegan también que, como sin culpa alguna se han visto retrasados en el camino hacia una razonable prosperidad y una educación adecuada, tienen el derecho moral a recibir del Estado que tenga sobre ellos una "suzeranía", apoyos financieros especiales por todo el tiempo que sea necesario para poner en marcha sus propios sistemas autónomos.⁷⁸

EPÍLOGO

Es notable cuánto ha cambiado en menos de diez años la sensibilidad de la elite política, occidental y oriental de este planeta, acerca de la posición, *de jure condendo*, de las minorías étnicas, y se ha presentado sobre este tema una explosión de estudios.

Para este tema se ha podido aprovechar el cambio de la visión sobre la historia, desde el eurocentrismo antiguo hacia la visión planetaria

⁷² OIT-104-57, artículos 5, 6; OIT-169-89, artículo 15 (prudente); PR-89, artículo 14.

⁷³ DP-84, artículo 10; DP-85, artículo 4; OIT-169-89, artículo 15, prudentemente formulado.

⁷⁴ DP-85, artículo 7.

⁷⁵ PR-89, artículo 16.

⁷⁶ OIT-104-57, artículo 6.6; OIT-107-57, artículo 11; PR-89, artículos 12 y, especialmente, 13; también 14.

⁷⁷ OIT-104-57, artículo 3.2.

⁷⁸ DP-84, artículo 5; P-87, artículo 7; PR-89, artículos 6.1.c, 7.

que se nos acerca; y además le ha sido favorable que en la actualidad ya muy pocos estamos honradamente convencidos de que la forma típica de vivir del hombre blanco, cristiano, de costumbres conservadoras, sea realmente un modelo sempiterno para todos los demás habitantes de este mundo. Por mucho tiempo este ideal —ligado, en el mundo jurídico, a ideas de un derecho natural— pudo deslumbrar a los líderes de la humanidad, pero la transparencia y franqueza de nuestra época nos ha curado de tales ideales. “Dios nos ha castigado con ojos que ven”, como reza un dicho judío. . .

Actualmente reconocemos que hay muchas variedades de sensibilidad existencial en este planeta, muchos modos de llevar una vida que satisfaga las necesidades del biograma pan-humano y muchas muletas ideológico-religiosas que ayudan a encontrar el camino hacia una ética personal que no bloquee el desarrollo de otros hacia las metas que ellos —consciente o subconscientemente— sientan como imperativas.

Nosotros mismos ya no creemos en una misión que tenga el representante de la cultura occidental, de educar a personas de otra cultura hacia nuestra propia visión, y reconocemos que nuestros esfuerzos, de varios siglos, de crear sociedades “justas” no han dado un éxito tal que nos sintiéramos autorizados por fuerzas superiores a obligar a otros para que sigan nuestro vacilante y zigzagueante camino hacia la felicidad y la justicia. Si en otros grupos humanos el cosmos parece reflejarse de otro modo, entonces: que elaboren su propia cultura y sociedad, siempre que respeten algunos principios generales en los que creemos honradamente, sin hipocresía, y que la humanidad entera —no meramente el hombre blanco occidental— está ahora descubriendo al costo de grandes errores y sacrificios: ciertos derechos humanos fundamentales, cuyos contornos concretos están surgiendo paulatinamente ante nosotros.

Ahora están cristalizando alrededor de nosotros unas normas en bien del desarrollo de grupos que han sufrido mucho de la soberbia y codicia de conquistadores, colonizadores, nacionalistas y otros —en mezcla con idealismo que ya están perdiendo su lustro—; y es necesario que estudiemos este tema con simpatía y objetividad, sin dejarnos cegar por ciertas ideas (a veces tan cómodas y tranquilizadoras) que nuestra educación ha tratado de implantarnos como verdades eternas.

ETNOHISTORIA Y ANTROPOLOGÍA JURÍDICA: REFLEXIÓN METODOLÓGICA

Victoria CHENAUT *

I

En un país pluriétnico como México a pesar de la fuerte presencia centralizadora del Estado los grupos étnicos mantienen, con mayor o menor fuerza, ciertas prácticas sociales ancladas en la organización, cultura y sistema de valores de cada grupo, a las que diversos autores han denominado costumbre jurídica o derecho consuetudinario indígena.¹ Estas prácticas no tienen una existencia totalmente autónoma e independiente del Estado, ni están constituidas por normas de convivencia y control social del grupo o comunidad que se hayan mantenido sin cambio desde tiempos inmemoriales. Por el contrario, deben ser entendidas en su contexto histórico, y como un elemento que no es en ningún modo una “supervivencia”, sino parte integral del sistema político actual,² de alguna manera subordinadas al Estado nacional, quien impone un orden jurídico y complicados procedimientos penales.

Una diferencia importante entre ley y costumbre jurídica reside en que la ley es una norma general que se aplica en el ámbito de todo el espacio que se define como Estado-nación o como Estado de la federación, sin importarle las diferencias de culturas, y para ella todos los individuos son iguales, tanto el indígena como el que no lo es. La costumbre jurídica, en cambio, es una norma particular, que tiene su aplicación en una comunidad o grupo, en la medida que sus miembros se consideren

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-GOLFO).

¹ Ver al respecto los artículos del libro compilado por Stavenhagen e Iturralde, *Entre la Ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos (coeditores), 1990.

² Starr, June y Jane Collier, “Historical studies of legal change”, en *Current Anthropology*, vol. 23, núm. 3, junio de 1987, pp. 367-372.

parte de tal, y compartan con los otros los valores fundamentales de su cultura. Fuera de estos límites, los de la pertenencia a la comunidad o al grupo, la costumbre jurídica no tiene vigencia.

A su vez, en la comunidad indígena, el nivel de lo jurídico no constituye, generalmente, una esfera separada y bien delimitada de la vida social, sino que hay una escasa presencia de tribunales propios y autoridades específicas para aplicar las normas de control social del grupo. Lo que ocurre es que, en este caso, lo jurídico resulta difícil de definir, tanto para el jurista como para el antropólogo, pues se encuentra imbricado con lo económico, lo religioso, lo político, las relaciones de parentesco, etcétera.³ En los modernos países donde predomina el derecho positivo, en cambio, lo jurídico sí constituye una esfera claramente delimitada y separada de las otras de la vida social, que corresponde al muy definido mundo de los tribunales, con su jerarquía de jueces, abogados, y la ley escrita, con sus códigos que regulan las conductas y sancionan al transgresor. Esta diferencia en el modo de operar de lo jurídico en uno y otro ámbito, puede ilustrarse con un ejemplo que se refiere a uno de los elementos que Stavenhagen (*ibid.*) caracterizó como formando parte de la costumbre jurídica indígena, que se refiere a la definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública.

Si se toma en cuenta el caso de los totonaca de la Sierra de Puebla, la máxima autoridad de la comunidad es la persona elegida por todos sus miembros como *Presidente auxiliar*,⁴ cargo que ha sido definido por el Estado a través de la *Ley Orgánica Municipal*, pero al que la costumbre del pueblo, al igual que ocurre entre los nahua de la sierra, "impone a quienes ocupan los cargos, ciertos deberes definidos y controlados a nivel comunitario".⁵ Esto significa que la comunidad indígena, de acuerdo con sus valores, redefine el contenido de la autoridad que establece la ley, y adecua su papel en función de elementos que, más allá de lo legal, tienen un profundo contenido ritual. Entre los totonacas de Zihuateutla (Puebla)

³ Alusión al concepto de "hecho social total" desarrollado por Marcel Mauss, en el que "se expresan a la vez de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales... y económicas...", y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen" (en "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971).

⁴ El gobierno de los pueblos está a cargo de una Junta Auxiliar integrada "por un Presidente y cuatro miembros propietarios y sus respectivos suplentes", que son designados en "plebiscito" (*Ley orgánica municipal*, Gobierno de Puebla, artículos 67 y 68).

⁵ Chamoux, Marie-Noële, *Nahuas de Huauchinango*, México, INI, 1987.

por ejemplo, se realiza un complicado ritual cuando la autoridad saliente entrega el bastón de mando a la entrante; en esos días el nuevo Presidente Auxiliar debe mantener abstinencia sexual y, si no cumple con esta obligación, puede ocurrir enfermedad y muerte para él, para su mujer, y hasta para la comunidad.

Una de las responsabilidades de la nueva autoridad, y esta es una responsabilidad definida por la costumbre del pueblo y no por la ley, reside en invocar la protección de los dioses para la comunidad y sus gentes, a través del largo ritual de fertilidad que se conoce como Tawilate, palabra totonaca que —coincidentalmente— quiere decir “costumbre”. El carácter colectivo de la ceremonia, que dura varios días (entre 4 y 6), se manifiesta en el hecho de que todos los miembros de la comunidad tienen que participar en ella, cooperando con dinero y bienes, ya que en esos días se consume una gran cantidad de comida y bebida. En el mes de septiembre del año 1990 el Presidente Auxiliar de Zihuateutla calculó que necesitaría nueve millones de pesos (\$ 9'000.000) para poder realizar la celebración; lo que da una idea de lo complicado que resulta que este modo de consumo redistributivo pueda realizarse en épocas de crisis como la presente.⁶ En la también comunidad serrana y totonaca de San Pedro Petlacotla (Puebla) el ritual del Tawilate es oficiado por cuatro poderosos curanderos (dos hombres y dos mujeres), quienes tienen a su cargo la realización del sacrificio de innumerables pollitos, para rociar las ofrendas de frijol y maíz que cada participante lleva. Garantizada así la fertilidad de la tierra, se protegen los límites de la comunidad, por lo que se entierran ciertas ofrendas en cuatro direcciones diferentes.

A través de estos ejemplos se observa que el Presidente Auxiliar, máxima autoridad de la comunidad, solamente mediante el cumplimiento del rito o costumbre puede, efectivamente, garantizar su bienestar y el de los suyos. El entrelazamiento de lo jurídico con otros aspectos que regulan el funcionamiento de la estructura social comunitaria muestra en estos casos la estrecha interdependencia entre el pensamiento mágico y el ritual, el concepto de salud/enfermedad y el funcionamiento de las normas de control social de la comunidad indígena.

⁶ Plática sostenida con el señor Fernando Diego de Zihuateutla durante el *II Encuentro de autoridades tradicionales Nahua-Otomí-Totonaco*. INI, Huauchinango, septiembre de 1990.

II

Al constatar estas cuestiones, el etnohistoriador que decide hacer un estudio de antropología jurídica en algún momento del pasado, se encuentra con la limitación de que las únicas fuentes de que dispone para ello son los expedientes (civiles, criminales), documentos oficiales donde no es posible obtener información directa sobre el funcionamiento de la costumbre jurídica indígena, y de la multiplicidad de prácticas sociales que con ella se encuentran relacionadas. El enfrentamiento personal que tuve con este tipo de expedientes al estudiar la costa totonaca durante el porfiriato⁷ es un buen punto de partida para reflexionar acerca de las cuestiones metodológicas que hacen al intento de realizar antropología jurídica desde la perspectiva de la etnohistoria.

Es necesario para ello partir de una evidencia: los expedientes judiciales son documentos oficiales ajenos al indígena, en los que impera la lógica del derecho positivo.⁸ Esta lógica del expediente se aprecia tanto en el desenvolvimiento del proceso judicial apegado al articulado de los códigos, en la determinación y definición del delito a partir de la ley escrita, en la manera de interrogar de jueces y abogados, como en los valores y categorías implícitos en todo acto judicial, que se desarrolla generalmente en un idioma que no es el propio del indígena.

Analizar los expedientes con las limitaciones a que se alude en el párrafo anterior, para obtener información que ilustre este imbricamiento de lo jurídico con otros niveles de la vida social, obliga a tener en consideración dos diferentes cuestiones, a partir de las cuales, como si fueran dos caras de una misma moneda, es necesario analizar y mirar los expedientes.

La sincronía o la etnografía puntual

Al ubicarse en este nivel de análisis, el punto de partida reside en la comprensión de que el conflicto que se estudia a través del expediente está sumergido en una red de relaciones sociales anclada en los valores y normas del grupo que se estudia. Incluso cabe suponer, como se refleja

⁷ Chenaut, Victoria, "Honor y Ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial", mimeo, Xalapa, 1990.

⁸ Taylor, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; Millones, Luis, "Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea difícil, una disciplina heterodoxa", en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH, 1987.

en la tendencia reciente de los estudios de antropología jurídica, que el caso que se examina constituye una simple porción de un caso de larga duración, que puede haber comenzado muchos años antes, con consecuencias que pueden continuar afectando las relaciones sociales del grupo por cierto tiempo.⁹

Obviamente, toda disputa tiene un contenido cultural. El conocimiento de la ideología, valores y actitudes del grupo permite descubrir el punto de vista de los actores involucrados en el expediente judicial (Nader y Todd, nota 9). En función de estos elementos la lectura a hacer del expediente debe rescatar el método de la etnografía de la observación puntual, preguntando *qué, quién, cómo, dónde, en qué momento* ocurrieron los hechos, al mismo tiempo que es importante analizar quién denuncia, cuáles son las formas de acusación y qué es lo que acusado y testigo presentan como defensa. Las respuestas a estas preguntas pueden permitir delinear un perfil que se acerque a comprender el ámbito de los mecanismos de funcionamiento de lo jurídico en el medio indígena que se estudia.

Pero el expediente en sí mismo no es suficiente, ya que los conflictos que en él se plantean sólo pueden comprenderse en el contexto etnográfico. Y ésta es una información que no debe buscarse únicamente en el expediente sino en los cronistas, viajeros, observadores ocasionales, antropólogos y todos aquellos que, de una manera u otra, han escrito sobre la vida y cultura de los grupos étnicos. Para poner un ejemplo: entre los totonaca de la costa es práctica socialmente aceptada el llamado matrimonio poligínico, en el que un hombre puede convivir en la misma casa con dos o tres mujeres y sus hijos. Si el etnohistoriador desconoce esta información y las implicaciones que esta forma de matrimonio puede tener en cuanto a las normas de residencia y herencia del grupo, le resultará imposible comprender el expediente judicial donde se traten de conflictos derivados de estas relaciones sociales. El expediente debe por consiguiente comprenderse dentro del contexto de relaciones sociales a partir de las cuales surge la disputa.¹⁰

La etnohistoria, "esa disciplina heterodoxa" como la definió Luis Millones,¹¹ brinda recursos metodológicos que permiten afinar la óptica del investigador, para comprender la información en función de la perspectiva

⁹ Nader, Laura y H. Todd, "Introduction" en *The disputin process' law in ten societies*, Nueva York, Columbia University Press.

¹⁰ Gluckman, Max, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978; Chenaut, Victoria, "La costa totonaca: divorcio y sociedad en el porfirato", mimeo, Xalapa, 1991.

¹¹ Ver Millones, *op. cit.*, *supra* nota 8.

de la sociedad indígena y elaborar una historia que tenga en cuenta los sistemas estructurales y sociales de estos grupos. La etnohistoria, por consiguiente, combina la utilización de fuentes históricas con el trabajo de campo antropológico en el presente. Esto último permite una interpretación más profunda de las fuentes documentales y, fundamentalmente, la descripción y análisis de un sistema social en funcionamiento.¹² Ubicarse en el presente para comprender el pasado, remite a la comprensión de que

(la) presencia en el lugar del cual trata la documentación puede permitirnos obtener una información particular y una mayor comprensión de las categorías que presiden la vida social [. . .] rescatando fundamentalmente el *modus operandi* del poblador actual [. . .]; de todo ello puede provenir una clave interesante para ayudarnos a comprender la actividad pasada de la población, y guiar también nuestra investigación hacia aquello que permanece por encima de los cambios y que permite entender mejor la actitud y la situación actual del hombre. . .¹³

Con este planteo estamos lejos del estudio del expediente judicial por sí mismo; es sólo con la información de los etnógrafos, el aporte de la antropología y utilizando conceptos de esta disciplina que toda la riqueza del "caso extenso" puede tomar color y forma y, de esta manera, el expediente judicial adquiere una nueva dimensión al ubicarse en el contexto en el que se produjo.

La diacronía o la ley como un proceso

En los últimos veinte años los estudios de antropología jurídica han insistido en la necesidad de estudiar la ley como formando parte de un proceso, poniendo el acento en modelos más dinámicos y procesuales que el modelo de equilibrio de los estudios estructural-funcionales, o la simplicidad del modelo evolucionista. Así, los autores remarcan la necesidad de realizar los estudios en función del cambio socio-legal, a partir de reafirmar la conceptualización de "el empotramiento de la ley en la cultura y de la cultura en la ley". Esto lleva a considerar a las disputas como

¹² Cohn, Bernard S., "Etnohistoria", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1979, vol. V, pp. 418-424; Martínez Marín, Carlos, "La etnohistoria: un intento de explicación", en *op. cit.*, *supra* nota 8.

¹³ Pease, Franklin, "Etnohistoria Andina: problemas de fuentes y metodología", en *op. cit.*, *supra* nota 8. Pérez y Pérez (comps.).

casos de larga duración, ya que son “procesos sociales empotrados en relaciones sociales. . .”, por lo que este modelo se centra en estudiar “gente sumergida en redes de relaciones sociales, y tomando decisiones”.¹⁴

Estas consideraciones plantean la necesidad de indagar acerca de la penetración e inserción del aparato jurídico del Estado en las regiones predominantemente indígenas, hasta visualizar el funcionamiento de este aparato en la comunidad indígena, tomando en consideración que la articulación Estado/comunidad a través del funcionamiento del aparato del poder judicial, cambiará de acuerdo al momento histórico que se estudie. Con este fin, es necesario deslindar cuáles son los códigos civiles, criminales y de procedimientos vigentes; examinar los casos de jurisprudencia y los que llegan al Tribunal Superior de Justicia del Estado, para poder diferenciar la actuación de las distintas instancias legales. En el caso del Porfiriato en Veracruz, para poner un ejemplo, se establece que la administración de justicia estará a cargo de Tenientes de Justicia en las congregaciones o rancherías, Jueces de Paz en las cabeceras municipales, y de Primera Instancia en las cabeceras cantonales.

Este deslinde acerca de la estructura jerarquizada de funcionamiento del aparato jurídico permite reconocer la manera en que opera la ley en la comunidad indígena, al mismo tiempo que determinar cuáles son los encargados de llevarlo a cabo, con qué poderes, y atisbar la manera en que se interrelacionan el sistema de control social operado al interior de la comunidad indígena, con el cambio social y el sistema legal del Estado de derecho.

III

En el caso del Porfiriato a que se hace referencia en este trabajo, interesa señalar la figura del Teniente de Justicia que es quien se encuentra en la comunidad indígena (en la actualidad: Juez Auxiliar) ya que él es un miembro de la comunidad, a quien ésta elige para tales efectos, sin importar que el elegido sea analfabeto. La Ley Orgánica de los Tribunales del Estado de Veracruz de 1897 es previsor en este sentido, ya que determina que en estos casos los vecinos elijan como secretario del Teniente de Justicia a una persona de la jurisdicción que supiera leer y escribir. Por consiguiente, su elección no se basa en un mayor o menor manejo de la lengua escrita, sino más bien en criterios morales y de prestigio personal. Las funciones de su competencia, definidas por la ley, los con-

¹⁴ Ver Starr y Collier, *op. cit.*, *supra* nota 2.

vierten en árbitros de todo conflicto civil o criminal de carácter leve que surge en la comunidad, siendo él quien turna al Juez Municipal los casos que así lo ameriten. Los juzgados distritales y municipales, a su vez, acuden a su intermediación para comunicar cualquier procedimiento de índole legal a un miembro de la comunidad.

El Teniente de Justicia se convierte en el último eslabón de una cadena cuyo otro extremo se encuentra en el Tribunal Superior de Justicia en el Estado, y cabe suponer que serían elegidos entre los indígenas natos, ancianos con prestigio o autoridades tradicionales; de esta manera en el ejercicio de sus funciones operarían como una bisagra de articulación de la comunidad con el exterior.¹⁵

Un estudio diacrónico donde se analicen expedientes judiciales y el modo en que opera el aparato jurídico del Estado en la comunidad indígena, a lo largo de un periodo de tiempo, permitirá abordar el estudio de la dinámica del cambio socio-legal y la relación de empotramiento entre la ley y la cultura a que se hacía referencia en páginas anteriores.

Los dos niveles de análisis a los que se aludió, sincrónico y diacrónico, se conjugan para conformar un abordaje de la realidad que desde la etnohistoria se plantea problemas de la antropología jurídica. Un estudio de este tipo permitiría estudiar la relación que se establece entre la ley y la costumbre; pero al estar basado en fuentes primarias como los expedientes judiciales, con las limitaciones que ello implica, sólo se puede emprender apuntando a las dos direcciones: la del contexto etnográfico y de redes de relaciones sociales de un grado dado en un momento determinado, y la del cambio socio-histórico y su relación con la legislación y funcionamiento del poder judicial. Sólo de esta manera será posible quizás aprehender en toda su complejidad el funcionamiento de lo jurídico en una sociedad indígena del pasado.

¹⁵ Ver Chenaut, *op. cit.*, *supra* nota 7.

PROBLEMAS METODOLÓGICOS EN TORNO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LOS GRUPOS ÉTNICOS

Raúl HERNÁNDEZ VEGA *

SUMARIO: I. *Prefacio*. II. *Discurso funcionario y discurso ético-racional*. III. *La idea de sistema y la idea de comunicación*. IV. *La construcción de otro paradigma*. V. *El problema de la sociedad civil y los grupos étnicos*.

I. PREFACIO

Las segundas Jornadas Lascasianas que hoy se realizan ¹ dentro de su propósito y temática general abarcan dos líneas de tratamiento a los problemas de los pueblos indios: la empírico-histórica y la teórico-metodológica; estas notas hacen referencia a la segunda.

Nos vamos a auxiliar de varias corrientes de pensamiento, unas que se ubican en el campo de la filosofía de la ciencia, como el concepto de Paradigma de Kuhn,² las reflexiones de Gastón Bachelard sobre obstáculo epistemológico, ruptura epistemológica;³ y otras que van en dirección diferente a la filosofía de la ciencia.

Respecto a estas últimas haremos alusión a la teoría de sistemas,⁴ confrontándola con ideas que conducen a una forma distinta de ver los problemas, tales ideas hacen referencia a la comunicación humana y a su

* Universidad Veracruzana.

¹ Las primeras fueron celebradas en el mismo Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, con motivo del 50 aniversario de su fundación; en ellas se presentó nuestro trabajo "El fenómeno de la conversión en Bartolomé de las Casas", publicado en *La palabra y el hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, julio-septiembre de 1990, núm. 75, pp. 226-230.

² Cfr. Khun, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 149-175.

³ Cfr. Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico, contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 15 y 282.

⁴ Cfr. Cot, Jean Pierre y Hean Pierre Mounier, *Sociología política*, Barcelona, Editorial Blume, 1978, pp. 67-70.

discurso,⁵ pueden verse como exposiciones sociológicas o bien como antropológico-filosóficas. De todas suertes creemos que es en ellas donde podremos encontrar o por lo menos tratar de buscar un nuevo paradigma en los problemas de los pueblos indios.

Ahora bien, la focalización de nuestro problema estaría contenida en una serie de preguntas que serían más o menos las siguientes:

a) ¿Cuando se dice que los pueblos indios tienen problemas de diferente índole frente a sistemas sociales, jurídico-políticos, qué es lo que se quiere indicar con ello?

b) Si lo que se quiere indicar es que los problemas de los pueblos indios surgen frente a un sistema particularmente jurídico-político más global, que impone sus decisiones a través de un principio y marco de legalidad que nos es propio de tales pueblos, entonces, la pregunta concreta es: ¿El camino de la solución a los problemas de tales pueblos es simplemente procedimental y por la vía estricta de la legalidad, o es necesario comprender o entender que tales pueblos tienen su propia *weltanschauung*, su propia visión del mundo y de la vida, y que por tanto sus problemas no encuentran solución a través únicamente de tal principio?

c) ¿No habría otro modo de tratar las cosas, por ejemplo, la de concebir el derecho más flexiblemente, o si se quiere menos dogmáticamente, en donde la unidad de la ciencia jurídica no se pretenda a costa de los grupos étnicos que tienen su específica manera de mirar el mundo y la vida?

d) ¿No sería acaso preferible un paradigma del derecho, que sea respetuoso de las diversas formas culturales de los pueblos y en donde lo esencial en su unidad no sea el sistema de poder sino el hombre mismo?

e) ¿Cuando se hace referencia al problema que se conoce como acceso a la administración de justicia, en este caso de los pueblos indios, es posible plantearlo desde la exclusiva perspectiva de legalidad, con todo lo que esto implica y, entre otras cosas, la idea de una justicia formal, meramente procedimental, funcionaria y distributiva,⁶ o bien quedaría alguna alternativa para situar el problema de manera diferente, digamos, entenderlo no como acceso a un sistema establecido, sino admitir y profunda-

⁵ Cfr. Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975. Del mismo autor. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa* (en dos tomos). El I con el título de: *Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Buenos Aires, Taurus, 1989. El II con el subtítulo de: *Crítica de la razón funcionalista*, de la misma editora, Buenos Aires, 1990.

⁶ Cfr. Hernández Vega, Raúl, *Dos discursos sobre la sociedad civil en Kant*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1991, pp. 13-18.

mente comprender la existencia de otros sentidos culturales de la justicia y, por lo tanto, otras diversas fuentes de la misma?

f) ¿La búsqueda de esta alternativa se puede hacer recurriendo a la teoría de sistemas o, más bien, se deben investigar otros caminos distintos que sin dejar de ser racionales incluyan un alto contenido ético?

Estas son, pues, las preguntas que, desde luego, no pretendemos contestar exhaustivamente; tan sólo queremos darles un sentido más claro utilizando las metodologías ya anunciadas. El tránsito por estos caminos es posible que nos conduzca a ver un paradigma distinto del derecho y la justicia.

II. DISCURSO FUNCIONARIO Y DISCURSO ÉTICO-RACIONAL

El discurso funcionario es un discurso de servicio, instrumental y pudiera decirse estratégico; cumple el rol de funcionar para la lógica del sistema, es en última instancia un discurso sistémico, no es problematizador, es explicativo de lo "dado" y lo dado es el propio sistema.

La construcción de tal discurso se fundamenta en categorías de conocimiento que suponen dogmáticamente la lógica del sistema, por tanto no puede negar ni polemizar la estructura del mismo, admite sin crítica la permanencia del mismo y desde luego su equilibrio o el restablecimiento de éste, su diseño se adecua a este objetivo.

En esas condiciones es inútil pedirle que cambie la lógica del sistema o que altere la estructura fundamental de éste.

Por ello el discurso en cuestión tiene la tendencia a convertirse en esquema y, en la medida que sea más axiomático, en esa misma medida cumple apropiadamente su función.

Una de las situaciones más graves del discurso funcionario es que cancela cualquier otra perspectiva que pueda suplir al sistema. Su principio de racionalidad es operativo, opera los postulados del sistema, no desciende por imposibilidad epistemológica y aun ontológica a la reflexión crítica y, por tanto, le está vedado conocer y comprender la especificidad del hombre y de los grupos humanos.

Es, pues, un discurso cuya estructura no da cabida a los problemas morales y filosóficos, de entrada repele como desviaciones o disfunciones que puede causar entropías al sistema; decanta tales problemas y toda referencia a valores, transforma el "Sollen" en "Sein". Esta transfiguración hace que el "deber ser" se transforme en "ser" y constituya la reali-

dad,⁷ su estructura conceptual empleando la terminología kantiana se puede decir que es vacía.

El positivismo en las áreas teóricas de la sociología, o del derecho y la política, se funda en este discurso, explica "lo dado" tal como aparece, pero de ninguna manera lo problematiza.

Tal corriente de pensamiento dice de las estructuras y funciones y en su parte terminal hace referencia a la teoría de sistemas, aplicada al campo de los fenómenos sociales y humanos; responde a la pregunta de ¿por qué?, pero no a la pregunta de ¿por qué no?⁸

Esta, al parecer, simple diferencia en las preguntas encierra algo mucho más trascendente, y este algo más trascendente es el aspecto crítico de la investigación, sin el cual no podría darse ningún paradigma nuevo en cualquier ciencia.

En efecto, la pregunta ¿por qué? encierra la investigación en un sola dimensión, las variables explicativas de lo dado son variables funcionales de él, pero en ningún momento se pretende ir más lejos.

La pregunta ¿por qué no? se aparta de lo dado al problematizarlo, contempla otra dimensión distinta, se aventura en la zona de lo desconocido;⁹ tal ruptura epistemológica entre lo dado y lo desconocido no podría existir sin la actitud crítica.

La búsqueda y el descubrimiento de nuevos paradigmas obedece a tal actitud, se trata de la ruptura a los dogmas establecidos.

Ahora bien, el discurso que hemos llamado funcional explica lo dado en términos de estructuras y funciones, su pregunta fundamental es fáctica, se atiene a la explicación de lo dado, y en el último de los casos desemboca en la teoría sistémica, pero, repetimos, en ninguna forma es crítico o procede por rupturas epistemológicas; la unidad que pretende el discurso positivista es a costa de la supresión de las diferentes maneras de mirar el mundo y la vida de las también diferentes comunidades humanas.

El discurso ético-racional rescata todas las diferencias de la *Weltanschauung* de tales comunidades, con esto se quiere indicar que tal rescate no se puede lograr por la vía sistémica, sino por otras más, por otras formas y modo de ver las cosas.

⁷ Este es uno de los problemas de la teoría pura del derecho en Kelsen; sobre este tema, Cfr. Hernández Vega, Raúl, *Problemas de legalidad y legitimación en el poder*, Xalapa, pp. 11-26.

⁸ Cfr. Bachelard, Gastón, *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1976, pp. 52-59.

⁹ Bachelard, Gastón, *op. cit.*, supra nota 8, pp. 69-70.

Es aquí donde la pregunta clave sería: ¿y cuáles serían estas otras formas o modos de ver las cosas que no sean las estructuras, las funciones y el sistema? Un poco adelantándonos al contenido del próximo tema de esta disertación y a la parte final del mismo, diríamos: el discurso funcionalista y en última instancia sistémico no es adecuado para encontrar o para transitar en las relaciones intersubjetivas, es decir, le es imposible descubrir al "otro", al "otro" en cuanto ser humano y en su dignidad como tal, dignidad que significa no servir de medio, sino ser fin en sí mismo.¹⁰

El ser humano considerado así es un remate en su noumenidad, para emplear la palabra kantiana, no sujeto a la cadena causal de la naturaleza, sino a la causalidad moral que él mismo construye.

Este nuevo aspecto que expresa la moralidad en el hombre lo recoge el discurso ético-racional; el hombre en éste ya no aparece como esquema, como categoría exclusiva de conocimiento, sino como alguien que tiene una connotación profundamente ética, connotación que por la vía sistémica no es posible encontrar.

El discurso sistémico y particularmente el discurso jurídico en la corriente positivista elimina al hombre, como diría Unamuno, de carne y hueso, abstrae diferencias profundas y, vía un modelo científico que quizá no lo sea, suprime toda la red de relaciones intersubjetivas que componen no el sistema sino las comunidades humanas.

El positivismo procede así, por esta vía, a construir la ciencia del derecho bajo un régimen estrictamente conceptual, sin ninguna relación a esto que llamamos "el otro".

Pretendemos, si no demostrar, por lo menos advertir que el camino sistémico no es el propio para el descubrimiento de las diferencias culturales de las comunidades humanas, contando con que la temática empírico-histórica mostrará que aún contemporáneamente existe la problemática que aquí se viene planteando.

El otro camino que quizá podríamos transitar con mayor amplitud no hace referencia a la corriente positivista, particularmente al estructuralismo, al funcionalismo y a la teoría de sistemas, sino que se orienta en otras perspectivas.

Tales perspectivas hacen alusión "al otro", al ajeno, y sin embargo tan fundamental para la construcción del "yo".

¹⁰ Cfr. Kant, Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, pp. 82-84.

Estamos, pues, en el campo de la comunicación humana, y se puede decir en el de la antropología, y mejor aún en el de la antropología filosófica.

En esta dimensión, como diría Foucault, estamos en presencia de las relaciones "cuerpo a cuerpo", en una especie de microfísica del poder¹¹ en donde el tejido de las relaciones humanas es distinto al sistémico; claro que nuestra orientación no es fáctica, sino básicamente ético-racional, pero el discurso es parecido al discurso ficcionador de Foucault,¹² en el sentido quizá no epistemológico sino ontológico.

Con esto llegamos al centro de nuestras proposiciones o a su fundamento; por ello, pasamos a la siguiente sección de este pequeño ensayo.

III. LA IDEA DE SISTEMA Y LA IDEA DE COMUNICACIÓN

Como se sabe, fue hacia 1956 cuando Von Bertalanffy lanzó la fórmula "Teoría General de los Sistemas"; sus trabajos son una síntesis de los realizados en otros como la cibernética, termodinámica, en genética y en la ciencia de las organizaciones.

La fórmula fue aplicada a la sociología¹³ y al análisis político.¹⁴

El esquema de Jürgen Habermas¹⁵ explica bastante bien su funcionamiento en cuanto se refiere al sistema social y a los subsistemas que lo forman, esto es, al económico, al político y al cultural.

El concepto general de la Teoría General de Sistemas supone el manejo de la categoría de "totalidad"; en efecto, si las disciplinas que investigan diferentes campos de la realidad ya sean las células o las máquinas, la energía en el Universo o de cualquier organismo, revelan que frente al medio ambiente responden adaptándose a él, autorregulándose para mantener el equilibrio y por lo tanto su existencia. Habría que buscar un esquema que explicara tales comportamientos referidos en su generalidad a la realidad total; tal esquema fue lo que se llamó Teoría General de Sistemas, absorbiendo en ella todas las teorías especiales en los campos ya

¹¹ Cfr. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 157.

¹² *Idem*, p. 162.

¹³ Cfr. Buckley, Walter, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

¹⁴ Easton, David, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

¹⁵ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, *supra* nota 5, p. 20.

mencionados; por esto es que el concepto de totalidad es fundamental en tal teoría general.

La misma, como ya se señaló, es extrapolada a la dimensión social, con la idea de totalidad o sistema, y así se hace también en el área política; y es trasladada con todo su arsenal técnico, como la noción de equilibrio que es fundamental, in put, out put, feed back (retroalimentación), circuito, etcétera.

Ahora bien, los elementos que componen el sistema son interdependientes, pero el sistema como tal, es decir, como totalidad, mantiene su propia estructura y se desplaza adaptándose para no sufrir entropías, o sea, desajustes o caos, tal adaptación supone que el sistema tiene como objetivo fundamental su equilibrio homeostático. Lo esencial aquí es que la cadena o los elementos del mismo funcionen con vista a lograr la permanencia del sistema; o sea, que no se trata de generar ningún cambio esencial en él, sino que éste permanezca fundamentalmente el mismo.

En nuestro caso el subsistema político, área de decisiones, necesita información adecuada, justamente para tomar decisiones pertinentes.¹⁶

La información necesita apoyo por la vía de la legalidad, o sea, todo lo que constituye el orden jurídico, con el propósito de que las decisiones por la vía procedimental formal "aparezcan" como decisiones legítimas.¹⁷

La legitimación la adquiere el subsistema político por la vía de la legalidad; aun cuando ésta no forme sino una pequeña parte de todo el sistema social global¹⁸ la legitimación se da a través del subsistema político, o sea, de un poder decisorio sistémico apoyado por la legalidad.

El discurso en que se expresa formalmente tal decisionismo es un discurso meramente técnico en el cual para nada cuenta la especificidad de los diferentes grupos humanos que concretamente constituyen la realidad de las comunidades humanas; aquí se procede por la vía de la eficacia funcional, pero no por la vía ético-racional que supone el respeto por la pluralidad de maneras o modos de ver el mundo y la vida, no se trata de contemplar al hombre en su calidad humana sino de examinarlo como ente funcional; funcional si hace funcionar al sistema; si disfunciona y causa o puede dar origen a entropías, hay necesidad de adaptarlo y desde luego bajo la lógica del propio sistema.

En suma, la idea del hombre como ser humano desaparece y, con ello, su dignidad y su sentido moral; se trata, pues, de saber o de abordar el

¹⁶ Cfr. Deutsch, Karl W., "Cambios importantes en las ciencias políticas", *Ciencia y Desarrollo*, México, núm. 39, año VII, 1981, p. 60.

¹⁷ Hernández Vega, Raúl, *op. cit.*, *supra* nota 7.

¹⁸ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, *supra* nota 5, p. 123.

tema de la justicia no a través del discurso ético-racional, sino sistémico, en el que en todo caso la justicia no opera como valor sino como elemento de carácter pragmático-funcional, su eficacia reside en su servicio al sistema.

En tales condiciones la teoría de sistemas funciona con su propia lógica, y se aleja de la lógica ético-racional que corresponde a las relaciones intersubjetivas.

El orden jurídico opera así como apoyo para el funcionamiento del subsistema político, es por esto que no podría exigírsele que contemple otras perspectivas y que establezca profundas diferencias en la cosmovisión distinta de las comunidades humanas.

La exigencia que se puede pedir a la idea de sistema es que cumpla con los postulados de totalidad y equilibrio, disponiendo de todas las estrategias técnicas para ello y, entre otras, las de información.¹⁹

La teoría sistémica, pues, podría observar y explicar diferentes fenómenos en el área propia de las disciplinas y teorías especiales que engloba, pero pensamos que en una estricta epistemología le está vedado el conocimiento de las relaciones intersubjetivas, en donde los sujetos son seres humanos que se comunican mediante el habla; la misma teoría hace referencia a elementos abstractos funcionales, pero no a sujetos comunicantes que establecen relaciones mediante el habla; la misma teoría, por ello, no puede penetrar en el conocimiento de esa red comunicativa, epistemológicamente le es imposible, y menos aún puede adentrarse en los problemas ontológicos del ser humano, en cuanto a éste se le considera en su calidad moral y en su relación con el "otro".

Es por todo esto por lo que se considera que el positivismo, cuyo marco teórico es el estructural-funcionalismo o la Teoría General de Sistemas, no es adecuado para la reflexión crítica respecto a los problemas que puedan confrontar los pueblos indios. De ser esto así, volvemos a la pregunta central de este estudio: ¿por cuál otra vía, que no sea la sistémica, podríamos encontrar algo que nos oriente para la posible solución del problema?

Ya en este trabajo hemos venido apuntando cuál podría ser la otra vía posible de reflexión, a ésta la hemos denominado la "idea comunicativa", hemos empleado tal concepto para hacer notar su diferencia con la "idea de sistema"; si éste supone un principio de totalidad y su lógica impone el que toda la construcción radique en tal principio, en la idea comunicativa ocurre precisamente lo contrario, es decir, aquí lo esencial no es la

¹⁹ Deutsch, Karl, *op. cit.*, *supra* nota 16, p. 60.

totalidad, no es el sistema, sino el individuo y su red de relaciones que integran las comunidades humanas; aparte también esta idea de que el hombre es un ser de comunicación y de que ésta se establece a través del habla. Si el discurso comunicativo pretende ser universal, su universalidad no se logra mediante una totalidad decisionista, sino en términos de un modelo ético-racional, que, como tal, sólo sirve como guía con pretensiones de modificar la realidad, pero de ninguna manera, repetimos, se trata de imponer a cada individuo y a cada comunidad humana una estandarización; lo único que pretende es mostrar que su discurso no tiene ningún ingrediente de coercibilidad, que es abierto, y que esto lo obliga a no ser preconstruido, aquí las reglas del juego, si así se les puede llamar, son las que establecen y construyen sobre la marcha los seres humanos comunicantes, con igualdad de oportunidades, y en donde todos ellos trasponen sus respectivas reflexiones, intercambiando posiciones; es éste un juego dialéctico y no formal, es este intercambio el que genera la racionalidad del discurso, pero como tal racionalidad dice de los seres humanos que no son máquinas, ni energía, ni células, sino seres de habla, el intercambio mismo encuentra fundamentos morales, en tanto que cada sujeto hablante tiene su propia consistencia existencial, su propia dignidad y en donde existir significa no nada más existir "para sí" sino "existir" con "el otro".

A estos dos pasos de tránsito habría que agregar un último, esto es, existir "para el otro".

Este es el camino del racionalismo-ético, pero no se crea que el tránsito por esta triada elimina al individuo, ocurre lo contrario, la búsqueda final del otro, el encuentro y su descubrimiento en lugar de anihilarlo lo enriquece y lo universaliza; el "yo" se hace más yo en tanto se hace con "el otro"; paradójicamente, el "yo" para entender o estar en posibilidad de comprender "al otro" realiza una catarsis profunda, poniendo entre paréntesis su propia, si se me permite la expresión "yoidad", es pues, una especie de reducción fenomenológica al estilo husserliano.

Es este trasfondo antropológico-filosófico el que, creemos, funda la idea de la comunicación y su discurso, éste permite por lo pronto el respeto a la pluralidad cultural, y en nuestro caso, a la de los pueblos indios, permite también una vía para su comprensión, no bajo la idea sistémica, sino mediante otro paradigma y otro discurso.

Si uno se asoma al pensamiento de Jürgen Habermas²⁰ se puede encontrar algunas de las ideas centrales de esta exposición y lo mismo se

²⁰ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, *supra* nota 5, especialmente la parte final del texto, pp. 142-170.

puede decir de Emmanuel Levinas, desde luego no en la forma y quizá significado de este trabajo, pero sí en la perspectiva fundamental de este humanismo.²¹

IV. LA CONSTRUCCIÓN DE OTRO PARADIGMA

En este trabajo se ha venido sosteniendo que el problema metodológico para comprender el problema de los pueblos indios se presenta cuando en lugar de ocurrir a la vía de la idea comunicativa se selecciona para ello el camino sistémico.

El problema que en principio es metodológico y epistemológico se transforma en ontológico, esto es, cuando en términos de Scheller se habla del puesto del hombre en el cosmos, o cuando nos referimos a su visión del mundo y la vida o cuando hacemos alusión al mundo de vida en el sentido de Habermas; en suma, tal conversión tiene sentido²² en tanto cuanto plantea el problema del estar del hombre en el mundo, de su existencia cotidiana en éste y en ninguna otra parte, de que su ser consiste en estar ahí —en el mundo—, es esta mundaneidad la que lo caracteriza y sin embargo si esto es así, si este fáctum no puede variarse en tanto tal, si hay otra posibilidad en el hombre que lo convierte en eso, en hombre, que si bien no desplaza su fáctum y no tiene más remedio que aceptarlo, le puede dar proyección, vale decir proyección ético-racional.

Es este proyecto el que convierte el fáctum en algo que de "sein" se eleva al "sollen", y paradójicamente deja de ser para convertirse en un proyecto al futuro, encontrando en esta proyección la plenitud de su verdadera esencia.

Tal planteamiento antropológico-filosófico es el que funda la idea de la comunicación ya referida, la acción comunicativa del ser humano queda sujeta a esta proyección ético-racional y a su discurso.

El hombre es así un ser de comunicación, un ser que habla, que se comunica, no es una isla, su orrogamiento al mundo puede entenderse desde el punto de vista biológico, pero desde la perspectiva moral corresponde comprenderlo de otra manera, y este otro modo es justamente a través de una ética comunicativa.

²¹ Cfr. Levinas, Emmanuel, *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, Editores, 1974, pp. 130-133.

²² Hernández Vega, Raúl, *op. cit.*, supra nota 1.

Si estas notas se apuraran aún más, podría decirse con Novalis que “el hombre es una llama hablante”.²³

Esta imagen cobra sentido —para nosotros— cuando se afirma que el hombre es un ser que se trasciende, de simple fáctum se convierte en trascendencia, el símbolo de la llama implica esta trascendencia, que la entendemos si no por la vía poética sí por la vía moral, el hombre busca “al otro”, esto es “el nosotros” al que alude Gurvitch,²⁴ “el socio” que señala Battaglia,²⁵ o la humanidad del “otro” que menciona Levinas.²⁶

El concepto de paradigma de Kuhn es no sólo aplicable a las revoluciones científicas sino a las políticas,²⁷ que nosotros las entendemos aquí como revoluciones ético-rationales, un nuevo paradigma no surge sino en la medida que se tiene conciencia de que el anterior no funciona,²⁸ emerge críticamente, por ello mismo, implica una ruptura en el campo de la ciencia; mientras no se tenga tal conciencia no hay tal ruptura y el paradigma aceptado continuará dogmáticamente su vigencia.

De conformidad con todo esto, el nuevo paradigma que se propone es aquel que expone el discurso ético-rationale para comprender al “otro”, con los fundamentos ya señalados.

V. EL PROBLEMA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LOS GRUPOS ÉTNICOS

Llegamos, pues, al término de nuestra disertación. El motivo fundamental por el cual vinculamos a la sociedad civil —como la entendemos— con los grupos étnicos es que el problema teórico-metodológico para su comprensión es también el mismo, uno u otro problema no lo podemos plantear por la vía sistémica, sino por la vía de la idea-comunicativa.

Todo lo dicho respecto al problema de las comunidades indígenas en la dirección en que se desarrolla este trabajo es aplicable a la sociedad civil, ésta no es sistémica, su experiencia transcurre en un mundo de vida, es así una red comunicativa, las relaciones que constituyen tal tejido son

²³ Cfr. Bachelard, Gastón, *La llama de una vela*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 77.

²⁴ Cfr. Gurvitch, Georges, *Sociología del derecho*, Argentina, Editorial Rosario, 1945, p. 222.

²⁵ Cfr. Battaglia, Felice, *Filosofía del trabajo*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955, p. 259.

²⁶ Levinas, Emmanuel, *op. cit.*, *supra* nota 21, pp. 130-133.

²⁷ Kuhn, Thomas S., *op. cit.*, *supra* nota 2, p. 149.

²⁸ *Idem*, pp. 149-151.

relaciones intersubjetivas entre seres hablantes expresadas en el discurso ético-racional, su preferencia es moralmente veritativa. Con esto sostenemos aquí la verdad del discurso moral y por ello su racionalidad, en manera alguna su irracionalidad como lo quiere el positivismo; el discurso cultural ²⁹ no funcionalista ni sistémico, por esto, permite la pluralidad, la diversidad, tiende a ésta respetando las identidades culturales y respetando los modos de comunicación entre los hombres.

El centro de la unidad no es la idea de totalidad sistémica, donde, como ya se dijo, lo fundamental es el equilibrio bajo la lógica del propio sistema, sino que tiene como fundamento al hombre mismo y su implícita esencia trascendente, esto es, su realidad moral.

²⁹ Hernández Vega, Raúl, *op. cit.*, *supra* nota 6, pp. 52-59.

RESEÑAS

ARÁOZ VELASCO, Raúl. "Derechos humanos y derechos humanos de los pueblos indígenas". *Temas jurídicos andinos: hacia una antropología jurídica*. Oruro-Bolivia, Cedipas, 1991, pp. 51-97.

El ensayo forma parte de tres trabajos sobre temas andinos, en un intento por desarrollar aspectos vinculados con la antropología jurídica. El primero "La reforma agraria en Bolivia: un modelo de desarrollo unilineal"; el segundo, "El sistema jurídico indígena y la costumbre" y, el tercero, "Derechos humanos y derechos humanos de los pueblos indígenas", que pretendemos reseñar. El estudio se desarrolló en dos fases, según nos informa Aráoz Velasco. La primera fase como reflexión teórica, influenciada por los aportes de Rodolfo Stavenhagen, conocido antropólogo mexicano, que viene desarrollando una destacada actividad en pro de los derechos humanos de los pueblos indios desde la Academia Mexicana de los Derechos Humanos y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, con sede en San José, Costa Rica. Es importante destacar que la preocupación por el estudio y la defensa de los derechos fundamentales de los indígenas surge de la antropología más que de los operadores del derecho. La segunda fase, la cumplió en Oruro-Bolivia, desde la Pastoral Social del Obispado, participando en tareas docentes con indígenas en los cursos sobre derechos humanos realizados en Huayllamerca y Venta Media; el autor lo omite pero seguramente debemos agregar su conocimiento no sólo teórico (además de abogado es antropólogo y doctor en derecho económico), su práctica como profesor, y especialmente su vinculación directa con las comunidades indígenas, que le permiten presentarnos información poco conocida que sólo es posible desde una investigación comprometida que se ejerce vía la investigación participativa. El plan de ensayo se distribuye de la siguiente manera: Una idea básica de los derechos humanos; discusión del concepto de minorías; conceptualización de los derechos humanos de los pueblos indígenas; el estado actual que guardan los trabajos que vienen realizando los organismos internacionales; se analiza el contenido número 107 de la Orga-

nización Internacional del Trabajo (OIT) y su reciente revisión que dio como resultado el convenio número 169 y, finalmente, cómo los derechos humanos de los pueblos indígenas son reconocidos en el régimen constitucional y trae como reflexiones concretas las experiencias de las Constituciones de Canadá y Brasil.

Sobre la protección internacional resultan válidas sus observaciones en el sentido que, no obstante la importancia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), no se refieren en nada a los derechos de las minorías y pueblos indígenas y cómo este hecho no fue olvidado ni descuido, sino el resultado de un debate entre la tendencia occidental e individualista y la tendencia sustentada por la Unión Soviética, Yugoslavia, Dinamarca y otros países, definiendo los derechos colectivos de los pueblos, entre ellos los derechos de las minorías, bajo el argumento de que el mundo no occidental, la familia, el clan y la comunidad, son social y culturalmente más relevantes que el individuo, donde la relación entre individuo y el Estado es mediada a través de numerosas organizaciones sociales de distinta índole. Lamentablemente se recuerda cómo los representantes de los países latinoamericanos se sumaron a la primera corriente. Sobre el particular es pertinente tener presente que los juristas especializados en la materia, los científicos sociales dedicados a la cuestión étnico-nacional, las organizaciones populares indias e instituciones no gubernamentales que promueven la defensa de los derechos étnicos, coinciden en afirmar que los instrumentos jurídicos internacionales, como la Carta de las Naciones Unidas (1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (1966), con su protocolo facultativo (1966), y, a nivel americano, la Convención Americana sobre los Derechos Humanos (1969), no regulen de manera específica lo relativo a los derechos étnicos de los pueblos indígenas o para ser más exactos, los derechos de carácter socio-cultural de los pueblos o etnias oprimidas de África, Asia y América para apreciarlo en su dimensión universal y un sentido menos restringido. Algunos pretenden frente a esa laguna legal internacional que es aplicable el artículos 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y en los artículos primeros de ambos pactos. La grave limitación que comenta Aráoz, ha sido duramente criticada desde hace varios años: por ejemplo en 1947 el Bureau ejecutivo de la American Anthropological Association, sometió a la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas un "Proyecto de declaración" en donde advertía: "Dado el gran número de sociedades que han entrado en estrecho contacto con

el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida, la tarea a afrontar por aquellos que desean redactar una Declaración de los Derechos del Hombre, consiste esencialmente en resolver el siguiente problema: Cómo podía ser aplicable la declaración propuesta a todos los seres humanos de modo que no fuese una declaración de derechos concebida únicamente en términos de los valores dominantes en los países de Europa Occidental y América”, y agregaban: “Los derechos del hombre en el siglo XX no pueden estar circunscritos por los valores de una cultura particular, puesto que deben exceder el marco europeo y ser aplicables a todas las sociedades”. La propuesta previa a su articulado hizo reflexiones de tipo pedagógico en cuanto a la Antropología contemporánea; lo anterior forma parte de la visión distorsionada de la cultura occidental sobre nuestros pueblos y como es fácil advertir, su enfoque etnocéntrico; recordemos que los textos de enseñanza de la historia universal europea e incluso los de la Unión Soviética lamentablemente apuntan en ese sentido.

El autor a lo largo de su trabajo revisa la legislación internacional en materia de minorías, sin embargo, para el caso de países como Bolivia, Guatemala y el Perú, resulta importante resaltar que la población indígena constituye una mayoría sociológica, una mayoría que es una minoría en términos del control económico, cultural y político, por lo tanto, seguramente el tratamiento debe ser otro, el reconocimiento de sociedades pluriétnicas y pluriculturales en donde el peso de la presencia de los pueblos indios es mayoritario y así debe ser considerada.

En cuanto a la autodeterminación de los pueblos, en efecto, desde la Declaración de 1960 de la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas hasta 1966, el derecho a la libre determinación se entendió referido únicamente a los pueblos sometidos al extranjero, es decir a los pueblos colonizados. Desde 1966, año en que se aprueban los Pactos de Derechos Humanos, el derecho de los pueblos a la libre determinación se entiende para todos. Las aplicaciones críticas del autor sobre el convenio número 107 de la OIT y las limitaciones del nuevo convenio número 169 son oportunas, las propias Organizaciones Indias hicieron en su momento una fuerte crítica al número 107 que motivó el nuevo tratamiento del número 169 en donde la mayor condena es la forma imprecisa y ambigua en que se trata sus derechos, en especial a la tierra territorio y a los recursos del subsuelo entre otros.

En conclusión el ensayo cumple con su objetivo: aborda la problemática de los derechos humanos de los pueblos indígenas desde una perspectiva teórica, analiza la legislación internacional vigente, recoge siste-

máticamente los planteamientos que hacen los pueblos indios sobre sus derechos y es un documento útil que cumple con tareas de carácter pedagógico y de difusión de suyo importantes.

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

BARRE, Marie-Chantal, “La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos de Centroamérica”, *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, Guatemala, Universidad de San Carlos, junio de 1990, 3a. época, pp. 20-42.

La autora es investigadora francesa, doctora egresada del Instituto de Altos Estudios de América Latina de París. El estudio es producto de investigaciones realizadas en Guatemala y México, constituye además una síntesis de varias conferencias sobre el tema dictadas en la Universidad de San Carlos de Guatemala y la Universidad Nacional Autónoma de México.

Como lo manifiestan los editores, es una puesta al día de las acciones de los grupos étnicos en la región centroamericana, necesaria en la medida en que si bien los movimientos de los grupos étnicos en algunos de los países del istmo son objeto de numerosos estudios, los de otros países son prácticamente desconocidos. De la lectura del documento pueden extraerse valiosas conclusiones en cuanto a la similitud y las especificaciones de las acciones de los grupos indígenas en el área.

Pone de manifiesto la emergencia del movimiento étnico político en el escenario centroamericano que constituye una nueva dimensión de la problemática regional.

Advierte cómo la internacionalización del conflicto de la Costa Atlántica Nicaragüense, la lucha política en Guatemala, los flujos migratorios de refugiados que buscaron protección en México, frente a las políticas etnogenocidas de las dictaduras militares de Guatemala, trajeron como consecuencia la atención de la opinión pública mundial.

Para ilustrar el trabajo presenta un cuadro detallado de la población indígena centroamericana que estima en cinco millones (nuestra opinión es que es mayor) en donde encontramos una Guatemala mayoritariamente indígena y una Costa Rica con un índice bajo de población indígena; quizás hubiese sido interesante registrar también la población de origen afroamericano para mayor precisión y entender también los movimientos de carácter étnico en la región en su globalidad.

Según la opinión de la especializada, la problemática de la cuestión étnico-nacional no es un fenómeno exclusivo de Centroamérica ni de la América Latina en su conjunto, ya que el problema de las minorías étnicas se ha manifestado con insistencia en Europa desde el siglo XIX (particularmente a través del llamado "movimiento de las nacionalidades") que existe aún en la actualidad en el viejo continente bajo múltiples expresiones; también se está instalando, de manera conflictiva, en los países recientemente descolonizados de África y Asia. Sin embargo, la preocupación que le asalta es que los nuevos movimientos indígenas observados durante los últimos años se desenvuelven en una región donde se ha instalado la guerra. Su participación conflictiva en la dinámica nacional y regional obliga cada vez más a medir la importancia de esos problemas étnicos en los procesos sociales y políticos. Sobre el particular da cuenta de dos antecedentes históricos importantes: cómo la lucha de los indígenas se mantiene desde el proceso colonial español y cómo en la constitución de los Estados nacionales centroamericanos y en particular en países fundamentalmente indios como Guatemala, no fueron nunca tomados en cuenta; lo anterior es válido también para las denominadas políticas indigenistas desde los años cuarenta hasta la fecha, pese a que se hable de un indigenismo de participación. A nuestro juicio, las declaraciones del reconocimiento pluriétnico, plurilingüístico, etcétera, de la política indigenista interamericana y de los gobiernos con población indígena no pasa de ser un "bonito" discurso, pero la segregación y marginación del indio y su desigualdad es evidente.

En ese proceso, Marie-Chantal da cuenta sobre cómo los indígenas, entre otras vías, participan en la lucha armada junto a otros sectores; refiere también la lucha civil que viene sosteniendo a nivel regional la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI) y en forma nacional el Comité de Unidad Campesina de Guatemala que agrupó también sectores de ladinos pobres; en torno a la violencia que veinen sufriendo en especial los indígenas guatemaltecos, refiere cómo éstos forman parte importante del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) el cual reagrupa familiares de desaparecidos, lo que muestra hasta qué punto los grupos indígenas han sufrido por el conflicto interno que desgarró al país.

Para Barre, desde 1970, Centroamérica se ha convertido en el teatro de un importante movimiento organizado de los indígenas, el cual se ha acelerado desde 1980.

El trabajo presenta un análisis detallado de la situación que sufre la población indígena en cada uno de los países centroamericanos, dando cuenta de sus especificidades que resultan muy importantes de conocer.

Como conclusiones asienta:

Que el problema es inevitable e integral.

Que no sólo se trata del conflicto de tierras o de la cultura, o incluso del poder político, es todo a la vez.

Que las condiciones socio-políticas de los países centroamericanos es diversa, para Guatemala se trata de una mayoría sociológica que es una minoría en cuanto al control socioeconómico, cultura y político de la nación.

Que las recientes luchas indígenas en su gran mayoría, se inscriben dentro de las luchas sociales globales de Centroamérica, sin embargo, con la exigencia de ser reconocidos como sujetos autónomos.

En general, las organizaciones indígenas de la región no centran su lucha en la oposición entre civilización indígena y civilización occidental.

Su creciente participación en las luchas sociales, y en particular en las político-militares, evidencian que no sólo constituyen una fuerza complementaria sino un elemento determinante en el curso de las mismas luchas.

Por otro lado, estos movimientos son cada vez más complejos: se multiplican las tendencias con la multiplicación de las organizaciones. Algunas muestran una gran capacidad de negociación y cita como ejemplos Nicaragua, Panamá y Costa Rica.

La presencia de las luchas indígenas es cada vez más importante en la escena nacional en términos ya no solamente culturales o económicos, como se ha analizado tradicionalmente, sino en términos étnicos-políticos, lo cual crea nuevas interrogantes.

Todos estos movimientos cuestionan, con grados distintos, la concepción tradicional del Estado nacional.

Nuevas reflexiones teóricas surgen en cuanto a la cuestión étnico-nacional, tanto de la parte de los indígenas como de los no indígenas. Así, no es lo mismo hablar de un pueblo indígena al lado de un pueblo ladino, que de una Guatemala multinacional: las consecuencias a nivel de la división del poder son muy distintas.

La cuestión étnico-nacional, al tratarse de la relación entre diferentes grupos étnicos en el seno de una misma sociedad nacional, plantea además otro problema de gran importancia ligado al del poder y de la relación de fuerza entre los diferentes grupos: la elaboración de un proyecto nacional que sepa tomar en cuenta las diferentes concepciones del desarrollo de los grupos culturales presentes.

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

CIDECA, *Santiago Atitlán, canto de un pueblo por la paz*, Guatemala, 1991, documental filmico.

El volcán de Atitlán, un cielo azul y un pueblo antiguo en la laguna del mismo nombre es el escenario del documental en video realizado por el Consejo de Investigaciones para el Desarrollo de Centroamérica (CIDECA) en el que se presenta con fidelidad y belleza la realidad de la etnia Tzutuhil que en él habita.

Los indígenas Aj'tzutujila —Los Flor del Maíz— tienen en este lugar el centro de su mundo mágico. Su cultura es profundamente religiosa, conservarla y desarrollarla es la razón de ser de su organización y el mayor compromiso de los hombres del maíz es la participación gratuita y solidaria en obras y cargos comunitarios a cambio de prestigio. Las costumbres y tradiciones norman su conducta y desarrollan una conciencia colectiva en la cual los intereses de la comunidad están por encima de sus intereses personales. Cualquier aspecto ideológico o económico como consignas de partidos políticos, normas de organizaciones religiosas y presiones afectivas tienen que ceder ante la fuerza de la costumbre y la tradición que son las leyes más respetadas y mejor cumplidas.

En contraste, existen personas y grupos antagónicos a los que frena este tipo de organización y ven con desconfianza cómo la gente de la comunidad se concientiza de sus problemas y participa para resolverlos con el propósito de ser ellos y sólo ellos los que decidan lo que al grupo mejor le convenga. Entonces acusan a sus dirigentes de ser enemigos del progreso y subversivos.

Puede ser que por esto “El ejército guatemalteco reforzó el destacamento militar a fines de la década de los setenta en Santiago Atitlán y durante once años la población se vio sometida al constante asedio y represión de los militares”. Por fin se logró que se retirara el destacamento militar y las autoridades de Santiago Atitlán se comprometieron a mantener el orden y la paz en la región.

El pueblo está feliz y seguro de poder realizar sus festividades religiosas, sin ser molestado ocho meses después de la masacre del 2 de diciembre de 1990. Es entonces cuando se produce el documental del CIDECA. Es el mejor momento, recuerdan con resignación a sus víctimas, porque han reconocido sus derechos. ‘Sólo cortaron las ramas, pero el tronco ya reverdece’ comenta un pintor popular.

Esta confianza renovada y una encuesta ágil revela que la tristeza y el dolor se apoyan ahora en la pobreza y que ésta es el resultado de la explotación inadecuada de los recursos naturales y los precios castiga-

dos que les pagan por sus productos agrícolas y artesanales. La mano de obra es muy barata y las familias tienen muchos hijos. La lucha contra la pobreza tiene nuevos medios y nuevos aliados, la radiodifusora local transmite programas con orientación agrícola y contenido cultural en la lengua Tzutuhil, las jóvenes del lugar se organizan para promover la participación de la mujer en programas que mejoran su nivel de vida y cultura. Los agricultores se proyectan ya con una organización importante.

Lo más conmovedor es la presentación del programa de la comunidad para el apoyo de viudas y huérfanos. En la entrega de uniformes a los huérfanos, los niños reciben lo más representativo de la indumentaria indígena.

Vemos a los artesanos trabajando en su ambiente familiar, los niños tejen cintas en el telar de lisos, de influencia colonial, y las mujeres emplean el telar de cintura o machete, de origen prehispánico. Los talladores de madera hacen las máscaras para la fiesta y la pintura popular enriquece el mensaje con escenas de temas cotidianos y festivos de gran belleza, realizados con las técnicas tradicionales.

El gran gasto que se tiene que hacer para costear la fiesta sólo puede explicarse por el gran significado que tiene para ellos.

La fiesta es un gran teatro religioso de autenticidad innegable, las procesiones de diversas cofradías recorren el pueblo convirtiéndolo en un santuario en el que las imágenes son los actores principales que cobran vida. Se baila con ellos, al rezar se imagina un respetuoso diálogo, los cantos se proyectan a espectadores celestiales o cósmicos y entre velas e incienso o copal, flores y cantos hay santos como San Simón o Maximón, que reciben licor, comida, escuchan quejas y confidencias, reclamos y hasta regaños de sus devotos. La popularidad tan grande que tiene Maximón ocasionó que los militares mataran a su cuidador y que a él le dieran dos balazos, hiriéndolo de gravedad. "Es por eso que solucionó este problema, porque a él también lo hirieron" dice la gente. Hay otras danzas como "Los Mexicanos" y muy diferentes conjuntos musicales, marimbas y bandas de música, cantores populares, etcétera.

Al final del video un sacerdote maya es sorprendido haciendo una ofrenda a los cuatro lados del mundo y cuando permanece en el centro parece sentir que el Universo gira sobre él. Entonces pide a sus dioses que viva la paz, la libertad, el amor a la naturaleza, al trabajo y la tradición, que viva la vida de Aj'zutjila —Los Flor del Maíz—.

Enrique AUDIFFRED BUSTAMANTE

LINARES, Aquiles, *Guatemala, polos de desarrollo (el caso de la desestructuración de las comunidades indígenas)*, Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC), México, Ed. Praxis, 1988, 399 pp.

Guatemala, polos de desarrollo es un estudio que se inició en 1986 y vio la luz editorial el 20 de octubre de 1988 (44 años después de la Revolución de Octubre en Guatemala). Los autores Aquiles Linares, Arturo Arias, Luis Alberto Padilla y Gilberto Castañeda, al realizar una investigación en las comunidades indígenas (en los departamentos de El Quiché, Alta Verapaz y Huehuetenango) en donde la estrategia de *tierra arrasada* del ejército de Guatemala (1980-1984) se vio complementada con la instalación de las llamadas *aldeas modelo* (utilizadas en Vietnam por Estados Unidos de Norteamérica) partieron de los supuestos de que el concepto de *polos de desarrollo* es utilizado en Guatemala dentro de un esquema contrainsurgente que pretende efectos ideológicos y propagandísticos y que los agrupamientos *aldeas modelo* tienen el propósito esencial de mantener a la población de esas zonas bajo un régimen de control militar inicial que permite generar condiciones para la instauración de un poder local afín al ejército. Los autores consideran que los objetivos implícitos de los polos de desarrollo han sido: despoblar, deforestar y destruir las zonas de conflicto militar; obligar a la población civil a replantearse sus patrones económico-sociales para romper la base sobre la cual está asentada la estructura comunal y la unidad étnica de las comunidades indígenas; provocar un empobrecimiento tal que logre la desintegración de la economía autoconsumidora campesina; gestar una nueva capa de campesinos ricos, identificados con los intereses del Estado; y disponer, durante el período de reconstrucción de las áreas devastadas, de una fuerza de trabajo masiva destinada a la construcción de obras con fines militares.

Los autores supusieron, además, que los planes de desarrollo implementados por la institución armada, en esas áreas, no son viables por el énfasis de ésta en los aspectos de seguridad militar. No existen por ahora —afirman los autores— las condiciones necesarias para impulsar un desarrollo capitalista en las regiones afectadas por la guerra.

En lo que respecta a la desestructuración de las comunidades indígenas —en la introducción y posteriormente en las conclusiones del libro— se anota que la misma fue ampliamente verificada; “de hecho —dicen— los resultados de las acciones que se han llevado a cabo en las llamadas ‘áreas en conflicto’ están provocando la desestructuración de las comunidades y la pérdida de la cultura autóctona”. Citando al antropólogo gua-

temalteco Jesús García-Ruiz, afirman que el ejército guatemalteco (con el apoyo de antropólogos, psicólogos, planificadores y sociólogos) desarrolló el proyecto de desestructuración con una metodología política sin precedente en Guatemala.

En análisis de las premisas políticas del ejército —llamadas “puntos filosóficos” al interior de la institución armada— conduce a los científicos a develar los hilos conductores de la concepción contrainsurgente del ejército: penetrar de manera sistemática a los grupos étnicos, ya que son políticamente los más resistentes; organizar una división administrativa del país que permita la presencia del ejército aun en el lugar más apartado del país, pues la presencia espacial del ejército se debe corresponder a las necesidades y objetivos de la creación de los *polos de desarrollo*; utilizar el poder del ejército para descentralizar el sistema administrativo del Estado, de modo que la estructura administrativa pueda ser utilizada por el ejército para controlar el nivel local y el nacional; y reelaborar proyectos a nivel local para mantener la coherencia de la ayuda de un análisis preciso.

Dicha estrategia se llevó a cabo con la implementación de *tierra arrasada-polos de desarrollo-militarización de la vida cotidiana*. Jurídicamente, todo esto quedó legitimado por el Decreto-Ley 111-84. La estrategia fue acompañada de acciones complementarias pero no menos dañinas como, por ejemplo, la penetración de sectas fundamentalistas con la misión de reestructurar los actores sociales (sólo en Santiago Atitlán, con una población aproximada de 45,000 habitantes, existen 28 sectas, aparte de las formas tradicionales de la práctica jurídico-religiosa como la Costumbre, el Cabildo, la Cofradía, además de las fiestas y la Iglesia católica oficial).

El libro, estructurado en seis capítulos, da cuenta de la cuestión agraria como la raíz de la crisis guatemalteca; informa acerca de la dinámica de las comunidades étnicas y su respuesta frente a la crisis agraria y a la opresión cultural; asimismo, reseña la respuesta del poder y la desestructuración y militarización de las comunidades; además, da cuenta de la “maraña burocrático-legislativa” y la situación de los *polos de desarrollo*, de los elementos teóricos e ideológicos de la planificación militar y del tránsito de los *polos de desarrollo a enclaves militares*.

Los autores concluyen afirmando que “el enfoque con el cual se elaboró y se puso en marcha el plan del ejército tiene muy poco que ver con el interés o la voluntad política y sobre todo con las posibilidades existentes sin cambios importantes de la situación, de poner en marcha un proyecto de desarrollo capitalista en la región (. . .) . . . el proyecto de *polos de desarrollo* es sólo un recurso débilmente impulsado que queda

sofocado por el propósito de fondo del ejército: el control de la población civil para evitar que ésta continúe dando su apoyo o, al menos, mostrando su simpatía a los grupos insurgentes que operan en la región y cuya derrota constituye el principal objetivo de la estrategia militar por el ejército, y sobre esta base generar cambios globales en dichas áreas que alejen la posibilidad de la revolución guatemalteca”.

Otra de las conclusiones a que llegan los investigadores es que, al contrario de la lógica del desarrollo capitalista de integrar y homogenizar la naturaleza deformada y dependiente del capitalismo en Guatemala se debe en parte por la ausencia de una clase dirigente con un proyecto nacional que genere consenso suficiente para su impulso; en parte por los mecanismos de resistencia y reproducción social existentes en el seno de las comunidades; en parte a que la relativa autonomía política de las comunidades convertía a sus dirigentes locales en débiles aliados del poder central, favoreciendo así que éste no interfiriese con mecanismos de control social de origen prehispánico o colonial. Al final, el estudio sostiene que “el indígena no se ha integrado a la sociedad nacional” guatemalteca porque la lógica de reproducción social de las comunidades así lo determina y porque el dualismo estructural es funcional al sistema, específicamente al sistema agropecuario de las grandes plantaciones de exportación que se nutren de un importante número de asalariados sólo durante la temporada de cosecha.

Las raíces de los movimientos campesinos indígenas, como el del Comité de Unidad Campesina (CUC), no fueron ligadas a la simple presencia de los insurgentes en las zonas, sino que es el resultado de un movimiento de desarrollo rural que conoció el Altiplano guatemalteco durante las décadas anteriores y que tuvo su apogeo entre 1965 y 1975.

El estudio resulta importante por la cantidad de datos que contiene y porque aborda una problemática que está a la orden del día: el derecho de los grupos étnicos por el respeto a sus derechos humanos, por su participación política en la vida nacional del país, por su presencia en la negociación de una guerra que ya ha durado 30 años y que todavía está lejos de salir del túnel.

De cara al V Centenario del Descubrimiento de América o de frente al V Centenario del Sangriento Encontronazo, quizá sirva de algo hurgar en la bibliografía adecuada y volver la vista atrás, cuando las comunidades indígenas aún no estaban de moda. Sólo así, tal vez, podamos por fin entendernos y entenderlas, por encima de las modas y de los oportunismos de toda laya.

Armando MALDONADO CASTELLANOS

WILLEMSEN DÍAZ, Augusto, "Derechos culturales e integración nacional", *Estudios Internacionales*, Guatemala, Instituto de Relaciones Internacionales para la Paz, julio-diciembre de 1990, año 1, núm. 2, pp. 107-112.

El trabajo hace alusión a la clasificación y génesis de los derechos humanos, acudiendo al sistema conocido como derechos de las generaciones, o sea, los civiles y políticos, objeto del Pacto Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que lleva su nombre; los económicos, sociales y culturales, también motivo de un pacto específico de Naciones Unidas; los primeros, como bien sabemos, imponen a los Estados de abstenerse de interferir en ciertas áreas de acción de los individuos en su actuación como personas y como ciudadanos respectivamente. Las segundas vienen a consistir más bien obligaciones que se imponen a los Estados a crear condiciones en las cuales sea posible gozar de un ejercicio efectivo de los mismos. Y luego los derechos de solidaridad, derechos colectivos o derechos de grupos que tienen como titular a un pueblo, a una nación o a la humanidad entera. Siguiendo el esquema de clasificar a los derechos humanos por generaciones y coincidiendo plenamente en que se pueden y deben discernir estos tres tipos de derechos, no comparte la idea de las "generaciones"; pienso que no es cierto que los derechos económicos, sociales y culturales hayan sido generados por los derechos de solidaridad o a los derechos colectivos, ni que hayan surgido cada uno de estos tipos de derechos en forma nítidamente diferenciada en cada uno de los momentos históricos pertinentes. Siempre hubo al menos atisbos de los otros tipos o de las otras dimensiones de los derechos humanos. Hecho este argumento, puntualiza "es menester tener un concepto global de los derechos humanos en todas sus dimensiones y con todo su profundo y complejo significado. Sólo una visión de conjunto tiene sentido. Los tipos de derechos (no "generaciones") son útiles para el estudio de esos derechos, no para su concepción, que debe ser de conjunto". Seguramente a los derechos humanos, debemos verlos como un conjunto, con una visión global, en los cuales ninguno tiene privacía sobre el otro, tan necesarios son los derechos civiles y políticos, como los derechos de los pueblos oprimidos, a la realización del derecho de no ser explotados y discriminados; de qué derechos humanos podemos hablar si vemos simplemente la estadística sobre desnutrición, mortalidad, etcétera, en nuestros países del mal llamado "tercer mundo". Sin embargo, la clasificación por "generaciones" tiene un claro carácter pedagógico, pues permite vincular el surgimiento de los mismos con los procesos sociales revolucionarios de

la humanidad; desde la revolución de independencia americana, la Revolución francesa, la Revolución mexicana, la Revolución rusa, y las luchas de liberación nacional y de descolonización. De ahí precisamente su importancia; la visión global propuesta se hace menester, pero sin el recurso de análisis histórico-político resulta limitada y además, a nuestro juicio, no atenta a esa visión de conjunto que plantea y que además le sirven de marco para su interesante presentación sobre los derechos culturales e integración nacional, que como experto de Naciones Unidas, maneja con bastante conocimiento de causa.

El trabajo se encamina al análisis de los derechos culturales referidos a los pueblos indios, y como tales derechos se plantean frente al Estado como reivindicación de los sectores diferenciados de nuestras sociedades, los pueblos indígenas y las configuraciones étnicas no dominantes que en ellos existen. Se advierte atinadamente las reivindicaciones de los pueblos indios, partiendo de la conservación de sus territorios y la recuperación de los que ilegalmente les han sido arrebatados, con el fin de disponer de una base territorial adecuada para su existencia como pueblos diferentes, o sea, su espacio étnico; el idioma, sus instituciones sociales y jurídicas. El desarrollo de estas demandas se encamina a plantear el pluralismo, autogestión, autogobierno, autonomía y autodeterminación dentro de una política de desarrollo endógeno que haría justicia a las reivindicaciones y aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas que han estado sometidas a interferencias e imposiciones durante mucho tiempo. Lo anterior conlleva, en términos de participación política y vida democrática, a que los indígenas sean consultados en forma directa e inmediata en torno a la solución de sus problemas, en especial frente a los que el autor llama: el complejo socio cultural, que incluye: la tierra-territorio, la oficialización y desarrollo de sus lenguas o idiomas; del derecho a su cultura integral: sus instituciones culturales, sociales y jurídicas (sus propias raíces profundas); el uso alternativo de derecho oficial, así como el derecho indígena, como derecho alternativo; la religión, las creencias y prácticas religiosas paralelas a las de otras religiones; en el campo de la educación, cumplir con las disposiciones de Naciones Unidas en cuanto al carácter bilingüe y bicultural o intercultural; la superación de factores limitantes como: la dominación hegemónica, la discriminación generalizada, la explotación económica, la opresión étnica y la represión abierta que limita a los pueblos indígenas en su desarrollo normal; la no imposición de patrones de distribución de vivienda que no son las tradiciones indígenas (aquí agregaríamos: no olvidar sus patrones de cultura agraria)

y para Willensem Díaz, dentro de los derechos culturales, también se deben incluir las ocupaciones tradicionales.

En la parte final, el trabajo incluye, como anexo importante, párrafos en forma técnicamente seleccionada del informe final del estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas.

El trabajo constituye una síntesis importante sobre la temática; el autor fue funcionario de Naciones Unidas por 28 años, jefe de la unidad de prevención y discriminación del Centro de Derechos Humanos, encargado de todo el trabajo de Naciones Unidas en relación con los pueblos indígenas y en la actualidad un apasionado defensor de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

HEMOS RECIBIDO

LIBROS

STUCKA, Petr Ivanovich, *Direito e luta de classes. Teoria Geral do Direito*, São Paulo, publicado por Editora Acadêmica, 1988.

Sumário: Prefácio à primeira edição; Prefácio à terceira edição; Capítulo I: O que é o direito?; II: As relações sociais e o direito; III: Interesse de classe e direito; IV: O poder organizado da classe dominante e o direito; V: O direito como sistema de relações sociais; VI: Direito e revolução; VII: Direito e lei; VIII: Análise da relação jurídica; IX: História da teoria jurídica pré-revolucionária; X: Direito e jurisprudência.

FARIA, José Eduardo, *Eficácia jurídica e violência simbólica*, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

Sumário: Apresentação; I. Introdução: I. Idealismo jurídico e mudança social: a “crise” do direito. 2. Paradigmas científicos e senso comum: desafios epistemológicos da análise jurídica. 3. Objetivos deste trabalho; II. Burocratização decisória. Os dilemas da ordem jurídico-política liberal. 1. O desenvolvimento capitalista e a evolução do Estado liberal. 2. Política econômica e centralização administrativa. 3. Burocratização e intervenção. 4. Expansão burocrática e desequilíbrio entre os poderes; III. Desenvolvimento capitalista e dogmática jurídica. A “crise” do direito na sociedade de classes. IV. Eficácia jurídica e práxis política. O direito como instrumento de transformação social. 1. Eficácia jurídica e legitimação política. 2. Efetividade política e violência simbólica. 3. Modernização e ação estatal. 4. Modernização e legalidade. 5. Modernização e efetividade; V. Violência simbólica e mudança econômica. A interação do direito com os demais meios de controle social. 1. A natureza coercitiva dos meios de controle social. 2. Modernização e corrosão da legalidade. 3. Comunicação, concordância e sociolização: a integração organizacional. 4. O centro

de gravidade dos regimes modernizadores. 5. "Códigos fortes e códigos fracos"; o equilíbrio organizacional. 6. A estabilização do arbítrio e o equilíbrio político; VI. Observações finais.

OLGIATI, Vittorio, *Saggi sull'avvocatura. L'avvocato italiano tra Diritto, Potere e Società*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1990.

Indice; Prefazione; I. Avvocati e notai tra professionalismo e mutamento sociale. 1. Premessa. 2. Continuità o rottura? 3. La "questione" professionale. 4. L'organizzazione come istituzione. 5. La "riconversione". 6. L'organizzazione come servizio. 7. L'interazioni professionale. 8. Conclusioni; II. Il Diritto "in movimento" e L'atteggiamento degli operatori del diritto durante il fascismo: 1. Premessa: totalitarismo e professionalismo. 2. L'ordine "nuovo" come tecnica "futurista". 3. Il "reversionismo" giuridico e la costituzionalizzazione "legalitaria" della dittatura fascista. 4. In seno alla dittatura fascista. 5. Il "conflitto di giurisdizione" intorno al monopolio professionale. 6. Verso un "nuovo" progetto professionale. 7. Il sistema corporativo e il potere professionale. 8. Il diritto come forza e i limiti del professionalismo forense. 9. Osservazioni conclusive: declino politico e "riconversione" professionale; III. Diritto positivo e autoregolazione professionale nei "discorsi sull'avvocatura" di Giuseppe Zanardelli: 1. Premessa. 2. I "Discorsi" di Giuseppe Zanardelli sull'avvocatura. 3. La scelta tematica. 4. Il quadro normativo. 5. Il contesto politico culturale. 6. I prerequisiti strutturali dell'avvocatura. 7. Gli imperativi funzionali dell'avvocatura. 8. L'autoregolazione professionale. 9. Autoregolazione professionale e mutamento sociale. 10. Osservazioni conclusive; IV. L'etica dell'avvocato come ordinamento: 1. Le moderne basi socio-strutturali. 2. Il rapporto con il diritto positivo. 3. I contenuti. 4. Il rapporto con altri modelli di autoregolazione sociale; V. La cultura giuridica come credenziale professionale: 1. La cultura giuridica "interna" nella crisi del diritto e dello Stato. 2. Il sapere professionale come principio di differenziazione. 3. La cultura professionale come attributo. 4. Dalla "cultura" come attributo alla "formazione" come processo. 5. Il nesso sapere-potere. 6. Il sistema istituzionalizzato delle credenziali professionali. 7. La "riconversione" professionale.

PÉREZ CARRILLO, Agustín, *Estado de derecho. Crisis y Renovación*, Universidad de Hermosillo, Escuela de Derecho, 1990.

Indice; Presentación. Introducción. 1. Crisis y renovación del estado de derecho. 2. Desobediencia civil y fuentes del derecho. 3. Salud men-

tal y filosofía de la ciencia. 4. Relación entre Estado y familia. 5. Filosofía y sexualidad. 6. Algunos problemas morales del aborto. 7. Problemas de política legislativa en la teoría de Alf Ross. 8. Concepto de racionalidad en la obra de Rafael Preciado Hernández.

TREVES, Renato, *Sociologia e socialismo, Ricordi e Incontri*, Milano, Editado por Franco Angeli.

Indice: Presentazione. Parte I - Prime esperienze: 1. Giole Solari sociologo e sociologo del diritto. 2. Giole Solari: socialismo e diritto privato. 3. Alessandro Passerin d'Entrèves maestro e amico. 4. Norberto Bobbio: ricordi di una lunga amicizia. 5. Norberto Bobbio: sociologia e socialismo liberale. 6. Norberto Bobbio, Jhering e l'antifascismo torinese. 7. Enrico Opocher e la scuola di Padova (inedito); Parte II - Esilio argentino: 8. Incontro di culture nell'America Latina. 9. I due primi numeri dei Quaderni italiani Lettera di Aldo Garosci. 10. Antifascismo italiano e spagnolo nell'esilio argentino. 11. Gino Germani, sociologo antifascista. 12. Benvenuto Terracini all'Università di Tucumán Lettera di Arnaldo Momigliano. 13. Rodolfo Mondolfo e la cultura Latino-Americana; Parte III - Dalla sociologia alla sociologia del diritto: 14. La rinascita della sociologia in Italia. 15. Continuità o rottura nella storia della sociologia italiana. 16. Angelo Pagani e la prima cattedra di sociologia a Milano. 17. Riccardo Bauer: socialismo e ricerche empiriche. 18. Antonio Pagliaru e la sociologia empirica del diritto. 19. Giovanni Tarello e il dibattito sulla sociologia del diritto. 20. I due problemi fondamentali della sociologia del diritto e l'insegnamento di Hans Kelsen; Parte IV - Il socialismo liberale: 21. Tönnies e Hobbes: dal liberalismo al socialismo. 22. Alle origini del socialismo liberale: Franz Oppenheimer. 23. Fernando de los Ríos e il socialismo liberale. 24. Elias Diaz e la Spagna dalla dittatura alla libertà. 25. Enrico Bassi socialista e antifascista bolognese Lettera di Enrico Bassi.

CORREAS, Oscar (coord.), *Sociologia jurídica en América Latina*, España, The Oñati International Institute for the Sociology of Law, 1991.

Contenido: Presentación: Oscar Correas. I. Parte: Jalones de una teoría crítica del derecho moderno: Teorías jurídicas alternativas. De Carlos M. Carcova. La justicia es p'a los de ruana (relación social con la naturaleza. Estado y derecho capitalista). De Leopoldo Munera Ruiz. Entre o ceticismo e a utopia: a sociología jurídica latinoamericana frente ao debate europeu. De Wanda De Lemos Capeller. II. Parte:

La Sociología jurídica latinoamericana: Insatisfação quanto ao presente, otimismo quanto ao futuro: un balanço da Sociologia Jurídica no Brasil. De José Eduardo Faria y Celso Fernandes Campilongo. A pesquisa do direito no Brasil-Saidas? José Ribas Vieira. ¿Existe un modelo de ciencia específico a la sociología del derecho latinoamericano? Carlos M. Herrera. La sociología jurídica frente a la urbanización en América Latina. Agenda y estrategias para la investigación. De Antonio Azuela. La sociología jurídica como ciencia de la hegemonía. De Oscar Co-reas. III Parte: Derecho y política: Legalismo y derechos humanos. Un desafío para el uso alternativo del derecho. De Manuel Jacques. Los servicios legales, los nuevos movimientos sociales y los procesos de transformación en América Latina. De Eduardo Rodríguez. Forma-estado, formas del derecho y cuestiones de la democracia: un caso para el análisis. De Roberto Bergalli. Sistema manicomio-internamiento. Una práctica alternativa del derecho. De Lucía Aseff. Repercusión de los cambios de los países de Europa oriental en América Latina. De Jorge Rendón Vázquez.

VON BENDA BECKMAUN, F., Netherlands, *Living Law (in the Low Countries)*, special issue of the Dutch and Belgian Law and Society Journal, *Recht der Werkelijkheid*. 1991/1. El domicilio de la redacción de *Recht der Werkelijkheid* es: Universiteit van Amsterdam Juridische Faculteit. Postbus 1030, 1000 BA Amsterdam, Netherlands, Tel. 020-5253938.

Indice: Editorial. 5; "Introducing docket control at the Dutch Supreme Court" por P. J. van Koppen. 7; "On the Europeanization of criminal procedure" por H. F. M. Crombag. 27; "Salem's circumcision: the encounter of cultures in a civil Law action". A Belgian case-study. 43; "Cow tourism: an analysis of quantitative management of milk production and law in the european Community" por M. van der Velde. 57; "The rule of power. The implementation of equal employment opportunity law in a corporate setting" por A. Veldman. 69; "The criminal justice system as a political actor in regime transitions. The case of Belgium (1944-1950)" por L. Huysse. 87; "The poor, the rich and the attorney. On the progress of Dutch socio-legal research in legal services distribution" por A. Klijn. 98; "Law in society: from blindman's-buff to multilocal law" por F. von Benda-Beckmann and K. von Benda-Beckmann. 119; About the authors. 141.

REVISTAS

Beyond Law (Más allá del Derecho). Stories of law and social change from Latin America and around the World. Bogotá, noviembre de 1991, vol. 1, núm. 3. (Revista editada tres veces al año, publicada por el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. P.O. Box A.A. 077844, calle 38, número 16-45, Tels.: 2884772 / 2883678/2884437. Fax: 2884854.) I. Articles: "Providing Legal Services to Indigenous Communities: A Case Study of the Coyaima Clinic in Colombia".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1988, núms. 43/48. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) Apresentação por BASTOS, Márcio-Thomaz y FAORO, Raymundo, "Um Estado autenticamente militar desde 1930"; MUylaert ANTUNES, Eduardo, "Reflexoes sobre a batalha do morro Dona Marta"; MORAES FILHO, Antônio Evaristo de, "Principado da Rocinha, apenas o fio da meada"; JAGUARIBE, Hélio, "Alternativas do Brasil"; FARIA, José Eduardo, "A justiça e a formação da magistratura"; CAFFÉ ALVES, Alaôr, "Estado e Direito: estrutura, formas e ilusoes da sociedade real"; LEBRUN, Gérard, "Antígona, mito ou tragédia?"; LINS E SILVA, Evandro, "O caso Gilberto Amado".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1988, núm. 49. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Broco B, Lote 17,70.770.) BONAVIDES, Paulo, "A despolitização da legitimidade"; LIMA LOPES, José Reinaldo de, "Breve reflexao sobre o direito como práxis na conjuntura atual"; SANTOS, Boaventura, "Sociologia na primeira pessoa: fazendo pesquisa nas favelas do Rio de Janeiro"; CARRION, Eduardo K. M., "A dimensao prospectiva das Constituições"; Ci HADINO, Gisele, "Parsons e Habermas: alguns paralelos e contrastes entre duas concepções de ordem"; FERNANDES CAMPILONGO, Celso, "A representação política e o direito moderno".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1988-1989, núm. 50. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) Brasília, D.F. Índice del número 50, 1988-1989: QUARTIM DE MORAES, Joao, "A democracia: história e destino de uma idéia"; FARIA, José Eduardo, "Governabilidade x legitimidade: o Brasil pós-Constituinte"; MUylaert ANTUNES, Eduardo

Augusto, "O direito dos internados: atuação da OAB"; LEITAO ADEODATO, Joao Maurício, "Sobre um direito subdesenvolvido"; CALDEIRA, Cesar, "A propriedade e as propriedades e o pensamento liberal na Constituição brasileira"; MAC DOWELL DOS SANTOS, Maria Cecilia, "Juizados informais de conciliação em São Paulo: sugestoes para a pesquisa sócio-jurídica".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1989, núm. 51. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) KONDER COMPARATO, Fábio, "Os problemas fundamentais da sociedade brasileira e os direitos humanos"; ASSIS BAETA, Hermann, "Proteção dos direitos humanos: participação da OAB"; MORAES FILHO, Antonio Evaristo de, "Por uma justiça democrática e independente"; RODRIGUES DE FREITAS, Antonio, Jr., "Trabalho rural e mudança política no Brasil"; CITTADINO, Gisele, "Ressocialização da política e repolitização do social: algumas considerações sobre o Brasil"; SOUZA RODRIGUES, José Augusto de, "O paradoxo da modernidade incompleta: política e cidadania no Brasil".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1989, núm. 52. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) SEVERO ROCHA, Leonel, "O destino de um saber: uma análise das origens da sociologia do direito no Brasil"; KUNTZ, Rolf, "A política de Burke: a ordem das razoes e as razoes da ordem"; FAJARDO, Cláudia/FERREIRA DE MORAES, Selene, "Organização sindical no Brasil"; LIMA LOPES, José Reinaldo de, "Descentralização e democracia: o judiciário"; SOUTO, Claudio, "Magistratura brasileira e ideologia formalista".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1989, núm. 53. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) MUYLAERT ANTUNES, Eduardo, "O outro lado do colarinho branco"; ARIEL DOTTI, René, "Algumas reflexoes sobre o direito penal dos negócios"; PIMENTEL, Manoel Pedro, "Tipicidade e crimes contra o sistema financeiro"; SALDANHA, Nelson, "O Brasil República: reflexoes de centenário"; MACHADO CARRION, Eduardo Kroeff, "Sistema de Governo e controle do poder"; PAOLI, Maria Celia, "Conflitos sociais e ordem institucional: cidadania e espaço público no Brasil do século XX".

OAB. Revista da Ordem dos Advogados do Brasil. Brasília, 1989-1990, núm. 54. (Revista trimestral publicada por el Conselho Federal da OAB. Av. W-3, Quadra 516, Bloco B, Lote 17, 70.770.) PEREIRA CAMILO Júnior, Ruy, "A noção de empresa e as Constituições brasileiras"; VILLACORTA, Julian, "Significação jurídico-institucional da noção de empresa na Constituinte"; LUCAS COELHO, Joao Gilberto, "A democracia participativa na Constituição de 1988: os institutos de iniciativa popular, plebiscito e referendo"; BRITO NOBRE, Milton A. de, "A essencialidade da presença do defensor habilitado nos dissídios trabalhistas"; FILGUEIRAS CAVALCANTE, Ophir, "A OAB e a dívida externa".

Materiali per una storia della cultura giuridica. Bologna, diciembre de 1991, vol. XXI, núm. 2, Società Editrice il Mulino. (Per abbonarsi e per acquistare i singoli fascicoli rivolgersi alla Società editrice il Mulino, Strada Maggiore, 37. 40125 Bologna. Tel. (051) 256011. Periodico semestrale.) Sommario: BELLER, Judit, "De insontibus non condemnandis. Conflitti di coscienza del giudice nella giurisprudenza tardo-medievale"; OMAGGIO, Vincenzo, "Legge e potere civile in Marsilio de Padova. Note in margine ad una lettura del *Defensor pacis*"; LUTHER, Jörg, "L'idea dei diritti fondamentali nel protestantesimo"; JACOBI, F. H., "La genesi della filosofia del diritto e della politica"; BERNARDINI, Paolo, "La controversia con Wieland 1777-1781"; BECCHI, Paolo di, "Il codice di Napoleone in Germania. Il dibattito intorno alla recezione nel Granducato del Baden"; MARRA, Realino di, "Aspetti giuridici e politici degli studi di Weber sui problemi agrari della Germania ad est dell'Elba"; GUASTINI, Riccardo, "Norme, giudizi di validità e scienza giuridica nell'ultimo Kelsen"; RIPOLI, Mariangela, "Questo è il fin di chi fa mal. Osservazioni sulla funzione simbolica della pena"; RAITERI, Monica, "Professione giudiziaria e professione forense: intersezioni e parallelismi"; TRONCARELLI, Barbara, "Storicità, economia e stato in Hegel. A proposito di un libro recente"; FERRARESE, María Rosaria, "L'uomo economico e la politica secondo Buchanan"; OTTONELLI, Valeria, "L'ultimo Nozick".

Marginalità e Società. Milano, 1991, núm. 17. (Direzione e Redazione: Provincia di Milano-settore servizi sociali, v. le Piceno 60, 20129. Tel. 7740, int. 3134.) Sommario: PECORELLA, G., "Nuovi strumenti per la lotta ai crimini economici: la legge *Antiriciclaggio*"; GIANSAITI, A., M. REBUGLINI, "Il mondo giovanile tra comunità e innovazione"; ZIGLIO, L., "Interculturalità e società pluriethnica"; GIUMELLI, G., "Assistenza: una legislazione incompiuta. Materiali per un dibattito"; VERDE, A., "L'assas-

sino inocente. Delitto, processo e pena ne *Lo straniero* di Albert Camus"; COLMEGNA, V., "Professionalità e motivazione dell'operatore sociale".

Revue Interdisciplinaire D'etudes Juridiques. Bruxelles, 1991, núm. 27. (Revue semestrielle, Publié par le Seminaire interdisciplinaire d'etudes Juridiques de Facultés universitaire Saint-Louis. Boulevard du Jardin botanique 43, 1000 Bruxelles. Tel. 02/211.78.76.) BONAFE-SCHMITT, J. P., "La boîte postale 5000: un modèle informel de règlement des litiges de la consommation"; VAN HOECKE, M., "L'activisme du juge; J. de Lucas, Approches de la formulation juridique du principe de la publicité"; OST, F., et M. VAN DE KERCHOVE, "De la Théoria de l'argumentatio au paradigme du jeu. Quel entre-deux pour la pensée juridique"; SEGERS, M. J., "Actualité de la pensée de Pierre Legendre".

Mientras tanto. Barcelona. 1991, núm. 46. (Revista bimestral de ciencias sociales. Editada por la Fundación Giulia Adinolfi - Manuel Sacristán. Apartado de correos 30059, Barcelona.) BOSCH, Anna, Josep ESQUERRÀ, Oriol LEIRA, MONTSE PI, Héctor SILVEIRA, Joaquín SOPENA y Enric TELLO, "Algunas reflexiones sobre la campaña 'vivir sin nucleares'"; CAPELLA, Juan Ramón, "Las transformaciones del Estado contemporáneo"; ENGRACIA QUEROL, M. y Josep TORELL, "A propósito de la Ley de Seguridad Ciudadana"; ALBURQUERQUE, Francisco, "El (des)orden económico internacional y la Guerra del Golfo"; AQUINO, Francesco, "Labriola y la cultura marxista en España"; CRIADO, Emilio y Alicia DURÁN, "Innovación vía defensa: una ruta equivocada"; GONÇALVEZ, Vasco, "El derrumbamiento del socialismo del Este de Europa".

Mientras tanto. Barcelona, 1990, núm. 43. (Publicación bimestral de ciencias sociales. Edita la Fundación Giulia Adinolfi - Manuel Sacristán. Apartado de correos 30059, Barcelona.) GONZÁLEZ CALVET, Josep y Jordi ROCA JUSMET, "Petróleo, salarios y ajuste económico"; GORDILLO, José L., "Sobre la vigencia del pacifismo antimilitarista"; MUNTANER, Charles y Nicola CASCELLA, "La política de investigación sobre la droga. El caso americano"; RIECHMANN, Jorge, "En este traspies de la historia. 'Lles Verts': Itinerario a través del ecologismo francés de las últimas décadas (II)"; CAPELLA, Juan Ramón, "Apuntes sobre la muerte de Walter Benjamín".

Mientras tanto. Barcelona, 1991, núm. 44. "¡Resistamos a la guerra! En pie de paz"; RIECHMANN, Jorge, "Las elecciones del 2 de diciembre: Ale-

mania a la derecha"; TELLO, Enric, "Negativos: cuando el ahorro no significa penuria"; CAPELLA, Juan Ramón, "El tiempo mesiánico en el último Benjamín"; HEIN, Christoph, "Maezel's chess player goes to Hollywood"; GERRATANA, Valentino, "Antonio Labriola y la política"; CARRE-RAS ARES, Juan José, "Categorías históricas y política: El caso de Weimar".

Mientras tanto. Barcelona, 1991, núm. 47. RECIO, Albert, "Algunas aco-taciones al debate sobre proyectos económicos alternativos"; TORRELL, Josep, "Autorretratos del pintor en soledad"; CAPELLA, Juan Ramón, "Una lectura de americanismo y fordismo de Gramsci"; TELLO, Enric, "Energías sucias, energías limpias"; ARTETA, Aurelio, "El penúltimo ca-tecismo conservador"; GONZÁLEZ, Juan Carlos, "El proyecto de Gramsci"; GIMÉNEZ MERINO, Antonio, "Problemas de legitimación en el Estado social"; ROJAS, Gonzalo, "Cinco poemas".

Acciones Textuales. México, UAM, julio-diciembre de 1990, núm. 2. (Revista de teoría y análisis. Publicación semestral del departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana. Av. Michoacán y Purísima, Iztapalapa, 09340, México, D. F., Fax: (5) 6868965.) S. GI-MATE, Adrián WELSH, H., "Semiosis, metáfora y cultura"; ESCALANTE, Evodio, "Aciertos y desventuras de la ironía en Jorge Ibarguengoitia"; GARCÍA MONSIVÁIS, Blanca M., "El ensayo en Hispanoamérica: mapa literario del género"; BRAVO A., Ma. Dolores, "El cerco de la conciencia: Sor Juana, las Reglas y Constituciones de su Orden, dictados por el Obis-po Fernández de Santa Cruz"; PESSOA DE BARROS, Diana Luz, "Pour une typologie des Textes"; FERNÁNDEZ, Víctor y Ma. del Rayo SÁNKEY, "La negociación en el discurso terapéutico"; VON DEL WALDE MOHENO, Lillian, "Aproximación a la semiótica de Charles S. Peirce"; CORREAS, Oscar y Ana María del GESSO CABRERA, "El Estado como discurso"; GONZÁLEZ, Aurelio, "Relaciones de significación y niveles narrativos en textos de tradición oral"; PRADA OROPEZA, Renato, "La teoría del distanciamiento y el discurso narrativo-literario"; TOLEDO, Alejandro, "Tres tipos de tra-ducción: Jakobson y Peirce; Dinda L. Gorfée; La edad media y el juego de las condenaciones. Entrevista con Franz Schupp"; PRADA OROPEZA, Renato, "Modelos y reflexiones actuales en lingüística"; HERNÁNDEZ AGUILAR, Gabriel, "De la imperfección".

Critica del Diritto. Roma, Ottobre 1991, núm. 5. (Rivista bimestrale. Re-dazione: Sapere 2000, Via F. Turati 48, 00185 Roma, Tel.: (06) 730.776.)

MEYER, Aldo, "Prime riflessioni in merito ai profili penali della recente 'legge antiriciclaggio'; GIULIANI, Alessandro, "Sinistra e giurisdizione: chi è oggi il giudice progressista. Potere giudiziario e comunità"; PEPE, Adolfo, "Il giudice democratico dinnanzi al doppio stato e alla doppia lealtà"; SORGI, Carlo, "Giurisprudenza. Sostanze stupefacenti. La sentenza n. 333/91 della corte Costituzionale"; CALLARI, Bárbara, "Ancora sul sequestro probatorio e preventivo: L'interesse al riesame".

Critica del Diritto. Roma, febbraio 1992, núm. 1. BEVERE, Antonio, "Il patteggiante pubblico"; GAMBERINI, Alessandro, "Il giudice progressista e l'uso politico dei suoi poteri"; CENTOFANTI, Francesco, "Giurisprudenza: Le sezioni unite interloquiscono in tema di durata massima della custodia cautelare"; SILVESTRI, Maurizio, "L'ultrattività della convalida dell'arresto e la proporzionalità negata. Criminalità organizzata e legislazione dell'emergenza: proposta di discussione".

NOTICIAS

SEMINARIO INTERDISCIPLINARIO: “IDEOLOGÍAS POLÍTICAS, ESTRUCTURAS JURÍDICAS Y RELACIONES INTERÉTNICAS: MÉXICO-CENTROAMÉRICA”

INTRODUCCIÓN

El presente documento, en grandes y rápidos lineamientos, pretende dar las características generales sobre el seminario “Ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas: México Centroamérica”, que se refiere particularmente a la problemática de los derechos humanos de los pueblos indios. Teniendo en mente la visión interior de la justicia que rige históricamente en las comunidades indígenas.

Los ejes de discusión que se analizarán, en su marco, partirán de la heterogeneidad socioeconómica y cultural prevaeciente.

Los obstáculos a la vigencia de los derechos humanos de los pueblos indios atentan en lo fundamental a la configuración democrática de Estado moderno y manifiestan formas desiguales e injusticias sociales que van desde los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales hasta los llamados “nuevos” derechos, particularmente la libre determinación de los pueblos, el derecho al desarrollo, al medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, el derecho a la paz y la efectivización del derecho real a ser diferentes e iguales.

Sobre el particular, la lucha reivindicadora y alternativa de los movimientos sociales populares (colonos, campesinos, indios, etcétera) se ha convertido también en una fuerza de progreso de la humanidad y ha enriquecido la conceptualización de los derechos humanos. Así, la significación del (los) objetos de estudios reviste importancia no sólo en el campo de los derechos fundamentales sino en el desarrollo científico de las ciencias sociales, que recoja la voz de los sujetos sociales, ayer y hoy objetos simples de estudio.

La propuesta, en términos metodológicos, se antoja totalizadora y crítica (dialectizada).

Lo anterior nos permitirá la posibilidad de convertir el derecho en ciencia, y es precisamente encontrar su relación con la economía, la política y la cultura en sociedades como las nuestras, con matrices socioeconómicas abigarradas, que le dan características específicas y en donde lo étnico acusa importancia relevante, causando incompreensión mutua.

La problemática enunciada constituye también un indicador del grado que asume la desigualdad social que deja de lado la efectivización de los derechos fundamentales de los más débiles en términos económicos, sociales, culturales y étnicos.

La presencia de los pueblos indios, que determinan también la existencia multiétnica y multicultural en el marco del Estado-nación, no puede desconocer la existencia de cosmovisiones encontradas en la propia conceptualización de los derechos del hombre y la mujer. De esa suerte, supone, en doble vía, que se hace menester evaluar jurídica y antropológicamente el derecho institucional reglado de nuestros Estados latinoamericanos y las cosmovisiones jurídicas propias de los pueblos indios: la tradición romano-canónica; la franco-española, a partir del iluminismo y la otra, la pop-wujiana, y la que se conforma en la proclama liberalizadora frente a las ideologías políticas y estructuras jurídicas colonizadoras y del colonialismo interno.

El(los) objeto(s) de estudios planteados así no se circunscriben al orden normativo institucional y sus secuelas o a la denominada costumbre jurídica indígena o justicia popular, sino también a las condiciones sociales, económicas, políticas, culturas y los mecanismos jurídicos que los realizan. En ambas situaciones hay seguramente también principios que deben ser rescatados y/o incorporados por constituir derechos de todos y sobre todos los hombres; seguramente para el caso, los derechos que constituyen pilares étnicos: tierra (espacio étnico), psicología, idioma y cosmovisiones jurídicas y médicas, religiosas, etcétera, que son de gran fuerza, al igual que la membresía en el grupo étnico y en la comunidad.

I. OBJETIVOS GENERALES

Es preocupación del III-UNAM encaminar sus acciones de análisis y formulación de propuestas, frente a la problemática que afecta a los sectores subalternos, planteando alternativas; en la cuestión de los derechos humanos se hace menester no sólo ser portadores de un discurso teórico, sino llevar a la práctica el estudio de realidades concretas para propiciar cambios sociales.

Así, estimamos que un objetivo principal del quehacer universitario es coadyuvar a la transformación social mediante propuestas concretas, constituyendo la investigación un pilar fundamental.

Estimamos vital la integración entre la teoría y la práctica, por cuanto el conocimiento teórico y la investigación empírica son aspectos del mismo proceso; en esa medida, hemos dividido nuestro seminario en dos fases:

- 1) Formación y construcción del objeto de estudio.
- 2) Investigación de campo. Lo anterior sin desconocer que la investigación, como aspecto del proceso de conocimiento, debe comenzar junto con el conocimiento teórico, intentando bajo la orientación del método dialéctico que en un proceso concreto, específico de investigación, se aprende a investigar.

II. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Se pretende abordar las ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas de México y Centroamérica. La exploración será factible en un seminario que asegure la participación interdisciplinaria de juristas, antropólogos, sociólogos, politólogos, historiadores, etcétera, para indicar aspectos centrales que tienen profundas implicaciones en la práctica política, en el ámbito de los derechos humanos, que sensiblemente es absorbido contemporáneamente como una preocupación del movimiento social-popular y del Estado.

Se discutirá la bibliografía que dé cuenta de los estudios realizados en torno al tema (teóricos y empíricos); se considera básico "peinar" la literatura antropológica, etnográfica, etnohistórica y jurídica regional (México-C. A.).

III. TEMÁTICA DE DISCUSIÓN PARA LA FORMACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL OBJETIVO DE ESTUDIO (PRIMERA FASE DEL SEMINARIO)

1. Presentación de la temática (una sesión).
2. Caracterización de la población indígena (aspectos históricos, antropológicos, demográficos, etnográficos y lingüísticos (dos sesiones).
3. Desarrollo del ambiente jurídico-colonial y liberal.
La colonia temprana (los Habsburgo).
La colonia borbónica.
El periodo liberal (tres sesiones).

4. Indigenismo. Planteamientos de Pátzcuaro e institucionalización (dos sesiones).

5. Planteamientos acerca de los derechos humanos: conceptualización, marco histórico-político y regulación nacional e internacional (dos sesiones).

6. Derecho consuetudinario indígena. Visión antropológica y jurídica. Obligaciones y promesas.

Mecanismos e instituciones (dos sesiones).

7. Sesiones de trabajo por países:

México.

Guatemala (una sesión).

Honduras.

Nicaragua (una sesión).

Costa Rica.

Panamá.

Belice (una sesión).

8. De formulación de ideas (planteamientos) (una sesión).

El seminario se plantea como un espacio de apoyo a la investigación que pretende abrir el debate y aportar proposiciones. Los miembros del equipo aseguran colectivamente la responsabilidad de una dinámica de trabajo eficaz. Se considera conveniente la invitación de especialistas cuya aportación se juzgue de alta calidad, en especial las denominadas sesiones monográficas.

IV. CALENDARIZACIÓN

Durante la primera fase las sesiones de trabajo serán de tres horas (10:00 - 13:00 horas), los viernes, en el IIJ-UNAM.

Comprenderán las siguientes actividades:

1. El estudio y análisis de la temática propuesta en nuestra lista inicial.

2. Clasificación y comentario de la bibliografía comentada en las sesiones del seminario y de los seguimientos individuales y/o colectivos sobre la temática de estudio, carácter teórico y de investigaciones concretas.

3. Integración de una pequeña biblioteca especializada y un registro de obras y documentos existentes en diferentes centros de investigación y documentación.

4. Organización de conferencias, mesas redondas, coloquios, paneles, etcétera. Para tales actividades se espera contar con el apoyo de especialistas de nuestra Universidad y/o de otras instituciones.

5. Preparación de proyectos de investigación concretos.
6. Discusión de los proyectos.
7. Aprobación de los proyectos.

La segunda etapa, de un año, se convertiría en un seminario permanente de investigación concreta cuya función central será sintetizadora y al que confluirán, para ser discutidos, los avances de la actividad investigativa.

Se pretende, como se advierte, que las actividades del seminario se ordenen alrededor de un eje investigativo, una especie de macroproyecto de investigación cuyo objeto cognoscitivo habrá de ser el de aclarar teórica y empíricamente las determinantes consecuencias de lo que hemos denominado "Ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas".

Para la segunda etapa seguramente se habrán definido los actores sociales, los espacios temáticos, geográficos y temporales del estudio. Tales espacios serán entendidos en periodos coyunturales (de diferente duración) que marcan cambios sustantivos en las formas que se estructuran el desarrollo social y las políticas del Estado. Se proponen como espacios geo-políticos de interés en razón de la problemática existente y condiciones de apoyo para la realización de las investigaciones México-Centroamérica.

El Instituto de Investigaciones Jurídicas cuenta con los apoyos suficientes para el desarrollo de la tarea propuesta: biblioteca y hemeroteca especializadas, centros de legislación y jurisprudencia, secciones de cómputo e informática jurídicas.

En torno al seminario, como actividades concomitantes, cabe la posibilidad de coloquios temáticos de investigación ligados a los diferentes temas sustantivos arriba mencionados, si es el camino escogido. En este último caso, estos coloquios tendrían además la función de desarrollar la investigación sustantiva en sí misma, la de ser la fuente que alimente el eje histórico coyuntural escogido.

EVALUACIÓN

Los criterios de evaluación se refieren a dos niveles:

- a) La regularidad de la participación en la investigación durante todo su procesamiento; y
- b) El juicio sobre el producto del trabajo, esto es, el informe final escrito de cada seminarista que debe ser defendido ante los miembros del colectivo, demostrándose que efectivamente fue trabajo de equipo.

La certificación de aprobación del seminario implica no sólo demostrar la existencia de un producto de trabajo sino su participación real en él. La evaluación final será, pues, el resultado de la discusión conjunta de todos y cada uno de los seminaristas investigadores.

Es un objetivo, también, lograr la edición de los trabajos que sean evaluados positivamente, de modo de socializar el producto del conocimiento.

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

BIBLIOGRAFÍA INDIANA

La presente bibliografía va dirigida a aquellas personas que dentro del Seminario interdisciplinario: "Ideologías políticas, estructuras jurídicas y relaciones interétnicas México-Centroamérica", que se lleva a cabo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas, tengan interés en profundizar sobre los temas histórico-jurídicos que se están abordando a lo largo de las diversas sesiones. No pretende ser una enumeración exhaustiva, ni abarcar todos los temas que en dicho seminario se abordan.

Tampoco se mencionan las revistas especializadas sobre el tema y que son muy recomendables por la variedad de artículos y los distintos puntos de vista de sus autores; tal y como sería el caso del *Anuario de historia del derecho español*, España; *Revista de Historia del Derecho*, Argentina; *Revista de historia del derecho "Ricardo Levene"*, Argentina; *Revista de estudios histórico-jurídicos*, Chile, etcétera. Así como las *Memorias* de congresos sobre la materia; como por ejemplo los que organiza el Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano y los de Historia del Derecho Mexicano, organizados por la UNAM.

AGUIRRE, Joaquín y MONTALBÁN, Juan Manuel, *Recopilación compendiada de las Leyes de Indias y todas las disposiciones dictadas posteriormente para los dominios de Ultramar*, Madrid, 1846.

CASTELLANOS RUIZ, Gregorio, *Compendio histórico sobre las fuentes del derecho*, 3a. ed., México, 1980, 384 pp.

CAVAZOS GARZA, I., *Cedulario autobiográfico de pobladores y conquistadores de Nuevo León*, Monterrey, 1964.

ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, *Apuntes para la historia del derecho mexicano*, Polis, México, 1937, 3 vols.

Estudios histórico-jurídicos sobre la Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, coordinados por Francisco de Icaza Dufour, ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1987.

GARCÍA GALLO, Alfonso, *Estudios de historia del derecho indiano*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid, 1972, 815 pp.

———, *Manual de historia de derecho español*, 5a. ed., Madrid, 1975, 2 vols.

- GIRSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 5a. ed., Siglo XXI, México, 1980, 529 pp.
- GÓMEZ ROBLEDÓ, Antonio, *Política de Vitoria*, UNAM, México, 1940, 166 pp.
- HERNÁNDEZ PEÑALOZA, Guillermo, *El derecho en Indias y en su metrópoli*, ed. Temis, Bogotá, 1969, 580 pp.
- Historia general de México*, 2a. ed., El Colegio de México, México, 1977, 4 vols.
- LLAGUNO, José A., *Personalidad jurídica del indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México, 1963, XXV-324 pp.
- LÓPEZ DE LARA, Guillermo, *Ideas tempranas de la política social de Indias*, Jus, México, 1977, 355 pp.
- MONTENEGRO, J. C., *444 años de legislación agraria, 1513-1957 en la Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala*, núm. 6, Guatemala, 1960.
- OTS Y CAPDOQUÍ, José Ma., *El Estado español en las Indias*, El Colegio de México, México, 1941, 172 pp.
- , *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, Aguilar, Madrid, 1969, 367 pp.
- PARDO, J., *Prontuario de Reales Cédulas, 1529-1599, relación de las del Archivo General de Guatemala*, Guatemala, 1941.
- PIETSCHMANN, Horst, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, FCE, México, 1989, 247 pp.
- REES JONES, Ricardo, *El despotismo ilustrado y los intendentes de la Nueva España*, UNAM, México, 1979, 401 pp.
- VALERO SILVA, José, *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de la conquista*, UNAM, México, 1965, 72 pp.
- WECKMANN, Luis, *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval*, UNAM, México, 1949, 611 pp.
- ZAVALA, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España 1521-1550*, El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 1984, 668 pp.
- , *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 2a. ed., Porrúa, México, 1971, 621 pp.
- y CASTELO, Ma., *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, 7 vols., México, 1929.
- ZAVALA, Silvio A., *La encomienda indiana*, 2a. ed., Porrúa, S. A., México, 1973, 1043 pp.

FUENTES

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras Históricas*, UNAM, México, 1975, 2 vols.

- Cedulario de Encinas (1596)*, edición facsimilar, con un estudio introductorio de A. García Gallo, Madrid.
- Colección de los Decretos y Órdenes de las Cortes de España que se reputan vigentes en la República de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 1829.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, 2a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1932.
- Cuerpo de documentos del siglo XVI, sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, editados por Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1943, 364 pp.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Robredo, México, 1939, 3 vols.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Aguilar, Madrid, s/f, 3 vols.
- LAS CASAS, SAHAGÚN, ZUMÁRRAGA y otros, *Ideas y querellas de la Nueva España*, prólogo de Ramón Xirau, Alianza Editorial, Madrid, 216 pp.
- Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. México*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1976, 3 vols.
- Ordenanzas de Hernán Cortés de 1529*, publicadas por García de Icazbalceta, J., en Colección de documentos para la historia de México, México, 1858.
- PALACIOS, Prudencio Antonio de, *Notas a la Recopilación de Leyes de Indias*, estudio, edición e índices por Beatriz Bernal, UNAM, México, 1979, 607 pp.
- PUGA, Vasco de, *Cedulario de la Nueva España*, edición facsimilar, estudio introductorio de María del Refugio González, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, México, 1985.
- Reales Cédulas, Instrucciones, Provisiones y Ordenanzas relativas a la constitución, organización y funcionamiento del Gobierno general y Justicia Superior de las provincias del Reino de Guatemala, siglo XVI*, Managua, 1965.
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, facsímil en 4 vols., edición de Miguel Ángel Porrúa, México, 1987.
- Recopilación de las leyes del Gobierno español que rigen en la República, respectivas a los años de 1788 y siguientes*, México, 1851.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 2a. ed., FCE, México, 1941, 179 pp.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1972, 5 vols.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, UNAM, México, 1975, 7 vols.

- VENTURA BELEÑA, Eusebio, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la real audiencia y sala del crimen de esta Nueva España*, prólogo de Ma. del Refugio González, UNAM, México, 1981, 2 vols.
- VITORIA, Francisco de, *Relación de Indios y del Derecho de la guerra, con trozos de lo referente a la potestad civil*, Espasa-Calpe, Madrid, 1928.
- ZORITA, Alonso, *Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del mar océano*, estudio crítico por Beatriz Bernal, SHCP, México, 1984, 415 pp.

Marta MORINEAU IDUARTE
Román IGLESIAS GONZÁLEZ