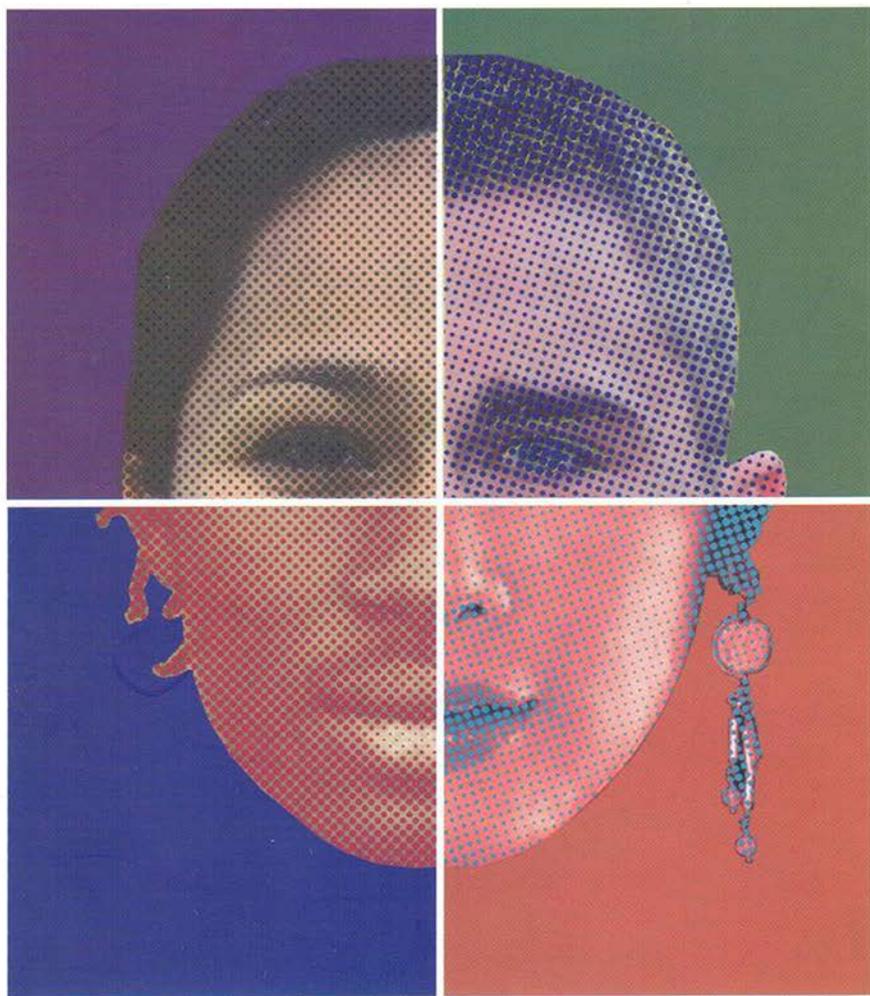


ALTERIDAD Y ALIEDAD

La construcción de la identidad con el otro y frente al otro



Sabine Pflieger • Joachim Steffen • Martina Steffen
Coordinadores



Universidad Nacional Autónoma de México

La presente obra está bajo una licencia de:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

This is a human-readable summary of (and not a substitute for) the [license](#). [Advertencia](#).

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la [misma licencia](#) del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del:
texto legal ([de la licencia completa](#))

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.



ALTERIDAD Y ALIEDAD

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CON EL OTRO Y FRENTE AL OTRO



DAAD
Deutscher Akademischer Austausch Dienst
Servicio Alemán de Intercambio Académico

México, 2012

ÍNDICE

Prefacio	5
Introducción	7
Entre alteridad y aliedad: las lenguas minoritarias en momentos de crisis internacional	
HARALD THUN	21
La identidad como proyecto	
GUSTAVO LEYVA	41
Identidades fantasmagóricas: una indagación inconclusa	
DIETRICH RALL.....	55
La construcción del “otro” desde la organización de los imaginarios colectivos	
MARÍA DE LA LUZ CASAS PÉREZ	69
La política del <i>Tzompantli</i>. Los vínculos ocultos en la noción de identidad nacional en México	
MARIO RUIZ SOTELO	91

Actuar entre lenguas e identidades: prácticas comunicativas en el <i>espacio comunicativo</i> de Villa Alta en las periferias del México colonial	
MARTINA SCHRADER-KNIFFKI	101
Los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana: procesos de construcción identitaria	
MIGUEL ÁNGEL CASILLAS, JESSICA BADILLO, VERÓNICA ORTIZ	125
El plurilingüismo europeo y las identidades nacionales en Europa: una propuesta	
WULF OESTERREICHER	147
Títulos nobiliarios e identidad a debate en el primer Congreso mexicano (1822)	
MARÍA EUGENIA VÁZQUEZ LASLOP	167
Asimilación y repulsión de los franceses en México durante la construcción del Estado revolucionario, 1920-1945	
MARIANO TORRES	195
“Naturales del país” y forasteros. La sociedad mexicana y alemanes residentes en México en el siglo XIX	
WALTHER L. BERNECKER	219
Visión del indígena en el discurso del México colonial: entre lo ajeno y lo propio	
BEATRIZ ARIAS	251
Compiladores	271
Autores	273

PREFACIO

Estimada lectora, estimado lector:

En el año 2010 México conmemoró el Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución, mientras que Alemania festejaba los veinte años de su reunificación. Con motivo de estos hitos fundacionales para México y refundacionales para Alemania, el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) auspició una serie de actividades académicas destinadas a reflexionar sobre el pasado reciente y la gestación de las identidades individuales y nacionales en ambos países. Con ello, el DAAD, por lo general dedicado al intercambio académico y al fomento de jóvenes talentos científicos al igual que de investigadores *senior*, en forma indirecta reflexionó sobre su propio quehacer como mediador entre los pueblos, profundizando en cuestiones tales como la identidad propia y la ajena, sobre el yo y el otro, sobre “nosotros” —los alemanes, los mexicanos— y los “otros”, los pueblos de otras naciones. Fomentar el diálogo con el otro y contribuir a una mejor comprensión de la otredad son las razones de ser del

DAAD, el cual, por otro lado, debe reconocer modestamente que su labor siempre resultará insuficiente frente a los grandes retos para nuestra identidad que impone el mundo globalizado del siglo XXI.

Dentro de estos acontecimientos académicos auspiciados por el DAAD, el simposio *Alteridad y aliedad. La construcción de la identidad con el otro y frente al otro*, que se realizó en la Universidad Nacional Autónoma de México del 11 al 13 de octubre de 2010, tuvo un lugar muy destacado, tanto por su enfoque interdisciplinario como por la riqueza y originalidad de las ideas expuestas. El interés que suscitó este congreso muy pronto requirió de la publicación de sus ponencias. Me alegra que tras una no siempre fácil tarea de edición hoy podamos poner en sus manos, estimado público, los aportes al simposio.

Agradecemos a los editores y a la UNAM el gran esfuerzo desplegado para lograr el éxito no sólo del simposio sino también de su posterior publicación.

ARNOLD SPITTA

Responsable de los Proyectos Bicentenario
del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD)

INTRODUCCIÓN

El mundo del siglo XXI puede ser un lugar desconcertante, pues a veces deja a los seres humanos con inquietudes e incertidumbres sobre su existencia, su razón de ser y las circunstancias de su entorno. Los tiempos de globalización borran más y más los últimos bastiones de certidumbre, diluyendo fronteras, cambiando constelaciones y creando espacios indefinibles dentro de los viejos contextos y parámetros establecidos. Posiblemente jamás en la historia ha sido tan evidente que no somos entidades constantes, sino sistemas abiertos, disipativos y reestructurantes que interactúan constantemente con otros y con el entorno. En este contexto, el concepto de la identidad y los estudios del yo y del otro gozan de un renovado auge en el interés general y académico.

El año 2010 fue de especial importancia con respecto al tema de la identidad, tanto en México como en Alemania. El 3 de octubre de 2010 Alemania cumplió 20 años de su reunificación. En México se conmemoraron 200 años de independencia y 100 años de la Revolu-

ción Mexicana. Los aniversarios de esos acontecimientos, que marcaron momentos cruciales para la identidad nacional en cada país, motivaron el debate sobre la construcción (o desintegración) de la identidad desde diferentes perspectivas, no necesariamente ligadas a estas fechas. Ya que el concepto del ser humano no es ontológico, como advierte Tzvetan Todorov (2003: 134), las cuestiones de identidad, de identidades y los estudios del yo y el otro incumben a distintas disciplinas, entre ellas la filosofía, la historiografía, la lingüística y la ciencia literaria. Por eso se invitó a investigadores de estas especialidades a contribuir a este volumen desde su particular visión. Sin embargo, las preguntas: ¿quién soy?, ¿qué significa ser yo mismo? o ¿quién es el otro?, no son fáciles de contestar para nadie. No siempre tenemos una respuesta consciente sobre quiénes somos y a dónde pertenecemos. Además, la respuesta a esta pregunta nunca parece ser absoluta. El término *identidad*, que deriva del latín *idem*, “el mismo”, implica invariabilidad y constancia. Sin embargo, si observamos los rasgos que componen la identidad o aquellos que generalmente asociamos con ella, tenemos que constatar que hay movimientos y cambios constantes. Aun así, parece conservar propiedades medulares, ya que, en retrospectiva, generalmente no tenemos la percepción de rupturas dramáticas en nuestra identidad sino más bien de una continuidad. Por otro lado, bien puede ser que esto se deba a nuestro hábito de reconstruir y redefinir nuestro pasado para que sea congruente a nuestra percepción actual, más que a una verdadera identidad a través del tiempo.

Como ya se indicó, la identidad puede ser definida desde muchos ángulos y distintas perspectivas disciplinarias. El denominador común es quizá la acepción de que se trata de un conjunto o aglomerado de significados y representaciones individuales y sociales que definen el *yo*, así como su rol y lugar en la sociedad.

Con esto, la identidad resulta ser algo que fundamentalmente depende de un *otro* que nos hace ver diferencias y similitudes, pero a través del cual también nos vemos reflejados. De acuerdo con Lacan, *yo es otro*,¹ pero también soy yo por no ser el otro y por identificarme

con los que son como yo. Ambos, la interacción *con el otro* y la interacción *frente al otro*, generan los patrones de identificación necesarios para que tanto el individuo como el grupo se den una imagen de sí mismos. Es un proceso de construcción tanto individual como social que surge de la interacción del individuo con su entorno (*cf.* el concepto en Berger y Luckmann, 1988). Como fenómeno eminentemente subjetivo, la identidad contiene un fuerte componente emocional que implica el reconocimiento y la valoración de la propia individualidad. Así, representa una percepción, por un lado, de la mismidad y continuidad de la propia existencia en el tiempo y en el espacio y, por otro, del hecho de que otros reconocen esa mismidad. De ahí deriva la conciencia sobre el yo, que en una parte significativa se da a través de la relación con a) otros que el individuo percibe como iguales a sí mismo y b) aquellos que se perciben como diferentes. A esta dialéctica nos referimos con el título de este libro, *Alteridad y aliedad*, términos que utiliza Thun (1988)² para explicar el hecho de que en el comportamiento lingüístico hay convergencia con otros para constituirse como grupo, relación que expresa la *alteridad* del individuo que construye su identidad *con el otro*. Tal convergencia se debe a la voluntad para cooperar con los otros que el individuo reconoce como iguales o, por lo menos, como parecidos a sí mismo. Sin embargo, la convergencia nunca es absoluta porque al mismo tiempo el individuo emplea recursos lingüísticos para distinguirse dentro de su propio grupo. Por otra parte, el grupo como tal se delimita hacia otros grupos a través de demostraciones de su diferencia, lo que puede considerarse como un motivo (entre otros) de la variación lingüística. Tales relaciones de divergencia son expresión de la *aliedad*, proceso complementario a aquel de la alteridad y que consiste en la construcción de la identidad *frente al otro*. Por consiguiente, es importante señalar que la identidad no sólo es producto de los elementos compartidos con otros miembros de la comunidad sino que depende también de la interacción entre procesos de convergencia y otros de divergencia.

Podemos, de esta manera, hablar de identidades compartidas, en tanto individuos pertenecientes a un determinado grupo que com-

parten un conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento. Se genera y perpetúa una especie de identificación simbólica que realiza una persona con los otros miembros de su grupo social. La identificación simbólica se da en las interacciones cotidianas, desde ejercicios muy concretos como el comercio o intercambio de bienes hasta las interacciones simbólicas en imágenes, representaciones y discursos.

Alteridad y aliedad es una obra que aborda la construcción de la identidad en el pasado y en el presente, tal como se refleja en fenómenos lingüísticos, documentos históricos y en la literatura contemporánea. Si bien es cierto que la influencia mutua y las relaciones directas entre México y Alemania durante largo tiempo, desde su existencia como naciones, han sido comparablemente escasas, debe destacarse la interdependencia de muchos sucesos en Europa y en las Américas, sobre todo en lo que se refiere a las guerras napoleónicas y la batalla de Trafalgar, hechos que repercutieron decisivamente en los procesos de emancipación de los territorios en ultramar. Posteriormente, la situación política y demográfica interna en los reinos y ducados de Alemania provocó que muchas personas se desplazaran a tierras americanas, entre ellas México, aunque este país nunca fue un destino ideal para la gran mayoría de emigrantes. En todo caso, es innegable que, a pesar de que entre México y Alemania hay diferencias y desfases históricos sustanciales a ambos lados del Atlántico, el siglo XIX fue una época de profundos cambios políticos, de conflictos internos y externos, que acompañaron el surgimiento de México y Alemania como Estados nacionales. En México, la independencia dio origen a la “mexicanidad”, una nueva identidad nacional cuya evolución hasta hoy en día ha sido marcada por procesos dinámicos y convulsos de delimitación y denegación hacia la madre patria y hacia el gran país vecino de los Estados Unidos, así como también por discriminación contra las culturas indígenas en el propio territorio. En Alemania, una parte de la población adoptó la idea nacional en las guerras napoleónicas, pero hasta la fundación del Segundo Imperio Alemán todavía transcurrió mucho tiempo, en que, a pesar de la falta de una unidad

política ya existe ciertamente una vinculación cultural entre los reinos y ducados individuales (Kohut, 2010: 15-38).

Los ensayos incluidos en este volumen examinan aspectos diferentes de aquellas interacciones simbólicas, actuales e históricas, de mexicanos, alemanes y de otros grupos, que consisten en la asignación de particularidades identitarias a sí mismo, al propio grupo y al otro grupo percibido como distinto. En varios de estos ensayos se comprueba que las interacciones generalmente ocurren en torno a una relación entre la mayoría y una minoría.

El artículo de Thun, que abre este volumen, retoma el problema de la definición terminológica de los conceptos que escogimos para el título: *alteridad* y *aliedad*. El uso que le da Thun al segundo difiere del término *alteridad* que se utiliza por lo común en la filosofía e incluso en la lingüística, pero tampoco coincide con el significado de la *aliedad* que introduce Aranguren (1959). Como el autor reconoce, su propuesta terminológica de algunos años atrás no fue aceptada o al menos no adoptada por otros, lo cual se manifestó cuando invitamos a los participantes del coloquio, ya que muchos —que tuvieron el valor de preguntar a riesgo de revelar su desconocimiento— afirmaron: “Sé lo que es alteridad, pero ¿qué es aliedad?”. Por eso puede parecer un poco obstinado que mantuviéramos tanto el título como la propuesta terminológica. Sin embargo, considerando la clara fundación etimológica, así como su valor explicativo, nos parece justificada la propuesta, ya que, cuando de terminología se trata, más valen los argumentos cualitativos que los cuantitativos. Más allá de los razonamientos terminológicos, Thun presenta tres casos históricos distintos en que la relación entre diferentes lenguas o variedades (guaraní-castellano en Paraguay, alemán-portugués en Brasil y variedades del francés subestándar-estándar en Francia) muestra un cambio. Estos ejemplos ponen de manifiesto el potencial unificador, por un lado, y delimitador, por el otro, que muchas veces se ha atribuido a la lengua.

La aportación de Gustavo Leyva, “La identidad como proyecto”, es un ensayo sobre identidad y alteridad desde dos perspectivas filosóficas: una mexicana y otra alemana. Releyendo a Habermas y

a Villoro, Leyva explora el concepto, los problemas y los retos que enfrenta el Estado-Nación, sobre todo cuando éste abarca grupos étnica y culturalmente diferenciados. Un denominador común entre los dos pensadores es que en sus esbozos para la formación de una nación prescindan de una base étnica homogénea. Mientras Habermas subraya las bases positivo-jurídicas del Estado de Derecho y su implementación autónoma por medio de procesos democráticos, Villoro destaca la necesidad de reconciliar las exigencias de las instituciones políticas con los intereses de los pueblos indígenas en una suerte de democracia radical. Leyva encuentra en las propuestas de ambos autores una búsqueda para trazar un universalismo que sea respetuoso de las diferencias y, al mismo tiempo, posea una sensibilidad hacia el otro. Es también por este diálogo con el otro que la identidad puede ser considerada como un proyecto necesariamente incluyente, necesariamente respetuoso del otro y necesariamente inacabado.

En el mismo orden de ideas, Dietrich Rall, en “Identidades fantasmagóricas. Una indagación inconclusa”, resalta el carácter transitorio y gradual de la identidad que se crea con base en nuestra biografía y nuestras memorias. La memoria autobiográfica, sin embargo, está ligada también a una memoria colectiva por medio de la cual la sociedad y la historia influyen sobre la constitución de la identidad individual, que aun así no es invariable. A través del contacto y del diálogo con el otro, la propia perspectiva puede ensancharse y llevar así a una *fusión de horizontes* (Gadamer, 1984). La curiosidad por y la cavilación sobre la naturaleza de esta fusión de horizontes ha ocupado a muchos autores y pensadores latinoamericanos porque constituye el trasfondo de las sociedades latinoamericanas mismas, como refiere Rall, por ser mestizas, híbridas y heterogéneas.

María de la Luz Casas Pérez, en su artículo, “La construcción del ‘otro’ desde la organización de los imaginarios colectivos”, también parte de la suposición de que la relación con el otro es fundamental para la definición de la propia identidad. Por consiguiente, en vez de ignorarlos, la política también debe reconocer la presencia de pensamientos fundamentalmente distintos para la construcción de una

identidad nacional, con el fin de evitar la atomización social. De acuerdo con estos criterios, María de la Luz Casas hace un análisis crítico de algunas campañas publicitarias del gobierno y de la Iniciativa México, un proyecto lanzado por Televisa y TV Azteca, con motivo del bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución. La autora contrasta el discurso oficial, divulgado principalmente por radio y televisión, con el contradiscurso difundido primordialmente por internet, y llega a la conclusión de que el imaginario social, del cual se construye la nación, depende de un discurso auténtico, solidario y respetuoso del otro.

Mario Ruiz Sotelo, en “La política del *Tzompantli*. Los vínculos ocultos en la noción de identidad nacional de México”, repasa 500 años de la historia de México para mostrarnos que la identidad nacional se construye sobre un mito fundador del miedo. El *Tzompantli* nahua o “muro de calaveras” es, según Ruiz, un símbolo de lo antiguo, de la continuidad y también del miedo. Este miedo, este manejo de lo oculto y lo antiguo arraigado en el consciente colectivo mexicano, es explotado e instrumentalizado por los diferentes sistemas políticos en México, desde la conquista hasta el actual gobierno panista. Ruiz narra, a través de un nutrido número de ejemplos en los que recorre la política mexicana, cómo la identidad nacional es cimentada sobre el fomento del miedo, con la consecuencia de que este temor sea ya una parte íntegra de la autoconcepción del mexicano actual.

México es uno de los países con mayor riqueza lingüística del planeta. Sin embargo, la convivencia o coexistencia de las lenguas, y, por ende, de las identidades culturales, no ha sido y no es siempre fácil. Ese plurilingüismo ofrece un campo de estudio fértil al que se consagra la contribución de Martina Schrader-Kniffki. La autora indaga sobre las construcciones de identidades lingüísticas, étnicas y sociales en los siglos XVII y XVIII en la región de Villa Alta, en el estado de Oaxaca. Su estudio busca entender la relación entre lengua e identidad, ampliando el concepto de lengua hacia el de *espacio comunicativo*, en el que interactúan y coexisten diferentes lenguas, en este caso, el español, el zapoteco, el mixe y otras. El concepto de *espacio comunicativo*

es esencial en esta discusión, ya que éste se entiende como una configuración relacional en la que interactúan los representantes de diferentes lenguas/culturas y construyen conjuntamente una realidad identitaria dinámica a partir de interacciones multilingües. El análisis de Schrader-Kniffki demuestra que en la época colonial existía una participación comunicativa de hablantes de distintas lenguas, hoy olvidada por los propios descendientes, que incluso preveía la producción de textos escritos para fines diversos en lenguas cuya presencia hoy en día se limita a mundos paralelos dentro del territorio nacional y a su escriptualidad a la escuela.

La contribución de Miguel Ángel Casillas, Verónica Ortiz y Jessica Badillo, “Los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana: procesos de construcción identitaria”, ofrece otra perspectiva del plurilingüismo en el México actual. El trabajo se ocupa de un tema identitario de central relevancia en el contexto de la educación, concretamente de la educación superior, en México: la invisibilidad de los estudiantes con raíces indígenas. Los autores presentan un amplio estudio que se realizó en la Universidad Veracruzana, mediante el cual lograron establecer no solamente el número de hablantes indígenas (2,331), sino que también encontraron información importante acerca de la aceptación o negación de una identidad autóctona y cómo ésta también puede confrontarse con el hecho o la cualidad de ser estudiante. Casillas, Ortiz y Badillo descubrieron un grado relevante de negación institucional de las representaciones identitarias, así como también —y eso parece más grave— una autoexclusión de pertenencia a la comunidad universitaria en general y en tanto los estudiantes nahuas o totonacas prefieren inscribirse en disciplinas de nivel *blando-aplicado* por hallarse con la necesidad económica de elegir carreras profesionales que les permitan contribuir al sustento de sus familias. El trabajo refleja claramente cómo la no-construcción, la negación o la sustitución y la vaguedad de una identidad tienen consecuencias no sólo para el individuo, dado que no puede realizarse plenamente de acuerdo a su potencial y sus facultades, sino que también presenta un factor mayúsculo en la pérdida de talento humano

para la sociedad, así como la pérdida de oportunidades a fin de generar modelos (*role models*) para un sector poblacional marginado y con ello la falta de oportunidad de incidir positivamente sobre esta situación de alienación.

Wulf Oesterreicher aboga en su contribución, “El plurilingüismo europeo y las identidades nacionales en Europa: una propuesta”, por un modelo de aprendizaje de segundas lenguas que implica una jerarquización de las lenguas europeas. En resumen, este modelo puede ser concebido con cuatro aristas fundamentales: primero, aprender la lengua materna; en segundo lugar, aprender inglés (como la lengua franca de la ciencia); en tercer lugar, una lengua europea de gran difusión, y, finalmente, también una lengua vecina, esta última dependiendo de la ubicación geográfica de los hablantes. La vehemencia de la propuesta a jerarquizar las lenguas europeas seguramente generará reacciones, sobre todo por parte de los representantes de las lenguas minoritarias, pero, de cualquier modo, constituye una alternativa al apoyo meramente retórico que hoy por hoy suele dominar en los discursos políticos sobre la situación lingüística en Europa. Aquí se concretan las postulaciones de una diversidad lingüística que, contenidas en lo abstracto, sólo continuarán disminuyéndola. Con esto, se retoma lo analizado en la contribución de Schrader-Kniffki, referente a un caso histórico en México: la construcción de un espacio comunicativo que permite el desarrollo y la coexistencia de varias lenguas, tomando en cuenta aspectos relacionales, históricos y de elaboración lingüística (*Sprachausbau*). Este espacio comunicativo relacional es un mundo de vivencias y de experiencias que permite una construcción identitaria lingüística basada, entre otras cosas, en los vínculos que tiene cada comunidad con los vecinos. Oesterreicher es consciente de las dificultades e implicaciones que su modelo conlleva en el ámbito de la política lingüística. Sin embargo, sostiene que el modelo llevaría a una renovada conciencia lingüística europea y a una discusión reavivada del plurilingüismo y las identidades lingüísticas en Europa.

En “Títulos nobiliarios e identidad a debate en el primer Congreso mexicano (1822)”, María Eugenia Vázquez Laslop estudia la

problemática de la construcción discursiva de las identidades y de las relaciones de los actores políticos en ese primer Congreso celebrado después del proceso de la Independencia de México. La autora se concentra en las discusiones sobre los tratamientos honoríficos de la incipiente monarquía constitucional mexicana, las cuales reflejan la contienda por la identidad y las dificultades de encontrar una nomenclatura apropiada para la nueva situación política. Las actas del Congreso permiten vislumbrar que aún faltaba un concepto definido de nación y que su construcción, sobre una base social y étnicamente tan heterogénea como la representaba el pueblo mexicano, no era un ejercicio sencillo. Los resultados finalmente aceptados por el Congreso, como sabemos, no fueron duraderos.

Mariano Torres aborda en su artículo, "Asimilación y repulsión de los franceses durante la construcción del Estado revolucionario. 1920-1945", la condición de los inmigrantes franceses en el nuevo Estado revolucionario mexicano, para explorar la interacción y/o confrontación de diferentes identidades étnico-culturales. Con este propósito, somete a estudio de caso la historia de cinco emigrantes franceses en diferentes condiciones de vida y diferentes regiones de México. Un caso se encuentra en la ciudad de México, otro en una hacienda en Atlán, en el norte del estado de Puebla, un tercero describe la situación de la viuda francesa de un hacendado en Zacatecas, un cuarto caso describe el entorno de una familia de origen francés pero nacida en el sur del estado de Puebla y, finalmente, el caso de un empresario en la ciudad de Guadalajara. Independientemente de sus condiciones de vida, estas personas lograron integrarse y ascender a la élite de la sociedad posrevolucionaria. Sin embargo, como muestra el autor, la identidad o, en este caso, la procedencia distinta puede surgir como problema y ser instrumentalizado incluso después de muchos años de integración exitosa cuando la situación política lo provoque. La alteridad de los franceses es utilizada como argumento en contra de ellos por parte de los protagonistas del movimiento agrarista en las disputas sobre tierras.

La inmigración alemana a México en el siglo XIX tuvo, en varios sentidos, similitudes con la francesa, como se puede apreciar en el

artículo de Walther Bernecker, “‘Naturales del país’ y forasteros. La sociedad mexicana y alemanes residentes en México en el siglo XIX”. En ambos casos pueden identificarse motivos socio-económicos y también políticos de la emigración de Europa donde los liberales se veían limitados en su expresión política. Sin embargo, Bernecker refiere que las convicciones liberales inicialmente prevalecientes entre los inmigrantes propiciaron actitudes más germano-nacionalistas y militaristas en la medida que Prusia extendió su poder en Europa. Pero, independientemente de los acontecimientos europeos, entre los alemanes en el México decimonónico también parece haber predominado un sentido de superioridad con respecto a la sociedad receptora, acompañado de un cierto etnocentrismo que impedía la integración plena a esta sociedad. Después de su análisis, Bernecker concluye que los alemanes en México del siglo XIX no pretendían asimilarse a la sociedad mexicana, así como tampoco el Estado mexicano mostró grandes esfuerzos por integrarlos.

En su trabajo, “Visión del indígena en el discurso del México colonial: entre lo ajeno y lo propio”, Beatriz Arias examina los discursos de una serie de documentos históricos escritos por diferentes grupos de españoles sobre los naturales del Nuevo Mundo. En ellos se manifiestan las creencias sobre el mundo indígena y la propia imagen de los españoles en el siglo XVI. Como Arias señala, las representaciones que se forman del mundo indígena se crean bajo la impresión de la confrontación con los árabes y judíos en España. En la literatura medieval destaca sobre todo un discurso de autoelogio y un sentido de superioridad de los cristianos sobre los judíos y árabes, el cual se repite en el discurso de los conquistadores sobre el indígena, resaltando la inferioridad cultural de éste. Pero es sobre todo la cuestión de la fe en que los españoles se ven como seres superiores, lo que para ellos justifica la intervención y la dominación de los indígenas. Es particularmente llamativo que en algunos textos de autores religiosos el juicio sobre los indios cambia cuando éstos se convierten a la fe católica, ya que entonces los indios se vuelven mejores que los propios españoles. En otras palabras, cuanto más se asemeja el otro a la propia

autoimagen más aceptable es, desde la perspectiva de los españoles de la época colonial.

Como podrá observarse, el tema de la identidad puede abordarse desde muchos ángulos diferentes. Así, los artículos de este libro consiguen tejer un panorama amplio y necesariamente incompleto, pero siempre enriquecedor y que invita a futuras exploraciones sobre el complejo fenómeno de la construcción identitaria desde la alteridad y la aliedad.

Los coordinadores

Notas

- 1 *Cfr.* la discusión del concepto de Lacan *yo es otro* y de Rimbaud *Je est autre* en José Manuel García Arroyo y María Luisa Domínguez López (2011: 31-41).
- 2 Thun (1988) basa su terminología en la diferencia semántica entre el latín *alter*, “otro”, en el sentido de “uno de dos”, y *alius*, “otro”, en el sentido de “uno distinto”.

Bibliografía

- Abrams, D. y M. A. Hoog (1999). *Social Identity Theory and Social Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Aranguren (1959), “Ética de la alteridad”, *Cal y Canto*, núm. 1.
- Berger, P. y T. Luckman (1988). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Burke, P. y J. Stets (2009). *Identity Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cooley, C. (1902). *Human Nature and Social Order*. Nueva York: Scribner.
- Gadamer, Hans-Georg (1984). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Arroyo, J. M. y M. L. Domínguez López (2011). “Aproximación al ‘Esquema L’ de Lacan y sus implicaciones en la clínica (Parte I)”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31 (109), 31-41.
- Jenkins, R. (1996). “Theorising Social Identity”, en: Richard Jenkins, *Social Identity*. Londres: Routledge, 19-28.
- Kohut, K. (2010). “Miradas cruzadas: las relaciones culturales entre México y Alemania en el siglo XIX (con un anexo sobre viajeros alemanes, austriacos y suizos en México”, en: Kohut, Mayer, Von Ment y Torales (eds.), *Alemania y el México independiente. Percepciones mutuas, 1810-1910*. México: Herder, 15-38.
- Mier, R. *et al.* (2004). *Identidades en movimiento*. México: Praxis/Archivo Histórico del Municipio de Colima.
- Thun, H. (1988). “Abgrenzung durch Sprache, Abgrenzung in der Sprache”, en: Albrecht, J., J. Lüdtke y H. Thun (eds.), *Energeia und Ergon. Sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Caseriu*, vol. 2, Tubinga: Narr (Tübinger Beiträge zur Linguistik, 300), 467-485.

ENTRE ALTERIDAD Y ALIEDAD: LAS LENGUAS MINORITARIAS EN MOMENTOS DE CRISIS INTERNACIONAL

.....
Harald Thun*
.....

ALGUNAS ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS Una propuesta no aceptada

Aprovecho la participación en este simposio tan interesante para reanimar una pareja de términos que he introducido al mundo, ya hace algunos años (Thun, 1986 y 1988), y que no han prosperado mucho, a pesar de su utilidad, porque con los términos es como con los dioses. Éstos viven de rezos, aquéllos del uso. Los dos términos se llaman *alteridad* y *aliedad*. El primero es de uso general en los debates sociológicos, literarios y también lingüísticos actuales. Pero en el *mainstream* se emplea con un sentido que es contrario al que *alteridad* tiene en mi uso particular. La *alteridad* en el uso generalizado corresponde a la *aliedad* de mi pareja terminológica. Pero este último término no se usa.

* Universidad de Kiel
thun-office@romanistik.uni-kiel.de

Empecemos con dos ejemplos provenientes de encuestas hechas en la zona rioplatense para ilustrar el uso que hacemos de *alteridad* y de *aliedad*. Nuestra metodología aplicada al análisis del espacio variacional es la dialectología pluridimensional (para un resumen, véase Thun, 2011a: 506-524). Contrariamente a la geolingüística tradicional, a la dialectología pluridimensional le importa también documentar el saber metalingüístico de los hablantes. Este saber se registra, junto con el uso de la lengua, en el marco de lo que llamamos “dimensión diarreferencial”. En las encuestas para nuestros atlas lingüísticos preguntamos siempre por el nombre que dan los informantes a su lengua. No es raro que se enfoquen en esta ocasión constelaciones de contraposición. Así, en una encuesta para la parte portuguesa del *Atlas lingüístico diatópico y diastrático del Uruguay* (ADDU-Norte), se originó la discusión siguiente:

- E como é que o senhor chama a sua língua?
- Eu diria que é o brasileiro.
- Não é o português?
- Não é, porque eu tenho uma nora que é portuguesa e quando ela fala ao telefone eu não entendo nada porque ela fala português e eu falo brasileiro.
- Mas o senhor não entende quando ela diz: Quem fala?
- Sim, isso entendo, entendo um pouco.

Diríamos que en este caso hay poca alteridad y mucha aliedad. En el siguiente caso (de las encuestas para la parte castellana del ADDU) se da la proporción inversa. No pocos uruguayos piensan que ellos no hablan castellano o español sino “uruguayo” y opinan que los argentinos hablan “argentino”:

- ¿Y no se entienden cuando ustedes hablan con un argentino?
- Sí, se entiende bastante bien.

Vemos en este caso mucha alteridad y poca aliedad.

Consideramos, por consiguiente, a la alteridad y a la aliedad como categorías de un diagnóstico que hace el hablante, consciente de que en

este nuestro mundo hay muchas lenguas y enterado de la relación que hay entre una lengua y sus hablantes y otra lengua y sus respectivos hablantes. Comúnmente, el diagnóstico enfoca el propio yo como una de las dos entidades comparadas. Este aspecto relacional es compartido por los distintos conceptos que se han formado de la alteridad.

Motivos para el uso de la pareja terminológica alteridad y aliedad

¿Por qué no me conformo con otros conceptos de la alteridad y por qué, sobre todo, no acepto el uso más generalizado? Por tres razones: en primer lugar porque, como se observó, son útiles dos términos para entender y comparar el diagnóstico que hace el yo de la relación entre hablantes y lenguas. En segundo lugar porque necesitamos términos simples, neutros y apropiados para categorizar la actitud metalingüística de los hablantes sin confundir el acto del diagnóstico con las consecuencias prácticas a las que éste los lleva eventualmente y sin mezclar los niveles posibles de nuestro análisis. Y, en tercer lugar, porque es siempre aconsejable respetar la etimología de los términos para entenderse entre colegas.

Empecemos con el último aspecto. Como se sabe, en latín clásico *alter* es uno de dos que se consideran como semejantes (*cfr. alter ego*), mientras que con *alius* se destaca la diferencia (*nunc alius sum*, “ahora soy otro, diferente”). Es en este sentido que utilizamos nuestros términos.

En cuanto a la neutralidad, a la simplicidad y a la necesidad de ser apropiados de los términos, tenemos que subrayar que los fenómenos que intentamos estudiar necesitan términos que no sean demasiado generales ni demasiado específicos.

Alteridad sin aliedad

El sentido que le da a la alteridad Eugenio Coseriu (1974: 47-73) corresponde al significado etimológico de *alter* y revela una caracte-

rística ontológica indudable del hecho lingüístico. Pero no es lo mismo lo que significa la alteridad en la teoría del maestro Coseriu y la alteridad en nuestro uso. Coseriu la define como universal esencial y la coloca en el nivel del lenguaje. La noción del lenguaje implica la existencia de un interlocutor. Podríamos decir que en este nivel hay alteridad sin aliedad. Los hechos que vamos a analizar pertenecen al nivel menos general de las lenguas históricas. Aquí hay alteridad y aliedad. Si fuera posible, me gustaría renombrar a la condición básica identificada por Coseriu como “otredad”.

Aliedad sin alteridad

Está, por el otro lado, el uso del término “alteridad” en las teorías “deconstruccionistas” (Pagden, 1993). Ahí el uso de *alteridad* no corresponde al significado etimológico sino más bien al sentido del *alius*. Además, el sentido del término es demasiado específico para nuestro análisis porque se ve la alteridad (o sea la “aliedad” en nuestro uso) como resultado de una invención o construcción malintencionada, como proyección de características hostiles en el otro, con el fin de no aceptarlo como semejante o ser humano de derechos iguales. Se reconoce en esta relación dual sólo la aliedad (llamada “alteridad”). El intérprete del drama interviene como libertador. Revela la construcción para destruirla. Restituye la alteridad (en el sentido de nuestro término). Diríamos que el deconstruccionismo suele hablar exclusivamente de “alteridad” (que es nuestra aliedad) pero necesita también la alteridad en nuestro sentido porque se esfuerza por restablecerla.

Alteridad con aliedad

Con mis términos retomo las ideas desarrolladas por Wilhelm von Humboldt acerca del *otro* (Humboldt, 1827 [1969]: 113-143). El yo descubre en el otro, es decir, en su posible interlocutor, un hablante semejante a sí mismo (*alter*) o diferente (*alius*).

Graduación y mezcla

Las dos categorías se dan en graduaciones, o sea, la alteridad se concibe como más o menos fuerte y lo mismo representa para la aliedad. La graduación es esencial para que los hablantes entren en comunicación. Si la alteridad es absoluta, la comunicación es innecesaria. Si la aliedad es absoluta, la comunicación es imposible. Las dos categorías son necesariamente complementarias: cuanto mayor el grado de la alteridad tanto menor el grado de la aliedad y viceversa. Vemos, pues, la alteridad y la aliedad como ingredientes mezclados de una categorización rudimentaria que el yo efectúa sobre el otro y con base en la cual este yo elige una estrategia comunicativa.

Rutinarización

La categorización tiende a la *rutinarización*. Por ello, el individuo puede realizar su diagnóstico de manera más o menos detenida. Entre conocidos, el diagnóstico es breve y hasta superfluo. Sólo suele imponerse si hay indicios de un cambio en la mezcla habitual entre alteridad y aliedad. Uno se da cuenta, por ejemplo, de que el otro ya no es niño o que el interlocutor está ebrio, etc., y ahí hay que modificar la manera de hablarle. El diagnóstico es necesario y se convierte en análisis explícito en el encuentro con un desconocido.

Este análisis no suele hacerse *ab ovo*. Aquí también opera la rutinarización. El yo puede recorrer a la colección de categorizaciones hechas y tradicionales que la comunidad transmite al individuo durante la socialización lingüística.

Alteridad y aliedad, inclusión y exclusión

Por otra parte, el yo no sólo diagnostica la alteridad y la aliedad con el fin de encontrar una estrategia comunicativa adecuada. También puede producir una determinada mezcla de alteridad y de aliedad con el fin de incluir al otro en el grupo del yo o con el fin de excluirlo. Se

puede distinguir al respecto entre técnicas de inclusión o exclusión ya integradas en la lengua (por ejemplo, a través de pronombres especializados en estas funciones) y en técnicas que usan la pluralidad de las lenguas para estas funciones. En el primer caso puede hablarse de la inclusión o exclusión *en* la lengua y en el segundo de la inclusión o exclusión *por* la lengua. Así, el pronombre de la tercera persona del castellano ya está preparado para la exclusión del otro. Esto se ve cuando el yo, refiriéndose a un tercero presente, le pregunta al tú, su interlocutor: ¿Qué quiere él? Esta pronominalización se considera como falta de cortesía y es de hecho un acto de exclusión porque le niega al tercero el estatus de interlocutor potencial e igual en la conversación. Se le señala la inclusión al tercero mediante una nominalización adecuada: ¿Qué quiere el amigo / el señor? La exclusión por la lengua es usual en familias bilingües donde los padres usan la lengua ignorada por los hijos cuando se trata de esconderles cierta información (*cfr.* Thun, 1986 y 1988 para más detalles).

La alteridad y la aliedad repercuten sobre el yo y su grupo cuando su proporción está determinada por otros. Es la constelación característica de las políticas lingüísticas que pretenden dirigir el comportamiento lingüístico de los ciudadanos. El caso no es nada raro en la realidad puesto que todas las estandarizaciones lingüísticas son ejemplos de ello.

A continuación nos ocupamos de situaciones más dramáticas y alejadas de la rutinarización. Analizamos tres casos históricos en los que se observa un cambio radical, por intervención estatal o por iniciativa privada, en las relaciones establecidas entre alteridad y aliedad. Se trata del guaraní en el Paraguay, del alemán en el Brasil y del subestándar en Francia.

TRES CASOS HISTÓRICOS

El guaraní del Paraguay: intervención estatal a favor de una lengua minoritaria para aumentar la alteridad

El guaraní paraguayo, es decir, el idioma de la población mestiza, fue y sigue siendo la lengua más hablada del país desde su formación en el siglo XVI hasta hoy. A pesar de su base demográficamente mayoritaria fue confinada históricamente en la posición de una lengua sociolingüísticamente minoritaria, porque se la excluyó de dominios importantes y de prestigio. Sin embargo, la situación está cambiando en el Paraguay democrático actual. La Constitución de 1992 declara al guaraní también idioma oficial, como el castellano. El artículo 140 reza así: “De los idiomas. El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro”.

A pesar del avance que ha realizado el guaraní, y esto gracias a la oficialidad de *iure* que ha posibilitado la educación bilingüe en las escuelas del Paraguay, la lengua más hablada del país está todavía lejos de una igualdad de facto con el castellano. La legislación sobre “las modalidades de utilización” aún no se establece, pues la igualdad de ambas lenguas presupondría un largo trabajo de elaboración del vocabulario guaraní en los dominios de la vida moderna y, sobre todo, la ruptura con la costumbre plurisecular de mezclar elementos del guaraní y del castellano en el así llamado *jopará* (“mezcla”).¹

Los documentos del Paraguay colonial demuestran la omnipresencia del guaraní en la vida diaria. Así, en una carta del 6 de febrero de 1596 Felipe II ordena “a pregonar la dicha residencia publicamente en lengua española y de yndios de manera que todos la entiendan” (Actas capitulares y documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI, 2001: 174).

Pero esa lengua fue desterrada de la enseñanza en el Paraguay colonial e independiente. La “Instrucción para el maestro de escuela” de la Junta Superior Gubernativa (15 de febrero de 1812) exige que: “§ 35 Unas de las cosas que más ha de cuidar es que [los alumnos] hablen el castellano, desterrando el idioma nativo” (Benítez, 1981: 242).

La situación era diferente en las célebres reducciones jesuíticas donde el guaraní² fue lengua que sirvió para todos los propósitos, ya fueran orales o escritos. Se realizó una alfabetización selectiva de los indígenas reducidos y su escripturalidad se liberó del control de los misioneros después de la expulsión de los jesuitas (1750 y 1767-68), manifestándose sobre todo en cartas de protesta dirigidas al rey y después a las autoridades del Paraguay independiente (Thun, 2000: 9-24; Neumann, 2009: 229-270).

En la vida civil del Paraguay criollo el guaraní aflora excepcionalmente en textos escritos cuando funciona como prueba lingüística de un delito. Se han conservado las actas del proceso de un tal Blas, esclavo, quien había insultado en guaraní al presidente Carlos Antonio López (Archivo Nacional de Asunción, 1850).

La situación cambia en tiempos de guerra. Se conocen de las luchas por la independencia las declaraciones del general argentino Belgrano escritas en guaraní para convencer a los paraguayos de unirse a la Argentina.

No por iniciativa del exterior sino por medidas toleradas o fomentadas en el interior del Paraguay cambia el estatus del guaraní en dos ocasiones.

La primera ocasión se presentó durante la Guerra de la Triple Alianza (1865-70), es decir, la del Brasil, de la Argentina y del Uruguay contra el Paraguay, cuando se facilita la distribución de folletos satíricos a los soldados paraguayos. Esto aconteció en el año 1868, ya muy difícil para el Paraguay. Son las revistas *Cabichui* y *Cacique Lambaré*.³ La primera obtiene su nombre de una avispa agresiva, y efectivamente se ve al insecto en el dibujo del frontispicio donde ataca a un negro, al representante del Brasil, que era el enemigo principal. Este folleto se escribió parcialmente en guaraní. La segunda, el *Cacique Lambaré*, está íntegramente redactado en guaraní. Según parece, esta publicación de corta duración tuvo resonancia notable a pesar de ser una ficción demasiado inverosímil. El histórico cacique Lambaré fue ahorcado por los conquistadores españoles y resucita en la propaganda del siglo XIX para socorrer moralmente a los hijos de sus verdugos.

La segunda ocasión se presentó en la Guerra del Chaco (1932-1935), en la que el Paraguay se enfrentó a Bolivia. Por el “Orden General No. 51”, el guaraní adquirió el estatus de lengua exclusiva de la telecomunicación oral y escrita:

Siendo necesario el uso de los teléfonos del Ejército en Campaña/
El Comandante en Jefe del Ejército en Campaña/ Resuelve/ 7° - Las
comunicaciones se harán exclusivamente en guaraní y las secretas
serán cifradas.

Cifrar era hablar en clave, ocultar el significado. Ejemplo:

Heta ojeroky rire los mitã peina oho peteĩ teĩ ma hikuai. Che
ra'ykuéra peina oitypei joáma oga renonde.

Traducción literal:

Terminada la fiesta los muchachos van yendo de a poco. Los míos ya
están barriendo la casa.

El verdadero significado:

Después de intenso combate, enemigo se retira. Sector sin novedad.⁴

¿Cómo interpretar esta admisión del guaraní a funciones que tradicionalmente se le prohíben? En la Guerra de la Triple Alianza y en la Guerra del Chaco el empleo de la lengua sociolingüísticamente minoritaria servía menos para impedir la comprensión por parte del enemigo que para aumentar la cohesión de los paraguayos a través de lo que les es propio como nación entera: el uso del guaraní. En la Guerra de la Triple Alianza había muchos amazonenses en el ejército brasileño. Su *nhe'engatu* les hubiera facilitado la comprensión del guaraní. De la misma manera, en la Guerra del Chaco, los indígenas chiriguano, soldados más o menos voluntarios del ejército boliviano,

se entienden con los paraguayos y más aún con sus parientes étnicos, los guarayos, numerosos entre los soldados paraguayos. Tal vez por esta razón había necesidad de hablar en sentido figurado. Todo esto nos lleva a pensar que la admisión del guaraní a la escripturalidad y al uso oficial tenía en primer lugar la función de fortalecer la moral de la tropa. “El castellano nos une con el mundo, el guaraní es lo propio de nosotros”, dijo uno de los informantes para nuestro *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico* (ALGR) (Thun *et al.* 2002). Reconociendo este hecho unificador, los jefes del ejército paraguayo aumentaron la alteridad interna y, al mismo tiempo, la aliedad hacia el exterior. Mientras que la unión lingüística del Paraguay se realiza al pensar en el guaraní como una lengua propia de la población, en Bolivia —país de muchas lenguas— el guaraní no tiene esa fuerza cohesionadora entre los bolivianos, ya que resulta una lengua más entre muchas.

En esos dos acontecimientos históricos el guaraní perdió los dominios oficiales ganados en tiempo de crisis, una vez terminada la guerra. En el uso oral, sin embargo, el guaraní mantiene hasta hoy una posición firme en el ejército, como lo muestra la estadística de nuestro ALGR (Thun *et al.* 2002).

Es notable que el uso con fines bélicos que las autoridades paraguayas resolvieron darle al guaraní en el conflicto del Chaco fuera, en cierto sentido, neutralizado por una alteridad más pacífica. Durante la Guerra del Chaco florecieron poesías y letras de canciones y de bailes en guaraní, circulando en la revista *Ocara Poty Cue Mí* (“Florcita del campo”). Se ha observado que la Guerra del Chaco “era la época del auge de la ‘guarania’. Y por singular contraste los cantos del campo de batalla no eran marciales sino dulces y sentimentales” (Cardozo 1998: 348).

Brasil: intervención estatal en contra de una lengua minoritaria para aumentar la alteridad

En dos ocasiones, durante la Primera y la Segunda Guerra mundial, la lengua alemana fue blanco de la política lingüística del estado brasile-

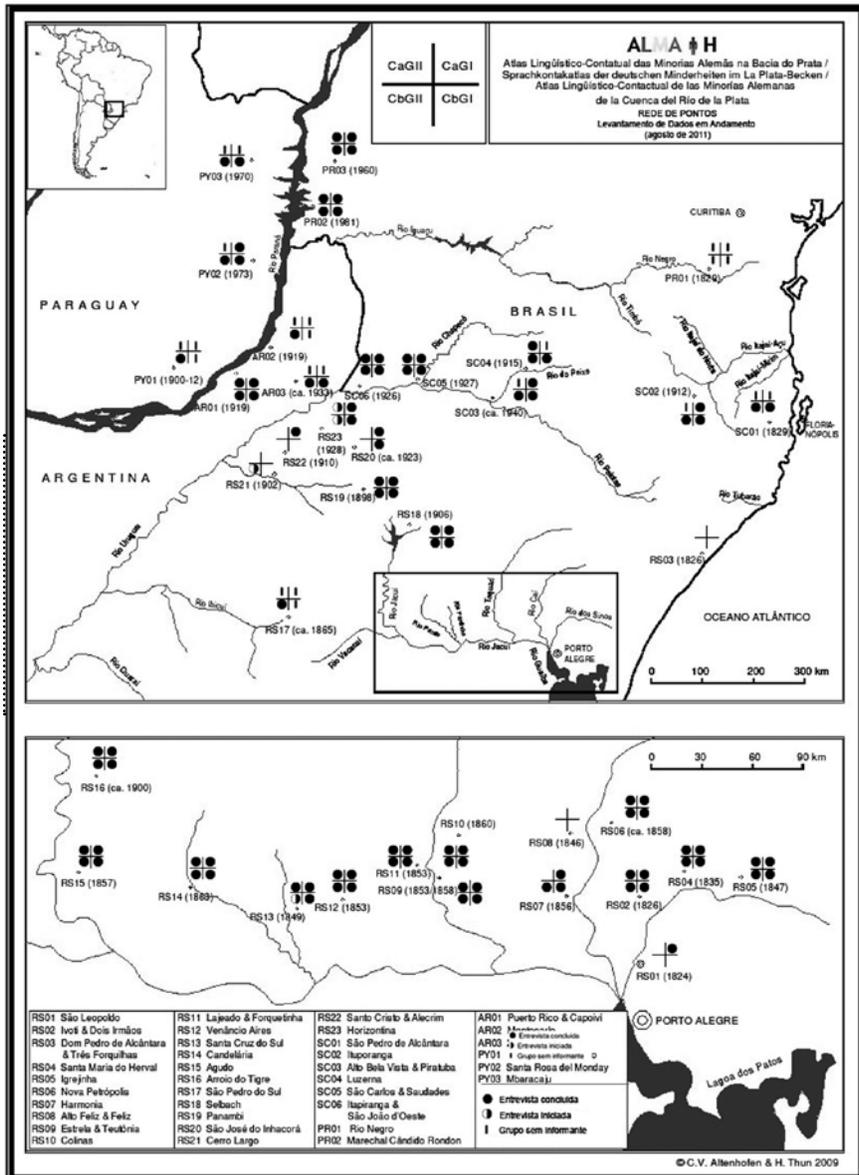
ño. En los dos casos se pasó a la opresión de esta lengua minoritaria con la clara intención de cambiar el balance tradicional entre alteridad y aliedad internas en favor de una alteridad interna completa y una aliedad externa completa.

Establecidas a partir de 1824 en el sur del Brasil, las colonias de alemanes se mantuvieron durante decenios en un estado de autonomía cultural y lingüística (Altenhofen, 1996, cap. 2). Dado su aislamiento inicial, la poca ayuda brindada por el Imperio brasileño y el tradicional congregacionismo alemán, los inmigrantes germánicos fundaron sus propias escuelas, donde se enseñaba el alto alemán, mientras que en su vida diaria seguían hablando sus distintos dialectos. Entre estos se destaca, hasta hoy, el hunsriqueano, que agrupa variedades franconias de la Mosella y del Rin. Es este dialecto el primer objeto de estudio de nuestro proyecto ALMA (*Atlas Linguístico das Minorias Alemãs da Bacia do Rio da Prata*) realizado en colaboración por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Altenhofen) y la Universidad de Kiel / Alemania (Thun). He aquí el mapa básico del ALMA.

En nuestras encuestas preguntamos también por los recuerdos que dejaron las dos intervenciones del gobierno brasileño en contra del alemán. Es posible, pues, analizar los efectos que causó la política lingüística estatal en la memoria de los teutobrasileños y compararlos con las intenciones del poder central.

Durante la Primera Guerra mundial el gobierno riograndense tuvo que intervenir contra saqueos e incendios perpetrados por la población lusobrasileña contra casas y bienes de alemanes o descendientes de alemanes en Porto Alegre. Después del torpedeo de varios navíos brasileños por la marina alemana, el Brasil declaró la guerra a Alemania el 25 de octubre de 1917. Pocos días después un decreto prohibió la circulación de diarios en alemán y ordenó el cierre de las escuelas donde no se enseñaba en portugués. Las dos medidas quedaron vigentes hasta el fin de la guerra en 1918 (Grützmann, Dreher y Feldens, 2008: 60-61). Por lo remoto de estos hechos, por su corta duración y por su carácter relativamente indulgente, poco quedó de estas prohibiciones en la memoria de nuestros informantes.

Mapa del proyecto ALMA en Brasil (2011)



No es así respecto al segundo golpe que recibió el alemán en el Brasil y del que el primero fue como un preludio. Durante el así llamado Estado Novo, presidido por Getúlio Vargas se intensificó la política de homogeneización cultural y lingüística del Brasil bajo el signo de una nacionalización lusa (Machado Campos, 2006). Se utilizaron, según M. Dreher (Grützmann, Dreher y Feldens, 2008: 60-61), métodos del nazismo alemán para combatir no solamente los adeptos teutobrasileños del nazismo sino para suprimir la lengua y la cultura de todos los emigrantes vinculados por ascendencia con los estados del Eje, es decir, Alemania, Italia y Japón. La opresión se realizó en varias etapas. Es una característica de esta política opresiva que las medidas adoptadas se basan sólo parcialmente en leyes o decretos positivos. Buena parte de esta política lingüicida se realizó con base en las interpretaciones de la voluntad de las autoridades por parte de sus fieles seguidores. Los documentos oficiales subrayan la exclusividad del portugués en la enseñanza y sólo sugieren la eliminación de las principales lenguas de la inmigración. Cuando en el año 1942 el Brasil declara la guerra a las potencias del Eje, las lenguas de los enemigos se prohíben en todo el espacio público. La iglesia católica y la protestante dejan de expresarse en las lenguas del Eje. Nuestros informantes y otros citados en obras impresas coinciden en afirmar que el celo de la policía local extendía la prohibición de usar el alemán a la vida privada y a los hogares. “Cuando llegó un desconocido, nuestra madre se escondió con nosotros en la selva porque no sabía hablar otra lengua que el alemán”, cuenta una informante que pasó su infancia en una colonia rural del Paraná. Otros pretenden que los peores perseguidores y denunciadores se encontraban entre los mismos alemanes. Lo cierto es que las autoridades acabaron por perder el control sobre el aumento forzado de la alteridad y que se perpetraron graves delitos a través del intento de eliminar toda aliedad. Comparada con las humillaciones, malos tratos y hasta asesinatos —de los cuales nos hablaron varios informantes—, parece leve la destrucción de bienes como libros, cartas privadas o lienzos bordados con expresiones en alemán. Pero son documentos que se perdieron.

La escuela de lengua alemana y el alto alemán no se repusieron de este golpe. Desde la época de Vargas el alto alemán deja de ser lengua de referencia de los teutobrasileños. Ocupó su lugar el portugués. La generación de los padres actuales se convirtió generalmente en analfabetos funcionales en alto alemán, porque no escriben y no leen en esta lengua.⁵ A los jóvenes, si es que les interesa, el alto alemán se les enseña como lengua extranjera.

Los dialectos resistían mejor, aunque aunque la extensión de hecho de la prohibición del alemán al espacio privado los había atacado en su ambiente natural. Sin embargo, hoy en día los dialectos están en peligro de desaparecer en la actual generación de los niños. Las causas son diferentes pero quizá más eficaces que la opresión estatal organizada. Para muchos jóvenes ya no es una forma de identidad definirse por una aliedad relativa dentro de un mundo mayoritario y uniforme en su alteridad lusobrasileña.

Francia: intervención individual a favor de una variedad del subestándar para aumentar la aliedad

Nuestro tercer caso se alimenta del material que se está acumulando en el marco del *Corpus Historique du Substandard Français*. La finalidad de este proyecto es la búsqueda y edición de cartas privadas como testimonios de la escripturalidad de los estratos bajos de la sociedad francesa. El proyecto comprende el periodo que se extiende de la Revolución de 1789 hasta el fin de la Primera Guerra mundial. Con la Revolución Francesa empieza el flujo de correspondencia entre soldados rasos y sus familiares, y con las cartas escritas en la Primera Guerra mundial se inicia el interés de la lingüística por estos documentos tan importantes.⁶ Pretendemos contribuir con estas cartas a subsanar dos deficiencias crónicas del conocimiento histórico. Por un lado, queremos llenar, para una fase de 120 años, una gran laguna de información en la historiografía del francés sobre la evolución de la lengua de las clases bajas. De esta manera puede completarse la habitual historia de la lengua que es la historia de la lengua de la élite, por una

muy necesaria historia de la lengua de la mayoría demográfica. Por el otro lado, nuestro *corpus* documentará la evolución de las variedades más habladas en la Francia moderna. Estas ya no son los dialectos o las lenguas minoritarias como el vasco o el flamenco, ni tampoco la lengua estándar uniforme sino los distintos tipos regionales del francés.

De este vasto complejo de información y las posibilidades interpretativas seleccionamos ahora el uso de lenguas minoritarias o dialectos en cartas de soldados rasos de la Primera Guerra mundial. Revelan, en nuestra opinión, el intento individual de cambiar la alteridad establecida en toda la nación por una aliedad consciente. Es sorprendente el uso de otras variedades del francés común, porque el periodo anterior a la Primera Guerra, es decir todo el siglo XIX, se caracteriza por la simultaneidad de la alfabetización y el reconocimiento de la identidad nacional de las masas populares. Los instrumentos de este doble proceso fueron la escuela y el cuartel. Al parecer existía la plena conciencia en la población francesa de que escribir una carta significaba expresarse en francés natural y no en otra variedad. Entre las más de 2,000 cartas que ya hemos reunido, de la época de la Revolución y del Imperio de Napoleón, y que provienen de todas las regiones de Francia, no hay ninguna escrita en un dialecto o en una lengua minoritaria. Es evidente el gran esfuerzo para escribir en francés. Muchos no logran ese fin y recurren a elementos dialectales o a formas de la lengua hablada para compensar las lagunas de su conocimiento del idioma promedio. Pero es claro, sin embargo, que todos tienen la intención de escribir en el francés común.

No debe pensarse que en la Francia del siglo XIX la única variedad con tradición escrita fue el francés. Tenemos, por ejemplo, de la Gascuña, la curiosa historia de las Revoluciones de 1789 y de 1830, escrita por el sastre bearnés Pierre Bergez “para sus descendientes”.⁷ Este manuscrito está compuesto en francés, pero hay también en algunas páginas varias fórmulas mágicas escritas en gascón, lo que demuestra que el autor tenía otra opción, además del francés, para expresarse por escrito.

No sabemos todavía si el tránsito masivo al francés fue totalmente voluntario o si fue ordenado por la censura militar. Ésta es

mencionada en muchas cartas pero no con respecto a la lengua sino al contenido. Los asuntos militares, como el movimiento de las tropas, no debían relatarse. Las únicas cartas no escritas en francés, sino en flamenco o alemán, provienen de los departamentos belgas y alemanes anexados temporalmente por la República francesa o por Napoleón.

Además, en ciertas cartas de la Primera Guerra mundial hay un cambio importante. En esta época, la alfabetización de la población francesa prácticamente ha terminado y la francización se ha extendido significativamente. La regresión de elementos dialectales y de la influencia de las lenguas minoritarias es notable. En su gran mayoría, los que escriben han asimilado el estilo cortés y algo impersonal, cultivado en el arte epistolario del francés. Pero hay excepciones. Son de dos tipos diferentes. Están, por un lado, ciertas cartas escritas en Alemania por prisioneros franceses. En algunas se usan los dialectos del sur de Francia y el vasco como lenguas secretas.⁸ En este caso se aumenta la aliedad externa. Frente a los alemanes, ya *alii* por su lengua pero contando con no pocos compatriotas instruidos en francés, se transita a las variedades menos conocidas en Alemania.

Y están, por el otro lado, las cartas escritas en el frente por soldados franceses a sus familias en una variedad del subestándar. Hemos encontrado varias cartas escritas parcial o totalmente en gascón y una carta escrita en vasco.⁹ Otros que no disponen de una variedad diferente del francés común o no quieren emplear su dialecto, utilizan un estilo muy popular y aun en argot. Reproducimos a continuación un claro ejemplo de lo que para nosotros es un alejamiento voluntario de la alteridad establecida. Se trata del fragmento de una carta escrita por un campesino del departamento del Hérault (sur de Francia) a su esposa:

et dire que long nous / dis que septun possible que la guerre finisse /
cette anné. Mai vremen cie elle nen doi pas / finir cette anné Bien moi
je // Vous dré bien que tous / Brule et la Revolution / Et quils nen se
parle plus / De rien car pour moi / Jean net soupé de tous / Les Bon
niment que lon / Peu dire (Lemarchand, 2001: 213).¹⁰

Es una carta escrita en 1917, año sumamente difícil para el ejército francés. La grafía se aparta mucho de la ortografía del francés estándar. Aquí queremos destacar el estilo muy coloquial (“bien, moi je voudrais”, “Qu’il ne s’en parle plus de rien”, “J’en ai soupé de tous les boniments”). El alejamiento del estilo impersonal marca la protesta contra la indoctrinación (“bourrage du crâne”). Utilizar otra variedad o estilo es protesta y estrategia de sobrevivencia moral.

RESUMEN

En los tres casos presentados aquí hemos observado un cambio en la relación entre alteridad y aliedad. El Paraguay oficial cambia en tiempos de guerra la gran porción de aliedad causada por la imposición tradicional del castellano, por un aumento de la porción de la alteridad, reconociendo la fuerza integrativa del guaraní. El Brasil impone con la fuerza un modelo de alteridad total, aumentando la aliedad externa (frente a los enemigos de guerra) y la exclusión temporal o definitiva de algunos de sus ciudadanos. Los soldados franceses de la Primera Guerra mundial identifican la alteridad establecida por la política conjunta de la alfabetización y de la francización con valores que ya no aceptan. Aumentan para sí mismos la porción de aliedad y demuestran que para sobrevivir es bueno tener otra lengua u otras posibilidades lingüísticas en reserva.

Notas

- 1 Este jopará y su contrapartida, el castellano paraguayo, son como dos intentos de encontrar un compromiso entre dos lenguas tan diferentes como lo son el guaraniete (el guaraní puro) y el castellano de España. Cuando hablamos del guaraní nos referimos al jopará. Sobre este último véase la tesis de G. Kallfell (2011).
- 2 Bastante diferente del guaraní hablado entre los criollos del Paraguay.
- 3 Los números del *Cacique Lambaré* han sido puestos en internet por W. Lustig, Maguncia (<http://www.romanistik.uni-mainz.de/guarani/cacique/pdf/>).
- 4 R.A. Romero (1992: 69-70).
- 5 Se cumplió de hecho lo que ya se sugería antes. Me refiero a la libreta militar que hemos podido fotografiar en Alto Feliz, punto RS 08 del ALMA. Es de 1923 y pertenecía a un soldado brasileño de origen alemán. Las tres preguntas *Lê? Escribe? Calcula?* se contestan por “nãõ”. Este soldado se clasificó como analfabeta porque no sabía leer, escribir y calcular en portugués (pero sí en alemán).
- 6 Según parece, no hay otro tipo de material tan abundante como las cartas privadas para documentar la escripturalidad de las clases bajas. Las cartas de emigrantes son relativamente raras en Francia. Véase al respecto Thun, H. (2011b: 359-392).
- 7 Se conserva en los archivos departamentales de los Pirineos Atlánticos, en Pau.
- 8 Sin gran éxito, como señala W. Doegen (1921).
- 9 Todavía no sobrepasan la media docena. G. Baconnier, A. Minet, L. Soler (1985: 19), confirman la excepcionalidad de cartas no escritas en francés: “Et nous n'avons trouvé que trois cartes postales entièrement rédigées en occitan” (sobre una totalidad de más de 6,500 cartas y postales).
- 10 La barra oblicua indica fin de línea, las dos barras fin de página.

Referencias

- Actas capitulares y documentos del Cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI (2001). Asunción: Municipalidad de la Ciudad de Asunción.
- Altenhofen, C. V. (1996). *Hunsrückisch im Rio Grande do Sul. Ein Beitrag zur Beschreibung einer deutschbrasilianischen Dialektvarietät im Kontakt mit dem Portugiesischen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Archivo Nacional de Asunción (1850), Sección Civil y Judicial, vol. 1392, Núm.1.
- Baconnier, G., A. Minet y L. Soler (1985). *La Plume au fusil. Les poilus du Midi à travers leur correspondance*. Toulouse: Privat.
- Benítez, L.G. (1981). *Historia de la educación paraguaya*. Asunción: Industrial Gráfica Comunerros.
- Cardozo, E. (1998). *Apuntes de historia cultural del Paraguay*. 6ª edición. Asunción: Litocolor.
- Coseriu, E. (1974). “Les universaux linguistiques (et les autres)”, en *Proceedings of the Eleventh International Congress of Linguistics*, 47-73. Bolonia: Il Mulino.
- Doegen, W. (1921). *Kriegsgefangene Völker*. Berlín: Verlag für Politik und Wirtschaft.
- Grützmann, J., M.N. Dreher y J.A. Feldens (2008). *Imigração Alemã no Rio Grande do Sul. Recortes*. São Leopoldo: Editorial Oikos.
- Humboldt, W. von (1827) [1969]. “Ueber den Dualis”, en *Werke III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Editado por A. Flitner y K. Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 113-143.
- Kallfell, G. (2011). *Grammatik des Jopara. Gesprochenes Guaraní und Spanisch in Paraguay*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lemarchand, L. (2001). *Lettres censurées des tranchés 1917. Une place dans la littérature et l'histoire*. París: Harmattan.
- Machado Campos, C. (2006). *A política da língua na era Vargas*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Neumann, E. S. (2009). “Os guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória e identidade nas reduções – séculos XVII & XVIII”, en: A. Kern *et al.* (dir.). *História geral do Rio Grande do Sul. Volume 5. Povos indígenas* (229-270). Passo Fundo: Méritos Editora.
- Pagden, A. (1993). *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale University Press.
- Romero, R. A. (1992). *Protagonismo Histórico del Idioma Guaraní*. Asunción: Rotterdam Editora.
- Thun, H. (1986). *Personalpronomina für Sachen. Ein Beitrag zur romanischen Syntax und Textlinguistik*. Tubinga: Narr.
- (1988). “Abgrenzung durch Sprache, Abgrenzung in der Sprache”, en: J. Albrecht, J. Lüdtker y H. Thun (eds.). *Energie und Ergon. Sprachliche Va-*

riation – Sprachgeschichte – Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu Band II. Tübinga: Narr.

- Thun, H. (2000). “Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes”, en: E. Ridruejo y M. Fuertes (coords.). *Simposio Antonio Tovar sobre Lenguas Amerindias*. Tordesillas (Valladolid): Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal.
- (2011a). “26. Pluridimensional Cartography”, en: A. Lameli, R. Kehrein y St. Rabanus (eds.), *Language and Space. An International Handbook of Linguistic Variation. Volume 2: Language Mapping*. Berlín / Nueva York: Mouton de Gruyter, 506-524.
- (2011b). “Die diachrone Erforschung der *français régionaux* auf der Grundlage des *Corpus Historique du Substandard Français*”, en: C. Schlaak y L. Busse (eds.), *Sprachkontakte, Sprachvariation und Sprachwandel. Festschrift für Thomas Stehl zum 60. Geburtstag*. Tübinga: Narr, 359-392.
- *et al.* (2002). *Atlas Lingüístico Guaraní-Románico (ALGR)*. 2 tomos. Kiel: Westensee-Verlag.

LA IDENTIDAD COMO PROYECTO¹

.....
Gustavo Leyva*
.....

Desde sus inicios, la reflexión filosófica ha estado siempre acechada por la presencia de lo extraño, de lo otro, como una sombra que la acompaña de manera perenne y sobre la que solamente a veces ella suele volverse. Ya en los diálogos tardíos de Platón, la alteridad aparece como una determinación esencial de todo lo que existe.² No obstante, quizá no haya sido sino hasta la época moderna, en general, y con la filosofía moderna, en particular, especialmente desde la Ilustración, que la reflexión sobre la alteridad se ha planteado con singular persistencia. Esta preocupación aparece así en la revisión de la Ilustración que reunió a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con Hölderlin, a Schelling con Hegel— en sus tentativas por pensar —y eventualmente superar— la oposición entre espíritu y naturaleza,

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Departamento de Filosofía
gustavoleyva@prodigy.net.mx
leyv@xanum.uam.mx

entre identidad y diferencia, buscando detectar las huellas del singular extrañamiento que la identidad y, en general, la razón, han experimentado en el mundo moderno. Es este mismo desasosiego ante lo otro de la razón, ante las figuras de la alteridad, el que parece haber sido expresado tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud.³ La reflexión sobre la alteridad ha estado, además, impulsada por la emergencia de discursos surgidos en la última mitad del siglo XIX y que se desplegaron con especial significación a lo largo del XX. Pienso aquí particularmente en la etnología que desde sus inicios ha intentado reflexionar sobre otras culturas y formas de vida, interrogándose a la vez por el modo en que la alteridad de éstas puede o no ser integrada —y, en este último caso, hasta qué grado— en el horizonte de la cultura propia y por la manera en que, desde la alteridad de una cultura extraña, pueden ser interrogadas las coordenadas de nuestro propio pensamiento, de nuestra propia cultura.

Es en el marco previamente delineado que me gustaría colocar la reflexión sobre la identidad y la alteridad que desarrollaré en forma ciertamente resumida en este ensayo. Tomaré para ello como hilo conductor a dos filósofos —uno alemán, el otro, mexicano— para posibilitar, además, una discusión entre dos culturas, atendiendo con ello a la vez uno de los propósitos que anima este libro. Se trata, por un lado, de Luis Villoro (n. 1922) y, por el otro, de Jürgen Habermas (n. 1929). Ambos pertenecen prácticamente a la misma generación, esto es, a la de pensadores nacidos en la década de los años veinte del siglo pasado, de modo que su trayectoria biográfica e intelectual se ha desarrollado sobre el trasfondo de experiencias históricas, sociales, políticas y culturales comunes que marcaron no solamente a la generación a la que ellos pertenecen, sino a todo el siglo XX: el desarrollo espectacular de la ciencia y la técnica, dos guerras mundiales, campos de concentración —Auschwitz y el *Gulag*—, la explosión de la bomba atómica, la catástrofe de Chernobyl, la caída del muro de Berlín, el resurgimiento de diversas formas de nacionalismo, etnocentrismo y fundamentalismo religioso, la necesidad de repensar los conceptos de democracia, Estado-nación y soberanía en el marco de un mundo cada

vez más entrelazado en el plano económico, tecnológico, político, social y cultural y, en el caso específico de Luis Villoro, la presencia de etnias y culturas ancestrales en Latinoamérica oprimidas secularmente por un proyecto de modernización excluyente. Me referiré, en primer lugar, a Habermas y, posteriormente, a Villoro.

Para abordar la imponente obra de Habermas en relación con el tema que ahora nos ocupa, fundamentaré estas consideraciones a partir de su recopilación de ensayos aparecida en el año de 1996 con el título *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Habermas, 1996). Los trabajos que se presentan en esta obra pueden ordenarse en torno a una pregunta central: cuáles son las consecuencias que se derivan del contenido universalista de los principios democráticos modernos para: a) sociedades plurales en las que se agudizan los conflictos multiculturales, b) Estados nacionales que empiezan a organizarse en unidades supranacionales y c) ciudadanos de una sociedad cosmopolita [*Weltgesellschaft*]. Es así como Habermas se preocupa en la primera parte de esta obra (“¿Qué tan racional es la autoridad del deber [*Sollen*]?”) por realizar una defensa del contenido racional de una moral universalista de respeto que abarque en forma incluyente a la persona del Otro —en este caso a personas pertenecientes a otras culturas y con otras profesiones de fe religiosa— y que exprese una responsabilidad solidaria universal para cualquier otro sujeto. Por ello, se busca ofrecer una opción ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste atiende en forma adecuada a la estructura relacional entre la otredad y la diferencia que, especialmente en propuestas posmodernas, parece diluirse. Se trata en este caso, pues, de una propuesta que busca delinear un universalismo altamente sensible con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión de lo otro.

Es así que en la segunda parte de esta obra (“¿Tiene el Estado-Nación [*Nationalstaat*] un futuro?”) Habermas se dedica a problemas que inciden directamente en el debate actual. En efecto, es ahí donde se desarrolla una controversia que ha asumido una especial significación, particularmente en el caso de la República Federal de Alemania,

después de la reunificación. Se trata de una discusión en torno al concepto de *nación* —cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta aquella concepción de fuente romántica que insistiría en entenderla como una comunidad cultural y de destino arraigada en el pueblo— que hoy aparece de nuevo detrás de la apelación al derecho a la autodeterminación nacional, del rechazo del multiculturalismo y de la política de derechos humanos, al igual que en la desconfianza frente a la transmisión de derechos de soberanía a instituciones supranacionales. En efecto, el periodo iniciado después de la disolución de la Unión Soviética se ha caracterizado, entre otras cosas, por una vertiginosa sucesión de nuevas formaciones estatales y una redefinición de las precedentes. Hay quienes insisten en comprender esta nueva geografía política, advierte Habermas, a partir de líneas de demarcación basadas en el origen étnico.⁴ El horizonte político futuro estaría así determinado por el predominio de los “poderes del origen”, entre los que destacarían especialmente la religión y la nación. De acuerdo a ello, la conciencia colectiva de los integrantes de una comunidad —basada en una identidad cultural o racial establecida entre aquellos que comparten la creencia en un origen común y se identifican como integrantes de una misma entidad colectiva— constituiría el núcleo común tanto de la etnia como de la nación (Habermas, 1996: 154 y ss.). Se trata aquí de una suerte de concepto etnológico de la nación que diluye —y esto es lo decisivo— la íntima relación que ha mantenido ésta desde sus inicios con el orden positivo-jurídico del Estado de Derecho democrático. Es en este marco que se ha configurado la conciencia nacional en la Europa del siglo XIX, una conciencia nacional que se ha movido desde siempre entre la “inclusión ampliada” y la “exclusión renovada”. La identidad nacional aparece así delineada en el interior de una relación de tensión caracterizada por la presencia de una doble tendencia: por un lado, una tendencia a la superación de los vínculos de carácter particular y regional —en la Europa del siglo XIX, la idea de nación permitió el establecimiento de una conexión solidaria entre individuos que hasta ese momento habían sido extraños entre sí, constituyendo una suerte de reformulación *universalista* del siste-

ma de lealtades respecto del pueblo, la familia o la dinastía—, por otro lado, la identidad nacional se expresa también en esa suerte de solidaridad con respecto a los demás miembros de un pueblo que busca afirmarse a sí mismo frente a los demás, apoyándose en la comunidad de la lengua y de la descendencia expresada en una suerte de comunidad de destino, construida en forma narrativa. Habermas no se preocupa tanto por participar en una disputa de carácter histórico en torno al concepto de nación. Su preocupación es más bien filosófica. Le interesan por ello “las construcciones jurídico-estatales de la relación entre nación, Estado de Derecho y democracia” (Habermas, 1996: 159). En este sentido, delineará, a partir de lo ya expuesto, dos posibles concepciones de la conciencia nacional, expresando su acuerdo con la segunda de ellas: por un lado, aquella construida en torno a la ficción de un origen e historia compartidos que se habrían cristalizado en una lengua escrita unificada —y ello colocaría el centro de este proceso en el plano de la *cultura*, en una comprensión que se remonta especialmente al siglo XIX, según la cual la soberanía popular presupone la existencia previa de un pueblo que, en contraposición al orden artificial del Derecho Positivo, se proyectaría como una unidad orgánico-sustancial en el pasado—⁵ y, por otro lado, aquella que insistiría en anclar la identidad nacional en *instituciones y procedimientos jurídicos formales de carácter universal* —y es en este sentido que se remite a la concepción clásica del siglo XVII, según la cual la *Nación* designaría un pueblo de Estado [*Staatsvolk*] que se constituye como tal en la medida en que se da a sí mismo una constitución democrática.⁶

En el caso de Luis Villoro, el hilo conductor de esta consideración será la recopilación de sus trabajos, aparecida con el título: *La significación del silencio y otros ensayos* (Villoro, 2008) donde se reúne una serie de textos escritos entre 1948 y 2005, esto es, a lo largo de cincuenta y siete años, que versan sobre la soledad y la comunión, la identidad y la otredad, lo profano y lo sagrado, al igual que sobre cuestiones centrales de la democracia en sociedades multiculturales como la mexicana. El carácter disruptivo de la presencia de lo otro aparece analizado en esta obra también, desde luego, en el plano de la

cultura, la ética y la política. En efecto, ya la existencia misma de una pluralidad de culturas en el interior de un mismo Estado plantea el problema de su reconocimiento recíproco. A este problema es al que Villoro dedica cinco de los ensayos que aparecen reunidos en la obra que ahora presentamos: “Sobre la identidad de los pueblos”, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, “Estadios en el reconocimiento del otro”, “De la libertad a la comunidad” y “Democracia comunitaria y democracia republicana”. La experiencia central de emergencia *disruptiva* del otro para un filósofo que, aunque nacido en Barcelona, creció y se formó en un país como México, es, desde luego, la de la conquista y destrucción de los pueblos indígenas. En efecto, a su llegada a la meseta del Anáhuac, señala Villoro, los españoles se encontraron con una cultura cuya otredad no podía ser reducida a ninguna de las figuras de la otredad conocidas hasta entonces: la religión de los pueblos indígenas del Anáhuac no podía encontrar un común denominador con el judaísmo o el islam —religiones con las que el cristianismo podía encontrar alguna analogía; tampoco se tenía de ella un conocimiento, así fuera mediato, a través de historiadores, viajeros y comerciantes—, como en el caso de las religiones y culturas de la India y la antigua China. El encuentro con esta alteridad radical se dio más bien en el marco de una lógica de dominio y destrucción que en una primera vía buscó traducir la otredad de esa religión y, en general, de esa cultura, a través de su reducción a conceptos y categorías familiares para, de ese modo, conjurar el peligro con el que se percibía esa otredad, un sinónimo de lo oculto y lo demoniaco que debía ser sometido con la cruz y la espada. Ésta fue la vía seguida por Hernán Cortés y los conquistadores, al igual que por Fernández de Oviedo o Ginés de Sepúlveda (Villoro, 2008: 247-248 y 258). Una segunda vía fue la seguida por Bartolomé de las Casas. Aunque en este caso la comprensión del otro se da a través de una reducción de su cultura a las categorías de la cultura dominante de la que se proviene, hay en Las Casas, no obstante, una pretensión por juzgar al otro como un igual: todos tienen, independientemente de su religión o adscripción étnica y cultural, los mismos derechos tanto ante la Ley de Gentes

como ante Dios, por lo que, frente a la imposición y la sumisión, debe ensayarse más bien la vía del diálogo y la conversión a la religión cristiana sin dejar de reconocer al otro como un igual (Villoro, 2008: 249-250). No obstante, una posición como la de Las Casas no puede admitir la validez de las interpretaciones y culturas del otro en un mismo plano que el de la propia cultura de la que se proviene. Se reconoce la *igualdad* del otro, apunta Villoro, pero no su *diferencia* (Villoro, 2008: 249-250). Es justamente en esta vía que marchará la tercera de las posibilidades de relación y reconocimiento del otro dentro de esta experiencia originaria de la Conquista. Se trata del camino seguido por fray Bernardino de Sahagún, que apunta al reconocimiento del otro tanto en su igualdad como en su diversidad. Esta vía se traduce en un esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para entender, redescubrir y preservar su mundo, expresándolo en su propia lengua, detectando —y ello representa un paso de gran significación en aquel momento— en la cultura del otro, elementos capaces de ayudar a comprender y a criticar la propia cultura de la que uno proviene (Villoro, 2008: 257). No obstante, incluso el reconocimiento del otro, delineado en la obra de Sahagún, presenta un límite irrebalsable: el reconocimiento de la otra cultura no puede llegar al punto de cuestionar las presuposiciones básicas de la propia cultura —en el caso que nos ocupa, la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella. Sólo el colonizado —jamás el colonizador— puede convertirse a la otra cultura (Villoro, 2008: 254 y 260). El reconocimiento cabal del otro apuntaría de este modo a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra, de modo que la cultura extraña permita una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites, contribuyendo así a su ensanchamiento. Expresado en el plano de los grandes debates políticos que nos han acompañado desde el levantamiento zapatista en 1994, esto significaría abogar por un reconocimiento de los indígenas como sujetos capaces también de juzgar a quienes hasta ahora los han juzgado y sometido, de mantener tradiciones y creencias que están en la

base de su identidad, de desarrollar diseños políticos e institucionales dentro del Estado, y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de “coto vedado”,⁷ se encuentra en la base de los dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, determinando a la vez facultades, competencias y ámbitos en los que se podrían ejercer los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la “autonomía” indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural (Villoro, 2008: 210-211 y 227-228). Es en este marco que puede comprenderse el proyecto de una “democracia radical”, planteado por Villoro en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (Villoro, 1997). En efecto, ahí Villoro partía del reconocimiento de un hecho que se le presentaba prácticamente como incontestable, que “las mismas instituciones destinadas a asegurar la democracia han llegado a restringirla, hasta confiscarla. No se trata, por lo tanto, de destruirlas, sino de hacerles cumplir la función para la que fueron ideadas. Superar la restricción de la democracia es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical” (Villoro, 1997: 345). La “democracia radical”, así entendida, tendría, por un lado, que devolver al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos relevantes para su existencia y, por el otro, atender al hecho irrebasable de que el pueblo real “es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas” (Villoro, 1997: 345). De este modo, el contenido de dicha democracia estaría formado por la difusión de poderes en dirección de un localismo y un federalismo radicales, la democracia directa —no reemplazando, sino más bien *complementando* a la democracia representativa— y una reivindicación de la sociedad civil que devolviera a ésta —al margen de toda mediatización por parte del Estado y de los partidos políticos— un papel protagónico en la política. Es en virtud de esta democracia radical, en el interior de un Estado multicultural, que

la identidad y el reconocimiento del otro podrá confluír sin tensiones violentas para, de ese modo, avanzar en dirección de una síntesis lograda entre tradición y modernidad, cuya oposición irresuelta ha caracterizado la historia de México y de Latinoamérica en su conjunto.

CONSIDERACIONES FINALES

Quiero concluir con algunas reflexiones sobre los grandes temas en que ambos pensadores parecen estar de acuerdo o, por lo menos, mantener posiciones bastante próximas. En primer lugar, los dos son hondamente sensibles a los problemas planteados por la existencia de etnias y grupos culturalmente diferenciados entre sí y a sus demandas de reconocimiento. No obstante, los dos buscan ofrecer, a la vez, una opción política ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste puede atender en forma adecuada a la estructura relacional entre la identidad, la otredad y la diferencia que se caracterice por su sensibilidad y respeto ante el otro pero que, al mismo tiempo, evite caer en un relativismo o particularismo insostenibles. Se trata, en ambos casos, pues, de propuestas que buscan delinear un universalismo ampliamente perceptivo con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión del otro, de los otros, en el orden del Estado de Derecho democrático moderno, para decirlo en palabras de Habermas. Esto aparece expresado en el caso de Villoro al insistir en favor de un reconocimiento de los pueblos indígenas, de mantener tradiciones y creencias que son la base de su identidad, desarrollando diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de “coto vedado”, como lo ha denominado el filósofo argentino radicado en Alemania, Ernesto Garzón Valdés, marcaría los límites del reconocimiento del otro en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales, en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna de Occidente. Es precisamente en el marco unificado del

Estado-Nación moderno, de sus dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, donde se determinan facultades, competencias y ámbitos en los que podrían ejercerse los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la “autonomía” indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural (Villoro, 2008: 210-211 y 227-228).

En segundo lugar, tanto Habermas como, quizá en forma más enfática, Villoro han subrayado la posibilidad de desplegar un cuestionamiento de los presupuestos de la propia cultura en el marco del encuentro con el otro y, de ese modo, de desarrollar procesos de aprendizaje del otro. Así, en el caso de Villoro, al referirse a Sahagún, él subraya el modo en que en éste se desarrolla un proceso de cuestionamiento de la propia cultura que, sin embargo, se detiene en un punto: la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella (Villoro, 2008: 254 y 260). No obstante, ello no impide percatarse de que el reconocimiento cabal del otro apunta —aunque sea en forma tendencial— a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra, de modo tal que la cultura extraña permita a la vez una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites, contribuyendo así a su autocrítica y a su ensanchamiento.

En tercer lugar, y con ello concluyo, tanto Villoro como Habermas nos ofrecen, finalmente, una comprensión de la identidad como un proceso altamente complejo, no tanto como un hecho ya dado e inmutable sino más bien como un proceso que debe ser siempre renovado y que por ello es, en algún sentido, inacabado. El individuo y los diversos colectivos o figuraciones sociales aparecen reafirmando y, a la vez, rehaciéndose y reformándose en forma continua: en ambos planos tienen que unificarse pensamientos, sentimientos, recuerdos, acciones, creencias, deseos, reintegrándolos continuamente, unificándolos en la memoria, proyectándolos en expectativas de futuros posibles y convirtiéndolos en orientaciones para la acción y la crítica en el presente. La identidad no está, pues, jamás cerrada ni concluida de una

vez por todas, sino que se halla puesta continuamente en cuestión, tiene que ser reafirmada, re-establecida, revisada, reformada, (auto) criticada, a lo largo de toda la vida. Y ello es válido, decíamos, tanto para los individuos como para las diversas figuraciones y constelaciones sociales en las que ellos aparecen. Es en este sentido que podríamos decir que la identidad no puede ser considerada por ello en modo alguno como un dato ni tampoco como una entidad oculta e inmutable a ser descubierta y preservada a cualquier precio. Se trata más bien de un proyecto o, mejor aún, de una propuesta de vida individual y colectiva en donde puedan integrarse —en el horizonte de un juego incesante entre la continuidad y la ruptura, la unidad y la diversidad, la identidad y la diferencia— percepciones y deseos, creencias y voliciones, necesidades y sentimientos, recuerdos y esperanzas, de modo que permitan garantizar la persistencia de nuestra condición humana, de nuestra permanencia en el mundo y orientados a la acción —y, con ella, a la propia vida— en el presente.

Notas

- 1 Esta contribución desarrolla ideas presentadas en la conferencia leída en el coloquio “Alteridad y aliedad: la construcción de la identidad con el otro y frente al otro”, realizado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, los días 11, 12 y 13 de octubre de 2010. Agradezco al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y especialmente a Joachim Steffen su invitación para colaborar en esta publicación.
- 2 Cfr. Platón, *Sofista* (1921: 257 b 3 y s., 256 e 5 y s. y 258 e 1).
- 3 Cfr. a este respecto, a modo de ejemplo, el trabajo clásico de Hartmut y Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (1983).
- 4 Así, por ejemplo, Lübbe (1994).
- 5 Así, como señala H. Lübbe, “El pueblo [...] adquiere su identidad no a partir de la constitución que se da a sí mismo. Esta identidad es más bien un *factum* preconstitucional, histórico: absolutamente contingente” (Cfr. Lübbe, 1994: 38 y ss). De acuerdo con Habermas, algunos pensadores como Carl Schmitt habrían desempeñado un papel significativo en la recepción, desarrollo e influencia de una comprensión semejante (Schmitt, 1928 [1983]: 231).
- 6 Es claro el modo en que la propuesta de Habermas se sitúa en una línea ya desarrollada con anterioridad a esta obra —piénsese, por ejemplo, en su reformulación del concepto de *Verfassungspatriotismus*— que se inscribe en un rechazo a toda suerte de interpretación metafísica o sustancialista de la razón, de las normas o, en este caso, de la nación para ofrecer, a cambio, una redefinición formal, procedimental, de estas categorías. Sin embargo, ello no parece poner punto final a estas discusiones que en otras latitudes no muestran signos de cargar con el lastre de la historia alemana de este siglo. Estos son precisamente los problemas abordados en la tercera parte: Los derechos humanos a nivel global y en el ámbito interno de los Estados (*innerstaatlich*), tanto por su extensión como por la relevancia para la discusión actual de los problemas que ahí se tratan. En efecto, Habermas se ocupa en este ensayo de las formas de articulación de los derechos humanos tanto a escala global como al interior de los diversos Estados nacionales. La reflexión toma aquí como punto de partida la concepción kantiana de un derecho civil cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] esbozada por Kant en *Zum ewigen Frieden* (1795).
- 7 Con ello Villoro remite a una formulación planteada por Ernesto Garzón Valdés (Garzón Valdés y Salmerón, 1993: 235). Este “coto vedado” marcaría de este modo los límites del reconocimiento del otro y sería algo así como el *pendant*, ahora en el plano de la política, de aquella progresiva integración y asimilación de la presencia de lo otro en un marco unificado de la experiencia del mundo que caracterizaba a la vivencia de lo sagrado en “La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro” (Villoro, 1996). La integración y asimilación de lo otro se daría ahora en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna.

Referencias

- Böhme, H. y G. Böhme (1983). *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garzón Valdés, E. y F. Salmerón (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Berlín: Kindler.
- Lübbe, Hermann (1994). *Abschied vom Superstaat: Vereinte Staaten von Europa wird es nicht geben*. Berlín: Siedler.
- Platón (1921). *Sofista*. Se cita según la edición inglesa de Harold North Foulmer, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1928) [1983]. *Verfassungslehre*. Berlín: Duncker und Humblot.
- Taylor, C. (1994). "The Politics of Recognition", en: A. Gutmann (ed.), *Examining the Politics of Recognition*. Princeton: University Press.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- (1994). "Sobre la identidad de los pueblos", en: Olivé, León y Fernando Salmerón (eds.) (1994). *La Identidad Personal y la Colectiva. Actas del Coloquio de México del Institut International de Philosophie*. Septiembre de 1991, México: UNAM, 85-100.
- (1996). *La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro*. México: UAM.
- (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.
- (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.

IDENTIDADES FANTASMAGÓRICAS: UNA INDAGACIÓN INCONCLUSA

.....
Dieter Dietrich Rall*
.....

INTRODUCCIÓN

Veamos primero unas definiciones: *identidad*, “cualidad de idéntico”, es decir “completamente igual” (Moliner, 1990), del latín *idem*, “el mismo” o “lo mismo”; el *Diccionario de la Lengua Española* (RAE, 1992) define *identidad* también como “cualidad de idéntico”. Más útil y más diferenciado se muestra el *Diccionario del español usual en México* (1996), donde leemos: “*identidad*, s f: Cualidad de ser algo igual a sí mismo. 2: Conjunto de características que permite saber o reconocer quién es una persona o qué es alguna cosa distinguiéndola de otras: *identidad de una persona, identidad nacional, señas de identidad*”. En un análisis de diccionarios y manuales y compendios especializados, podría comprobarse que el concepto de *identidad* ha cambiado y se ha

* México, D.F.
dierrall@hotmail.com

matizado enormemente a lo largo de los últimos cincuenta, veinte e, incluso, sólo diez años.

Dedicar en 2010 un coloquio al tema de la identidad y a “la construcción (o deconstrucción) de la identidad con el otro y frente al otro” me parece, al mismo tiempo, una empresa loable y arriesgada. Loable por la actualidad del tema en este año del bicentenario; pero la temática puede considerarse actual, independientemente de la conmemoración de 200 años de independencia y 100 años de la Revolución Mexicana. La temática de la *identidad* es, repito, loable y arriesgada. Cualquiera de los conceptos que se aborden en este diálogo interdisciplinario constituye un campo minado, científicamente hablando: *alteridad y aliedad; identidades locales, regionales y nacionales; identidades supranacionales; conflictos lingüísticos y culturales: globalización y fenómenos de migración...*

En este trabajo no me ocuparé de esa última vertiente problemática, polémica y beligerante del tema de la identidad. Pero podríamos estar de acuerdo en que, visto de manera general, el tema de la identidad tiene que ver con fronteras —simbólicas o reales; que el tema de la identidad tiene que ver con fronteras políticas, territoriales, étnicas; con sistemas fronterizos estatales, culturales, mentales; con ideologías que consideran las identidades como claramente establecidas, rígidas, nacionales, supranacionales, o se describen como flexibles, permeables, transitorias, múltiples, mestizas, híbridas, etc. Las líneas divisorias pueden darse entre el *yo* y el *tú*, entre *nosotros* y *vosotros*, entre *hombre* y *mujer*, entre *lo propio* y *lo ajeno*, entre la vida y la muerte.

Intitulé mi contribución: “Identidades fantasmagóricas: una indagación inconclusa”, porque encontré, en investigaciones recientes, muchas dudas acerca del concepto de *identidad* y la necesidad de buscar nuevas definiciones. Mi indagación es “inconclusa” porque se trata de un campo de investigación muy amplio. Me ocuparé de algunas posiciones —a veces encontradas— con las que me topé en mis pesquisas, en estudios interdisciplinarios, en su mayoría de autores de lengua alemana, donde se discute la construcción compleja que se ha llamado *identidad*, pero de la cual se sabe tanto —o menos— que del *yo*, del *ego*, del *individuo*, del *ser humano*. Quien pueda contestar a la pregunta: “¿Qué

es el hombre?” o “¿Quién soy yo?”, podrá —quizás— también responder a la pregunta (implícita) de este coloquio: ¿Qué es la identidad?

CUESTIONAMIENTOS SOBRE LA IDENTIDAD Y EL YO

El libro de Richard David Precht, *Wer bin ich — und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*, ocupa, en Alemania, desde su publicación en 2007, uno de los primeros lugares de las listas de los *best sellers*. La traducción del título al español podría ser “¿Quién soy yo —y en caso de que sí, ¿cuántos? Un viaje filosófico”, pero los editores de Ariel (Madrid, 2009) se decidieron por: *¿Quién soy y... cuántos? Un viaje filosófico*. Un poco en la línea de *El mundo de Sofía*, de Jostein Gaarder (1991), el autor de *¿Quién soy y... cuántos?* organiza su “introducción a las cuestiones filosóficas de la existencia y de la humanidad” en la tradición de Immanuel Kant, quien “cifró las grandes cuestiones de la humanidad en las siguientes preguntas: ‘¿Qué puedo saber?’, ‘¿Qué debo hacer?’, ‘¿Qué me cabe esperar?’” (Precht, 2009: 14).

En el capítulo dedicado a René Descartes se plantea la pregunta que aquí nos interesa: “¿Cómo sé quién soy yo?”, y sin la cual no puede tratarse el tema de la identidad. ¿Por qué tantos lectores, tanto alemanes como de otras 20 lenguas, a las cuales fue traducido el *best seller* de Richard David Precht, les importa tanto el título y el contenido del libro? Porque trata de dar respuestas a “la pregunta de todas las preguntas” (*Der Spiegel*, 22/05/2010: 118). Precht aborda el problema desde las ciencias neurológicas, desde las investigaciones sobre la memoria, a partir del libro imprescindible *Principles of Neural Science*, de Eric Kandel (1981; en español: *Principios de neurociencia*, 2001). Y pregunta Precht: “Pues, ¿acaso no es la memoria algo así como nuestra identidad? ¿Qué seríamos nosotros sin nuestra memoria? Sin memoria no sólo no tendríamos biografía, sino que tampoco tendríamos una vida, al menos una vida consciente. Comprender significa relacionar algo con otra cosa conocida. Y sólo conocemos lo que hemos almacenado” (Precht, 2009: 90). Precht distingue, con la investigación

especializada, tres tipos de memoria: una *memoria episódica*, una *memoria factual* y una *memoria de familiaridad*.

La *memoria episódica* nos acompaña a lo largo de nuestra vida cotidiana consciente. Lo que hoy me da que pensar, lo que me conmueve y ocupa, todo esto viaja en esta memoria episódica. De todos los tipos de memoria este es el que determina con más fuerza la concepción que tengo de mí mismo y mi identidad. Aquí “creamos”, como dijo el escritor Max Frisch, “la biografía que luego consideramos nuestra vida” (Precht, 2009: 93).

Una de las muchas corrientes de las ciencias culturales que se ocupa de la memoria y la identidad la conocemos bajo el nombre de *memoria colectiva* y *memoria cultural*. Encontramos definiciones y diferenciaciones de tipos de memoria en varias publicaciones de Aleida y Jan Assmann. Entre las caracterizaciones centrales del concepto de *memoria colectiva*, Jan Assmann define la *Identitätskonkretheit* (“concretización de la identidad”), un neologismo acuñado por él, que “significa qué grupos sociales constituyen una memoria colectiva, de la cual deducen su identidad” (Erl, 2003: 173; resumiendo a Assmann, 1988: 13). De *La memoria cultural*, de Jan Assmann (1992) se dice, en el manual *Conceptos de las ciencias culturales*, editado por Ansgar y Vera Nünning (2003) que se trata del “libro sin ninguna duda más importante sobre la teoría cultural de la memoria. Su tema es la relación entre recuerdo, formación de identidad colectiva y el ejercicio del poder político y las diferencias y comuniones de culturas orales y escriturales” (2003: 173, traducción mía).

Las reflexiones sobre la presencia de una memoria colectiva que participa en la formación de identidades de las comunidades y en la *Weltanschauung* de los individuos nos acercan al concepto de *horizonte*. Ese término nos lleva a un campo de la filosofía que ha marcado muchos enfoques que se ocupan de la problemática de la identidad: la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. En su obra principal: *Verdad y Método* (1975) expone, como uno de los principios de la hermenéutica

en la búsqueda de la verdad, el diálogo y “la dialéctica de pregunta y respuesta” que puede llevar a una “fusión de horizontes” de “dos compañeros de diálogo”, con sus respectivos horizontes. La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue es que *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje* (Gadamer, 1984: 456). Concluye Gadamer: “El acuerdo en la conversación”, que corresponde a esa metáfora muy discutida de *fusión de horizontes*, “no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era” (Gadamer, 1984: 458). “Ya no se sigue siendo el que se era”, cuando uno entra en el diálogo con el otro, dice Gadamer; es decir, uno cambia de identidad, cuando se expone a la otredad del “compañero de diálogo”. Sólo el que no se expone al diálogo no cambia, o —si quiere utilizarse esa terminología— sigue con su “identidad”, continúa siendo “el mismo” o “igual a sí mismo” —algo prácticamente imposible en un mundo en constante comunicación, en constante intercambio de información, ideas, mercancías, productos culturales.

En un artículo intitulado: “Acomodación e identidad”, Hanns-Albert Steger (1990) se refiere a esas reflexiones acerca del cambio y de la fusión de horizontes de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*. La “acomodación” ocurre cuando individuos, culturas y sistemas políticos entran en contacto y negocian su relación. Dice Steger:

Nuestra pregunta por la relación entre acomodación e identidad nos ha llevado a reconocer la profunda interdependencia de los dos conceptos: cuando el problema de la acomodación no existe la identidad no puede volverse un problema, sino que sigue siendo la regla no cuestionada de una auto-representación religiosa, económica y social. Por otro lado, la “comunicación intercultural”, es decir, un flujo de informaciones desde “acá” hacia “allá” no puede llegar al otro lado, sin que se cuestionen las identidades, sin lo cual no puede resultar ninguna comunicación y la información resulta ser mero “pronunciamento”. El transmisor de información comprensiva tiene que sacrificar una parte de su original identidad, para mantener su capa-

... ciudad de acomodación, pero sin adoptar la otra identidad. Adquiere una meta-identidad que incluye menores o mayores sectores de las dos identidades, pero que no es la suma de las dos (Steger, 1990: 302-303; traducción mía).

Antes de llegar a la segunda parte de mis reflexiones que tratará de las identidades múltiples, quiero regresar al libro de Richard David Precht, *Wer bin ich — und wenn ja, wie viele?* En el capítulo sobre el físico Ernst Mach, éste se pregunta: “¿Quién es ‘yo’?”. No me será posible presentar aquí toda la complejidad de esta pregunta. Lo que me importa resaltar, siguiendo a Precht, es que no puede localizarse, en el cerebro, un centro donde se ubique el yo y que la investigación sobre el funcionamiento del cerebro se inclina a considerar “que no existe un único yo, sino muchos estados del yo distintos” (Precht, 2009: 63). Así, han podido diferenciarse varios “estados del Yo” con sus correspondientes funciones: un *Yo-cuerpo*; un *Yo localización*; un *Yo perspectivista*; un *Yo como sujeto vivencial*; un *Yo de autoría y control*; un *Yo autobiográfico*; un *Yo autorreflexivo* y un *Yo moral*. Los diferentes *Yo* se desarrollan a lo largo de una vida, en diferentes etapas. Ernst Mach tenía razón cuando comprobó que “El Yo no es una unidad invariable, determinada y claramente delimitada” (Precht, 2009: 65). Para nuestras reflexiones acerca de una supuesta “identidad”, esto nos lleva a la conclusión de que “Los seres humanos no tienen un núcleo, un ‘yo auténtico’, que pudiera ser aprehendido” (Precht, 2009: 66).

IDENTIDADES MÚLTIPLES

Las reflexiones sobre la multiplicidad de los *yo* han sido retomadas en investigaciones y ensayos a lo largo del siglo xx y en la mayoría de los estudios más recientes sobre “la identidad” que resulta ser identidades múltiples.

El famoso ensayo de Octavio Paz: *El laberinto de la soledad* (1950), es una intensa búsqueda del “ser” mexicano, de una “identi-

dad”, a la que se acerca el autor desde muchos ángulos y a través de la historia: “TODA la historia de México —escribe Octavio Paz—, desde la Conquista hasta la Revolución, puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de una forma que nos exprese” (Paz, 2003: 311-312). El libro está marcado por el intento de captar la esencia “del mexicano”, de definir su constitución psicológica, histórica y cultural. *El laberinto* y los ensayos que le siguen (p. ej. *Posdata*) son, entre otras cosas, intentos de demostrar la profunda división que marca la sociedad mexicana: “La otredad nos constituye. [...] El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una ilusión, una máscara; al mismo tiempo, es un rostro real. Nunca es el mismo y siempre es el mismo. Es una contradicción perpetua: cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra” (Paz, 2003: 391).

Néstor García Canclini subraya también la importancia de la historia en la formación de una *identidad* y la constitución de un territorio y de una nación que hacen posible la construcción de una identidad y —hasta cierto punto— la identificación de ciertos símbolos culturales. Pero él parte de la premisa, en su libro: *Culturas híbridas* (1990), de que las culturas latinoamericanas se caracterizan por ser múltiples, mestizas, híbridas y por la *heterogeneidad multitemporal*; por lo tanto, habrá que estudiarlas como tales: “Encontramos en el estudio de la heterogeneidad cultural una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros” (García Canclini, 1990: 15). Desde esa posición, García Canclini cuestiona radicalmente esa hipótesis central del tradicionalismo según la cual “Tener una *identidad* sería, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una *entidad* donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable” (García Canclini, 1990: 177).

En esa línea radical de la reflexión sobre *identidades* encontramos a escritores contemporáneos, como el franco-libanés Amin Maalouf. En su ensayo: *Les identités meurtrières* (1998), es decir, “Identidades

asesinas”, se aboga por el reconocimiento de que el ser humano se compone de múltiples identidades.

Puede resultar fatal concentrarse en una sola identidad o ser reducido a una sola identidad. La concentración a una sola pertinencia puede llevar a individuos a adoptar “una posición parcial, sectaria, intolerante, dominante y, a veces, suicida”. En no pocas ocasiones esas personas pueden transformarse en asesinos o partidarios incondicionales (Topçu, 2010: 83; traducción mía).

Ottmar Ette cita a Maalouf en su artículo: “Cartografías móviles de la patria”. A la tantas veces repetida pregunta si se sentía más bien libanés o francés, Maalouf contestaba invariablemente: “¡Las dos cosas! [...] Resulta que soy yo mismo y no otro, lo que significa que estoy así en el limbo de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es exactamente lo que define mi identidad” (Ette, 2010: 105; traducción mía). Pero advierte Ottmar Ette al respecto:

Se sobreentiende que Maalouf desconfía de aquella palabrita, *identidad*, aparentemente tan natural e inofensiva, y desvela en el transcurso de sus reflexiones precisamente aquella fuerza mortal que emana de fijaciones de la identidad a través de la exclusión radical y el ajuste a una sola particularidad. Sin embargo, para su propia persona reclama un concepto de identidad positivo y dador de sentido (Ette, 2010: 106).

La argumentación del escritor mexicano Jorge Volpi va en la misma dirección, es decir, subraya el peligro que puede conllevar la reducción a una sola identidad. En su libro: *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI* (2009), escribe:

Obstinarse en mantener a los distintos países de América Latina como meros “productores de exotismo” constituiría el verdadero efecto negativo de la globalización. Arrinconar a los escritores del llamado tercer mundo en “reservas de identidad” es una práctica

neocolonial más peligrosa que respetar su libertad a la hora de elegir sus temas, sin obligarlos a tomar siempre en cuenta las condiciones especiales de sus países (es decir, su marginación o su pobreza) (Volpi, 2010: 169).

Mucho antes, José Enrique Rodó había observado: “Cada uno de nosotros es, sucesivamente, no *uno*, sino *muchos*. Y estas personalidades sucesivas, que emergen las unas de las otras, suelen ofrecer entre sí los más raros y asombrosos contrastes” (en Vargas Llosa, 2010: 9).

En muchos centros de estudios interculturales continúa la discusión sobre el desarrollo del concepto de la *identidad*. En el capítulo sobre “Espacios culturales y comunicación intercultural”, del manual *Conceptos de las ciencias culturales* (2003), el romanista Hans-Jürgen Lüsebrink retoma reflexiones de Bhabha, Spivak, García Canclini y de otros, acerca de la formación de *identidades transitorias* que reflejan las experiencias vividas entre y dentro de varias lenguas, sociedades y culturas. Dice Lüsebrink:

En mayor medida que los conceptos de “transferencia cultural”, “mestizaje” y “sincretismo”, que parten de entidades dadas (como espacios culturales o unidades étnicas y culturales) y estudian los procesos de transgresiones de fronteras, el área conceptual de la “hibridización” enfoca identidades culturales múltiples, tanto de individuos como de grupos; también se interesa por espacios multiculturales, que se caracterizan por una porosidad constitutiva de las fronteras lingüísticas y culturales. Esta permeabilidad se da primordialmente en metrópolis plurilingües y multiculturales como Nueva York, Londres, Berlín, Los Ángeles o ciudad de México, donde los procesos de hibridización presentan tanto un potencial de conflictos sociales [...] como potenciales extraordinarios de creatividad cultural (cf. García Canclini 2001, p. XII) (Lüsebrink, 2003: 324).

La Asociación de Germanística Intercultural publica, desde 2010, su *Revista de Germanística Intercultural*. En un artículo programático en

el primer número de la revista, con el título de “Was heisst Interkulturalität?” (“¿Qué quiere decir interculturalidad?”), se discute en ese contexto el concepto problemático de la *identidad*. Por un lado, los autores constatan —con base en investigaciones de Anselm Strauss, Thomas Luckmann y otros— que los individuos asumen varios papeles y se ponen varias máscaras en el proceso de integración social. “Por lo tanto, la *construcción de una identidad personal* se realiza, dentro de las sociedades modernas, bajo las condiciones de la diferenciación de roles (o papeles) y de la pluralización cultural” (Leggewie y Zifonun, 2010: 23). Strauss ubicó estas condiciones modernas en el centro de su definición de mundos sociales: la pertinencia múltiple y variable a mundos de tiempos parciales (Leggewie y Zifonun, 2010: 23). Como consecuencias de esos fenómenos de diferenciación pueden constatarse una confusión en la construcción de identidades y la formación de una personalidad adaptable y determinada por factores externos. Por otro lado, pueden observarse procesos creativos al construirse una existencia *ad hoc*, una *Bastexistenz*, de “bricolage”, una estilización cambiante de sí mismo, que permite participar en un sinnúmero de mundos sociales. Así que nos encontramos ante una “relación paradójica entre crisis de identidad e individualización” (Leggewie y Zifonun, 2010: 23).

A resultados semejantes llegó un grupo interdisciplinario de la Universidad de Erlangen-Nürnberg, que trabajó sobre el tema “Hermenéutica cultural, entre diferenciación y transdiferenciación”. El taller sobre *alteridad* constató

que ya no se puede asir la otredad de lo ajeno con el esquema binario de “nosotros” y “los otros” ante la pertinencia múltiple a varias culturas, tanto individual como colectivamente. Para definir esa situación se introdujo el concepto de “transdiferenciación” (como estado multipolar e inestable en medio de sistemas binarios), que puede aplicarse a procesos intraculturales y a todos los procesos de cambio cultural y que, por lo tanto, requiere una nueva “hermenéutica cultural” (Esselborn, 2010: 173; traducción mía).

CONCLUSIONES

Ante tales complicaciones aclaratorias de las *identidades múltiples*, de *identidades transitorias* y de la *pertinencia a varios grupos* (ver Esselborn, 2010: 172-175), me parece ilusorio, hoy día, dedicarse a buscar, desesperadamente, “la construcción de la identidad con el otro y frente al otro”. No se logrará, ya, definir algo tan vago como una *identidad*, si no se admiten, como punto de partida, las fuerzas formadoras y constitutivas de *identidades*, que son la permeabilidad, la temporalidad, la heterogeneidad e incluso el hecho contradictorio de tener, simultáneamente, varias “identidades”. Esos problemas definitorios conllevan, en la investigación de las identidades, problemas metodológicos de análisis y problemas didácticos de aplicación en, por ejemplo, la enseñanza de lenguas extranjeras o segundas.

El tema de la *identidad* ha sido una constante en la filosofía, la historiografía, la literatura y la sociología mexicanas y latinoamericanas. Entre tantas voces importantes, desde Justo Sierra a José Vasconcelos, de Samuel Ramos a Octavio Paz, de Leopoldo Zea a Bolívar Echeverría y muchos otros, sólo quiero citar a Juliana González, quien, en unas “Palabras preliminares: sobre identidad plural”, escribió en 1994:

La identidad plural, entendida como concepto unitario, remite a la conciencia de [que] no cabe seguir pensando en aquello que unifica o identifica, ya sea a nivel individual o colectivo, como algo que excluye la pluralidad, la diversidad y el cambio. No existen identidades estáticas simples, uniformes y absolutas; [...] Nuestro tiempo ha abierto la posibilidad de esta nueva conciencia histórica que obliga a asumir la pluralidad y la relatividad, la alteridad y el cambio, y, desde ellos, crear nuevas formas de comunidad, promoviendo el diálogo en el respeto recíproco, la tolerancia, la aceptación verdadera del otro, como tal *otro* (en Hülz y Ulacia, 1994: 10).

Referencias

- Assmann, J. (1988). "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", en: Assmann, Jan y Tonio Hölscher (eds.). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Maine: Suhrkamp, 9-19.
- (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck.
- Diccionario del español usual en México* (1996). Luis Fernando Lara (coord.). México: El Colegio de México.
- Erl, A. (2003). "Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskultur", en: Nünning y Nünning (eds.) (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 156-185.
- Esselborn, K. (2010). "Interkulturelle Literaturvermittlung zwischen didaktischer Theorie und Praxis", en: Ernst, Christoph, Walter Sparn y Hedwig Wagner (eds.). *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit interkultureller Differenz*. Munich: Fink.
- Ette, O. (2010). "Cartografías móviles de la patria. Amin Maalouf, la pregunta en torno al exilio y el saber convivir de las literaturas sin residencia fija", en: Sánchez, Sergio y Laura Velasco (eds.). *Memorias del Coloquio en homenaje al doctor Dieter Rall*. México: UNAM, 101-143.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4a edición. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1984). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Hülsz, E. y M. Ullacia (eds.) (1994). *Más allá del litoral*. México: UNAM.
- Kandel, E. R., J. H. Schwartz y T. M. Jessell (1981). *Principles of Neural Science*. Nueva York: McGraw-Hill.
- (2001). *Principios de neurociencia*. España: McGraw-Hill Interamericana de España.
- Leggewie, C. y D. Zifonun (2010). "Was heißt Interkulturalität?". *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 1 (1), 11-31.
- Lüsebrink, H.-J. (2003). "Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation", en: Nünning y Nünning (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 305-328.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- Moliner, M. (1990). *Diccionario de uso del español*. 2 tomos. Madrid: Gredos.
- Nünning, A. y V. Nünning (eds.) (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Paz, O. (2003). *El laberinto de la soledad*. Edición de Enrico Mario Santí. 11ª ed. Madrid: Cátedra.
- Precht, R. D. (2007). *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*. 31ª ed. Munich: Goldmann.
- (2009). *¿Quién soy y ... cuántos? Un viaje filosófico*. Madrid: Ariel.
- REA, Real Academia Española (1992). *Diccionario de la lengua española*. 21ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Rius (2010). *2010. Ni independencia, ni revolución*. México: Planeta.
- Steger, H.-A. (1990). *Europäische Geschichte als kulturelle und politische Wirklichkeit. Hornruf von der anderen Seite des Limes*. Munich: Eberhard Verlag.
- Topçu, C. (2010). “Die erstarrte Welt”, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, III/2010, 83-84.
- Vargas Llosa, M. (2010). *El sueño del celta*. México: Alfaguara.
- Volpi, J. (2010). *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. México: Random House Mondadori.
- Wierlacher, A. y C. Albrecht (2003). “Kulturwissenschaftliche Xenologie”, en: Nünning y Nünning (2003). *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 281-306.

**LA CONSTRUCCIÓN DEL “OTRO”
DESDE LA ORGANIZACIÓN
DE LOS IMAGINARIOS COLECTIVOS**
**Una reflexión en torno a la identidad nacional mexicana
en ocasión del bicentenario de nuestra Independencia
y del centenario de la Revolución Mexicana**

.....
María de la Luz Casas Pérez*
.....

En este ensayo se presentan algunas ideas acerca de la identidad nacional mexicana desde distintas perspectivas: desde la filosofía, en donde el concepto de alteridad se define como la relación con el otro o los otros; desde la sociología, la antropología y la política, que reconocen la edificación de las identidades no sólo personales sino también colectivas y, por tanto, nacionales, así como desde las instituciones de la comunicación, donde la política se mediatiza y se convierte en un espectáculo.

La identidad, como fenómeno de construcción desde el reconocimiento del otro, constituye uno de los elementos fundamentales de toda comunidad humana y, por tanto, de su historia. A partir de sus vaivenes se entienden los periodos de acierto y desacierto, estabilidad y revolución que marcan nuestra convivencia social y política. Asi-

* Tecnológico de Monterrey
Campus Cuernavaca
marilu.casas@itesm.mx

mismo, la construcción de la identidad con el otro, y frente al otro, reafirma, determina o contrasta los elementos de estructuración social a partir de los cuales los sujetos sociales articulamos nuestras múltiples construcciones de sentido.

Finalmente, en este trabajo se examina la construcción de las identidades nacionales desde el Estado, al tenor de la integración de nuestro país a la globalidad en contextos cambiantes y de crisis, desde donde la identidad nacional colectiva se articula dinámicamente por intermediación con otras identidades también en construcción.

INTRODUCCIÓN

El ser humano es, de manera inevitable, un ser frente a otros. La identidad constituye el principio esencial de todo sujeto y, por ende, de cualquier grupo social. Sin identidad no nos distinguimos de otros y, por tanto, no somos capaces de defender nuestros sueños.

La diferenciación del *ego* con respecto del *alter* constituyó uno de los impulsos vitales del ser humano. La ratificación del *yo* y la estructuración del *nosotros* representan el principio de determinación en el que aparece el *estamento* como principio funcional diferenciador entre los sujetos, a la vez que como articulador del todo social.

En las sociedades contemporáneas las identidades colectivas ya no se conciben como las comunidades imaginadas a la manera de Anderson (1993); antes bien, son consecuencia de los cambios de contexto a los que hacía referencia Fukuyama en *El fin de la historia* (1992), responden a las presiones de una sociedad global que se debate sobre los límites de la nación y la conformación del nuevo modelo productivo que preconiza los límites de la nación de Gellner (1993), o se reestructuran de manera dinámica sobre los nuevos imaginarios simbólicos que circulan sobre soportes de redes electrónicas virtuales y sobre los que se gestan las nuevas estructuras de ordenamiento político y social.

Las identidades son, por tanto, constructos de representación que nos definen por contraposición a otros y que nos caracterizan.

Responden a nuestras más profundas motivaciones, al igual que a nuestros más íntimos deseos.

En la esfera personal, la identidad expresa la racionalidad individual, mientras que en su estrato colectivo es reflejo de las decisiones que tomamos por acierto o desacierto en nuestra relación con otros. Su construcción es, por tanto, testigo de nuestro devenir por la historia.

IDENTIDAD, ALTERIDAD, ALIEDAD E IDENTIDAD NACIONAL

En términos simples, el concepto de identidad se refiere al ser como resultado de un fenómeno de interacción del sujeto consigo mismo y con los otros. No obstante, incluso en una era como la actual, en la que prevalece la individualidad, el sujeto es incapaz de vivir de manera aislada y sin relación con los demás. La identidad, por tanto, no puede ser entendida sin el fenómeno de la alteridad, es decir, del no-yo.

La alteridad se entiende como el reconocimiento de la existencia de otro(s). Como dice Augé, no hay identidad sin alteridad (Augé, en Arana, 2005). Por ello, el otro siempre es un alter radical o un distinto. Pero el reconocimiento del otro incluye al yo, ya que para identificarme yo como un diferente, primero tengo que reconocer a mi alter. De ahí que el examen de la identidad se produzca a través del cuestionamiento del otro o de su interpelación, que es lo que permite la conciencia de la existencia individual del yo.

Se reconoce la existencia del otro o de los otros cuando se es capaz de identificar valores, posiciones, formas de pensamiento o expresiones autónomas diferentes a las propias; pero, además, se afirma la identidad individual cuando se es capaz de diferenciar, interrogar y asumir concepciones distintas a las de los demás.

Las identidades y las alteridades son formas diversas de pensarnos en nuestras relaciones, bien sean de dominación, necesidad de reconocimiento, inclusión, conflicto o exclusión, e incluyen a las instituciones que proporcionan orden social, filiación y alianza (Augé, 1996, 1998).

Augé señala que todo sujeto social requiere de otro u otros con los que se establece cierta relación o pertenencia y que el sentido social de pertenencia se articula alrededor de dos ejes:

En el primero (que podría llamarse el eje de la pertenencia o de la identidad) se miden los sucesivos tipos de pertenencia que definen las distintas identidades de clase de un individuo. El segundo (que podría llamarse el eje de la relación o de la alteridad) pone en juego otras categorías más abstractas y más relativas del sí mismo y del otro, que pueden ser individuales o colectivas (Augé, 1996: 36). Pero la vida social es un espacio de relatividades en el cual intentamos definirnos en función de la existencia de los otros. Desde el otro es que intentamos conocernos, orientar nuestra conducta y entender la existencia humana.

La alteridad es una exigencia para la identidad; se requiere sin embargo una comunicación con los otros que no interfiera o eclipse la identidad individual sino que contribuya al diálogo, a la construcción de consensos y al aseguramiento del individuo como miembro de una colectividad humana (Habermas, 1989, 1993, 1994, 1999, 2000). Un reconocimiento del otro(s) implica su entendimiento en tanto ente con voluntad, autonomía y capacidad de decisión en el marco de una ética institucionalizada que nos cobija a todos.

Para algunos autores la identidad se concibe como fenómeno de frontera entre el yo y el otro, que se puede explicar como un fenómeno relativo y estrictamente relacional, que sucede en el campo de la multiculturalidad (Bajtín, Peirce, Taylor, Augé). La identidad es, por tanto, aquello que sucede al encontrarnos en relación con otro(s), en donde todo se aprende, se interactúa y se define. Por ello es necesario el diálogo.

Bajtín dice que el diálogo debe ser el principio fundamental de la vida social en su conjunto, pero un diálogo que reconozca la interacción de dos o más *logos*, es decir una tensión fundamental entre pensamientos fundamentalmente distintos, cargados de valoraciones sociales (Bajtín, 2000: 161-63).

La noción anterior parecería chocar directamente con el concepto de la política como buscadora de consensos, sin los cuales la vida política y la articulación de acciones para la supervivencia social

no tienen sentido. El arte de la política es llegar a estos consensos sin anular la identidad del otro.

La afirmación de la identidad propia puede presentarse por contraposición con la de otros sujetos frente a los cuales el individuo se reconoce como distinto, o bien por afirmación de la semejanza.

Por otra parte, la aliedad constituye otra faceta del fenómeno social en su dimensión social/moral. Aranguren se refiere a la *aliedad* como "intervencionismo ético del Estado", es decir, una determinación que proviene desde la institucionalidad estatal referida a lo que se espera de un ciudadano miembro de un colectivo nacional. Esta obligación depende del grado de intervencionismo moral o tipo de régimen que distingue a una sociedad de otra (Aranguren, 1996).

Tanto Habermas como Aranguren conciben al sujeto social como un individuo capaz de consensar los destinos de sí mismo y de la colectividad. Habermas, sin embargo, hará la distinción de que el consenso debe provenir de una acción comunicativa que propicie el diálogo racional y las prácticas democráticas y sin excluir la acción del Estado, antes bien lo incluya en tanto que respete los designios de un colectivo que reconozca los valores supremos de la democracia.

En cambio, para Aranguren, a fin de que el Estado no devenga en una institución dictatorial que anule los deseos colectivos, es necesario que conjugue la ética con la política y evite confundir los fundamentalismos ideológicos con los dogmatismos pragmáticos. En otras palabras, será necesario que el Estado asuma una *eticidad* positiva y no una ética restrictiva: una declaración que postule los valores deseables, desde donde se articulen, difundan y capitalicen aquellos elementos de identidad útiles en la construcción de un proyecto nacional.

Sin embargo, es necesario advertir que una ética moralizante disfrazada de un reclamo ético social puede desembocar fácilmente en una propaganda discursiva que, poniendo en alto las características del colectivo social, elimine la diversidad dentro de un marco exacerbado de nacionalismo.

LOS DEVENIRES DE LA CONSTRUCCIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD NACIONAL

La construcción de la identidad nacional mexicana ha estado plagada de episodios cruciales a lo largo de nuestra historia. Una historia que en momentos reprime nuestras raíces indígenas y en otros las reivindica; una historia que asume nuestra hispanidad como motor de nuestro proyecto de nación anclado en la religiosidad y en la tradición y en otras se declara profundamente moderna y liberal. Nuestra nacionalidad ha sido forjada desde las facetas de múltiples claroscuros de nuestra historia en los que el discurso nacional se ha apoyado de imaginarios diversos: una raza cósmica, fuerte, incorruptible, producto del mestizaje; una multiplicidad de etnias subsumidas y dominadas; un pueblo que lucha por su futuro y trata de sobreponerse a los retos que le impone el nuevo siglo. La globalización le ha suministrado a este discurso una serie de matices adicionales.

México insiste en construir su identidad y en asumirse dinámico y cambiante. Al término de la primera década del siglo XXI nuestro país se enfrenta ante un nacionalismo distinto al que se estructura como bandera de las dos principales justas forjadoras de su identidad: la Independencia y la Revolución. México es un país que en este nuevo siglo reclama el reconocimiento de la multiculturalidad y no los nacionalismos estatizados.

No olvidemos que las identidades y los nacionalismos son construcciones sociales cambiantes, a las que simplemente se les ha añadido una buena dosis de dogmatismo a fin de permitir su institucionalización política.

La identidad puede constituir una categoría ilusoria si no se admiten las relaciones de alteridad, pues como el propio Augé ha reconocido: no es la alteridad la que pone la identidad en crisis, sino que la identidad está en crisis cuando un grupo o una nación rechaza el juego social necesario resultante del encuentro con el otro (Augé en Arana, 2005). Se impone por tanto una nueva reflexión de la identidad nacional mexicana.

A lo largo de nuestra historia, en México ha habido numerosas discusiones en torno al tema de la identidad nacional, particularmente en periodos en los que el proyecto de nación fue definido como un proyecto modernizador. Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Antonio Caso, José Vasconcelos, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Carlos Monsiváis, son algunos de los pensadores que desde distintos ámbitos, particularmente el de la filosofía, han debatido el tema de la identidad nacional (Casas, 1994: 28).

Recordemos que la conformación de la identidad nacional mexicana tiene sus orígenes en el patriotismo criollo, que da como resultado la independencia de México, y en las ideas innovadoras de un nacionalismo mexicano centrado en un México mestizo (análisis de Agustín Basave sobre las ideas de Molina Enríquez, en palabras de Florescano, 1997: 511). Esta necesidad de definir el espíritu nacional se manifiesta como consecuencia de las divisiones internas que eventualmente desembocarían en la Revolución Mexicana, que en sí misma incorporó en su discurso la conformación de una identidad nacional posrevolucionaria.

En su momento, Carlos Monsiváis identificó cinco etapas fundamentales en el proceso de creación de la identidad nacional mexicana: en la primera (1910-1920), los cambios cristalizan en una revolución social y cultural que define el nuevo trato del individuo con la nación; en la segunda (1920-1940), el Estado decide convertir el nacionalismo en educación cívica y moral de las mayorías, con la ayuda de una mitología posrevolucionaria; en la tercera (1940-1960), la industrialización acelerada permite el proceso desarrollador, para dar paso a una cuarta (1960-1980) en la que se agudizan las presiones de la modernización sobre el nacionalismo, se extiende la cultura urbana y se adoptan costumbres provenientes en gran medida de los medios de comunicación. Por último, según Monsiváis, en la quinta, caracterizada por las grandes crisis económicas y políticas, el nacionalismo enfrenta el gran reclamo de una democratización, que perdura hasta nuestros días (Monsiváis, 1987).

La democratización del país, iniciada en 1988, así como la alternancia política, a la que se llega a jaloneos a partir de la muerte del

corporativismo priísta, pretende erigirse a partir de un tradicionalismo reformado desde la derecha, provocando a ratos un nacionalismo exacerbado, o un orgullo nacional que languidece frente a otras identidades, presentadas como voluptuosas, irrenunciables o ineludibles, debido a la tecnología y a los embates de la globalización.

Los diversos grupos no pueden evitar ser interpelados ante la circulación de los grandes discursos mediáticos en los que se inserta y se complementa su propia expresión cultural e identitaria. La mezcla emerge contradictoria para conformar los complejos espacios de relación, los enunciados, los valores para conformar una gran heteroglosa de alcances globales. En estos tiempos, en contextos de multiculturalidad y globalización, los encuentros y desencuentros con otras realidades son inevitables. El riesgo de dichos contactos está en el desmoronamiento de nuestra ética colectiva como producto de la desmitificación de nuestras tradiciones (Martín-Barbero, 2002).

No hay forma de evadir esos nuevos ambientes de relación en los que los sujetos se mezclan y las identidades se funden, como tampoco de negar esos resquicios en los que las identidades se atrincheran y se defienden. Hoy en día la construcción de las identidades, incluyendo la identidad nacional mexicana, utiliza, entre otros materiales, la historia, la geografía, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y los aparatos de poder (Castells, 1997). Algunos mitos pasan a formar parte de los anales de la historia, mientras que otros se renuevan.

Por otra parte, hablando de mitos quizás sea precisamente Roger Bartra quien mejor nos sirva al propósito de recordarnos que el debate sobre la identidad nacional y la creación de los mitos nacionales no hace sino reflejar ese reacomodo social de los sujetos, de los grupos y de los mitos y los simbolismos que los representan (Bartra, 1987: 238). En países como el nuestro, el común denominador pareciera ser el orgullo nacional, pero un orgullo construido a partir del atraso y la pobreza, lo cual implica superar nuestras debilidades y nuestros miedos frente a representaciones mucho más respetuosas de la pluriculturalidad y las formas democráticas que las nuestras (Bartra, 1991: 17-19).

La nacionalidad, como destino común que es memorizado, conmemorado, transmitido de generación en generación por la familia, el canto, la música, el baile, la poesía y los libros, y después por la escuela que integra el pasado nacional en donde resucitan los sufrimientos, los duelos, las victorias y las glorias de la historia nacional en los martirios y hazañas de los héroes, son necesarios para condensar un pasado que se vuelve común en un destino. Por ello, los nacionalismos son funcionales al Estado-nación. Porque el mito de la nacionalidad es el único antídoto a la atomización individual y al desencadenamiento destructor de los conflictos (Morin, en Gómez García, 2000: 20).

Por otra parte, si bien la interacción de los sujetos en contextos multiculturales es necesaria para cualquier sociedad, una alteridad impuesta como subproducto de una relación de dominación cultural o política eventualmente desmorona la noción de *alius*, al punto de desdibujar el sustrato axiológico sobre el que se opera, poniendo en jaque su identidad nacional. Así, se es víctima de un doble "descentramiento" que tiene que ver, por un lado, con las transformaciones de las formas tradicionales de expresión que son suplantadas por industrias culturales estandarizadas, y, por otro, con una incapacidad del Estado para movilizar el campo cultural dejando todo en las manos de un mercado que lo conforma todo, desde la publicidad hasta el consumo.

Las divergencias de la multiculturalidad se intensifican en contextos de globalidad, particularmente para ciudadanos que han sido insertados sin su consentimiento en comunidades de riesgo en donde ya no existe la conducción del Estado nacional porque éstos se han unido en unidades supranacionales, o comprometido en programas de integración regional (Habermas, 1999: 134-135).

El mapa poblacional de las diferentes etnias y grupos en sociedades como la nuestra se ha desplazado. De una serie de comunidades culturalmente homogéneas aunque aisladas que componían nuestro país, hemos transitado hacia una multiplicidad de colectividades urbanas y heterogéneas que desafían nuestras nociones de cultura y de nación (Bayardo y Lacarrieu, 1997). Aun las culturas más fuertemente locales atraviesan cambios a los modos de experimentar la

pertenencia al territorio y las formas de vivir la identidad (Martín-Barbero, 2002: 48).

Las exclusiones sociales y políticas, las desigualdades e injusticias sedimentadas amenazan con convertirse en la fuente más grave de intolerancia desde donde se dibujan las nuevas identidades. El resultado inevitable, reflejo de esta serie de desbalances estructurales y repercusiones endógenas que se plasman en una relación obligada de convivencia, son las expresiones de contradicción y violencia enconada (Martín-Barbero, 2002: 46) que observamos entre los grupos y las clases, aun frente a los esfuerzos de recomposición de los sistemas de valores, normas éticas y virtudes cívicas emprendidos a través de programas políticos y organizaciones sociales.

La sociedad nacional está cambiando ante la mirada atónita de todos los mexicanos. Los medios de comunicación reproducen, difunden, pero también amplifican la magnitud y complejidad de todas estas interacciones y la contradicción inherente a todos los discursos, la mayor parte de las veces apuntalando intereses políticos específicos. Como dice De Moraes, los medios tienen una función estratégica y paradójica: por un lado, presentar y ocultar, inflamar las pasiones, y, por otra, “dulcificar” los conflictos, transformándolos en objetos de consumo simbólico y en descarga de tensiones (Vizer, en De Moraes, 2007: 64).

En el rechazo a lo colectivo, y específicamente a *dejarse representar*, emerge hoy “tanto la desafección ideológica hacia las instituciones de la política como la búsqueda de un quiebro [sic] a la masificación imperante y la uniformación [sic], a la incapacidad de representación de la *diferencia* en el discurso que denuncia la desigualdad” (Martín-Barbero, 2002: 55).

LOS DISCURSOS EN LA ORGANIZACIÓN DE LOS IMAGINARIOS DE NUESTRA IDENTIDAD

Jean Baudrillard ha analizado los discursos que dominan nuestro entorno público para señalar cómo es que los imaginarios se organizan

para construir nuestra identidad (Baudrillard, 1997). Anteriormente las plazas públicas desplegaban estatuas, esculturas o jardines que conmemoraban las grandes batallas o los episodios importantes de nuestra historia nacional. Hoy en día la arquitectura emblemática de nuestra nacionalidad se combina o incluso se pierde entre las mamparas, carteles, espectaculares o vehículos móviles que promueven identidades dispares y heterogéneas que intentan vincularnos a la comunicación planetaria global al mismo tiempo que promueven los festejos del centenario y del bicentenario de nuestra patria.

García Canclini ha señalado las dimensiones de la complejidad en los discursos de la identidad, especialmente cuando el problema hace referencia a la necesidad de una integración multicultural o multiétnica bajo los antiguos conceptos de Estado-nación subordinados al discurso mediático (García Canclini, 1999). La reconstrucción identitaria puede entenderse como una crisis de alteridad debido a la imposición de un lenguaje sobre otro (Augé, 1998: 86-87).

El problema radica en que los Estados nacionales ya no se sustentan sobre la base de la conciencia histórica. Las historias individuales interactúan con lo local y lo nacional, para intercalarse en lo constitutivo de lo global. Como resultado, las identidades se encuentran en permanente proceso de deconstrucción, construcción y reconstrucción (Casas, 2001), o, en otro sentido, acudimos a la fractura de los discursos colectivos, anteriormente capaces de ordenar y orientar la vida cotidiana.

Este comienzo de siglo se caracteriza por fuertes desubicaciones y densas opacidades que provienen de una fragmentación comunicativa que disloca y descentra, comprime y globaliza, pero que además induce a una crisis de identidad que proviene de la tensión entre la comunicación discursiva como lugar principal de la identidad presente y la necesidad imperiosa de construir discursos que suturen el déficit de legitimación, como diría Giddens, un *desanclaje* producido por la modernidad (Giddens, 1993: 32) que emerge como producto de los grandes cambios. Un mundo así configurado debilita radicalmente las fronteras de lo nacional y lo local, al mismo tiempo que convierte esos territorios en

puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido de comunicar (Martín-Barbero, en De Moraes, 2007: 71-78).

Los nuevos tiempos, como indica Hopenhayn, se caracterizan por un declive del hombre público y el crecimiento de un narcisismo que fetichiza el yo, que por tanto provoca una resistencia a la viscosidad con que el poder político y el mercado atentan contra la autonomía del individuo, por tanto, el rechazo a lo colectivo, *a dejarse representar*, se manifiesta en una desafección ideológica hacia las instituciones de la política (Hopenhayn, en Martín-Barbero, 1999: 45).

En entornos contradictorios y multiculturales en los que los grupos tratan de reconfigurar su identidad por contraposición con otros, o las fuerzas de la dispersión insisten en poner de manifiesto las debilidades sociales, pero sobre todo ante una política que se ha vuelto incapaz de poner en comunicación a las colectividades con las identidades, tienden a reaparecer los grandes discursos de lo estatal, que intentan reconstruir la nacionalidad perdida a fin de reconfigurar la estabilidad social. La capacidad comunicativa de la política se agrava cuando la globalización diluye las identidades y se queda sin lenguaje para explicarlas en la contradicción de la vida cotidiana, causando una crisis de la representación que afecta a lo nacional (Castells y Nora, en Martín-Barbero, 2001: 82-83).

Mucho se habla de que hoy la política oculta con imágenes la falta de ideas, pero según Martín-Barbero, es más que eso: lo que las imágenes reproducen es la crisis que sufre el discurso de la representación (Martín-Barbero, 2001: 85). Una memoria nacional que se descentra, se divide y se multiplica hasta desintegrarse, junto con el culto social por el mercado y por los medios de comunicación, perturbaban el sentimiento histórico, agravan aún más esta situación (Nora, en Martín-Barbero, 1999: 46).

Como dice Sábato, hasta hace poco el debate político y cultural se movía entre esencias nacionales e identidades de clase (Sábato, 1989), cuando todavía era posible disolver lo heterogéneo en aras de generar un sentido de unicidad y bien público. Sin embargo, a partir de las situaciones de conflicto y de crisis a la que son enfrentadas la mayor

parte de las sociedades en desarrollo, se rompen las reglas mínimas de la convivencia democrática, se extingue el reconocimiento del *alter* y se anulan las posibilidades del *alius*. Martín Barbero apunta que estas sociedades asisten al desmoronamiento de los mediadores tradicionales o instituciones políticas y culturales de intermediación que son reemplazados por la mediación tecnológica y por los comunicadores, quienes resultan atrapados en la inmediatez informacional, incapaces de valorar los cambios de la sociedad (Martín-Barbero, 2001: 77).

Los ejemplos son evidentes: de un lado las campañas estatales en pro de los festejos del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana y, del otro, las iniciativas de las grandes instituciones mediáticas por contribuir a la unidad nacional.

La campaña del gobierno federal por el bicentenario de nuestra Independencia y el centenario de nuestra Revolución (México 2010), tiene como temas fundamentales: “orgulloso de ser mexicano(a)” y “tú eres México”. Su discurso ha recorrido los circuitos de la comunicación mediática en más de una plataforma: electrónica, visual, auditiva y textual. Su discurso, en ocasión de las celebraciones, se ha manifestado en fotografías, espectaculares, *spots* de radio y de televisión, cápsulas cinematográficas, libros conmemorativos y eventos especiales.

La premisa fundamental de esta campaña es que todos, independientemente de nuestra edad, género, color de piel, ocupación o condición social, debemos estar orgullosos de ser mexicanos, porque estamos celebrando el cumpleaños número 200 de nuestra patria.

Los rostros de hombres y mujeres mexicanos, los más variados parajes de nuestro territorio, la música y los símbolos nacionales, adornan al melodioso discurso que pretende inflamar nuestros sentimientos patrios.

La campaña del gobierno federal ha incluido la realización de documentales, el portal del Bicentenario, la edición de libros, la exposición “México en tus sentidos”, el homenaje a los restos de los héroes de la Independencia, el espectáculo de la macro pantalla “200 años de ser orgullosamente mexicanos”, el concurso Ópera Prima, las Voces del Bicentenario y otros eventos, todos intentando desarrollar el fer-

vor patrio en ocasión de las festividades. Incluso se consideró contratar al productor australiano Richard Birch que organizó los festejos de las olimpiadas de Los Ángeles, Barcelona y Beijing, para orquestar la instrumentación y puesta en marcha de las imágenes mediáticas que engalanarían los principales eventos.

A la campaña del gobierno federal se han unido las campañas de las grandes corporaciones mediáticas, especialmente televisivas, quienes han aprovechado para comercializar los festejos del bicentenario a fin de mostrar su apoyo al régimen y llevar más televidentes hacia sus pantallas. No sobra decir que las principales televisoras mexicanas, Televisa y Televisión Azteca, han abusado de una mezcla poco afortunada de clichés y estereotipos para hablar de los mexicanos mezclando indígenas, modelos y personajes de la farándula que intentan renovar nuestro nacionalismo a través de cápsulas de cobertura nacional e internacional.

Así por ejemplo, Televisa ha aprovechado para promover su presencia en el territorio nacional, mostrando los diferentes parajes de nuestro país con la campaña “Estrellas del bicentenario”; mientras que Televisión Azteca ha hecho lo propio con la campaña “Mi México”.

Lo mismo sucede con el espectáculo de la macro pantalla, puesta en marcha por la Comisión Organizadora de la Conmemoración del Bicentenario del inicio del movimiento de Independencia Nacional y del Centenario del inicio de la Revolución Mexicana, que se ha presentado en las principales plazas públicas a lo largo de todo el territorio nacional, mostrando los más importantes momentos de nuestra historia, desde los primeros asentamientos hasta el México del siglo XXI.

Luces y sombras, color, música, efectos especiales de audio y de video junto con fuegos artificiales adornan el panorama de la gran fiesta mexicana por nuestra nacionalidad. Algunos ejemplos han quedado registrados en el ciberespacio y pueden consultarse electrónicamente en una variedad de sitios en internet. Las opiniones ante el despliegue mediático desarrollado por el gobierno federal también pueden ser revisadas en foros públicos. En uno de ellos aparece este manojo de preguntas:

¿Qué orgullo de ser mexicano puede tener un indio [tzotzil], mixteco, zapoteco, maya, lacandón, tarahumara que vive en la más absoluta miseria? ¿Qué orgullo de ser mexicano pueden tener los que huyeron a Estados Unidos en busca de un mejor nivel de vida? ¿Qué orgullo de ser mexicanos pueden tener los padres de los 49 niños muertos hace un año en la guardería ABC de Hermosillo, Sonora? ¿Cree usted que se sientan orgullosas de ser mexicanas las madres de las cientos de mujeres secuestradas, violadas y asesinadas en Ciudad Juárez, Chihuahua? ¿Qué orgullo de ser mexicano puede tener un pequeño empresario hostilizado por el fisco, por el Seguro Social, por los sindicatos y por la delincuencia? ¿Qué orgullo de ser mexicano puede tener un hombre de la tercera edad que llega al Seguro Social por sus medicamentos y, después de dos horas de espera, le dicen: “No lo tenemos. Regrese [en] dos semanas”? ¿Qué orgullo de ser mexicano puede tener un taxista que secuestraron y le quitaron su coche que debe la mayor parte? ¿Qué orgullo de ser mexicano puede tener un arquitecto; abogado; ingeniero; que no encuentra trabajo en su profesión y para sobrevivir encuentra refugio en la economía informal? ¡Nadie en esas condiciones puede sentirse orgulloso de ser mexicano! (9 de junio de 2010, opinión publicada por empresasyempresarios@sipse.com.mx).

Al respecto, cabe recordar nuevamente lo que dice Martín Barbero, al referirse a la perturbación del sentimiento histórico y a la crisis de la representación: “¿A nombre de quién hablan hoy esas voces cuando el sujeto social unificado en las figuras/categorías de pueblo y de nación estalla, desnudando el carácter problemático y reductor de las configuraciones de lo colectivo y de lo público?” (Martín-Barbero, 1999: 46).

Si los medios de comunicación, especialmente la radio y posteriormente la televisión, sirvieron para interpelar al pueblo en la conformación de un sentimiento nacional durante la primera mitad del siglo XX, ahora están siendo utilizados para recuperar el orgullo popular y la necesidad de trabajar por México.

Por otro lado, ante la imposibilidad del Estado mexicano de solucionar los principales problemas que aquejan al país, surge la famosa “Iniciativa México”, un programa lanzado por las principales televisoras (Televisa y Televisión Azteca), a la cual se han unido decenas de empresas periodísticas y de radiodifusión, a través del cual se convoca a la sociedad mexicana a trabajar por el país.

El discurso de la “Iniciativa México” insiste en que no todo es negativo, que el balance de México es positivo porque existen casos de éxito en nuestro país que muestran la inteligencia, creatividad e ingenio de los mexicanos. La iniciativa se complementará con un programa de televisión que ilustrará a los principales líderes premiados por “Iniciativa México”. La idea es que los espectadores manden al consejo técnico del programa los nombres de candidatos y proyectos que merecen ser favorecidos económicamente para que con ello puedan dar solución a los problemas de educación, seguridad, productividad o medio ambiente, que aquejan a nuestro país.

En opinión de algunos críticos y analistas políticos, lejos de promover el orgullo nacional, “Iniciativa México” se convertirá en una cuña de apoyo mutuo: del régimen hacia las televisoras, favoreciéndolas en los términos de sus licitaciones y permisos, y de las televisoras hacia el régimen, promoviendo su causa durante el próximo proceso electoral (Trejo Delarbre, 2010: 8-12).

La gran pregunta de la iniciativa: “¿Qué podemos hacer nosotros por México?”, pretende promover la participación cívica de los mexicanos, erradicando la tradición política del paternalismo gubernamental. El gobierno del presidente Calderón ha elogiado la iniciativa, argumentando que los ciudadanos tienen que mostrar su dosis de corresponsabilidad y compromiso con los problemas nacionales. No obstante, existe otro discurso inmerso en una incapacidad gubernamental que se exhibe al reconocer que la ciudadanía tiene que hacer las cosas para resolver lo que los políticos no pueden.

El *contradiscurso* que neutraliza el “orgulloso(a) de ser mexicano(a)” o “las estrellas del bicentenario”, termina por ser un discurso irónico, individualista, que busca resolver la problemática individual

de aquel que necesita seguridad, educación o empleo, que no busca los comunes denominadores o está dispuesto a sacrificarse por el bienestar de los demás, pero que además termina por aniquilar a las organizaciones de representación política.

El discurso de la "Iniciativa México" pretende vincular la participación social ciudadana, con la puesta en marcha de un proyecto de nación inconcluso, ya que al denunciar la falta de resultados en las instancias gubernamentales, transforma el espacio simbólico tradicional de la política. Como resultado, lo que finalmente se observa es lo que la sociedad considera como político en un momento dado, que es el producto de la lucha política misma (Landi, en Martín-Barbero, 1999: 54).

Ante la programación de los festejos del Bicentenario, las reacciones de la ciudadanía han sido variadas. Se reproduce aquí solamente una de ellas:

México necesita de recursos para generar empleos, que la economía crezca y que se gaste el dinero pero [en] obras e infraestructura que lleven a desarrollo y crecimiento[.]. [N]ecesitamos a gritos seguridad porque llegamos a un punto insostenible donde las mafias en acuerdo con gobiernos locales y federales le han dado en la madre a todo [.]. [E]s necesario que no se gaste el dinero a manos llenas con el pretexto de celebrar 200 años [¿]de qué[?] "200 años de impunidad". [¿]Hacia dónde vamos[?]. Solo ver lo que está pasando en Ciudad Juárez, Monterrey, Tamaulipas, Torreón, en todos lados por donde se mire hay una ola de crímenes ante la mirada impasiva de un gobierno [que] no puede controlar la corrupción en todos los niveles. [¿]Hacia dónde va México[?]. Ni ellos mismos lo saben. (22 de julio de 2010, opinión publicada por el periódico El universal [en línea] en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/697009.html>).

En condiciones de globalización, de interdependencias asimétricas y situaciones de riesgo, es natural que se produzca el resquebrajamiento de la identidad colectiva y la legitimidad democrática del Estado nacional; por lo tanto, se requiere de la construcción de nuevas

formas para el proceso democrático (Habermas, 2000: 77). Ahora bien, no hay construcción posible de una identidad colectiva en un contexto de crisis en donde el *alter* es un sujeto que amenaza la identidad personal y se constituye en un agresor hacia la identidad del yo.

En las preguntas: ¿quién es México? y ¿quiénes somos verdaderamente los mexicanos?, anidan una pléyade de contradicciones: la *delgada corteza de nuestra civilidad*, como la ha llamado Palacios (1986: 65-68) —si es que existe— se diluye ante la imposibilidad de generar un cambio fuera de la arenga de las instituciones privadas y de la complacencia de las instituciones políticas frente a realidades que no desean ser enfrentadas por ninguna de ellas. A la ciudadanía se le achaca ser el problema, o bien se le convierte en la solución. Se le echa en cara el no participar, se le reprime si participa. En cualquier caso, las campañas estatales mediatizadas fagocitan a la sociedad civil, convirtiéndola en instancia de legitimación de sus propias lógicas y discursos. Finalmente, los políticos y los partidos que tienen que ajustarse a los dictados de los medios de comunicación resultan engullidos de la misma manera por los medios, a fin de ser colocados en la agenda de la discusión pública (Ferry y Wolton, 1992).

Los medios de comunicación son hoy espacios decisivos de reconocimiento social, que contribuyen a la trama de los discursos y de la acción política misma, y todos quieren participar de esos espacios; sin embargo, lo que esa mediación produce es la densificación de las dimensiones simbólicas y rituales que siempre tuvo la política (Martín-Barbero, 1999: 50).

Ante la gravedad de la crisis económica, de la inseguridad y el desempleo en México, las campañas por el bicentenario de nuestra Independencia y el centenario de nuestra Revolución no promueven la construcción del tejido social, ni la identidad nacional. No proponen la integración de los individuos ni conducen a la armonía a partir de la coexistencia, no amalgaman ni enriquecen la interacción social cotidiana a partir de los valores de la democracia.

Resulta paradójico que la lucha política por la identidad y por un proyecto viable de nación se circunscriba precisamente ahora, a

doscientos años de nuestra Independencia y a cien años de la Revolución Mexicana, a un contexto en el cual privan las directrices de la arena internacional antes que las necesidades de los mexicanos, con una sociedad profundamente convulsionada, en un terreno, hoy en día, en donde las armas no son los únicos instrumentos de guerra. Lo son también las propuestas de país, los discursos y las representaciones que hacemos de nosotros mismos en una arena mediática.

REFLEXIONES FINALES

La construcción del otro desde los imaginarios colectivos transita hoy por discursos diversos: los del Estado, los de los partidos políticos, los de la sociedad civil y de los medios de comunicación.

Un imaginario colectivo, definido como identidad colectiva o nacional, no se establece sin marcos estructurales firmes. La identidad, personal o nacional, debe ser definida mediante la identificación de lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer o lo que definitivamente me une con *el otro*, y ante lo cual se debe hacer un compromiso.

El problema de la vida va unido al problema de quiénes somos, lo cual supone un esfuerzo por articular lo disperso, lo uno y lo múltiple. Por ese motivo, el reconocimiento del alter constituye el fiel de la balanza que permite darle orientación de valor a la vida en comunidad. En la vida, como en la política, se carece de sentido si no se encuentra vinculada a marcos referenciales válidos, sensatos, viables para el crecimiento personal y social.

La identidad nacional mexicana es el cemento de todo el pueblo. Hoy más que nunca, en una sociedad compleja se requiere un imaginario social y un discurso, auténtico, no impuesto, que promueva un sentido de solidaridad y comunidad que haga posible la convivencia.

Empero, así como la identidad no puede construirse por sí misma y para sí misma, la identidad nacional no puede construirse sin el otro y para el otro; ya que es únicamente en función de los demás como es posible articular un principio auténtico para una vida meritoria y digna.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arana, P. (2005). “Marc Augé: ‘Hay que amar la tecnología y saber controlarla’. Reflexiones del teórico de los ‘no lugares’”. *La Nación.com*. Disponible en http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=714868 [consultado el 13 de julio de 2010].
- Aranguren, J. L. (1996). *Ética y política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México: Editorial Taurus.
- Baudrillard, J. (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.
- (1991). “La venganza de la Malinche: hacia una identidad posnacional”. *Este País* (abril).
- Bayardo, R. y M. Lacarrieu (comps.) (1997). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- Casas, M. L. (1994). “Modernidad, identidad cultural y medios de comunicación”, en: J.C. Lozano (ed.). *Anuario de Investigación de la Comunicación CONEICC I*. México: Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación.
- (2001). “Cultural Identity in the Age of Globalism. A Concept Revisited. Globalisme et Pluralisme”. GRICIS, Université de Québec, Montreal, Canadá. Disponible en www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/CasasPer.pdf
- Castells, M. (1997). *The Power of Identity*. Malden, Mass: Blackwell.
- De Moraes, D. (2007). *Sociedad mediatizada*. Barcelona: Gedisa.
- Ferry, J. M. y D. Wolton (1992). *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa.
- Florescano, E. (1997). *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta.
- García Canclini, N. (1999). *Imaginario urbano*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gellner, E. (1993). *Cultura, identidad y política: el nacionalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gómez García, P. (2000). *Las ilusiones de la identidad*. Fuenlabrada, Madrid: Cátedra Frónesis/Universidad de Valencia.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Argentina: Taurus.

- Habermas, J. (1993). *Identidades nacionales y posnacionales*. México: Rei.
- (1994). *Identidades nacionales y posnacionales*. México: Rei.
- (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Martín-Barbero, J. (1999). "El miedo a los medios. Política, comunicación y nuevos modos de representación". *Nueva Sociedad* (161), 43-56. Disponible en <http://www.nuso.org/revista.php?n=161> [consultado el 1 de julio de 2010].
- (2001). "Reconfiguraciones comunicativas de lo público". *Anàlisi* (26), 71-88.
- (2002). "Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad". *Anàlisi* (29), 45-62.
- Monsiváis, C. (1987). "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano". *Nexos*, Núm. 109 (enero).
- Palacios, M. (1986). *La delgada corteza de nuestra civilización*. Bogotá: Editorial Bolívar.
- Peirce, C. (1988). *Escritos lógicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sábato, H. (1989). "Pluralismo y nación". *Punto de Vista* (34), 2. Buenos Aires.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trejo Delarbre, R. (2010). "Iniciativa México: negocio y discurso conservador". *Zócalo*. Julio 2010. Año X, (125), 8-12.

LA POLÍTICA DEL *TZOMPANTLI*. LOS VÍNCULOS OCULTOS EN LA NOCIÓN DE IDENTIDAD NACIONAL EN MÉXICO

.....
Mario Ruiz Sotelo*
.....

SER *TZOMPANTLI*

En un principio fue el miedo. Lo fue después y lo es ahora. Los signos que recorren la construcción de la llamada unidad nacional están transidos de temores. El vasto territorio de lo que hoy llamamos México es el único país del continente que presenta una cierta continuidad histórica entre su pasado indígena, virreinal y moderno. Podemos presumir una cultura milenaria, pero bien vale identificar en ella no sólo la forja de un pasado glorioso, sino también los abismos y atavismos que se esconden en ciertas tradiciones donde se forma uno de los goznes que halla en nosotros esa imaginaria unidad de caminos convergentes. ¿Ancla o trampolín?

* Universidad Nacional Autónoma de México
marioruiso@yahoo.com

Atrás de México está una calavera. La sabemos nuestra. Nuestra de siempre. Signo polisémico, es pasado, presente y obviamente futuro. ¿Qué se esconde tras las calaveras? En primer lugar, bien podemos asignarles a ellas el resguardo del pasado indígena. Es el centro del templo mayor donde nos gusta considerar nuestro pasado más remoto, el símbolo del símbolo de lo antiguo, el asombroso espanto con que maravilla Coatlicue, el *tzompantli* desde el cual los decapitados nos encontrarán irremediamente un número en la escrupulosa y macabra cuenta de su ábaco. Y es que, en segundo lugar, la calavera es el miedo. Su asfixiante presencia, particularmente en la cultura mexicana, recordaba al pueblo común que la clase gobernante tenía entre sus principales atributos el de hacer factible la vida y también posible la muerte. El dominio político se alimentó del natural e inevitable miedo a morir, convirtiéndose así en uno de los factores de cohesión que contribuyó a hacer coherente la forja del gobierno, del Estado y del Imperio.¹

CALLAR Y OBEDECER

Pero es la conquista probablemente la mayor explosión del miedo en nuestra historia. Fue el miedo de Cortés a los mexicas lo que le aconsejó desarrollar una exitosa política de alianzas; fue el miedo de Moctezuma a los españoles lo que lo motivó a buscar algún tipo de rendición, aunque fue, ciertamente, la superación de ese miedo lo que suscitó la resistencia de Cuitláhuac y Cuauhtémoc.² Más que una conquista, el triunfo hispano significó la clausura de un mundo y el inicio de otro. Fue el auténtico tránsito del medioevo a la modernidad, visto desde la centralidad europea. Pero el costo de ese trayecto fue la consumación de un genocidio enorme cuyas dimensiones reales aún se desconocen. Un testigo privilegiado de la época, Bartolomé de Las Casas, señaló, hacia 1550, en su famosa polémica de Valladolid, un cálculo perspicaz al respecto: “con verdad podemos decir que han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada de ellos, la codicia, [más] en cada año [de] los que han estado en las Indias [...] que en cien años los

indios a sus dioses” (Las Casas, 1997: 397). El ímpetu por la riqueza individual, rasgo inequívoco del espíritu moderno, superaba la avidez de sangre que antes demandaba Huitzilopochtli. El tributo rendido a la divinidad moderna demandaba mayores sacrificios humanos que los dioses antiguos. No fue fácil aprender a ser moderno ni, mucho menos, resistirse a serlo.

El exótico armamento español, las sangrientas guerras de conquista, la implacable explotación del trabajo en las minas y en los campos, la forja de una naciente esclavitud *de facto* ocasionó que incluso los propios vencidos celebraran el trece de agosto, día en que se consumó la conquista, como una fecha salvífica. En los nuevos templos, los cristos sangrantes recordaban la cruenta pasión de Jesús de Nazaret a la vez que invocaban a los nuevos cristianos a recrear formas de sacrificio para tener el favor de la divinidad triunfante. Nuevamente, las invocaciones del miedo marcaron a la población del territorio autenticado entonces como Nueva España, donde, si bien es cierto el espíritu de rebelión no fue del todo extirpado, la docilidad de sus habitantes ante sus autoridades permitiría un dominio eficaz, que se mantuvo incólume por alrededor de tres siglos. Durante éstos, las teorías democráticas generadas en el siglo XVI por la Escuela de Salamanca (como por Francisco de Vitoria) y enriquecidas por varios de los propios misioneros (como Bartolomé de las Casas)³ fueron adormeciéndose ante la hegemonía del poder imperial de la Corona, pero, sobre todo, ante los poderes fácticos supervinientes en la propia lógica virreinal, que prohibió y resguardó lo mismo los privilegios de las corporaciones eclesiásticas que de los hacendados y comerciantes que manejaban la estructura de poder. Ese espíritu de sometimiento tuvo una de sus manifestaciones más elocuentes en el famoso decreto de expulsión de los jesuitas, promulgado por el rey Carlos III y ejecutado en la Nueva España por el virrey Carlos Francisco de Croix, quien en su bando sentenciaba en su epílogo: “pues, de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar, y obedecer, y no para discurrir, ni opinar en los altos asuntos del gobierno” (Soler Frost, 2004: 93). Era

la síntesis del despotismo ilustrado. De la Ilustración del miedo con que el Imperio español buscó reconquistar sus viejas colonias.⁴

EL TZOMPANTLI DE GRANADITAS

Ante tal situación, sólo cuando uno de los monarcas, Fernando VII, saldría de escena por la invasión francesa de 1808, es que un sector novohispano, encabezado por Francisco Primo de Verdad, se atrevió a buscar la validez de las tesis sobre el origen popular del poder y pretendió enfrentarse a tal orden autoritario proponiendo que ante la ausencia del rey el poder recayera en los miembros de los ayuntamientos.⁵ Se despertó entonces el miedo de los miembros de los poderes fácticos (comerciantes, mineros y eclesiásticos). Así, en respuesta, se propusieron demostrar que ellos eran los verdaderos gobernantes e hicieron encarcelar a los líderes de la demanda democrática, mandaron asesinar a Primo de Verdad e impusieron a su propio virrey, un virrey espurio, que vigilaría que sus privilegios permanecieran intactos. Fue justo ante esa situación que se conspira en Querétaro y a la que obedecen los gritos de “¡Muera el mal gobierno!” y “¡Viva Fernando VII!”, proclamados por el cura Hidalgo, quien después afina su idea para buscar la independencia propiamente dicha. Salió entonces el pueblo a tomar las calles; los pobres de los campos y las ciudades, la alteridad oculta de siempre. Y eso reavivó el miedo. El temor a perder algo o todo provocó el apoyo de las clases oligárquicas al ejército realista, que en tan sólo seis meses finiquitó al movimiento insurgente y apresó a sus líderes. Después de juicios severos y tormentosos, de la inevitable pena máxima, las cabezas de Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Ignacio Aldama y Mariano Jiménez fueron colocadas en los cuatro puntos de la Alhóndiga. La calavera, nuevamente, salió al paso para convertirse en el emblema del dominio. Los realistas creaban así el tzompantli de Granaditas, destinado justamente a provocar el miedo de quienes pretendían la Independencia. Tras la posterior derrota de Morelos, el movimiento quedó reducido a algunos puntos

aislados, vislumbrándose inalcanzable la victoria. Pero de nuevo un imponderable externo cambiaría el rumbo de la lógica interior. Durante 1820, en España los liberales hicieron jurar al rey Fernando VII la Constitución de Cádiz, donde se estipulaba la derogación de privilegios eclesiásticos y comerciales. Eso desató otra vez el miedo de las clases oligárquicas, las que, con Agustín de Iturbide a la cabeza, promovieron la independencia de España justamente con el objetivo claro de mantener el viejo orden y mantener así a la vieja Nueva España disfrazada de México.

HABLAR Y NO OBEDECER

Fue así que el nuevo país nació viejo y enfermo. Las corporaciones antiguas impedían la creación de instituciones nuevas.⁶ El Estado existía en el papel, pero no en los hechos. Esa vulnerabilidad motivaría agresiones externas de España, Francia y Estados Unidos. La de éste sería sin duda la más dolorosa. Estados Unidos emprendió una guerra de conquista contra México en 1846, encontrando a su paso un ejército desorganizado y un país desunido. Cuando los presidentes, Gómez Farías primero y Santa Anna después, solicitaron a la Iglesia su cooperación para enfrentar a los invasores, armaron una rebelión que fue llamada de los polkos, porque en los hechos apoyaba al presidente Polk, quien sostenía la invasión. Nuevamente los poderes de hecho mostraban que preferían perder el país a perder su poder. Nuevamente su miedo se constituyó en protagonista del sometimiento y en partícipe de la tragedia de aceptar el despojo de la mayor parte del territorio.

Poco después, Benito Juárez encabezó la primera gran victoria sobre los poderes de la Iglesia y, en consecuencia, debe considerársele el auténtico fundador del Estado mexicano. La resistencia a su movimiento significó enfrentar una guerra civil y luego otra contra Francia, de la que surgió la efímera usurpación de Maximiliano. El viejo poder paralelo demostró que realmente era capaz de todo antes que perder

sus canonjías. Pero el gusto duró poco. La estructura oligárquica sobre la que se fundaba la sociedad mexicana provocó que durante el porfirato se generara, sobre la vieja propiedad eclesiástica, una nueva oligarquía terrateniente nacional apoyada por otra extranjera, las que gestaron nuevamente un poder paralelo, desarrollando entonces un maridaje hasta cierto punto feliz con el régimen dictatorial. Feliz, claro, para ellos. El común de la población se formaba en el miedo a la represión, a los levantamientos aplastados, al destierro forzoso. El México bárbaro edificado bajo el miedo a la muerte.

Hasta que vino la Revolución. Madero, su iniciador, pretendió un levantamiento breve que terminara con la dictadura pero respetara el orden establecido. Villa, Zapata y los suyos, en cambio, pretendían acabar con la estructura de poder económico. Y el miedo se hizo pánico, terror generalizado que, por cotidiano, terminó alimentando el valor de aquellos que decidían levantarse. ¿Quién ganó esa guerra? Ciertamente, no quienes la iniciaron. Al final fue la dirigencia militar la encargada de formar el nuevo Estado, edificado bajo el estigma de los miles de muertos y la sospecha permanente de que sus vidas se habían sacrificado en vano. A los tzompantlis mexicas y los cristos sangrantes novohispanos se sumaron entonces los héroes revolucionarios, santos de nuevo cuño cuyos milagros, casi siempre imaginarios, invocaron sin cesar los gobernantes del régimen posrevolucionario.

El régimen construido por quienes ganaron la Revolución creó un partido tan grande que no cabían los demás. Por lo menos, no para tomar decisiones. ¿Por qué gobernó tantos años el PRI? Sin duda operó en ello la memoria de la terrible guerra precedente. El miedo a que se repitiera. También su capacidad para organizar en su interior a diferentes sectores sociales, obreros, campesinos, trabajadores no asalariados, empresarios e incluso intelectuales a los que, a cambio, les conculcó la iniciativa propia. El autoritarismo se convirtió en la clave para entender al nuevo régimen que, en ese sentido, por cierto, no era nada nuevo. Cuando los trabajadores ferrocarrileros pretendieron en el 58 y 59 organizarse por su cuenta, la respuesta fue la cárcel; cuando los estudiantes quisieron dialogar en el 68, les mandaron el ejército. En

una lógica similar, cuando en el 40, el 52 o el 88 un amplio sector de la población se decidió a votar por un candidato opositor se operó en consecuencia el fraude. Pero fue a partir del mismo 88 que el régimen autoritario pareció herido de muerte y paulatinamente se desarrolló una serie de reformas electorales que al fin, en el 96, quitaron al gobierno la facultad de organizar las elecciones. Eso fue lo que provocó que un año después el PRI perdiera, por primera vez, la mayoría en el Congreso y en el 2000 la presidencia de la República.

VUELTA AL TZOMPANTLI

Comenzó entonces un régimen autodenominado “del cambio”. Pero ¿qué cambió? El carácter hegemónico del partido dominante y el carácter cuasi-monárquico de la voluntad presidencial ciertamente han desaparecido o disminuido claramente. No obstante, la estructura económica neoliberal, desarrollada a partir de 1982, ha permanecido no sólo intacta, sino fortalecida. Permanecen igual también los privilegios a los poderes fácticos, la burocracia, ciertos sindicatos, los oligopolios económicos y la Iglesia, que incluso ha sido reforzada. Cuando en 2006 esos poderes y los defensores de la ortodoxia económica sintieron el peligro de que una mayoría libre eligiera un candidato que los cuestionara, se acudió a un reconocido aliado: el miedo. Consuelo de los autoritarios, el miedo se hizo cundir junto con el odio. Ni la máxima autoridad electoral pudo negar lo inicuo de la contienda. Pero le dio miedo sancionar a los culpables.

El gobierno surgido de ese conflicto apeló entonces al recurso favorito para legitimarse: el miedo. Sacar al ejército a las calles para combatir al narcotráfico y declarar una guerra mal planeada; una labor de Sísifo que empieza cada día que atrapan a un traficante con el cual se suponía que todo terminaría. Las cabezas literalmente ruedan de nuevo. El tzompantli del narco marca su territorio y avisa que la confrontación durará años. Los muertos después de cuatro años acumulan ya al menos cinco decenas de miles. Pero eso no importa. La guerra,

perdiéndose, se gana, porque el miedo cunde, y así el consenso de los que buscan atacar el miedo con el miedo aprende a crecer.

Deconstruida la idea de la unidad nacional no quedan las verdades de sus mitos, no quedan las maravillas de la cultura milenaria, del mestizaje portentoso, sino el miedo. La identidad monolítica que niega identidades hace de la alteridad, del Otro, calavera. El miedo común articulado por una concepción de poder dominante, autoritario, ha cambiado de cara, pero no de signo. Unidos en el miedo, la voluntad del Estado difícilmente puede presumirse la voluntad nacional. El miedo une para disgregar, pues su consecuencia social es preocuparse de lo propio y abstraerse de las necesidades sociales. Así en los gobernantes, así en los gobernados. La voluntad del miedo no puede considerarse voluntad democrática sino siempre la voluntad del autoritarismo. La construcción de una ciudadanía plena pasa por la creación de un tejido fraterno entre los integrantes de una comunidad, que al sentirse corresponsable aprende a mirar más allá de su propio interés. Pero ese sentimiento difícilmente viene desde arriba. La sociedad común está obligada a crearlo. Esa responsabilidad es más difícil, pero más importante que aquella que nos convoca sólo a emitir nuestro voto. Debemos sentirnos obligados a elaborarla.

Notas

- 1 Tzompantli es una voz náhuatl compuesta de dos palabras: *tzontli*, que significa cabeza o cráneo, y *pantli*, hilera. Bernardino de Sahagún lo refiere en varias ocasiones. Señala, por ejemplo, que en la fiesta del KL Tóxcatl, “la principal de todas las fiestas”, al sacrificado “le cortaban la cabeza y la espetaban en un palmo que se llama tzompantli” (Sahagún, 2000: 145-146). Igualmente, refiere al menos tres edificios del Templo Mayor establecidos como tzompantli (el 18, el 55 y el 56) (Sahagún, 2000: 275-278). La presencia de la muerte simbolizada en la calavera era pues una constante en la cotidianidad mexicana. Era el símbolo del sacrificio que posibilitaba la vida, pero también era más que eso: simbolizaba la victoria y la derrota. En plena guerra con los españoles, cuentan los informantes de Sahagún que cuando los invasores trataban de huir, fueron prendidos y sacrificados 53 de ellos, tras lo cual “ensartaron en picas las cabezas de los españoles; también ensartaron las cabezas de los caballos. Pusieron éstas abajo y sobre ellas las cabezas de los españoles. Las cabezas ensartadas están con la cara al sol” en (León-Portilla, 2004: 113). De esta forma, la publicidad de los sacrificados se exponía, a la vez que el referido símbolo que posibilitaba la vida, como una cruda expresión del poder mortífero del vencedor. Así, el enemigo se amedrentaría a consecuencia de contemplar las cabezas de sus compañeros en el tzompantli. Los propios españoles sin duda debieron padecer ese temor.
- 2 Cuando Motecuhzoma supo de la llegada de los españoles a sus dominios envió adivinos y nigrománticos para tratar de que no se aproximaran. Al fracasar, cuentan los informantes de Sahagún, “concibió que venían grandes males sobre él y sobre su reino, y comenzó a temer grandemente no solamente él, pero todos aquellos que supieron estas nuevas ya dichas. Todos lloraban y se angustiaban [...] Hacían corrillos y hablaban con espanto de las nuevas que habían venido” (Sahagún, 2000: 1117). No obstante, según el *Códice Ramírez*, el consejo de Estado mexicano demandó no permitir la entrada de los españoles, siendo Cuitláhuac, el hermano de Motecuhzoma, el principal abogado de esta causa (cfr. León-Portilla, 2004: 62). Tanto Cuitláhuac como Cuauhtémoc, últimos tlatoanis mexicanos, mantuvieron en pie de guerra a los mexicanos ante los españoles (cfr. León-Portilla, 2004: 87-134).
- 3 Se trata de las *Relecciones*, de Francisco de Vitoria, particularmente de su *Relectio de Potestate civilis* (Vitoria, 1974), y de los *Tratados* de Bartolomé de Las Casas, particularmente el tratado noveno Principia quedam (Las Casas, 1997). Para la comparación entre ambos autores puede consultarse el capítulo 3 de mi texto *Crítica de la Razón Imperial* (México, 2010).
- 4 El siglo XVII significó el debilitamiento de los controles de la metrópoli hacia sus colonias, por lo que buscó revertirse con las reformas de mediados del siglo XVIII. Como lo afirma John Lynch: “El Estado imperial abarcaba el gobierno en la metrópoli y la administración en las colonias, pero hasta 1750 aproximadamente fue un Estado de consenso, no un Estado absolutista” (Lynch, 1999: 298). El objetivo de las reformas borbónicas fue, en consecuencia, retomar el control de las colonias a través de un aparato burocrático que terminara con aquel viejo consenso e impulsara una administración más eficaz para beneficio de la metrópoli. En ese sentido, la expulsión de los jesuitas fue solamente una de las acciones que se establecieron para manifestar esa nueva toma de control.
- 5 Puede consultarse una versión amplia del debate en López Cámara (1988, cap. III).
- 6 Un análisis indispensable sobre las dificultades que representaban las viejas corporaciones para la formación del Estado liberal se encuentra en Charles Hale (1987, cap. 4).

Referencias

- Hale, C. (1987). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo XXI.
- Las Casas, B. de (1997). *Tratados*. 2 vols. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos*. México: UNAM.
- López Cámara, F. (1988). *La génesis de la conciencia liberal en México*. México: UNAM.
- Lynch, J. (1999). *La España del siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.
- Ruiz Sotelo, M. (2010). *Crítica de la Razón Imperial*. México: Siglo XXI.
- Sahagún, B. de (2000). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. 3 vols. México: Conaculta.
- Soler Frost, P. (2004). *1767*. México: Joaquín Mortiz.
- Vitoria, F. de (1974). *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*. México: Porrúa.

ACTUAR ENTRE LENGUAS E IDENTIDADES: PRÁCTICAS COMUNICATIVAS EN EL *ESPACIO* *COMUNICATIVO* DE VILLA ALTA EN LAS PERIFERIAS DEL MÉXICO COLONIAL

.....
Martina Schrader-Kniffki*
.....

INTRODUCCIÓN

El enfoque principal de la siguiente contribución son las prácticas comunicativas y las competencias lingüísticas de los hablantes bilingües en la región periférica del colonial Juzgado de Villa Alta, en Oaxaca, México, tal como pueden reconstruirse a partir de análisis de textos escritos en el ámbito jurídico-cotidiano de los siglos XVII y XVIII. El fin de los análisis es indagar la relación entre el uso de las lenguas amerindias y española y la construcción de identidades (lingüísticas, étnicas, sociales) en la época de referencia, que no ha dejado de ser uno de los problemas centrales en el México de hoy en día.

El estudio se basa en documentos sobre esta época, que revelan una parte de la realidad colonial —las prácticas comunicativas relacio-

* Universidad de Bremen
Schrader-Kniffki@gmx.de.

nadas con el uso de la escritura jurídica-cotidiana— que no solamente desde la independencia de México se ha transformado en otra, sino que obviamente se ha borrado de la memoria colectiva de los grupos de hablantes de lenguas amerindias de este país. Sin negar el dominio y la violencia españolas durante la época colonial a las que los pueblos indígenas tuvieron que someterse y de lo cual los textos también son testimonio, hay que destacar que, más allá de esto, confirman la intervención indígena táctica, estratégica, conflictiva en la política colonial y la interpretación española de ella. Los casos específicos se articulan en textos escritos en varias lenguas amerindias, en español y en las respectivas traducciones. Las características lingüísticas y sociales de la participación indígena en la construcción de la realidad colonial, tal como se manifiestan en los textos aquí consultados, son nuestro objeto de estudio. Con esto continuamos el trabajo histórico de Yannakakis (2008), aunque desde la perspectiva lingüística y político-lingüística. Los textos en los que se basa aquel estudio y, más allá de ellos, los que adicionalmente consideramos, permiten relacionar y contrastar la situación lingüística colonial con la situación lingüística tal como se presenta hoy en día, y obtener algunas conclusiones sobre un cambio de perspectiva hacia la relación entre lengua e identidad en un espacio plurilingüe.

Las hipótesis centrales de este trabajo son las siguientes:

- Para entender las relaciones entre lengua e identidad (en sociedades multilingües), ya sean estas históricas o actuales, la perspectiva tradicional enfocada en *una lengua* debería ampliarse a la del *espacio comunicativo* en el que coexisten, se coarticulan y cofuncionan diferentes lenguas mediante el uso que sus hablantes hacen de ellas.
- La reconstrucción de las dinámicas comunicativas cotidianas de la época colonial sugiere la sustitución de los términos de *lengua e identidad* por los conceptos más dinámicos de *prácticas comunicativas y construcción de identidades y diferencias sociales* en un espacio comunicativo.

- Los reconocimientos sobre lengua e identidad en el espacio comunicativo plurilingüe concreto de Villa Alta, Oaxaca colonial, pueden evocar cambios de los conceptos existentes de lengua e identidad indígenas, así como la relación entre ellas y el español, además de modificar el actual discurso político-lingüístico en el contexto plurilingüe mexicano.

Después de informar brevemente sobre el corpus de los textos, resumimos la situación político-lingüística del México actual, puntuando los problemas existentes, que surgen a partir de la situación plurilingüe y las actividades político-lingüísticas dirigidas a las lenguas amerindias, con el fin de establecer el trasfondo vigente con la situación colonial. El contexto histórico del Juzgado de Villa Alta, de donde proceden los textos, se reconstruye al recurrir al concepto teórico del espacio comunicativo. Para el análisis de los textos distinguimos entre el enfoque en los usos lingüísticos y las prácticas comunicativas y el enfoque en los agentes en el espacio comunicativo del colonial Juzgado de Villa Alta. Para concluir, se resumen brevemente los resultados de los análisis y, retomando las características de la lingüística actual, los relacionamos con ella.

CORPUS Y CARACTERÍSTICAS DE LOS TEXTOS

La base de datos que se analizará en este ensayo forma parte de un archivo más amplio de documentos que hasta este momento se han encontrado en el Archivo Jurídico de Oaxaca.¹ Se trata de textos pertenecientes al Juzgado de Villa Alta, actualmente un municipio enclavado en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca. Como todo el estado, también esta región era (y es) multiétnica y multilingüe, con una diversidad lingüística extraordinaria comparada con la poca extensión del territorio (*cfr.* Dalton, 2004: 27). Aunque para los fines del análisis sólo se consideran los textos escritos en español y zapoteco, en total se dispone de textos en las lenguas zapoteca, mixe, náhuatl, chinanteco (probable-

mente) y español, que reflejan esta diversidad. Para este estudio, y a manera de ejemplo, se analizará una breve selección de dichos textos. Además de textos escritos originalmente en español disponemos de otros en español que son traducciones directas de los textos en zapoteco. Entre éstos hay memorias, testamentos, autos, peticiones, etc.,² que se dirigen a la instancia colonial del Alcalde Mayor, con sede en la capital del Juzgado, que es la ciudad de San Ildefonso de Villa Alta. Todos los textos son transcripciones de manuscritos.³ Respecto a los contenidos, se caracterizan por la cotidianidad de los asuntos que se tratan en ellos.⁴ Los temas versan sobre pleitos de tierra, acusaciones, quejas y conflictos vecinales, en su mayoría, y muestran cómo era la vida habitual de las comunidades indígenas en la época colonial.

PRELIMINARES: EL DISCURSO ACTUAL SOBRE LENGUA E IDENTIDAD EN MÉXICO PLURILINGÜE

En el discurso actual sobre la situación de las lenguas amerindias en México está implícita una relación directa entre lengua e identidad social. Asimismo, se presume que la identidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en el uso de una lengua determinada. En estos discursos, el concepto de lengua, muchas veces y de manera expresa, se caracteriza por ser estático y homogéneo. La realidad de las influencias del contacto lingüístico en la comunicación cotidiana, muchas veces, y por los mismos hablantes, se interpreta como una amenaza a la pureza de las lenguas amerindias (*cf.* Schrader-Kniffki 2004a: 207ss.), sin considerar la posibilidad del uso intencional de “variedades interlingüales” que pueden ser expresión de competencias comunicativas específicas, de prácticas comunicativas estratégicas y, finalmente, expresión de construcciones de identidades sociales dinámicas.

Respecto a la relación entre lengua e identidad, en México se observa una distinción marcada entre la identidad relacionada con el uso y el estatus del español, por una parte, y la identidad relacionada con el uso y el estatus de las coexistentes lenguas amerindias, por la

otra: el español se considera como símbolo de la identidad nacional mexicana. Su alcance como tal se asocia con el *espacio-contenedor* geopolítico y comunicativo que corresponde con la *imaginación* (cfr. Anderson, 1983) de la nación mexicana. Además, se reconoce –también oficialmente– la existencia de las lenguas amerindias, habladas en el territorio de México, como expresión de identidades étnicas, es decir, de un tipo de identidad que se considera como diferente a la nacional. A partir de cambios significativos en el estatus constitucional de las lenguas amerindias de México, éstas llegaron a formar parte oficial del mismo espacio nacional (cfr. Schrader-Kniffki, 2004b), sin embargo, en la realidad comunicativa de México, y por parte de la mayoría de la población hispanohablante, se consideran como sistemas comunicativos independientes. De esta manera, se construyen espacios comunicativos distintos, paralelos, de comunicación intra-étnica, ocupados por las comunidades de lengua y habla amerindia. La función que ellos ocupan en el espacio comunicativo nacional es la de simbolizar la *alteridad* y la *autenticidad* a la que se recurre para reforzar la imagen del “México profundo” hacia el exterior.

Como tales, son objeto de atención y protección en contra del dominio desplazante del español: una de las consecuencias de esta atención es el diseño de numerosos programas de educación bilingüe, al igual que proyectos de rescate o de revitalización, ligados a la implementación de un sistema de escritura. La escritura en letras latinas y el paralelo proceso de regulación se consideran como medios indispensables y efectivos para frenar el proceso de la desaparición sucesiva de muchas de las lenguas amerindias. Hasta ahora, sin embargo, los intentos de implementar el hábito de escribir en las sociedades indígenas no han sido exitosos. Si bien es cierto que, por ejemplo, para el caso del zapoteco hablado en Oaxaca existe una producción bastante prolífica de textos literarios en lengua zapoteca, escritos por zapotecos de la élite intelectual; nunca se han desarrollado prácticas colectivas y cotidianas de escribir. La escritura como tal y la redacción de textos en lenguas amerindias no forman parte de las prácticas comunicativas en el espacio plurilingüe de México. Los fines de los proyectos

de alfabetización en lengua amerindia se delimitan, en su mayoría, al entorno escolar y se inscriben, de alguna manera u otra, en el discurso largo sobre la “educación indígena”. Entre los fines de la implementación de la escritura en lengua amerindia, hasta ahora, no existe la producción de textos para crear la posibilidad de intervenir en la realidad social con el fin de transformarla, de participar en la vida política y social y, de esta manera, incidir en la dinámica de la construcción de identidades y diferencias sociales. Un ejemplo de ello es la casi completa ausencia de prácticas de traducción en las áreas de la comunicación cotidiana por escrito.

La idea de reforzar el uso de las lenguas amerindias en favor de la identidad cultural de los pueblos indígenas, a pesar de su importancia y del impacto positivo que pueda tener, también tiene la otra cara de la moneda: la del aislamiento. No se discute, hasta ahora, seriamente la posibilidad de un bilingüismo o siquiera la de un “bilingüismo receptivo” (*cfr.* López García, 2009: 114ss) que incluya la sociedad hispanohablante. Existe y se reconoce el plurilingüismo; no existen, sin embargo, verdaderos espacios de comunicación plurilingüe.

Es justamente el microanálisis de una parte de la realidad colonial de México, tal como lo proponemos en este ensayo, que muestra el ejemplo y la posibilidad de una participación multilingüe en la realidad política y social por medio de textos escritos y las prácticas de traducción.

EL ESPACIO COMUNICATIVO DEL JUZGADO DE VILLA ALTA, OAXACA

El concepto del espacio comunicativo

Enfocamos el análisis de los textos coloniales desde la perspectiva del concepto teórico del *espacio comunicativo*. Este concepto, recientemente usado en el contexto de la lingüística de la migración, tanto desde el punto de vista sincrónico como diacrónico (*cfr.* Krefeld, 2004), permite superar los límites de la investigación lingüística centrada en lenguas particulares, considerando su presencia en espacios caracterizados por la coexistencia de variedades o lenguas diferentes.

Si bien el concepto del *espacio comunicativo* ya forma parte del discurso lingüístico, nos parece necesario determinarlo de manera más detallada de lo que se ha hecho.

Los numerosos acercamientos teóricos (sociológicos, geográficos, filosóficos) que se discuten desde la antigüedad hasta hoy en día concuerdan en que *espacio* no conforma una entidad ontológica dada sino que es una construcción dinámica basada en la cognición, la imaginación, las acciones y los acuerdos humanos (cfr. Lefebvre, 1974 [2005]). A nivel teórico se distinguen diferentes conceptos de espacio para los cuales la diferenciación entre *espacio-contenedor* y *espacio relacional* es la más básica (cfr. Löw, 2001: 17 ss.; Schroer, 2006: 29 ss.). El *espacio-contenedor* con sus delimitaciones bien definidas permite distinguir entre el interior y el exterior de un espacio, entre lo que se considera como perteneciente al interior y lo que está determinado para quedar afuera. El *espacio relacional*, al contrario, siempre es un espacio social que se genera por relaciones interpersonales que se construyen a manera de redes comunicativas. La reconstrucción de las redes de comunicación o de actuación revela que los espacios sociales no coinciden con espacios-contenedores tales como estados o naciones sino que, en relación con ellos, conforman espacios transversales.⁵

Estos dos conceptos diferentes de espacio permiten aproximarse al concepto del *espacio comunicativo* desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, el *espacio-contenedor* comunicativo, tal como lo concebimos aquí, permite definir un espacio que presenta un objeto delimitado de estudio y análisis, en el cual podemos situar lenguas y hablantes, al que consideramos como espacio de coexistencia de diferentes lenguas. En el caso de este estudio, el *espacio-contenedor* comunicativo coincide con un espacio geopolítico colonial determinado. Por el otro lado, el *espacio relacional* comunicativo consiste en las mencionadas redes comunicativas dentro del *espacio-contenedor* pero, también, de redes comunicativas que exceden los límites del *espacio-contenedor*. Aquí, el enfoque está en las continuas actuaciones e interacciones que determinan el espacio comunicativo relacional; en el uso de lenguas e interlenguas con fines específicos, entre los

cuales está el de construir de manera intersubjetiva la realidad social compartida.

Este *espacio relacional* comunicativo se deja reconstruir por medio de los mismos textos; sin embargo, el marco de este trabajo no permite profundizar en él de manera sistemática. Con los siguientes análisis del espacio comunicativo plurilingüe de Villa Alta nos proponemos únicamente dar una mirada breve para abrir perspectivas de análisis y, como ya se mencionó, mostrar un modelo de la realidad comunicativa que forma parte de la historia del mismo espacio, tal como se concibe hoy en día.

A continuación se describe brevemente el espacio comunicativo de Villa Alta, objeto concreto de este estudio.

El espacio comunicativo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca

En este estudio nos basamos en textos escritos durante la época colonial en el Juzgado de Villa Alta, hoy en día uno de los municipios del Estado de Oaxaca en el sur de México. Este antiguo juzgado corresponde a la construcción de un *espacio-contenedor* geográfico y político colonial, accesible como tal mediante el sistema de catálogos del archivo jurídico en Oaxaca, donde los documentos se encuentran bajo el mismo nombre del juzgado.

Tal como se describirá en seguida, se trata de un espacio que permitió a sus pobladores desarrollar competencias lingüísticas y actos comunicativos multilingües y, de esta manera, esos hablantes crearon tal espacio. Si bien partimos del *espacio-contenedor* mencionado, ubicamos al espacio contenedor dentro de las mismas redes comunicativas que conforman espacios relacionales subordinados. Tales redes comunicativas, sin embargo, también se construyeron excediendo los límites del Juzgado de Villa Alta: los actos comunicativos representados por los textos escritos se establecieron también entre el juzgado y las ciudades coloniales de Oaxaca y Tenochtitlan. Los textos escritos en este juzgado periférico llegaron a ser percibidos hasta por la administración colonial en estos centros coloniales. Esto

es un hecho importante, ya que conduce a hipótesis trascendentes sobre la percepción y la importancia de las lenguas amerindias y las variedades del español usadas en dicha región considerada como periférica, en los centros coloniales; hipótesis que cuestionan la idea de la periferia colonial (*cf.* Altmann, 2002; Yannakakis, 2008).

El antiguo juzgado de Villa Alta se fundó durante un largo, difícil y, desde la perspectiva colonial de los españoles, mal logrado proceso de conquista de la región serrana en el noreste de Oaxaca. Los problemas de sumisión de esta región por parte de los españoles se debían a varios factores, entre los cuales está el difícil acceso a esta región montañosa y geográficamente marginada, así como cierta costumbre guerrera entre diferentes grupos de la población indígena —en su mayoría entre los mixes y los zapotecos— y, por lo tanto, una fuerte resistencia en contra de los invasores, y sobre todo la inherente pobreza de la región, entre otros (*cf.* Chance, 1989). San Ildefonso de Villa Alta, la capital y centro jurídico del antiguo juzgado, se fundó en 1526 por conquistadores españoles y nahuas.

La fundación del Juzgado de Villa Alta equivale a la construcción de un *espacio-contenedor* colonial que coincide con un espacio comunicativo lingüísticamente bastante heterogéneo. Es decir, antes de la llegada de los conquistadores y colonizadores españoles, esa región se caracteriza por la coexistencia de las lenguas zapoteca, mixe y chinanteca. En cuanto a la lengua zapoteca, la diversidad lingüística tiene que concebirse con más complejidad, ya que se distingue entre diferentes variedades diatópicas del zapoteco de esta región, a las cuales pertenecen el “zapoteco bixano”, el “zapoteco de Cajonos”, el “zapoteco serrano” y el “zapoteco nextzo”, todas con sus respectivas subvariedades regionales y locales. Como tal puede considerarse el zapoteco de la región que tratamos aquí. Con la llegada de los españoles, el número de lenguas no solamente aumenta por la presencia de la lengua española sino también por la del náhuatl: en la conquista y la colonización se contratan los así llamados “indios naborías”, es decir, indios libres náhuatl-hablantes que trabajan para los españoles (*cf.* Chance, 1989: 33) y que se asientan en el barrio Analco de la ciudad de Villa Alta.

USOS LINGÜÍSTICOS Y PRÁCTICAS COMUNICATIVAS EN EL ESPACIO COMUNICATIVO MULTILINGÜE

Los textos encontrados en los archivos permiten reconstruir el espacio comunicativo colonial de Villa Alta a partir de los usos lingüísticos y las prácticas comunicativas que se manifiestan en ellos tanto a nivel textual-lingüístico como a nivel de contenido.

Tanto las ya mencionadas características del discurso político-lingüístico actual como la falta total del recuerdo de las prácticas de escribir en la memoria (colectiva) de los pueblos indígenas que tratamos aquí, implican que la mera existencia de un número bastante grande de textos escritos en diferentes lenguas que datan de la época colonial tiene que ser valorado como hallazgo para reactualizar las prácticas comunicativas, y, de esta manera, modificar dicha realidad actual. La existencia de los textos en sí contradice al discurso y las actividades político-lingüísticas actuales, ya que comprueban que sí existía una práctica, no sólo de escripturalizar la lengua en cuestión, sino de comunicarse por escrito habitualmente.

Las diferentes lenguas en las que los textos están escritos reflejan una situación lingüística particular no sólo de coexistencia de varias lenguas diferentes sino de su uso en la comunicación escrita. Además de la distinción de textos según las lenguas usadas en ellos (p.e. español, zapoteco, mixe, chinanteco y náhuatl),⁶ en los textos en zapoteco y español, seleccionados para este estudio, se refleja la variación interna de estas lenguas. Las diferencias variacionales, estilísticas y ortográficas que se observan, son indicio de distintos grados de competencia de escribir por parte de los hablantes y, de esta manera, conducen a la hipótesis de una difusión bastante amplia de la práctica de comunicarse por escrito. Más aún, la variación interna se extiende a fenómenos de contacto lingüístico tanto en los textos zapotecos como en los de español.

Los dos siguientes textos zapotecos muestran, por ejemplo, la dinámica del uso entre norma y variación en el zapoteco escrito que, según nuestro parecer, se explica por diferentes grados de competencia de comunicarse por escrito en esta lengua:

Villa Alta Criminal Leg. 5 Expediente. 4 Contra Jose Mendez y socios de Yatzona por sedicioso. San Juan Yatzona 1695, 39 ff.

f.6 Naharri ye ni netto quichi quee Juan Bautista beo **enero 1699 años** biyeninetto quichiquie quitto quie zu netto rinae quicana eto yza **alcaldes** naca laotto la quiee becaoo lui beno binoci bene **zubiurnes** benie to la ze bizo lui netto que laci toca ricola **pascua** res binninetto lao que yu chizapa netto bizo lui quelacito ni ba neto vio cue **pesos** 40 quie Juan Bautistatztavinaquie to queeze canaci(?) atilaz quee ze acana yetze lachi bene quee ze (?) ga naca Pedro Boza naca tinete queedon **Juan Manloluela** cojenigo laquee xizanac **Miguel delacuroci** cinite eto til luisi roni juan bautista asassalachinnetto **cuezuela** queze biyeninettoquichiquee=

Suponemos que este texto escrito en zapoteco testimonia la competencia poco desarrollada de un escriba probablemente monolingüe en zapoteco. Uno de los indicios que corroboran esta hipótesis es la obvia falta de conocimiento de las reglas referentes a los espacios que separan unidades grafemáticas con el fin de distinguir palabras. Como muestran otros documentos de nuestro *corpus*, tales reglas de los espacios (p.e. la distinción de palabras en la escritura) en este tiempo ya estaban establecidas para el zapoteco escrito. Un segundo indicio que confirma nuestra hipótesis es la manera en que se usan palabras del español como préstamos en el zapoteco: en este texto parece reflejar su pronunciación en el habla y no sigue las reglas ortográficas del español, tal como sucede en otros textos.

El siguiente texto, que data de pocos años antes del primero, muestra un uso diferente del zapoteco escrito:

Villa Alta Criminal Legajo 4 Exp. 5 (fojas 10) Contra el cacique Pablo de Vargas por peculado; robo de la caja comun. San Juan Yatzona 1687, 27ff.

Naha tzaa **Domingo 15 de Septiembre** rilleza iogo netto **Justicia gobernador** **alcaldes regidores alguazil mayores** nigaa yoho lahni **audencia** quie **Rey** nigaa San Juan Yazona riene netto tobi netto quie benne huitzagonij fillipe Mendez Beonie iela huexihni nigolla quie bechie Nicolas Mendez tzella vita Nicolas Mendez Loro netto **Justicia** nacca go xana xana Justicia guinnabesi bixa gacca quie bechia Felipe Mendez nigolla quieayoho lanie lichia bechina yazio vaga gollequij **alguazil mayor** lichiguia benne nigaa lani netto **Justicia** bitolla tzabin netto titza cati nacca tiaquiee batti nacca tzonna ha hueno – Enieag= lani rito thiogo bee netto **Justicia** beca batta bixa too china **ofizio** tiee zee bala **alguacil mayor** naca gaccae chinala noxa benne coquie benne xoana gotzaga roã guinnae batti gottee titza naa zazie **oficio Auto** nij ginje guibaba gozoãzi notti **Justicia** yoho=Cati rinna lao **auttonij****=tzella rinnaobee netto netto **justicia** acca gacca tzenghe etto liaza chinala guitzaghe titza anij rito thiogo bee netto **Justicia** zie gayoa asotes ttioppa Beo tzohoe Lichiguia lani gonixeg chi **pesos pena para camara para su magestad** lani tzegohe gacca **destierro** nijaq.[?] acca notto zij bee bennabi goni catti tizanj beni bñe hutizeagnij gotzaga titza quiee nigola nala tia=Catti nij goiaa lao **auttonij** tzoho recogo quie Rey=naha **domingo 15 de septiembre del 1686** neta **gobernador** Don Pablo de Vargas Juan Ximenes, Gaspar Medinoa **alcaldes; Miguel de la Cruz**, Felipe Lopes, Antonio Hernandez, Gaspar Velasco **regidores**.

En contraste con el primer texto, este documento muestra el uso del zapoteco escrito orientado en lo que aquí determinamos como norma escrita. Las palabras del español que se usan no reflejan su pronunciación asimilada a la fonética del zapoteco tal como lo encontramos en el primer texto, sino que se usa según las reglas ortográficas del español. Hasta encontramos, por ejemplo, el mismo nombre propio “Miguel de la Cruz” en los dos textos; escrito como “Miguel de la Curoci” en el primer texto, lo que contrasta con la escritura como

“Miguel de la Cruz” en el segundo texto. Suponemos, en consecuencia, que estos textos son ejemplos de escritura de dos personas con competencias diferentes de manejo de dos lenguas, en su forma hablada y escrita, y que esto puede indicar que la práctica de escribir estaba difundida no solamente entre las élites bilingües y biculturales indígenas sino también entre personas comunes.

De modo que la práctica de comunicarse por escrito, descrita hasta aquí, no puede considerarse de manera aislada sino como una práctica enmarcada en el programa comunicativo principal y constitutivo para este espacio comunicativo colonial, que puede determinarse como *programa de translación* (cfr. Durston, 2007: 5). Así como lo indica el término, que en la traductología alemana viene sustituyendo al de la *traducción*, con *translación* nos referimos a la comunicación interlingual, a las actividades de transferir mensajes (escritos) de una lengua a otra y, de esta manera, inventar nuevos códigos verbales. Bajo el término de *translación* entendemos, por ende, las múltiples formas de intermediación entre hablantes de lenguas diferentes, entre las cuales, también, hay traducciones directas (p.e. de un texto en una lengua que se traduce a otro en otra lengua).

A primera vista, los dos textos siguientes son ejemplos de este tipo de traducción:

Villa Alta Criminal Legajo 4 Exp. 5 (fojas 10) Contra el cacique Pablo de Vargas por peculado; robo de la caja comun. San Juan Yatzona 1687, 27ff.

Naha tzaa **Domingo 15 de Septiembre** rilleza iogo netto **Justicia** gobernador alcaldes regidores alguazil mayores nigaa yoho lahni **audencia** quie **Rey** nigaa San Juan Yazona riene netto tobi netto quie benne huitzagonij fillipe Mendez Beonie iela huexihni nigolla quie bechie Nicolas Mendez tzella vita Nicolas Mendez Loro netto **Justicia** nacca go xana xana **Justicia** guinnabesi bixa gacca quie bechia **Felipe Mendez** nigolla quieayoho lanie lichia bechina yazio vaga gollequij **alguazil mayor** lichiguia benne nigaa

lani netto **Justicia** bitolla tzabin netto titza cati nacca tiaquiee batti nacca tzonna ha hueno – Enieag= lani rito thiogo bee netto **Justicia** beca batta bixa too china **ofizio** tiee zee bala **alguacil mayor** naca gaccae chinala noxa benne coquie benne xoana gotzaga roã guinnae batti gottee titza naa zazie **oficio Auto** nij ginje guibaba gozoãzi notti **Justicia** yoho=Cati rinna lao **auttonij****=tzella rinnaobee netto netto **justicia** acca gacca tzenghe etto liaza chinala guitzaghe titza anij rito thiogo bee netto **Justicia** zie gayoa asotes ttioppa Beo tzohoe Lichiguia lani gonixeg chi **pesos pena para camara para su magestad** lani tzegehe gacca **destierro** nijaq.[?] acca notto zij bee bennabi goni catti tizanj beni bñe hutizeagnij gotzaga titza quiee nigola nala tia=Catti nij goiaa lao **auttonij** tzoho recogo quie Rey=naha **domingo 15 de septiembre del 1686** neta **gobernador** Don Pablo de Vargas Juan Ximenes, Gaspar Medino **alcaldes; Miguel de la Cruz**, Felipe Lopes, Antonio Hernandes, Gaspar Velasco **regidores**.

Oy dia Domingo 15 septiembre estando todos nosotros justicias governador alcaldes rexidores alguaciles mayores a quien la comunidad y audiencia del rey de san juan yasona azemos nosotros un auto deste hombre bellaco felipe mendez que a la muger de su hermano nicolas mendes peco con ella y que bino nicolas mendes delante de nosotros justicia y **dixo sres. justicias mandaran lo que sea de hazer de mi hermano felipe mendes que con mi muger estaba dentro en mi casa cuando llegue** y que a toda prisa le puso el alguacil mayor en la carzel y nosotros justicias le aberiguamos muy vien como era todo esto y que parentesco tenian y que ya estavan en terzer grado=y mandamos nosotros justicias que nunca tenga ningun oficio ni alguacil mayor pueda ser; y si algun casique o principal se quisiere a unar con el y dixeren que ya eso se paso i que bien puede tomar ofisio que este auto se lea y le cumpla qualquiera justicia que estubiere como en este auto le contiene y que tambien mandamos nosotros justicias se le den sien azotes dos meses de carzel y dies pesos de pena para la camara de su magestad y deste dado por que ninguno

tome este mal exemplo que a dado este hombre bellaco de tener que
ber con muger que sea su pariente con esta forma se acavo este auto
para que se ponga en estas casas reales oy domingo 15 de septiembre
ano de 1686=yo governador don pablo de vargas=juan ximenes
alcalde=gaspar medina alcadle =rexidor miguel de la cruz=felipe
lopes=antonio hernandes=gaspar belasco=

El texto redactado en español es una traducción directa del texto zapoteco. Sin embargo, no consideramos al texto zapoteco como texto “original” sino que lo ubicamos dentro del mencionado *programa de translación*, determinándolo como traducción intermedia. Esto se refiere a la suposición de que el zapoteco hablado aquí se transpone al zapoteco escrito, lo que incluye toda una transformación no sólo a las normas ortográficas sino también a las normas de una tradición discursiva de origen español. En el texto mismo, a la vez, se reconocen palabras de origen español que se transponen al texto zapoteco. Estas son, en su mayoría, palabras del lenguaje administrativo, tales como “justicia”, “gobernador”, “alcaldes”, “regidores”, “alguacil”, “mayores”, que son testimonio del contacto y sus consecuencias lingüísticas. El texto es el ejemplo de una traducción directa y, en parte, literal. Hay que destacar que las traducciones para las cuales ésta es sólo un ejemplo, en muchos casos no son literales sino que revelan ajustes y modificaciones que en futuros análisis serán objeto de estudio. El uso del discurso directo en la traducción puede interpretarse como posible influencia del zapoteco, ya que en esta lengua no es posible expresar la referencia a un discurso ajeno en discurso indirecto (*cf.* Schrader-Kniffki, 2004a).

IDENTIDADES Y DIFERENCIAS SOCIALES EN EL ESPACIO COMUNICATIVO

Además de las conclusiones obtenidas del análisis de los textos, éstos permiten completar las hipótesis sobre la relación entre las prácticas comunicativas y la construcción de identidades y diferencias sociales.

Como ha mostrado muy detalladamente Yannakakis (2008) desde la perspectiva de la historiografía, el estudio a fondo y la interpretación de los textos coloniales de la región de Villa Alta pueden modificar la imagen y el discurso sobre el papel de los pueblos indígenas en la política colonial a nivel regional, así como la relación entre ellos y los colonizadores españoles, y la relevancia de la periferia para la política colonial de todo México. Su estudio revela la complejidad de la sociedad colonial y el papel fundamental de los indígenas en ésta. En los textos siguientes analizamos la construcción verbal de categorías sociales en función de identidades y diferencias sociales.

Contrariamente a la concepción que existía en la época colonial, en que la categoría de “español” equivale a “colonizador” y la de “indios” a la de “colonizados”, los documentos estudiados indican un sistema de *distinciones sociales* más complejos. Debido a las particularidades de la conquista y las alianzas de los españoles, la categoría social de los “conquistadores” incluye tanto a españoles como también a “indios”: desde el principio de la colonización de la Sierra Norte de Oaxaca, en la que se ubica Villa Alta, se distinguen dos categorías de indios, los así llamados “indios de la tierra” y los “indios conquistadores”. También la sociedad indígena colonizada, los “indios de la tierra”, se caracteriza por una diferenciación social aún mayor que implica una estratificación social representada en los textos tanto en español como en zapoteco. En los siguientes fragmentos aparecen expresiones verbales para las respectivas categorías sociales:

Leg 2, exp 81 Contra Jose Mendez y socios de Yatzona por ser sedicioso. San Juan Yatzona 1695, 39 ff.

[...] Digo yo fr manuel de orozco comisario del sant [?] cura ministro de la doctrina de la villa alta que estando en este pueblo de yasona, despues de aber selebrado la misa de la pascua de resurreccion, estando en la celda desayanandome, entraron haberme **el gobernador y alcaldes y algunos caciques y principales** del dicho pueblo y todos junto me pidieron con mucha ystancia y

aprieto, saliese al corredor aber a todos los **naturales del dicho pueblo** que tenían que desirme y rogar me y entiendo quiera alguna ynquietud de motin [...] bide en el patio de la yglesia mucha multitud de yndios con mucho orgullo y ruido de voces [...]

Las categorías sociales que aquí aparecen son las del “gobernador”, del “alcalde”, del “cacique” y del “principal”, de las cuales se distinguen los “naturales” e “indios”. El orden de la enumeración de las categorías sociales mencionadas refleja una estratificación social jerárquica establecida del pueblo indígena. Es decir, las categorías aparecen escritas en español, se usan las categorías verbales del español y el autor del texto es un cura español. Las mismas categorías se encuentran en calidad de préstamos en los textos escritos en zapoteco. Suponemos que se trata de una construcción originalmente española de la diferenciación social del pueblo indígena, sin embargo, aceptada y reproducida por éste. En los textos en zapoteco, las distinciones parecen más básicas. Lo que hasta ahora se ha observado es que se trata de la distinción entre *bene yetze*, “hombres del pueblo” y *benedaho bene yetze*, “hombres hombrecitos del pueblo”. El diminutivo apunta a la distinción entre dos categorías sociales que están en relación jerárquica. Esto correspondería a las descripciones históricas de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Si bien en otros lugares, por ejemplo, el Valle de Oaxaca, las jerarquías sociales eran más marcadas, en la región de la Sierra, a la que nos referimos, las había en menor grado (*cf.* Chance, 1989).

Por parte del pueblo indígena estas distinciones sociales se usan para otro tipo de diferencias sociales que posibilitan la participación —mediante textos— de gente de las élites indígenas en la política colonial. Estas diferencias sociales se relacionan directamente con competencias lingüísticas. En los textos hay varios comentarios que se refieren directamente a la competencia lingüística y su relación con el estatus social de la persona:

p. 5 [...] **yndio ladino en lengua castellana** y mediante el dicho ynterprete dijo llamarse Simon de los Angeles [...]

p. 7 **mestiso y ladino en lengua castellana y natural** que dijo ser del pueblo de san francisco la oya [...]

Las categorías sociales, en términos del español, del “indio ladino” y del “mestizo” aparecen en estos fragmentos como construcciones españolas de figuras indígenas que por sus competencias lingüísticas salen del esquema de las categorías sociales ya mencionadas. Según esta categorización española, se trata de indígenas que actúan entre las lenguas y las categorías sociales referidas.⁷

Los siguientes fragmentos revelan, como un ejemplo, las competencias lingüísticas del espacio comunicativo plurilingüe:

Villa Alta Civil Legajo 18 Expediente 15. Tomas Lopez Flores y sus hermanos contra la autoridad de San Juan Yae sobre privilegios de nobleza. 1764.

4o testigo Feliziano Baptista...sin necesidad de intérprete **por hablar y entender perfectamente el ydioma castellano...**

..indio principal del pueblo de yagayo...casado con dona marcela de velasco, 64 anos... lo firmo conmigo..

3o testigo Ygnacio Perez Nolasco principal de dicho pueblo y gobernador que en el fue el ano proxime pasado (a quien doi fe que conozco) y del suso dicho **sin nevezidad de interprete por hablar y entender perfectamente el ydioma castellano** resevi juramento...

2o testigo don juan joseph martines de belasco alcalde del pueblo de lalopa... sin necesidad de interprete por **hablar y escrevir perfectamente el idioma castellano...** casique de lalopa... casado en el con monica baptista que tiene treinta y ocho anos de edad...

Los textos muestran, sin embargo, la difusión de las competencias lingüísticas tanto en español como en zapoteco:

Leg 2, exp 81 Contra Jose Mendez y socios de Yatzona por ser sedicioso. San Juan Yatzona 1695, 39 ff.

[...] mediante **Nicolas de Vargas espanol** [sic], y Joseph de Ramos que usaron de **ynterprete**

Leg 2, exp 65 Contra Felipe Santiago por el robo de unas mulas. San Juan Yatzona 1688, 39ff.

p. 1 auto [...] por quanto acavo de resevir un papel escrito en lengua zapoteca remitido por el alcalde dell pueblo de San Francisco de la Hoya y para saverlo que en el se espresa mando a diego vargas vecino de esta villa como persona **que habla y entiende la lengua zapoteca trasunte dicho papel** para que entendido de su contexto provea de justicia [...]

La competencia en las dos lenguas, tanto de españoles como de zapotecos, no se limita sólo al uso sino que son competencias de intermediación lingüística, de traducción e interpretación, tal como ya hemos mencionado. Como muestra el primero de estos dos ejemplos, también españoles sirven de intérpretes. Cabe decir que el mencionado Nicolás Vargas, un español, era uno de los intérpretes más importantes.

Respecto a las ya mencionadas competencias bilingües y de escritura, hay una notable diferencia entre la época en la que se escribieron los textos consultados y la situación actual: no sólo dejó de existir cualquier hábito de escribir en zapoteco sino que también el bilingüismo colonial fue sustituido por un alto grado de monolingüismo. Por otro lado, un aspecto positivo es que la región de Villa Alta posee todavía esta lengua, como una de las más “tradicionales”, “auténticas” y con mayor “preservación”.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos dado un primer acercamiento al análisis lingüístico de textos históricos hasta ahora poco trabajados desde la perspectiva lingüística. El objetivo del análisis ha sido el de contribuir a reflexiones sobre la relación entre lengua e identidad. Los textos consultados permiten suponer que, en la coexistencia de diferentes lenguas y el uso por hablantes bilingües, esta relación no se establece de manera estática y unívoca. Para evitar la unidimensionalidad que se refleja en el intento de construir la relación entre una lengua y la identidad social de sus hablantes, se ha propuesto el concepto del espacio comunicativo. Desde esta perspectiva es posible integrar varias lenguas y, de esta manera, ampliar el enfoque hacia un análisis de la dinámica de las prácticas comunicativas que se desarrollan en el espacio.

En total, los textos analizados dejan vislumbrar la continua actividad de usos lingüísticos y construcciones de identidades que se enmarcan en la necesidad de comunicación y participación dentro de un espacio comunicativo que se caracteriza por ser lingüísticamente heterogéneo. En el caso concreto del espacio colonial del Juzgado de Villa Alta, la necesidad de comunicación estaba ligada a una situación desigual del poder, por los conflictos de la población indígena con las autoridades del gobierno colonial. A nivel de comunicación verbal se observa un proceso continuo para lograr consensos intersubjetivos sobre la validez de construcciones de la realidad cotidiana que se presentan en los textos. Es esta necesidad de construir verbalmente el mundo de manera intersubjetiva, incluso cuando el otro no habla la misma lengua que yo, pero vive en el mismo entorno que el mío, la que genera la construcción de acuerdos sociales parciales. Se producen y reproducen identidades, y especialmente *diferencias* sociales y posiciones del intermedio.

Como ya se ha indicado, la situación actual en la región estudiada se distingue de lo que a partir de estos textos puede saberse sobre la época colonial. El estudio de textos coloniales, tal como lo proponemos aquí, revela que los espacios comunicativos plurilingües sí han

existido y han generado nuevos espacios, intermedios, simbólicos y precursores de constantes diferencias sociales y lingüísticas.

Es un hecho notable que esas comunidades no posean una memoria colectiva sobre este aspecto de la época colonial en que vivieron. Esto es válido, de manera especial, para la sencilla capacidad de escribir y la práctica de participar escribiendo textos en varias de las lenguas presentes en el espacio comunicativo en cuestión. No se trata de idealizar la época colonial, sin embargo, como lo muestran los documentos, había espacios de participación comunicativa de un bi- o multilingüismo habitual y colectivo que permitían un sistema de múltiples identidades y usos lingüísticos.

Los textos que se analizaron contienen ciertas características lingüísticas que vislumbran un cambio de perspectiva en la investigación lingüística. La tentativa de este primer paso sirvió y sirve para fines de análisis que puedan aprehender la realidad comunicativa de sociedades plurilingües y que, posteriormente, podría enriquecer la lingüística actual. En vez de pensar en las jerarquías de las lenguas e identidad indígena contra la identidad nacional, y en las relaciones entre una lengua y una identidad, se propone el concepto del espacio comunicativo como punto de partida no sólo de análisis sino también de actuación político-lingüística.

Notas

- 1 Se trata de una investigación lingüística en proceso, de manera que la búsqueda de textos todavía no está terminada y los resultados tienen carácter de hipótesis.
- 2 Siendo de menor importancia para este trabajo, no profundizamos aquí más que en la descripción de los tipos de textos y sus respectivas características formales.
- 3 Agradezco a Yanna Yannakakis por proporcionarme las transcripciones de los textos tanto en español como en zapoteco. Los análisis de los textos en zapoteco fueron posibles por los propios conocimientos del zapoteco por parte de la autora de este artículo y por la ayuda de Flaviano Hernández Pérez. Tanto los análisis de los textos zapotecos como los de los textos en español son resultado del trabajo de Yanna Yannakakis y de la cooperación entre ella y la autora.
- 4 La cotidianidad de los textos y el hecho de que no son escritos en una de las lenguas amerindias que se consideran, debido a su número de hablantes, como las “grandes”, tales como el quechua o el náhuatl, distingue este estudio de otros que más allá de ocuparse de dichas lenguas enfocan textos que se consideran “de importancia”, como, por ejemplo, textos escritos en el contexto de la evangelización de los pueblos indígenas.
- 5 Esto ha ganado relevancia especial en el contexto de las migraciones actuales que, debido a los medios modernos de comunicación y transporte, se distinguen fundamentalmente de las de otros tiempos y permiten a migrantes construir espacios transnacionales que pueden describirse como espacios relacionales.
- 6 Hasta ahora se han encontrado textos y referencias a textos en todas las lenguas mencionadas, sin embargo, los textos escritos en mixe y náhuatl cuantitativamente son bastante reducidos y la lengua chinanteca parece ser representada por un solo texto.
- 7 Según averiguó Yannakakis (2008), con base en un estudio de documentos históricos, ellos eran figuras del intermedio con un fuerte arraigo en sus comunidades de origen, con el compromiso y en defensa de los intereses de ellas, sin embargo, participan de la misma manera en las prácticas culturales y políticas de la cultura española. Ellos son intermediarios aceptados tanto por su propia comunidad como por los españoles, protagonistas indígenas que intervenían en la política y economía colonizadora de manera decisiva. Su campo de acción no se delimitaba al espacio de la propia comunidad, ni al del juzgado sino que se extendía hasta Tenochtitlan.

Referencias

- Alejos García, J. y E. Beniers (ed.) (1997). “Transformación política y cambio verbal: La Reforma Agraria en Chiapas, un ejemplo”, en: Cuarón, Beatriz (ed.). *Políticas lingüísticas en México*. México: UNAM, 95-108.
- Altmann, I. (2002). “Reconsidering the Center. Pueblo and Mexico City, 1550-1650”, en: C. Daniels y M. Kennedy (ed.). *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. Nueva York y Londres: Routledge, 43-58.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Chance, J. (1989). *The Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman/Londres: University of Oklahoma Press.
- Dalton, M. (2004). *Breve historia de Oaxaca*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica.
- Durston, A. (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Krefeld, T. (2004). *Einführung in die Migrationslinguistik*. Tübinga: Narr.
- Lefebvre, H. (1974) [2005]. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- López García, A. (2009). *La lengua común en España plurilingüe*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Löw, M. (2001). *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nolasco, M. (1997). “Educación bilingüe en Oaxaca: su impacto en la participación política de los pueblos indios”, en: Garza Cuarón, Beatriz (ed.). *Políticas lingüísticas en México*. México: UNAM, 205-215.
- Schrader-Kniffki, M. (2004a). *Introducción a la lengua y cultura zapotecas*. Valencia: Universitat de Valencia/IVALCA.
- (2004b). “Política lingüística desde arriba y desde abajo: El caso de Oaxaca/México”. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 3, 193-217.
- Schroer, M. (2006). *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Yannakakis, Y. (2008). *The Art of Being In Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham/Londres: Duke University Press.

LOS ESTUDIANTES INDÍGENAS DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA: PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

.....
Miguel Ángel Casillas Alvarado

Jessica Badillo Guzmán

Verónica Ortiz Méndez*
.....

INTRODUCCIÓN

Este artículo recoge parte de los resultados de la investigación denominada “Trayectoria y experiencia escolar de los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana”¹. Su finalidad es visibilizar a la población estudiantil indígena de la Universidad Veracruzana (UV) y mostrar los efectos de las políticas institucionales de atención para este sector. Los referentes teóricos que orientan el análisis se ubican en cuatro campos: psicológico-social, sociológico, antropológico y pedagógico, tal como se presenta en el cuadro I.

* Universidad Veracruzana
mcasillas@uv.mx
jebadillo@uv.mx
veortiz@uv.mx

Campo disciplinario	Concepto	Autores
Psicológico-social	Representaciones sociales	Moscovici (1961)
Sociológico	Experiencia escolar representaciones colectivas	Bourdieu (1987), Durkheim (2001), Dubet y Martuccelli (1998), De Garay (2001, 2004).
Antropológico	Identidad indígena	Warman (2003)
	Estudiante indígena	Casillas, Badillo y Ortiz (2010, 2009), Badillo, Casillas y Ortiz (2008, 2009)
Pedagógico	Trayectoria escolar	Casillas, Chain y Jácome (2007)

Cuadro I. Conceptos que fundamentan la investigación

En relación con la metodología, para identificar a nuestra población, empleamos la información institucional disponible, procedente de la “Encuesta socioeconómica de ingreso a la Universidad Veracruzana”. Con los datos escasos que la encuesta nos aportó (dominio de la lengua indígena por parte de los padres o el estudiante, o ambos) realizamos una primera base de datos de estudiantes indígenas de la UV. Así, nuestra población objetivo se integró por 2,962 estudiantes, divididos en dos grupos:

- a) 2,331 estudiantes de las generaciones 2005 a 2008 de los programas educativos convencionales que declararon el dominio de una lengua indígena en la Encuesta Socioeconómica de Ingreso a la Universidad Veracruzana, y

- b) 631 estudiantes de las mismas generaciones de las cuatro sedes de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI).

En virtud de que en los estatutos de la UV no existe una definición de *estudiante indígena*, elaboramos además una definición analítica de *estudiante indígena universitario* que nos permitiera identificar a nuestra población.² Así, definimos al estudiante indígena como:

Aquel joven inscrito en alguna Institución de Educación Superior (en este caso, la Universidad Veracruzana) afiliado a un sistema institucional y disciplinario que otorga un sentido positivo a la educación superior —en términos de movilidad social e interés intelectual—, pero que además, comparte un universo cultural con otros jóvenes; sin embargo a diferencia del resto, el estudiante indígena hace énfasis en su sentido de pertenencia a un determinado grupo étnico, con el que comulga en una cosmovisión, una lengua y participa de sus fiestas, de la vida y el trabajo comunitario, de sus costumbres y tradiciones (Casillas, Badillo y Ortiz, 2010: 65).

Esta definición contiene el eje central para la identificación de los estudiantes indígenas: la autoadscripción a un grupo indígena (pertenencia étnica), esto es, que el estudiante se reconociera como indígena, y no que le llamásemos indígena por proceder de una comunidad que lo es, porque sus padres lo son o por dominar un idioma indígena.

En 2009 se les aplicó un cuestionario para recabar información sobre su trayectoria y experiencia escolar; se les preguntaba por su autoadscripción étnica: del total de 2,962 sólo 1,819 fueron encuestados, y al interrogarlos sobre su pertenencia a un pueblo indígena, 1,098 (60.36%) la aceptaron y 721 la negaron (39.64%).

Después de aplicar el cuestionario se realizaron 114 entrevistas, integrando como informantes a jóvenes que se reconocen como indígenas y a quienes niegan esta identidad, pues el hecho de que una importante cantidad de encuestados no se reconociera como indíge-

nas nos llevó a indagar sobre el significado social que los estudiantes poseen de lo que representa ser indígena en la universidad, que es el tema de esta investigación.

LOS ESTUDIANTES INDÍGENAS EN LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA Invisibilidad institucional y personal

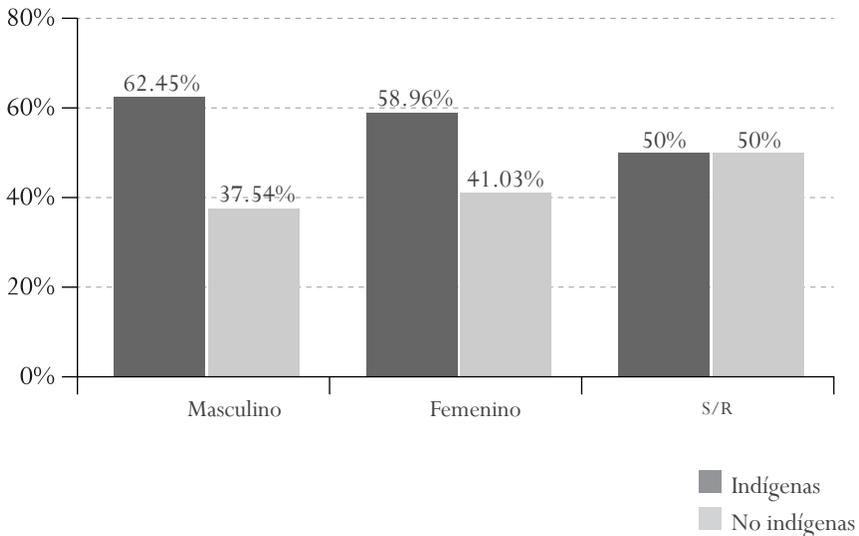
La invisibilidad de los estudiantes indígenas fue la principal causa que originó esta investigación, pues la Universidad Veracruzana, como la gran mayoría de las instituciones de educación superior latinoamericanas, carece de información sistematizada sobre este sector. En los programas convencionales únicamente existe la “Encuesta socioeconómica de ingreso a la Universidad Veracruzana”, mediante la cual puede inferirse el origen indígena de los estudiantes: *¿tú o alguien de tu familia domina una lengua indígena?* Así, para identificar a los universitarios indígenas inscritos en estos programas recurrimos al COINPI,³ obteniendo el nombre, la matrícula, el programa educativo y la región donde estudian. Con los estudiantes de la UVI los resultados fueron ambiguos, ya que por estar inscritos en ese programa educativo (el cual está dirigido a integrantes de las comunidades indígenas y grupos vulnerables) se asumió que todos eran indígenas.⁴ Mediante un cuestionario se interrogó a estos estudiantes sobre su pertenencia a un grupo indígena; por los resultados obtenidos, y el haber encontrado resistencias al momento de la encuesta por parte de algunos, nos llevó a suponer una posible negación de la identidad indígena. Ante esto, comprobamos la información de los estudiantes que se dijeron *No indígenas* con algunos indicadores: la comunidad de procedencia, el municipio al que pertenecen y el dominio de la lengua por parte de sus familiares; tales elementos nos mostraban que sí tenían un origen social y familiar indígena, pero los estudiantes lo negaban u ocultaban.

Con ello verificamos que estábamos ante una situación de *invisibilidad* no sólo institucional, sino también personal —suponemos—, incorporada desde años atrás por la discriminación social,

económica, política, educativa, etc., que históricamente ha vivido la población indígena en México.

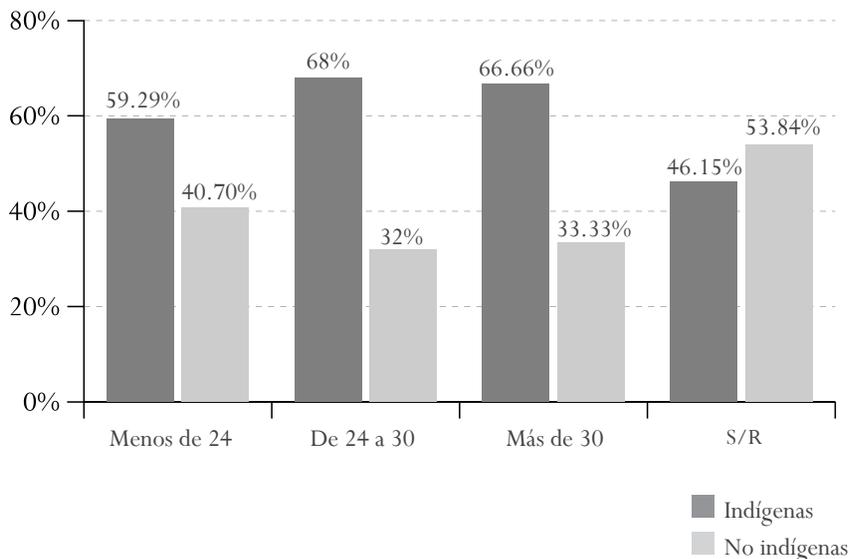
Distribución por género y edad

Entre los estudiantes indígenas predominan los del sexo masculino (ver gráfica 1); sin embargo, entre quienes no se reconocen como indígenas, la población femenina es mayor (41.03%). Tal situación nos demuestra que las universitarias indígenas tienden a negar su origen, a fin de no sufrir una doble discriminación: ser mujeres y pertenecer a un grupo étnico marginado y discriminado por la sociedad.



Gráfica 1. Estudiantes por género
Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

Las edades de los estudiantes nos permiten inferir que a mayor edad menor negación del origen indígena, pues al comparar los grupos de edades (ver gráfica 2) en los de *Más de 30* años comprobamos que es menor la proporción que niega su origen indígena.

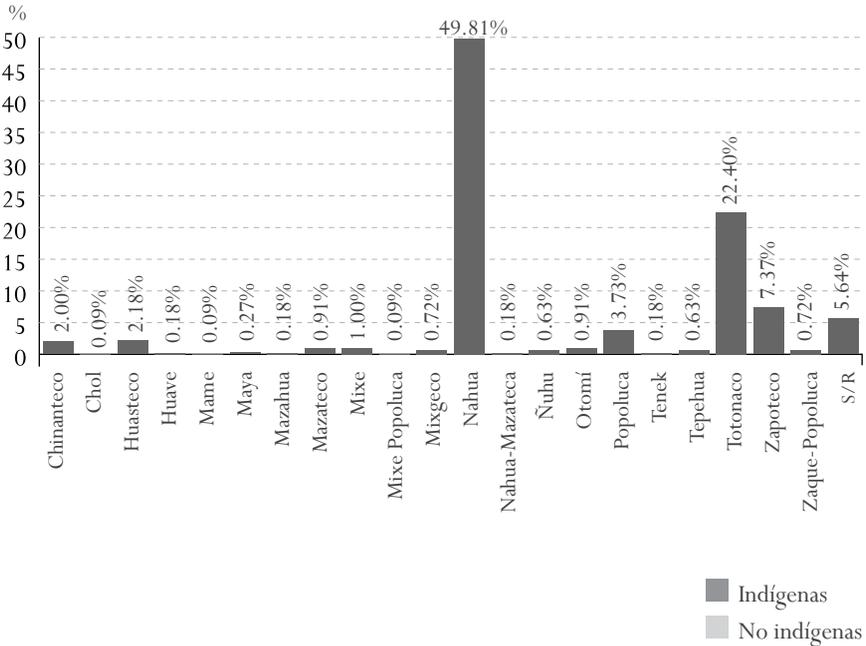


Gráfica 2. Estudiantes por edad

Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

Distribución por grupo indígena

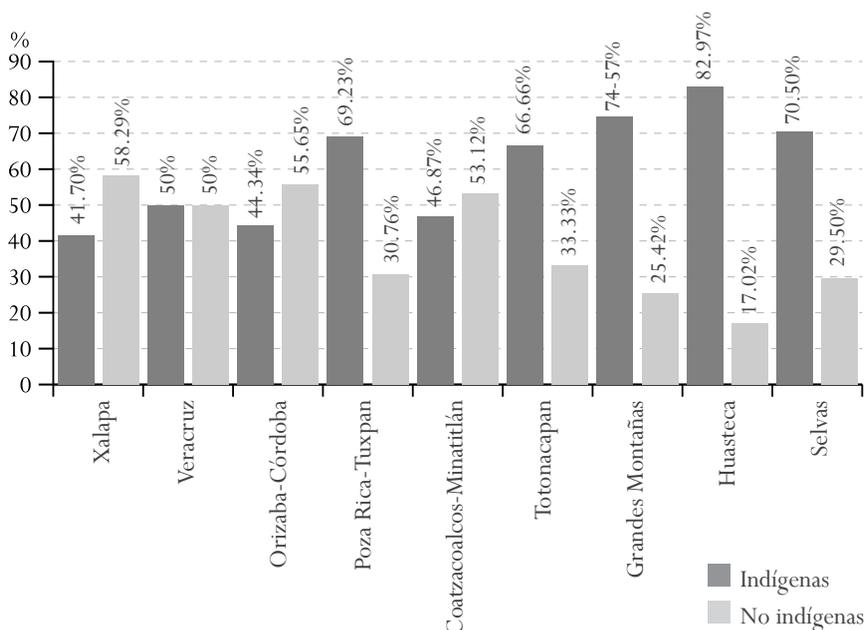
La presencia de los estudiantes indígenas otorga a la Universidad una amplia diversidad cultural. La gráfica 3 muestra los 21 grupos indígenas que están representados en la institución, donde observamos que los nahuas (49.81%) y los totonacos (22.40%) ocupan los primeros lugares, lo cual es similar a la distribución de la población indígena en Veracruz,⁵ y es, además, un referente cultural preponderante en nuestro origen identitario. Otro grupo indígena predominante es el zapoteco (7.37%), pues la cercanía de algunas comunidades de los estados de Veracruz y Oaxaca ha permitido durante años la influencia cultural y migración entre sus poblaciones.



Gráfica 3. Estudiantes por grupo indígena
 Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

Distribución por regiones y programas educativos

Los estudiantes de la Universidad Veracruzana se distribuyen en cinco regiones (Xalapa, Veracruz, Orizaba-Córdoba, Poza Rica-Tuxpan y Coatzacoalcos-Minatitlán) y en cuatro sedes UVI (Totonacapan, Grandes Montañas, Huasteca y Selvas). La gráfica 4 muestra la distribución de los estudiantes que se reconocen como indígenas y como no indígenas, atendiendo a su contexto de formación. La media de estudiantes que se reconoce como indígenas asciende a 60.36%; puede observarse que la matrícula indígena de la región Poza Rica-Tuxpan y de las cuatro sedes UVI está por arriba de la media.



Gráfica 4. Distribución por regiones y sedes

Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

En contraste, la media de estudiantes que niegan su origen indígena se ubica en 39.64%; por lo tanto, las regiones de Xalapa, Orizaba-Córdoba y Veracruz poseen un porcentaje de estudiantes no indígenas por arriba de dicho promedio.

Suponemos que los resultados reflejan características socioeconómicas y geográficas, ya que las sedes UVI se ubican en zonas rurales y con alto grado de marginación; en este mismo sentido la región convencional de Poza Rica-Tuxpan, aun cuando se ubica en una zona urbana, se encuentra rodeada por comunidades rurales; por lo tanto, la presencia indígena no es privativa del contexto rural. Por otro lado, las regiones convencionales con mayor porcentaje de negación de la identidad indígena corresponden a ciudades más urbanizadas y, por tanto, la condición indígena es ajena al contexto citadino.

El cuadro 2 muestra los diez principales programas educativos de mayor preferencia tanto para los estudiantes indígenas como para aquellos que no se reconocen como tales. Los estudiantes prefieren carreras del cuadrante blando-aplicado (Administración, Contaduría, Derecho, Enfermería y Pedagogía), utilizado por Becher (1992) para clasificar las disciplinas académicas.

Más preferidos			
Programa educativo	Indígenas	No indígenas	Total
Administración	0	33	33
Biología	0	25	25
Contaduría	123	101	224
Derecho (sistema de enseñanza abierta)	37	28	65
Enfermería	49	58	107
Gestión Intercultural para el Desarrollo	416	149	565
Ingeniería Civil	46	28	74
Ingeniería Mecánica Eléctrica	47	35	82
Ingeniería Química	23	27	50
Ingeniería Electrónica y Comunicaciones	28	0	28
Pedagogía	45	25	70
Gestión Intercultural para el Desarrollo	Indígenas	No indígenas	Total
	416	149	565

Cuadro 2. Programas educativos de mayor preferencia
 Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

Por otro lado, eluden carreras de las disciplinas duras-aplicadas (Medicina y Economía), duras-puras (Matemáticas y Física), blandas-puras (Sociología, Filosofía, Historia y Antropología) y las artes, lo cual es muy significativo, pues muestra no sólo las preferencias, sino las autoexclusiones, ambas socialmente construidas.

Suponemos que el hecho de eludir ciertos programas educativos se debe a conflictos atávicos de los propios estudiantes o de sus familiares, de que no poseen la capacidad intelectual necesaria para estudiar otras carreras universitarias. También inferimos que las condiciones económicas que viven (generalmente precarias) los llevan a decidirse por carreras profesionales que les permitan una rápida incorporación al campo laboral, como lo ejemplifica esta cita:

No falta mucho para que egrese, y me veo corriendo por todos lados para conseguir dinero... He platicado con mi familia y mi papá quiere que trabaje, quiere que ya sea independiente (Víctor Hugo, estudiante de Ingeniería Química Industrial).

Otro factor podría ser la escasa información sobre la oferta educativa de la Universidad, lo que reduce sus posibilidades de elección, con lo cual los estudiantes recurren a las carreras más asequibles en términos geográficos (cuyos planteles estén próximos a sus comunidades de origen), aunque también eligen en términos de las profesiones que conocen y del impacto que han tenido en sus trayectorias de vida, como algunos estudiantes señalaron:

Entré porque un maestro de bachillerato me la recomendó, que es una buena carrera, porque él es químico... me dijeron nada más que estaba aquí en Orizaba (Víctor Hugo, estudiante de Ingeniería Química Industrial).

En un principio no era mi vocación estudiar enfermería, primero era medicina, bueno eso era cuando estaba en la secundaria; ya después en una conferencia a la cual nos trajeron nos dieron una plática sobre enfermería, fue de ahí como me fue naciendo; a mí siempre me gusta ayudar a las personas (Danitza, estudiante de Enfermería).

Es importante subrayar que si bien son diversos los motivos y circunstancias que llevaron a los estudiantes a elegir determinados

programas educativos, ninguno de éstos ha sido un factor negativo para su integración a la disciplina, como muestra la cita siguiente:

El programa está muy interesante, la carrera es muy buena, es la más orientada... la más completa, y tiene buenos maestros en la actividad de la industria, y pues te transmiten la experiencia y las anécdotas que ellos tienen y confieso que nos enseñan bien, entonces me gusta, cómo es, cómo son los maestros... Es muy buena, mezcla lo que es la investigación científica, los conocimientos industriales, análisis y todo eso y yo siento que nos llena de todo, tanto de conocimientos a nivel industrial, como de conocimientos para seguir estudiando (Víctor Hugo, estudiante de Ingeniería Química Industrial).

PROCESOS IDENTITARIOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES DE LOS ESTUDIANTES EN TORNO A LO INDÍGENA

La investigación muestra que los estudiantes universitarios procedentes de familias indígenas se dividen en dos grupos diferenciados por los conceptos sociales que poseen en torno a su identidad: el primer grupo lo componen aquellos que se reconocen como parte de un pueblo indígena, reafirmandose como tales, mientras que el segundo lo constituyen estudiantes que no se reconocen como indígenas, pero proceden de comunidades y familias que lo son. A partir del análisis de las entrevistas encontramos por lo menos dos elementos que parecen estar asociados a los procesos identitarios de los estudiantes y al significado social que poseen de ser indígena: la comunidad y la lengua.

La comunidad como referente para la construcción de la identidad indígena

La comunidad es un ámbito colectivo y comprende un espacio físico. Los pueblos indígenas de México son pueblos comunitarios, rurales.

Tienen fuerte apego con un territorio, trabajo en común, el cementerio, el pasado y el origen de la comunidad, los abuelos, la familia.

Entre los estudiantes que se reconocen como indígenas la cercanía con sus comunidades de origen les otorga un sentido de pertenencia que valoran positivamente:

Me agrada todo de mi comunidad porque es totalmente diferente... la gente muy trabajadora, le encanta trabajar, así sus ideales es tener una familia y desde las 6 de la mañana salen a trabajar y llegan tarde, son personas que conservan valores, que dan un trato amable, realmente yo he aprendido mucho de mi pueblo... lo importante es conservar la cultura, cada vez que voy me quedo muy asombrada, me encanta a mí, aunque es un lugar muy lejano al lugar donde estudio me agrada muchísimo (Denisse, estudiante de Derecho).

Son jóvenes que viajan constantemente a sus comunidades y esto les ha permitido mantener el vínculo. Ocurre aquí un doble proceso: por un lado, los jóvenes se reconocen como indígenas y como parte de una comunidad o pueblo de origen, al tiempo que la comunidad los sigue reconociendo como miembros de ésta, pues participan de las fiestas, del trabajo comunitario y, en tanto habitantes de las ciudades o de otras comunidades, funcionan como representantes de la comunidad. Por otro lado, los jóvenes que niegan su identidad indígena visitan muy poco su comunidad de origen, lo que les impide participar de la vida comunitaria y los hace sentir ajenos de ella y de su propia familia, como afirma una estudiante:

Casi no comparto las costumbres de mi pueblo, muy pocas veces participo... De mi familia se podría decir que el núcleo familiar es quienes están en mi casa, pero en un principio yo también era parte de eso. Pero ahorita como estudio, como que ya ha ido cambiando (Danitza, estudiante de Enfermería).

Se observa, además, que al tiempo que se sienten separados de la comunidad, tampoco se consideran parte de la ciudad en la que estudian. La pertenencia a la comunidad, más que una cuestión identitaria de arraigo, se convierte en un recurso con el que se mueven en el medio urbano, como se muestra en este caso:

Aunque estoy estudiando en la ciudad, yo soy de una comunidad indígena y obvio, aunque uno no diga “vengo de tal lugar” pues tú siempre vas a saber que eres de una comunidad, que nunca, nunca vas a pertenecer a una ciudad (Danitza, estudiante de Enfermería).

Estos jóvenes experimentan igualmente un doble proceso en su relación con la comunidad: al tener un mayor distanciamiento con ella, su sentimiento de pertenencia se debilita, pues ya no tienen participación comunitaria, no forman parte del grupo y toman distancia de su territorio de referencia. Muy probablemente la comunidad también los percibe ajenos, pues se han alejado de un entorno en el cual la participación en el trabajo colectivo, en las fiestas familiares y comunitarias, tradiciones, en las prácticas religiosas, son fundamentales, otorgan estatus y reconocimiento.

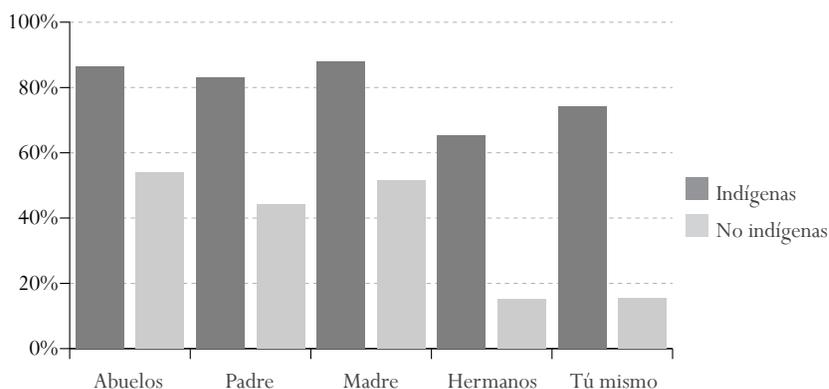
Por otro lado, hay algunos estudiantes cuyos padres son indígenas que migraron del campo a la ciudad, por lo que los jóvenes ya no se reconocen como indígenas, pues lo relacionan con lo rural:

Yo no me siento indígena, no tengo esa identidad. Mis papás son de una comunidad indígena y yo nací en Coatzacoalcos y me he criado en Coatza (*sic*), por eso no pienso que tengo una identidad indígena (Pedro, estudiante de Ciencias de la Comunicación).

El dominio de la lengua y la definición de “ser indígena”

La lengua ha sido, además del principal indicador utilizado para reconocer a la población indígena, uno de los elementos primordiales en la construcción de su identidad. Por tal motivo, para comprender las

representaciones sociales que los estudiantes tienen sobre el ser indígena, recurrimos al análisis del dominio de la lengua por parte de sus familiares y de sí mismos.



Gráfica 5. Familiares de estudiantes indígenas y no indígenas que hablan una lengua originaria
Fuente: Casillas, Badillo y Ortiz (2009).

La gráfica 5 nos permite observar que entre los estudiantes que se reconocen como indígenas el dominio de la lengua es alto por parte de sus abuelos, sus padres y hermanos, e incluso de sí mismos, además de que la familia y la comunidad han fomentado el uso de la lengua. El dato se confirma entre los entrevistados:

Al principio yo empecé a hablar náhuatl, porque en la comunidad toda la gente habla náhuatl, entonces mi familia me empezó a enseñar náhuatl, después aprendí a hablar el español a los tres años, y ya en la escuela pues era bilingüe, en el preescolar y la primaria también (Nereyda, estudiante de Pedagogía).

Por el contrario, aquellos que niegan su identidad indígena provienen de familias donde el uso de la lengua ha ido en decremento entre generaciones, siendo los abuelos los que más la dominaban. Así, el uso de la lengua autóctona ha disminuido de generación en generación y

de forma más marcada entre los familiares de quienes no se reconocen como indígenas, como se aprecia en los siguientes testimonios:

Mi mamá y mis abuelos son originarios de Oaxaca, son de Juchitán y hablan zapoteco y ellos son indígenas... Yo no hablo el zapoteco pero sí entiendo algunas palabras (Esteban, estudiante de Medicina).

Mis abuelitos son indígenas, mi mamá y sus hermanos hablan un idioma, que es el zapoteco. Yo más que hablarlo, le entiendo, mis abuelitos se encargan de hablarme, le entiendo y sí, hablo algunas cosas, lo básico, no sé, cosas básicas como agua, tortilla o pedir cosas, o “¿Cómo estás? Buenos días”, lo básico, es lo que hablo (Raquel, estudiante de Administración de empresas).

Podemos afirmar que en torno a las representaciones sociales de la identidad cultural, la lengua sigue siendo un referente importante. Quienes no la hablan, o la hablan en menor medida, consideran que no poseen una identidad indígena, por el contrario, quienes sí la hablan al igual que sus familiares, siguen considerándose indígenas. El uso social de la lengua se ha convertido en un mecanismo para que los integrantes de los pueblos originarios se reconozcan o autoexcluyan de éstos.⁶

En la Universidad Veracruzana el idioma en el cual se desarrollan las prácticas pedagógicas es el español. En el caso de la licenciatura en Gestión intercultural para el desarrollo (programa impartido por la UVI), los estudiantes pueden expresarse en el aula en sus lenguas originarias, sin embargo, muy pocos profesores dominan alguna de éstas, y los materiales y textos didácticos están editados en español, que es el idioma imperante. Los estudiantes indígenas son conscientes de esta situación:

Pues no me ha servido ser indígena y hablar el idioma, ¿qué valor le puedes sacar si el náhuatl no se ocupa? Lo que más se ocupa es el español y el inglés; no creo que encuentres formación en náhuatl, no me ha servido, no me sirve, ni me servirá (Víctor Hugo, estudiante de ingeniería química industrial).

En términos de reconocimiento de la diversidad y de apropiación institucional del enfoque intercultural, la Universidad debe propiciar el uso de las lenguas indígenas como idiomas académicos, favoreciendo el diálogo de conocimientos en sus diferentes contextos.

CONCLUSIONES

La identidad indígena en el contexto de la Universidad

Los indígenas que acuden a la Universidad se enfrentan a un medio que no ha sido del todo capaz de reconocer la diversidad cultural de sus estudiantes. Y además, diferentes factores contribuyen para favorecer el refuerzo de la identidad indígena o bien para propiciar indirectamente su negación u ocultamiento. Así, a través de esta investigación encontramos un grupo de jóvenes que se reconocen como indígenas y otro que niega esta identidad, debido al significado social que poseen sobre ser indígena, como la principal causa.

El reconocimiento de la identidad indígena está ligado a una mayor proximidad con sus pueblos de origen, un vínculo estrecho con sus comunidades y un uso social de la lengua muy extendido, tanto en el ámbito individual como en el familiar y comunitario. Por el contrario, la negación de la identidad indígena (o su ocultamiento) se relaciona con una menor proximidad con los pueblos originarios, un vínculo fracturado con sus comunidades de origen y sus familias, así como con una pérdida generacional del dominio de la lengua.

¿Ser indígena o ser estudiante universitario?

Acoplamiento o conflicto de identidades

De acuerdo con Warman (2003: 15) cada persona privilegia alguna de sus identidades sobre las otras, les otorga un peso específico, diferente y distinto grado de intensidad o lealtad. No obstante, observamos que existen universitarios que logran acoplar su identidad indígena con la estudiantil.

En este sentido, podemos diferenciar dos grupos: el primero lo componen universitarios que han logrado acoplar su identidad indígena con la de estudiante, con lo que podemos hablar de una compenetración de identidades, que coloca a ambas en igualdad de importancia, pues los estudiantes desarrollan un sentido de pertenencia a la Universidad, sin menoscabo de su pertenencia a la comunidad de que proceden. Al tiempo que se integran a la vida universitaria mantienen el vínculo con sus comunidades, participan de sus fiestas y continúan utilizando su lengua madre, como lo muestra el siguiente ejemplo:

Yo hablo náhuatl, soy de Soltepec, Chicontepec, Veracruz. Mi comunidad es muy bonita, a mí me gusta porque ahí todo mundo se conoce, hay mucha cultura, muchas costumbres y está muy bonito, tiene unos valores muy bonitos de respeto hacia los mayores, de tolerancia y pues las tradiciones que se hacen allá son muy bonitas y me gusta participar (Nereyda, estudiante de Pedagogía).

Por el contrario, los que niegan u ocultan su identidad indígena son universitarios que privilegian una de sus identidades sobre las otras: la de estudiante, por ejemplo. De acuerdo a su propia definición, ellos ya no son indígenas, pues su vínculo con la comunidad se ha debilitado por haber salido de ahí, aunado al hecho de que su dominio de la lengua materna es nulo o escaso en relación con el grado de dominio de sus padres y abuelos, como se observa en los siguientes casos:

Me siento parte también del indígena, pues mis papás hablan zapoteco, pero más allá de eso no, yo no tengo esa identidad (Pedro, estudiante de Ciencias de la Comunicación).

Me parece muy bien que en mi familia todavía permanezca la cultura zapoteca, de hecho yo siento mucho orgullo y me gusta saber que soy descendiente de, pero yo no me considero indígena porque no nací en una comunidad rural; yo nací aquí en Minatitlán, aquí es una zona urbana (Esteban, estudiante de Medicina).

Esta representación no surge *de facto* en la institución: se ha construido a partir de la discriminación que han venido padeciendo, por lo que negar u ocultar su identidad indígena, sobreponiendo la de estudiantes universitarios, los hace suponer que serán vistos como *iguales* al resto de sus compañeros. En el caso de los que cursan en programas o carreras convencionales, al encontrarse en un espacio en el cual la identidad indígena no es relevante la dejan de lado, si bien no se despojan completamente de ella —pues se saben indígenas, se declaran no urbanos—, el contexto los orilla a reconocerse estudiantes por encima de su origen cultural. En contraste, los estudiantes de la UVI pueden tener mayores elementos para acoplar sus identidades, pues en ésta su origen indígena es valorado como positivo.

Por lo tanto, la construcción de la identidad indígena en la Universidad es multifactorial, y está relacionada tanto con las representaciones sociales que se poseen al respecto como con los contextos en que se mueven los estudiantes e incluso con las características de sus familias.

Notas

- 1 La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y el Fondo Mixto del Gobierno del Estado de Veracruz (Reg. 68276); inició en 2007 y terminó en 2011. El artículo recupera además algunos de los planteamientos abordados en una ponencia que presentamos en la *10th International Conference On Social Representations* (Túnez, julio de 2010).
- 2 La denominamos analítica por tratarse de una conceptualización que hicimos, por un lado, a partir de la reflexión desde diferentes enfoques teóricos y campos disciplinarios y, por otro lado, porque fue diseñada a partir de rasgos que reconocíamos como “característicos” de los estudiantes indígenas, pero que fue modificándose paulatinamente en función de los datos que recuperamos mediante las entrevistas; por ejemplo, en la definición analítica inicial hablábamos de “jóvenes”, pero al indagar en la cuestión etaria nos encontramos con que la composición etaria de los indígenas universitarios es heterogénea: si bien la mayoría son jóvenes (entre los 19 y 24 años de edad), existe un número importante de personas entre 30 y 50 años, lo que implicó replantear nuestro concepto de estudiante indígena en varios momentos de la investigación.
- 3 El COINPI es el sistema de Consulta Individual del Perfil de Ingreso que durante más años ha procesado la “Encuesta socioeconómica de ingreso a la Universidad Veracruzana”. La edición del COINPI se realiza bajo la dirección del Dr. Ragueb Chain Revuelta, investigador del Instituto de Investigaciones en Educación-UV.
- 4 Se debe resaltar que para efectos de este proyecto se optó por recurrir al sentido de pertenencia y autoadscripción, más que a indicadores como la lengua o el programa al que están inscritos, como se había venido haciendo institucionalmente.
- 5 De acuerdo con datos del INEGI (2005), citado por Badillo (2010: 2), la población hablante de lengua indígena en Veracruz asciende a 605,135 habitantes, los cuales representan 9.5% de la población del estado. Los grupos indígenas con mayor representación en Veracruz son el nahua (52.7%), el totonaco (19.2%), el huasteco o tenek (8.4%), el popoluca (5.3%) y el otomí (2.8%).
- 6 Por otro lado, en México sólo se producen materiales didácticos bilingües en educación primaria, y en los subsiguientes (secundaria, bachillerato, superior y posgrado) los procesos formativos se dan sólo en español, lo que implica que la lengua indígena carece de un uso escolar continuo.

Referencias

- Badillo, J. (2010). *Balance de las políticas educativas hacia la población indígena en Veracruz, 2005-2010*. Ponencia presentada en el marco del Coloquio Veracruz 2010. Los retos de la democratización, el desarrollo sustentable y la construcción de la ciudadanía. El Colegio de Veracruz/Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana/CIESAS-Golfo. Junio de 2010, en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México.
- , M.A. Casillas y V. Ortiz (2008). “Políticas de atención a los grupos indígenas en la educación superior mexicana: el caso de la Universidad Veracruzana”. *Cuadernos Interculturales*, Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio de la Universidad de Valparaíso, año 6, núm. 10, 33-61. Valparaíso, Chile.
- , M.A. Casillas y V. Ortiz (2009). “Primeras impresiones de un objeto difuso: a propósito del proyecto ‘Trayectoria y experiencia escolar de los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana’”, en Mateos (coord.). *Los estudios interculturales en Veracruz: Perspectivas regionales en contextos globales*. Col. Cuadernos Interculturales de la Universidad Veracruzana Intercultural. México: Universidad Veracruzana.
- Becher, T. (1992). “Las disciplinas y la identidad de los académicos”. *Universidad Futura*. Vol. 4, núm. 10. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bourdieu, P. (1987). “Los tres estados del capital cultural”, en: *Sociológica*, No. 5.
- Casillas, M. A. (1998). “Notas sobre la socialización en la universidad”. *Jóvenes, revista de estudios de la juventud*, N° 7, 4ª época. México: Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.
- (2000). “Educación como socialización en la universidad mexicana”. *Encuentro de Especialistas en Educación Superior*, Tomo II. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.
- , J. Badillo y V. Ortiz (coords.) (2009). *Sistema de Consulta. Estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana. Trayectoria y experiencia escolar*. (Versión v.1.2) [Software de cómputo]. Xalapa, Veracruz: Instituto de Investigaciones en Educación-Universidad Veracruzana.
- , J. Badillo y V. Ortiz (2010). “Estudiantes indígenas en la Universidad Veracruzana. Una aproximación a su experiencia escolar”, en: A. Colorado, y M.A. Casillas (coords.). *Estudios recientes en educación superior. Una mirada desde Veracruz*. México: Universidad Veracruzana.
- , R. Chain y N. Jácome (2007). “Origen social de los estudiantes y trayectorias estudiantiles en la Universidad Veracruzana”. *Revista de la Educación Superior*, 142. México: ANUIES.

- Chain, R. (1995). *Estudiantes universitarios y trayectorias escolares*. México: Universidad Veracruzana.
- y N. Jácome (2007). *Perfil de ingreso y trayectoria escolar en la Universidad*. México: Universidad Veracruzana-Instituto de Investigaciones en Educación.
- De Garay, A. (2001). *Los actores desconocidos. Una aproximación al conocimiento de los estudiantes*. México: ANUIES.
- (2004). *Integración de los jóvenes en el sistema universitario. Prácticas sociales, académicas y consumo cultural*. Barcelona: Ediciones Pomares.
- Dubet, F. (2000). *Sociología y filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.
- (2005). “Los estudiantes”. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 1. Recuperado el 20 de abril de 2007: <http://www.uv.mx/cpue/num1/inves/estudiantes.htm#>
- y Danilo Martucelli (1998). *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires: Losada.
- Durkheim, E. (2001). *Educación y sociología*. México: Ediciones Coyoacán.
- Moscovici, S. (1961). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Ortiz, V., M. A. Casillas y J. Badillo (2009). “Las experiencias escolares de los estudiantes indígenas en la Universidad Veracruzana”. *Memoria Electrónica del X Congreso Nacional de Investigación Educativa*. México: COMIE.
- Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas (2007). *Nuestra otra raíz y voz en la Universidad: Memoria Unapei 2002-2006*. México: Universidad Veracruzana/ANUIES/Fundación Ford.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

EL PLURILINGÜISMO EUROPEO Y LAS IDENTIDADES NACIONALES EN EUROPA: UNA PROPUESTA¹

.....
Wulf Oesterreicher*
.....

INTRODUCCIÓN

En mi contribución me dedicaré a un problema que es crucial no sólo para el futuro de las lenguas románicas: en último término se trata también del arduo problema de una *jerarquización* de las lenguas europeas.

El XXVII Congreso de Romanistas Alemanes (*Deutscher Romanistentag*), realizado en Munich en octubre de 2001, planteó como lema “La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces” (“Die Einheit der Vernunft in der Vielzahl ihrer Stimmen”). Con este lema, de autoría desconocida pero que podemos identificar seguramente en el universo intelectual de Johann Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt, quisimos aludir al hecho de que cualquier concreción de lo lingüístico que se conciba tiene que ser histórica, es decir, que la esencia de las

* Ludwig-Maximilians-Universität, Munich
wulf.oesterreicher@romanistik.uni-muenchen.de

manifestaciones de la lengua es una pluralidad histórica (Humboldt, 1963; Weinrich, 2001; Bustos Tovar, 2003).

Las consecuencias de esta constatación son múltiples (Humboldt, 1963; Coseriu, 1973, 1974 y 1980; Oesterreicher, 2001 y 2006a). En la perspectiva de la teoría del lenguaje, la historicidad de nuestras lenguas, además de su *cambio y evolución*, es especialmente visible en dos formas que podemos denominar *variación lingüística* —el aspecto “interior”— y *diversidad lingüística* —el aspecto “exterior”. Dicho de otro modo: la *historicidad* del lenguaje, como la planteamos aquí, no es equivalente a lo que se ha venido llamando *diacronía*. A ésta podemos asociarla con el *cambio lingüístico*, pero las otras dos manifestaciones fundamentales de la historicidad de las lenguas humanas, la *variación lingüística* “interna” y la *diversidad lingüística* “externa”, si bien son resultantes de procesos evolutivos, pertenecen más bien a lo que entendemos por *sincronía*.

Estos últimos aspectos son de importancia capital para nuestra problemática, en la medida en que los conceptos de *variación lingüística* y de *diversidad lingüística* exigen desde el primer momento plantearse la cuestión de las relaciones existentes entre las lenguas o idiomas, las variedades lingüísticas y las tradiciones discursivas dentro de la economía comunicativa de los diferentes dominios discursivos en el interior de nuestras sociedades. En este sentido, hay que concebir las tradiciones discursivas o textuales, a su vez, como cristalizaciones específicas de determinadas formas de un saber basado en la experiencia histórica, como explicaremos después (Schlieben-Lange, 1983; Luckmann, 1997; Koch, 1997; Oesterreicher, 1997; Knoblauch, 2005).

François Rastier, un colega francés, ha expresado con elegancia la relación dinámica y abierta que mantienen el lenguaje y las lenguas con el mundo, el saber y las situaciones, la percepción, las acciones y los juicios, relación que determina la historicidad concreta de nuestro encuentro con el mundo y con nosotros mismos:

⋮
 Le langage est simplement un lieu privilégié de l'activité interprétative que nous déployons pour constituer et modifier notre entour. En

d'autres termes le langage est une partie du monde où nous vivons. Apprendre une langue, ce n'est pas régler des paramètres, c'est s'y adapter [...]. Elle exige une activité interprétative spécifique et prolongée [...]. Formations culturelles, les performances linguistiques et sémiotiques composent le milieu où s'opère la socialisation, par le partage parfois polémique des objectivités et des valeurs. Le langage est une partie commune de l'entour, et c'est ainsi que l'on peut comprendre l'hypothèse que les normes linguistiques sont tout à la fois l'effet et la cause du lien social [...]. Qu'on se serve du langage et des autres systèmes sémiotiques à des fins de représentation ou de communication ne suffit pas à les transformer en instruments dédiés à ces usages voire configurés par eux. Les usages ludiques ou esthétiques, à vocation hédonistique, sont aussi universellement attestés. (Rastier, 1997: 77).²

EL ESPACIO VARIACIONAL DE UNA LENGUA HISTÓRICA Y EL ESPACIO COMUNICATIVO QUE CONGREGA VARIAS LENGUAS

Para el conjunto de problemas que aquí nos interesa, la modelación del *espacio variacional* de una lengua histórica realizada por el lingüista y la descripción de su relación con las tradiciones discursivas no son suficientes. Es necesario completar la perspectiva de trabajo recurriendo al concepto de un *espacio comunicativo* concreto (Oesterreicher, 2001: 1564; Koch y Oesterreicher, 2001 y 2007), en el que, en distribuciones diversas, no sólo se emplean las variedades de una lengua, sino donde también pueden coexistir varias lenguas, a veces de modo conflictivo (Calvet, 1974; López García, 1985 y 2004; Moreno Cabrera, 2006), cada una con un determinado papel y con funciones específicas; se trata, pues, de un tipo de configuración que los conceptos desarrollados en las discusiones sociolingüísticas explican tan sólo parcialmente (Ferguson, 1959; Fishman, 1967; Meisenburg, 1999).

Dentro de los espacios comunicativos existentes en la Europa actual se produce un fenómeno que debemos reconocer desde este

mismo momento: las lenguas europeas ya no son capaces, en su mayoría, de cubrir satisfactoriamente con sus propios recursos lingüísticos la totalidad de los dominios discursivos que son hoy importantes para la economía comunicativa de una determinada nación o un país. Desde las propuestas de Heinz Kloss (1978; *cfr.* también Muljačić, 1986) los lingüistas asumen que las lenguas poseen distintos *grados de elaboración* (en alemán *Ausbaugrade*). Una lengua elaborada al máximo tanto *intensiva* como *extensivamente* es aquella que aparece en todos los dominios discursivos, géneros, tipos de texto o tradiciones discursivas, relevantes dentro de una comunidad en todo ámbito que se encuentre entre los polos de la oralidad y la escrituralidad, de la inmediatez y la distancia comunicativas (Koch y Oesterreicher, 1994, 2001 y 2007; Ehlich, 1994; *cfr.* también Raible, 2001).

Esta situación presupone, pues, procesos de extensión discursiva que podemos denominar *elaboración extensiva*. Para que se dé esta extensión es necesario, por otro lado, que la lengua haya desarrollado en su devenir determinados recursos lingüísticos en todos los niveles (gramatical, léxico y discursivo), capaces de servir a los distintos objetivos comunicativos planteados en el transcurso de su historia. Este desarrollo de recursos lingüísticos ha sido designado como *elaboración intensiva*.

Para alcanzar el último grado de elaboración, según Kloss, una determinada lengua no sólo ha de estar presente en los medios modernos de comunicación y emplearse sistemáticamente como lengua de la administración, etc., sino que también debe ser la lengua de lo que él llama *Originalforschung*: la lengua de la investigación científica y, en particular, de las ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas (Kloss, 1978; Koch y Oesterreicher, 1994).

Por otra parte, hay idiomas que parece que nunca van a alcanzar este estado, mientras que algunos prácticamente ya están en él y otros, al menos, se aproximan bastante a esta situación que podríamos llamar “elaboración parcial” (en alemán *Teilausbau*). Resulta evidente —y este punto es crucial para nuestro tema— que una lengua elaborada total o parcialmente puede perder este estatus y volver a un nivel

inferior de elaboración (Schiewe, 2000). No obstante —pensemos sólo en la Edad Media—, no hay que olvidar nunca que una lengua parcialmente elaborada puede funcionar dentro de configuraciones históricas a su vez muy estables y eficaces desde un punto de vista comunicativo, cuyo marco sociocultural debe examinarse detenidamente en cada caso particular. Precisamente esta cuestión acerca del estatus es central, porque configuraciones de este tipo, que los conceptos manejados por la sociolingüística en torno a la *diglosia* han ayudado a entender tan sólo en parte, nos muestran el punto ya mencionado: de muchas de nuestras lenguas europeas no se puede seguir afirmando que basten para cubrir y que satisfagan con sus mecanismos lingüísticos propios todas las necesidades comunicativas de un país, o de varios países si comparten la misma lengua.

Espero haber mostrado aspectos del potencial descriptivo que posee un modelo basado en el concepto de *elaboración*, entre otras cosas por tratarse de un modelo aplicable a situaciones históricas muy distintas, desde los primeros pasos en la elaboración de una lengua escrita, pasando por la creación de una lengua nacional, hasta la involución extrema de una lengua que va perdiendo su estatus de elaboración parcial y va camino de la extinción. La historia del latín, la de nuestros romances o de cualquier otra familia lingüística, pueden servirnos para recoger muchísimos ejemplos concretos. Pero ahora el concepto de elaboración nos ayudará a comprender mejor la situación actual de las lenguas europeas (*cfr.* por ejemplo, las contribuciones de Ammon, Gauger, Gerok, Hermann, Klein, Schiewe en Debus, Kollmann y Pörksen, 2000; Weinrich, 2000; Ehlich, 2000; Janich y Greule, 2002; Gardt y Hüppauf, 2004; también Berchem, 1997; Kalverkämper y Weinrich, 1986).

En efecto, al observar constelaciones históricas como las ya aludidas, se plantea una interrogante básica: ¿Con qué argumentos podemos defender el estatus de elaboración completa (en alemán *vollausgebaute Sprache*) o exigir, al menos, la conservación de la elaboración parcial de una lengua? ¿Qué argumentos se manejan a la hora de interpretar la descripción de un estado de elaboración, donde se señalan ya los puntos

débiles y las carencias en la llamada arquitectura de una lengua, como el acicate de una política lingüística o de la defensa de una lengua determinada? Esta es exactamente la cuestión que subyace hoy en día a las relaciones problemáticas entre el alemán, el francés, el español, el italiano y demás lenguas europeas, por un lado, y el inglés, por otro (*cfr.* en este contexto las contribuciones de Gauger, Gerok, Hermann, Klein, Stackelberg y Skudlik en Oksaar, Skudlik y Stackelberg, 1988).

Podemos ver, asimismo, que no es correcto el supuesto paralelismo entre la situación europea actual, de dominio del inglés, y la preponderancia del latín en la Edad Media. No insistiré aquí en que el inglés, lengua pluricéntrica de cultura, posee un estatus totalmente distinto (Clyne, 1992; Oesterreicher, 2006b; Schiewe, 2000) al del latín medieval, que no era a la sazón lengua materna en ninguna parte de Europa. Bastará con recordar, además, que la penetración progresiva de las lenguas vernáculas romances en los dominios discursivos y textuales de la distancia comunicativa en la Edad Media, reservados hasta entonces al latín (elaboración extensiva), y la lucha actual de ciertas lenguas nacionales europeas por “mantenerse” en el grado último de elaboración, son procesos que marchan precisamente en sentidos opuestos. Es decir: en la época de los orígenes, las lenguas románicas tratan de alcanzar un determinado grado de elaboración, mientras que hoy quieren defender y mantener el nivel de elaboración conseguido, el cual, por otro lado, como mencionábamos, ya han perdido en algunos dominios como la medicina o las ciencias naturales, y es un hecho incontestable que la élite científica en algunas disciplinas desarrolla su labor en inglés.

De todos modos, en la discusión se manejan argumentos que, si bien despiertan pasiones, muchas veces resultan ambiguos desde el punto de vista de la epistemología de la lingüística.

LA *LEBENSWELT* Y EL MUNDO DE LAS CIENCIAS

En este punto debemos cambiar la perspectiva y ampliar el marco teórico. En más de una ocasión se han escuchado voces partidarias de

una generalización del inglés no sólo como lengua de las ciencias y de la política internacional, sino también como lengua de los ámbitos “globalizados” de la industria, las finanzas, las multinacionales, etc. Por lo que respecta a las ciencias y a las actividades científicas, el plurilingüismo se ve desde estas posiciones como una reliquia de tiempos remotos, hoy embarazosa, y de la que tarde o temprano terminará por prescindirse en el contexto comunicativo único y global del mundo moderno.

Quizás no esté de más recordar algunas posiciones de orientación sociológica y fenomenológica que han utilizado conceptos como *Lebenswelt* (“mundo de la vida” o universo de la experiencia cotidiana), *Sinnwelt* (universo semántico, red de significación), *Subsinnwelten* (diferentes universos discursivos), etc., y, así, han puesto de relieve los vínculos entre las distintas organizaciones conceptuales, entre las que se cuentan las lingüístico-comunicativas (Schütz y Luckmann, 1979/1984; Berger y Luckmann, 1980; Luckmann, 1997; Oesterreicher, 1979 y 1997; Knoblauch, 2005; Habermas, 1958 y 1969). Si adoptamos la perspectiva fenomenológica del análisis del universo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), conviene preguntarse por el desarrollo de formas de saber en general. Aquí no es posible revisar con detalle el instrumental metodológico y conceptual elaborado por los discípulos de Edmund Husserl dentro de la psicología social y, sobre todo, el de la sociología del saber. Baste con recordar los extraordinarios trabajos de Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann, en los que se discuten los procesos de identificación, de legitimación y de establecimiento de constantes y hábitos que determinan los fundamentos, el desarrollo y el funcionamiento mismo de formas y modelos de saber. Procesos cognitivos e interactivos en los que, a su vez, intervienen en todo momento configuraciones lingüístico-conceptuales y estratégico-discursivas que necesariamente reflejan lo que llamamos *variación y diversidad lingüísticas*.

Si así es, sígue siendo necesario insistir en los vínculos, aunque éstos sean indirectos, incluso entre las disciplinas científicas más abstractas y exactas, y otras formas de producción y de transformación del saber más cercano a formas de comunicación cotidianas. Me

atrevería a citar aquí las palabras que el físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker pronunció en una conferencia publicada en 1959 por la Academia Bávara de las Bellas Artes de Munich, que con el título “Sprache als Information” (“La lengua como información”) caracterizaba los lenguajes teóricos de las ciencias exactas como la punta endurecida de un fenómeno lingüístico que pierde muy rápidamente su firmeza: “Die ganz in Information verwandelte Sprache ist die gehärtete Spitze einer nicht gehärteten Masse” (“La lengua transformada completamente en información es la punta endurecida de una masa no endurecida”) (Weizsäcker, 1959; *cfr.* también Heisenberg, 1996).

Con esta afirmación tenemos ya la perspectiva crítica de determinadas concepciones de la ciencia, que asumen, sin cuestionarla, una separación total, un corte, entre “ciencia” y “vida” (Oesterreicher, 1979, capítulos 1-4; Kuhn, 1962; Oesterreicher, 1977). En cualquier caso, la posición defendida aquí, más “blanda”, resulta sin duda más operativa a la hora de establecer diferencias dentro del dominio de las ciencias, como las habituales distinciones entre ciencias humanas, sociales, naturales o formales. Y además, lo que me parece aún más importante, la argumentación que hemos presentado nos permite superar la exclusión y desvalorización de algunos dominios científicos y formas del saber, sobre todo, las de las ciencias humanas (*cfr.* algunas contribuciones en Oksaar, Skudlik y Stackelberg, 1988). Aquí hay que insistir en el concepto de la unidad de la ciencia, defendida en el sistema científico alemán, donde se rechaza la distinción anglosajona entre *science* vs. *humanities* que de hecho implica cierta marginalización y desvalorización de lo que en alemán designamos con los términos *Sozialwissenschaft* y *Geisteswissenschaft* (Strohschneider 2007 y 2008).

La marginación de lo que no es *hard science* podría así conducir a la *folclorización* de campos enteros de las ciencias sociales y humanas que funcionan y se desarrollan en lenguas distintas del inglés y que se ignoran sistemáticamente en la investigación anglosajona. Y a folclore quedarían entonces reducidos también los objetos científicos que nos interesan aquí, es decir, la diversidad lingüística (Drysdale, 2001; este autor relaciona la pluralidad de “mother tongues” con el

término “tribal Europe”) y muchas otras formas culturales. Con esto quiero resaltar que es necesario rechazar la exclusión de importantes espacios lingüísticos y discursivos plurilingües, es decir, su “colonización” por medio de la actividad científica prestigiosa que actualmente, como sabemos, tiene lugar en inglés.

LA INEFICACIA DEL TOPOS DE LA PLURALIDAD LINGÜÍSTICA COMO RIQUEZA DEL PATRIMONIO CULTURAL

Nuestras lenguas de cultura europea, total o casi totalmente elaboradas, y su producción discursiva no sólo son, en este sentido, cámaras acorazadas del conocimiento y pilares de la formación de saberes, cada una con su propio potencial de creación y de innovación. Además de ser instrumentos de producción del saber, ponen a disposición de sus hablantes importantes posibilidades de identificación legitimadas históricamente. Al mismo tiempo, ofrecen a los hablantes de *otras* lenguas la posibilidad de aventurarse en otros universos empíricos, en contextos de saber y de acción (Nißl, en prensa) desconocidos y en nuevos dominios discursivo-científicos (Koch, 1997; Oesterreicher, 1997 y 2005b; Strohschneider, 2007 y 2008). La protección y el desarrollo de tales posibilidades, tanto en su ámbito original como fuera de él, serán decisivos, en mi opinión, para el futuro afianzamiento político de una Europa que pretenda mantenerse unida más allá de intereses económicos, financieros y tecnológicos. De nada sirven las declaraciones de los políticos que no dejan de repetir que la riqueza lingüística europea es un patrimonio cultural. Hay que superar las bien intencionadas aunque estériles palabras del discurso político convencional e insistir con acciones políticas concretas en la idea de una Europa plurilingüe y con tradiciones culturales diversificadas. Y esto, en contra de lo que pueda parecer, implica la toma de decisiones, quizá dolorosas y difíciles de explicar, a algunas comunidades lingüísticas.

Ya que, por un lado, el indiscutible triunfo del inglés como *global language* es a todas luces imparable y que, por otro, no todas las len-

guas europeas están equipadas del mismo modo para afrontar los aludidos retos comunicativos culturales y científicos que se plantean hoy y se plantearán mañana aún con más fuerza, los europeos nos enfrentamos a un problema espinoso, pero inevitable: *jerarquizar las lenguas europeas*. Precisamente ante la perspectiva que han abierto las últimas ampliaciones de la Unión Europea (UE), la jerarquización es un problema que debe afrontarse con resolución y confianza. Hay que evitar a toda costa que, en el seno de la comunidad europea, los intereses de ciertas naciones, grupos o de algunos “vecindarios” lingüísticos inspiren políticas lingüísticas equivocadas que obstaculicen un verdadero plurilingüismo europeo con medidas político-administrativas, quizá en cierto modo comprensibles pero que, en el fondo, son erróneas por mal conceptualizadas e irreflexivas. La tarea es la siguiente: el plurilingüismo europeo, aún por perfilarse políticamente, debe asegurar el vasto dominio de las *grandes lenguas de cultura*, sin descuidar las lenguas más pequeñas y minoritarias en sus respectivos contextos comunicativos.

Mi propuesta con respecto a la UE implica volver a reflexionar en cierto modo sobre la comunicación relevante en nuestras sociedades y en consecuencia replantear radicalmente la enseñanza de lenguas extranjeras (*cf.* también Berchem, 1997). Quisiera subrayar que se trata de una *propuesta* cuyos objetivos y estructura básica deben someterse a discusión antes de precisar otros detalles atinentes a su puesta en práctica.

LA PROPUESTA Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS Y EDUCATIVAS

Mi propuesta podría resumirse sucintamente en los siguientes puntos:

- a) El *inglés*, que deberá por supuesto conocer todo ciudadano europeo con estudios medios, será materia obligatoria de estudio (aunque no necesariamente como primera lengua

extranjera, ni durante nueve años, como sucede —propugnado sobre todo por los padres de familia— a veces en Alemania).

- b) La obligatoriedad de una *segunda lengua extranjera*, elegida en función de parámetros locales y académicos específicos, debe servir para afianzar el uso de las *grandes lenguas de cultura europeas con importante representación demográfica*. De entre las lenguas románicas hablamos, al menos, del francés, del español y del italiano, además del alemán y de alguna lengua eslava como el polaco o el checo. Tal vez los escandinavos podrían elegir también una lengua, por ejemplo, el sueco. Dentro de este grupo deberá buscarse un sitio para el latín, quizá haciéndolo asignatura obligatoria como primera o segunda lengua durante tres o cuatro años, antes de optar por el italiano, por el español, por el francés o por el inglés.
- c) Después —y este punto es, a mi modo de ver, *lo más novedoso e, incluso, decisivo*— habría que institucionalizar el aprendizaje obligatorio durante algunos años de una lengua próxima, según las fronteras de cada país dentro de la Unión. Este aprendizaje de una *lengua vecina* se plantearía como adquisición de conocimientos básicos de conversación, lectura y escritura para la comunicación cotidiana. En Alemania, por ejemplo, y dependiendo de la región, estas *lenguas vecinas* serían el italiano, el checo, el polaco, el danés, el neerlandés y el francés; en España, el catalán, el vasco, el portugués, el francés, tal vez el gallego; en Francia, el catalán, el español, el italiano, el alemán y el neerlandés; en el Reino Unido, el irlandés, el neerlandés, el francés, el danés, el noruego; en Rumanía, el húngaro, el búlgaro, el serbo-croata, etc.
- d) Dentro de los distintos sistemas de escolarización debería, independientemente, darse en algunos institutos un peso mayor a la enseñanza de lenguas modernas o antiguas e incluir entonces más lenguas en su oferta educativa, es de-

cir, al lado del latín y griego habría que ofrecer también la posibilidad de una enseñanza de lenguas como el ruso, chino, japonés y árabe.

- e) Todo europeo con estudios secundarios deberá conocer o haber estado al menos en contacto con un mínimo de tres lenguas extranjeras: es decir, haber recibido clases de las tres lenguas; evidentemente, esto es válido con modificaciones también para los ciudadanos del Reino Unido, que ya tienen el inglés como lengua materna.
- f) Naturalmente, una normativa como la esbozada —y este punto es crucial— deberá tener también consecuencias por lo que respecta a las *lenguas de uso* dentro de las *instituciones centrales de la Unión Europea* (Nißl, en prensa).

Los problemas apuntados deben discutirse y conducir a la toma de decisiones políticas. La movilidad de las familias dentro de un país, que desdibuja a veces el concepto de vecindad regional, o la necesidad de encontrar traductores oficiales en la UE para el par, digamos, maltés-finlandés, son cuestiones, sin duda, importantes; pero, por favor, que no nos hagan perder de vista las exigencias reales de nuestra situación histórica.

Me gustaría recordar en este contexto también las adversas consecuencias que tienen los trabajos de algunos colegas romanistas, que tratan a las grandes lenguas de cultura del mismo modo que a otras lenguas pequeñas (o pequeñísimas) y que, sin duda, no estarán de acuerdo con todo lo que acabo de decir. Ni aun creo que quisieran intentar comprenderlo. No podemos dejar de ver con escepticismo los esfuerzos por hacer revivir algunos idiomas minoritarios, hasta minúsculos, no sólo en la Península Ibérica. Por supuesto, nada de esto último afecta al catalán, un auténtico privilegiado, con una gran aceptación entre la población, especialmente entre la burguesía urbana que habla y siente el *català* como algo propio. Pero, en cualquier caso, me cuesta comprender algunas actitudes de nuestros amigos catalanes. Una repugnancia por el español, justificable sólo desde un punto de vista histórico, lleva a algunos catalanes a evitar esta lengua a toda

costa, a pesar de ser una lengua que, por regla general, conoce bien todo catalanohablante, y a preferir en ciertas situaciones hablar o escribir en (mal) inglés. Actitudes de este tipo, debilitadoras de *la hispanidad*, *la francophonie* o *l'italianità*, no deberán aceptarse en el futuro.

LAS EXIGENCIAS DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA ACTUAL

Por supuesto, no se trata aquí de negar la capacidad de elaboración que toda lengua, en principio, posee, lo cual sería absurdo. Se trata de señalar, y lo repito, que, para evitar un monolingüismo nefasto y para fomentar un plurilingüismo europeo, en la *situación histórica de hoy* hay razones de peso para fortalecer el papel de las *grandes lenguas de cultura*. Pues dichas lenguas mantienen aún un *alto grado de elaboración* y poseen un *radio de comunicación enorme* y una *fuerza de identificación asombrosa*. Todo ello descansa en último término en la presencia y continuidad de logros culturales desde la Edad Media y la Temprana Edad Moderna, base, además, de la identidad histórica de estas lenguas. *Sólo estas grandes lenguas de cultura tienen la fuerza y la posibilidad real de garantizar el plurilingüismo y la variedad cultural en la era del mundo globalizado y mediático y, con ello, tienen la posibilidad de convertirse a la vez en el refugio de otras lenguas menores*, ya que con la realización de la fórmula: “conocer la lengua de una región vecina”, quedaría asegurada la funcionalidad de esas lenguas en todos los niveles de la enseñanza, porque, al tener que formar profesores que tendrán el oficio de dar las clases respectivas, quedará también garantizada una presencia, aun limitada, de dichas lenguas en los ámbitos universitarios de los respectivos países, con todo lo que esto implica (por ejemplo, actividades filológicas, publicaciones y ediciones, intercambios académicos, etc.). Esto es especialmente importante para el catalán, el portugués o el rumano (y para lenguas como el húngaro y el neerlandés).

Soy consciente de que no será fácil poner en práctica una solución al problema de la jerarquización en el sentido que acabo de señalar;

sobre todo porque algunos de los implicados verán una claudicación en el hecho de aceptar algunas de las medidas propuestas. A pesar de que en su mayoría se trata de hablantes que hoy ya se ven obligados a adquirir y emplear una segunda lengua para el ámbito de la distancia comunicativa, aquellos con una conciencia lingüística más desarrollada percibirán casi como una vejación la renuncia a un grado mayor de elaboración para sus lenguas o la decisión de no actuar de algún modo contra una regresión en el grado de elaboración. Pero, a pesar de que hay que considerarlo, la jerarquización resulta inevitable, por lo que la fórmula del futuro lingüístico europeo, del plurilingüismo europeo, debe ser:

Lengua materna

+ inglés

+ una lengua europea de gran difusión

+ una lengua vecina

Estoy convencido de que este es, como lo indicamos, también el camino para asegurar el futuro de todas nuestras lenguas románicas.

Notas

- 1 Este texto retoma algunas ideas de dos artículos míos, Oesterreicher 2005a y 2005b. Agradezco a Álvaro Ezcurra y Santiago del Rey su ayuda en la redacción del texto definitivo.
- 2 “El lenguaje es simplemente un espacio privilegiado de la actividad interpretativa que desplegamos para crear y modificar nuestro entorno. En otras palabras, el lenguaje es una parte del mundo en el que vivimos. Aprender una lengua no es ajustar unos parámetros, sino adaptarse a ella [...]. Exige una actividad interpretativa específica y prolongada [...]. En tanto que formaciones culturales, los actos lingüísticos y semióticos constituyen el medio donde se lleva a cabo la socialización mediante la distribución a veces conflictiva de las objetividades y los valores. El lenguaje es una parte común del entorno, y es por ello que se puede comprender la hipótesis de que las normas lingüísticas son a la vez el efecto y la causa del vínculo social [...]. Que nos sirvamos del lenguaje y de otros sistemas semióticos con fines de representación o de comunicación no basta para transformarlos en instrumentos destinados a estos usos o configurados por ellos. Los usos lúdicos o estéticos, con vocación hedonista, están también universalmente documentados” (la traducción del texto de Rastier es mía).

Referencias

- Ammon, U. *et al.* (2000). “Entwicklung der deutschen Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert”, en: F. Debus *et al.* (eds.). *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 59-80.
- Berchem, Th. (1997). “Der Vorrang der Mehrsprachigkeit – Gedanken zu einer europäischen Sprachenpolitik”. *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 44 (2), 16-27.
- Berger, P. y Th. Luckmann (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer (1960: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, Nueva York: Doubleday).
- Bustos Tovar, J.J. de (2003). “Sobre la supuesta identidad unitaria de la lengua”, en: M^a L. Gutiérrez Auraus, F. Gimeno Méndez, M. Vaquero, J.A. Samper Padilla, C. Hernández Alonso y F. Moreno Fernández (eds.). *Lengua, variación y contexto. Estudios dedicados a Humberto López Morales*. Madrid: Arco Libros, 939-955.
- y J.L. Girón Alconchel (eds.) (2006). *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, 3 vols. Madrid: Arco Libros.
- Calvet, J.-L. (1974). *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottologie*. París: Payot.
- Clyne, M. (ed.) (1992). *Pluricentric languages*. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Coseriu, E. (1973). *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- (1974). “Les universaux linguistiques (et les autres)”, en: L. Heilmann (ed.). *Proceedings of the XIth International Congress of Linguistics*, vol. 1. Bolonia: Il Mulino, 47-73.
- (1980). “Vom Primat der Geschichte”. *Sprachwissenschaft* 5, 125-145.
- Debus, F., F.G. Kollmann y U. Pörksen (eds.) (2000). *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner.
- Drysdale, H. (2001). *Mother Tongues. A Travel Through Tribal Europe*. Londres: Picador.
- Ehlich, K. (1994). “Funktion und Struktur schriftlicher Kommunikation”, en: H. Günther y O. Ludwig (eds.) *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary*

- Handbook of International Research*, vol.1. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter, 18-41.
- Ehlich, K. (2000). "Deutsch als Wissenschaftssprache für das 21. Jahrhundert". *German as a Foreign Language* 1, www.gfl-journal.com.
- Ferguson, Ch.A. (1959). "Diglossia". *Word* 15, 325-340.
- Fishman, J.A. (1967). "Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism". *Journal of Social Issues*, 23, 29-38.
- Frank, B., Th. Haye y D. Tophinke (eds.) (1997). *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübinga: Narr.
- Gardt, A. y B. Hüppauf (eds.) (2004). *Globalization and the Future of German*. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Gauger, H.-M. (1988). "Babel in den Geisteswissenschaften oder der ungeträumte Traum. Nachwort", en: E. Oksaar et al. (eds.). *Gerechtfertigte Vielfalt. Zur Sprache der Geisteswissenschaften. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Gauger*. Darmstadt: Luchterhand, 203-231.
- (2000). "Warum nicht Englisch?", en: F. Debus et al. (eds.), *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 19-44.
- Gerok, W. (2000). "Deutsch als Wissenschaftssprache in der Medizin", en: F. Debus et al. (eds.). *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 229-237.
- Günther, H. y O. Ludwig, O. (eds.) (1994). *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 2 vols. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Habermas, J. (1958). "Anthropologie", en: A. Diemer e I. Frenzel (eds.). *Philosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer, 18-35.
- (1969). "Erkenntnis und Interesse", en: J. Habermas. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 146-168.
- Haspelmath, M., E. König, W. Oesterreicher y W. Raible (eds.) (2001). *Language Typology and Language Universals / Sprachtypologie und sprachliche Universalien / La typologie des langues et les universaux linguistiques*. 2 vols. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.
- Heisenberg, W. (1996). *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. Munich: Piper.
- Hermann, A. (2000). "Das goldene Zeitalter der Physik", en: F. Debus et al. (eds.). *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen*

- Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 209-227.
- Humboldt, W. von (1963). "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]", en: A. Flitner y K. Giel (eds.). *Werke in fünf Bänden. Vol. 3: Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 368-756.
- Janich, N. y A. Greule (eds.) (2002). *Sprachkulturen in Europa. Ein internationales Handbuch*. Tübinga: Narr.
- Kalverkämper, H. y H. Weinrich (eds.) (1986). *Deutsch als Wissenschaftssprache. 25. Konstanzer Literaturgespräch des Buchhandels, 1985*. Tübinga: Narr.
- Klein, W. (2000). "Das Ende vor Augen: Deutsch als Wissenschaftssprache", en: F. Debus et al. (eds.). *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 287-291.
- Kloss, H. (1978). *Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen seit 1800*. Düsseldorf: Schwann.
- Knoblauch, H. (2005). *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Koch, P. (1997). "Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik", en: B. Frank et al. (eds.). *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübinga: Narr, 43-79.
- y W. Oesterreicher (1994). "Schriftlichkeit und Sprache", en: H. Günther y O. Ludwig (eds.). *Schrift und Schriftlichkeit/Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung/An Interdisciplinary Handbook of International Research*, vol. 1. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter, 587-604.
- (2001). "Langage écrit et langage parlé", en: G. Holtus et al. (eds.), *Lexikon der romanistischen Linguistik*, vol. I/1. Tübinga: Niemeyer, 584-627.
- (2007). *Lengua hablada en la Romania. Español, francés, italiano*. Madrid: Gredos.
- Kuhn, Th. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago/Londres: University of Toronto Press.
- López García, Á. (1985). *El rumor de los desarraigados. Conflicto de lenguas en la península ibérica*. Barcelona: Anagrama.
- (2004). *Babel airada. Las lenguas en el transfondo de la supuesta ruptura de España*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Luckmann, Th. (1997). "Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen", en: B. Frank et al. (eds.) *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübinga: Narr, 11-17.

- Meisenburg, T. (1999). “Überlegungen zum Diglossiebegriff”, en: Th. Stehl (ed.). *Dialektgenerationen, Dialektfunktionen, Sprachwandel*. Tübinga: Narr, 19-35.
- Moreno Cabrera, J.C. (2006). *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza.
- Muljačić, Ž. (1986). “L’enseignement de Heinz Kloss. Modifications, implications, perspectives”. *Langages*, 83, 53-63.
- Nißl, S. (en prensa). “Die Sprachenfrage in der Europäischen Union – Möglichkeiten und Grenzen einer Sprachpolitik für Europa”. Tesis de doctorado, LMU Munich, 2010.
- Oesterreicher, W. (1977). “Paradigma und Paradigmawechsel. Thomas S. Kuhn und die Linguistik”. *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie*, 3, 241-284.
- (1979). *Sprachtheorie und Theorie der Sprachwissenschaft*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- (1997). “Zur Fundierung von Diskurstraditionen”, en B. Frank *et al.* (eds.). *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübinga: Narr, 19-41.
- (2001). “Historizität – Sprachvariation, Sprachverschiedenheit, Sprachwandel”, en: M. Haspelmath *et al.* (eds.). *Language Typology and Language Universals/Sprachtypologie und sprachliche Universalien/La typologie des langues et les universaux linguistiques*, vol. 2. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter, 1554-1595.
- (2005a). “Mehrsprachigkeit als Bedingung geisteswissenschaftlicher Produktivität und die Aufgabe einer Hierarchisierung der europäischen Sprachen”, en: D. Jacob, Th. Krefeld y W. Oesterreicher (eds.). *Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven*. Tübinga: Narr, 97-112 (cfr. también www.PhiN.de = *Philologie im Netz*, 30, 2004).
- (2005b). “Europäische Mehrsprachigkeit und die Sprachen der Wissenschaft”. *Valerio*, 1, 81-92.
- (2006a). “La historicidad del lenguaje: variación, diversidad y cambio lingüístico”, en: J.J. Bustos Tovar y J.L. Girón Alconchel (eds.). *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, vol. 1. Madrid: Arco Libros, 137-158.
- (2006b). “El pluricentrismo del español”, en: J.J. de Bustos Tovar y J.L. Girón Alconchel (eds.). *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, vol. 3. Madrid: Arco Libros, 3079-3087.
- Oksaar, E. (1988). “Möglichkeiten und Grenzen einer internationalen Gemeinsprache in den Geisteswissenschaften”, en: E. Oksaar *et al.* (eds.). *Gerechtfertigte Vielfalt. Zur Sprache der Geisteswissenschaften. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Gauger*. Darmstadt: Luchterhand, 9-72.

- Oksaar, E., S. Skudlik y J. von Stackelberg (1988). *Gerechtfertigte Vielfalt. Zur Sprache der Geisteswissenschaften. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Gauger*. Darmstadt: Luchterhand.
- Raible, W. (2001). "Language Universals and Language Typology", en: M. Haspelmath et al. (eds.). *Language Typology and Language Universals/Sprachtypologie und sprachliche Universalien/La typologie des langues et les universaux linguistiques*, vol. 2. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter, 1-24.
- Rastier, F. (1997). "La sémiotique et les recherches cognitives. Une perspective herméneutique sur la médiation sémiotique", en: M. Carpezza, D. Gambarara y F. Lo Piparo (eds.). *Linguaggio e cognizione*. Roma: Bulzoni, 63-87.
- Schiewe, J. (2000). "Von Latein zu Deutsch, von Deutsch zu Englisch. Gründe und Folgen des Wechsels von Wissenschaftssprachen", en: F. Debus et al. (eds.) *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Stuttgart: Steiner, 81-104.
- Schlieben-Lange, B. (1983). *Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schütz, A. y Th. Luckmann (1979/1984). *Strukturen der Lebenswelt*. 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Skudlik, S. (1988). "Die Kinder Babylons", en: E. Oksaar et al. (eds.). *Gerechtfertigte Vielfalt. Zur Sprache der Geisteswissenschaften. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Gauger*. Darmstadt: Luchterhand, 73-129.
- Stackelberg, J. von (1988). "Die Mehrsprachigkeit der Geisteswissenschaften", en: E. Oksaar et al. (eds.). *Gerechtfertigte Vielfalt. Zur Sprache der Geisteswissenschaften. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Gauger*. Darmstadt: Luchterhand, 131-201.
- Strohschneider, P. (2007). "Diskussionsbeiträge zum Expertengespräch Ehlich 2007". *Braucht Deutschland eine bewusstere kohäsive Sprachenpolitik? Diskussionspapier der Alexander von Humboldt-Stiftung*, 11/2007, 29-54.
- (2008). "Vielfalt von Wissenschaftssprachen", en: Ch. Bode y D. Jecht. *20 Jahre 'Wandel durch Austausch'. Festschrift für Theodor Berchem*, DAAD-Präsident 1988-2007. Bonn: DAAD, 227-233.
- Weingart, P. (2003). *Wissenschaftssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Weinrich, H. (2000). "Deutsch im Linguafrancaland", en: *Passé und mega-out? Zur Zukunft der deutschen Sprache im Zeitalter von Globalisierung und Multimedia*. Köln: Deutsche Welle, 7-16.
- (2001). *Sprache, das heißt Sprachen. Mit einem vollständigen Schriftenverzeichnis des Autors 1956-2000*. Tübinga: Narr.
- Weizsäcker, F. (1959). "Sprache als Information", en: Bayerische Akademie der Schönen Künste (ed.). *Die Sprache*. Munich: Oldenbourg, 45-76.

TÍTULOS NOBILIARIOS E IDENTIDAD A DEBATE EN EL PRIMER CONGRESO MEXICANO (1822)

.....
María Eugenia Vázquez Laslop*
.....

ó ya que los nombres en este género de cosas suelen ser mas que la cosa misma...

Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, t. V., p. 658.

Una vez decidido que el sistema político de la nueva nación mexicana emancipada de España sería el de una monarquía constitucional, el primer Congreso mexicano de 1822 tuvo como objetivo principal formular la primera Carta Magna, en la que se definirían las nuevas instituciones estatales. Entre ellas se constituirían el Congreso mismo, las figuras imperiales y las relaciones entre tales poderes, sin olvidar que la soberanía ya no se depositaría en el monarca, sino en el propio Congreso, representante de los ciudadanos. Era crucial, por lo tanto, en esta labor, dar identidad, denominación y modos de tratamiento a tales instituciones, que resultaran afines a configuraciones simbólicas, ya fueran preexistentes o en construcción.

* El Colegio de México
mvazquez@colmex.mx

El centro de atención de este artículo son los debates del primer Congreso constituyente mexicano, en los que se presentaron iniciativas de ley que definían las denominaciones para los títulos nobiliarios y las fórmulas de tratamiento de las figuras monárquicas. Los debates correspondientes se realizaron en diversas sesiones entre febrero y junio de 1822. Estas fórmulas nominales codificaban las identidades y relaciones sociales de los participantes políticos del primer Imperio mexicano, cuya definición en la ley y justificación en los debates es una de tantas muestras de la construcción de la identidad e investidura de los participantes estatales. Para los títulos nobiliarios se eligieron ciertos símbolos patrios, territoriales o representativos de la gesta de la Independencia como parte de la codificación de la deixis social de los poderes del Estado, de manera reflexiva en los debates del Congreso. Se observa, además, la combinación de los símbolos provenientes del modelo constitucional gaditano con los indomexicanos.

Dedico la primera parte a comentar algunos detalles de la elevación de Agustín de Iturbide al trono, pues desde entonces empieza a perfilarse la naturaleza del primer gobierno mexicano: una monarquía constitucional hereditaria. En la segunda parte caracterizo los tratamientos honoríficos como constitutivos de la deixis social a debate en el primer Congreso mexicano. Por un lado, comento, en la tercera parte, los primeros tratamientos que los diputados definieron para el Congreso mismo y, por otro, en la cuarta parte, reviso los debates acerca de los títulos nobiliarios para la familia imperial, en tanto símbolos del concepto *nación-territorio* como en cuanto símbolos del concepto *nación-sociedad*.

AGUSTÍN, EMPERADOR

Agustín de Iturbide gozó tanto de la máxima exaltación como del máximo desprecio en un periodo de apenas tres años cruciales para la historia de México. En su clásico libro del primer imperio mexicano, Timothy Anna (1991) destaca el maltrato historiográfico que desde

entonces recibió Iturbide por haber aceptado ser emperador. De haber sido considerado el libertador por antonomasia durante la segunda mitad de 1821, en 1824 se convirtió en enemigo de la república, juicio que lo llevó a su ejecución.¹ Hasta la fecha, Agustín de Iturbide no figura entre los padres de la patria del imaginario mexicano. Sin embargo, en el breve lapso de 1821 a 1822 esto no fue así. Veamos ciertos detalles que lo llevaron al trono imperial. Algunos fragmentos del llamado y el exordio de la *Proclama de don Agustín de Iturbide lanzada en Iguala el 24 de febrero de 1821*, en la que éste establece un plan de 23 acciones para dar inicio y forma a la nueva nación, que aquí denomina “América septentrional”, son los siguientes:

Americanos, bajo cuyo nombre comprendo no sólo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos, que en ella residen: tened la bondad de oírme: [...]

Esta misma voz que resonó en el pueblo de los Dolores, el año de 1810, y que tantas desgracias originó al bello país de las delicias, por el desorden, el abandono y otra multitud de vicios, fijó también la opinión pública, de que la unión general entre los europeos y americanos, indios e indígenas, es la única base sólida en que puede descansar nuestra común felicidad. [...]

Es llegado el momento en que manifestéis la uniformidad de sentimientos, y que nuestra unión sea la mano poderosa que emancipe a la América sin necesidad de auxilios extraños. Al frente de un ejército valiente y resuelto he proclamado la independencia de la América septentrional. Es ya libre, es ya señora de sí misma, ya no reconoce ni depende de la España, ni de otra nación alguna [...] (Tena Ramírez, 2005: 113-114).

En este texto, conocido en adelante como el Plan de Iguala, Agustín de Iturbide determina que el gobierno del país será monárquico y constitucional, cuyos emperadores serán Fernando VII de España “y

en sus casos los de su dinastía”; que habrán de formarse las Cortes correspondientes, entre cuyos objetivos estará el elaborar la Constitución del Imperio, y que éste estará protegido por el Ejército de las Tres Garantías —el Ejército Trigarante—: Religión, Independencia y Unión (Tena Ramírez, 2005: 114-116). En el citado exordio, Iturbide contrasta las acciones independentistas comenzadas en 1810, que llevaron a la desgracia al “país de las delicias” —fue una lucha armada sin lograr la emancipación—, con sus acciones de concordia entre todos los habitantes de la América septentrional, sin importar su raza, origen o lengua, y la garantía de que se mantendría cierto *status quo*, pues los españoles europeos serían respetados en sus propiedades, actividades y *modus vivendi*, se mantendrían los fueros y propiedades del clero regular y secular y los militares realistas podrían unirse al Ejército Trigarante con sus rangos correspondientes. Era un plan en el que nadie perdía, pues incluso los Borbones seguirían siendo la Casa reinante.²

Las acciones del Plan de Iguala quedaron ratificadas en los Tratados de Córdoba, firmados también por el entonces virrey Juan O’Donojú, el 24 de agosto de 1821. En su artículo primero se daba nombre a la nación, en el segundo se declaraba su forma de gobierno y en el tercero se reiteraba que la corona del Imperio mexicano estaría en manos de la dinastía de los Borbón, pero que en caso de que ésta no aceptara, la designación quedaría a cargo de las Cortes mexicanas:

Art. 1°. Esta América se reconocerá por nación soberana e independiente, y se llamará en lo sucesivo imperio mexicano.

Art. 2°. El gobierno del imperio será monárquico, constitucional moderado.

Art. 3°. Será llamado a reinar en el imperio mexicano (previo el juramento que designa el art. 4°. del plan [de Iguala]) en primer lugar el señor don Fernando VII, rey católico de España, y por su renuncia o no admisión, su hermano, el serenísimo señor infante don Carlos; por su renuncia o no admisión, el serenísimo señor infante don Francisco de Paula; por su renuncia o no admisión, el señor don Carlos Luis, infante de España, antes heredero de Etruria, hoy de

Luca; y por la renuncia o no admisión de éste, el que las Cortes del imperio designaren (mis cursivas; Tena Ramírez, 2005: 116).

El mariscal de campo de los realistas, Pedro Francisco Novella, aceptó la situación que le hicieron ver Iturbide y O'Donjú el 13 de septiembre de 1821, después de lo cual fue posible la entrada del Ejército Trigarante a la ciudad de México el 27 de septiembre de 1821, el día del cumpleaños de Iturbide. El Acta de independencia se pronunció el 28 de septiembre en la primera sesión de la Junta Provisional Gubernativa, el primer órgano parlamentario del nuevo imperio. No obstante, Fernando VII de España no sólo no aceptó ocupar el trono del Imperio mexicano, sino que nunca reconoció su independencia. Mientras tanto, según las acciones del Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba, la Junta Provisional Gubernativa se encargó de nombrar una Regencia y establecer los lineamientos del primer Congreso constituyente mexicano, cuya misión principal sería crear la Carta magna del Imperio. Éste inauguró sus sesiones el 24 de febrero de 1822 y se declaró, entre otras cosas, como el depositario de la soberanía nacional.

Acerca de los hechos que condujeron a la proclamación de Iturbide como emperador, Lucas Alamán relata lo siguiente en su *Historia de Méjico*:

Estaba acuartelado en lo que había sido convento de San Hipólito, el regimiento de infantería número 1, en que [...] se había incorporado el de Celaya: un sargento de este, llamado Pio Marcha, hizo tomar las armas en la noche del 18 de Mayo, á la tropa recogida despues de la retreta, y proclamando el nombre de Agustin I, salieron algunas partidas de soldados haciendo igual aclamacion por las calles, al propio tiempo que en los demas cuarteles se efectuaba lo mismo, y que hombres prevenidos al intento, ponían en movimiento los barrios. El coronel Rivero, ayudante de Iturbide, entró en el teatro é hizo proclamar á este por la concurrencia, miéntras que se esparcian por todas las calles pelotones de aquella clase de gente, que en Méjico se conoce con el nombre de "léperos," semejantes á los lazzaroni de

Nápoles, aclamando á Agustin I, y haciendo que se iluminasen las casas, algunas pocas de las cuales lo habían sido espontáneamente. Oíanse por todas partes cohetes, tiros de fusil, y en seguida de cañon y repiques, luego que el pueblo hizo sacar la artillería y se apoderó de los campanarios. La gente acomodada llena de terror, temiendo que el levantamiento terminase en un saqueo, se mantuvo encerrada, cuidando de atrancar bien las puertas, y los diputados que se habian manifestado mas contrarios á Iturbide, recelando ser asesinados ó insultados en medio del desórden, se ocultaron en los sitios que tuvieron por mas seguros (Alamán, 1852: 591-592).

Después, algunos generales aconsejaron a Iturbide “ceder a la voluntad general” para aceptar la corona “que se le ofrecía”. El 19 de mayo de 1822, el Congreso tuvo que reunirse en sesión extraordinaria a las siete de la mañana, pues los generales del Ejército Trigarante pidieron que se leyera su proclamación de Iturbide como emperador:

Señor.=Los regimientos de infantería y caballería del ejército imperial Mexicano existentes en esta capital, en masa y con absoluta uniformidad, han proclamado al serenísimo sr. Generalísimo Almirante, Presidente de la suprema Regencia D Agustin de Iturbide, Emperador de la América Mexicana. Este pronunciamiento se ha seguido con las demostraciones mas vivas de alegria y entusiasmo por el pueblo de esta capital, reunido aun en sus calles [...] (*Actas*, t. II: 280).

Acto seguido, se leyó el manifiesto que había pronunciado Iturbide al pueblo:

Mexicanos: Me dirijo á vosotros solo como un ciudadano que anhela el orden y ansia vuestra felicidad infinitamente más que la suya propia. [...] El ejército y el pueblo de esta capital acaban de tomar un partido: al resto de la nacion corresponde aprobarle ó reprobarle: yo en estos momentos no puedo mas que agradecer su resolucion y rogarles, sí,

mis conciudadanos, rogaros, pues los mexicanos no necesitan que yo les mande, que no se dé lugar a la exaltacion de las pasiones, que se olviden resentimientos, que respetemos las autoridades, porque un pueblo que no las tiene ó las atropella, es un monstruo. [...] (*Actas*, t. II: 281).

Con dudas acerca del *quorum*³ y de si la sesión debía ser secreta o pública, el Congreso optó por hacerla pública y por hacer que entrara el mismo Iturbide al recinto del Congreso:

Entretanto, quedó la discusión interrumpida hasta que se anunció por la comision la venida de S. A. el generalísimo, que en efecto, se dejó ver en el salon en compañía de sus generales, y en brazos del pueblo que lo proclamaba, con cuyo motivo se hizo la sesion publica, cubriéndose las galerías y la entrada del salon por un concurso numerosísimo (*Actas*, t. II: 282).

Con enorme presión del pueblo, los diputados sostuvieron un largo debate acerca de si era posible declarar a Iturbide como emperador. Por un lado, había quienes pedían prudencia, pues estaba en cuestión, primero, si el resto de las provincias del imperio tenían las potestades para tomar una decisión como ésta, representadas por los diputados de cada una de ellas; segundo, si podía interpretarse de los Tratados de Córdoba que el presente Congreso era el adecuado para tomar la decisión, y, tercero, si el Congreso constituyente no estaría rebasando sus atribuciones, pues éste se había conformado con el objetivo exclusivo de redactar la Constitución del Imperio. Por lo tanto, estos diputados proponían primero consultar a las provincias para no vulnerar el principio de representación parlamentaria y, según los resultados, en otro momento hacer la proclamación del emperador. Por ejemplo:

Señor.=Como individuos particulares, desde luego convenimos con la exposicion de los generales que anuncian la proclamacion de emperador en la persona del sr. Iturbide; mas como diputados, hacemos presente á V. M., que la soberanía reside radicalmente en el

pueblo americano: que éste no se compone de solo los habitantes de México: y que de los representantes de las otras provincias, tenemos unos poderes limitados [...] (*Actas*, t. II: 282).

De hecho, en esta propuesta se estipulaba que Iturbide quedara como único regente, “depositándose en sola su persona todo el poder ejecutivo”, en lugar de declarársele emperador. Pero la mayor parte de estas propuestas y reflexiones se veían interrumpidas, ya fuera por la multitud en las galerías o por el propio presidente del Congreso.⁴ Por otro lado, estaban quienes sostenían que, dado que Fernando VII había rechazado el trono del imperio mexicano y su independencia, según los Tratados de Córdoba correspondía al Congreso constituyente elegir al emperador de la nación y sostener que el imperio era ya libre.

Soy de tan contraria opinión á la de algunos señores que me han precedido en hablar, que lejos de que el plan de Iguala y tratados de Córdoba, nos desautorizen para elegir hoy emperador, que por ellos mismos estamos obligados á hacerlo. Uno y otro nos dejan libertad á constituir este pueblo en república, uno y otro, y nuestras provincias nos precisan á constituirlo en monarquía. Fernando VII no puede ser ya nuestro emperador; porque por todo género de testimonios, gacetas, diarios de córtés, papeles oficiales, cartas privadas, es nuestro enemigo. [...] Conmovido, pues, el pueblo y el ejército, y estando expuesto el imperio á una conflagracion general, estando libres de todo vínculo, pidiendolo el pueblo, y siendo el mas adecuado D. Agustín de Iturbide, no solo podemos, sino que debémos elegirlo emperador (*Actas*, t. II: 295).

Tras el acalorado debate que duró casi nueve horas, se terminó votando a favor de la declaración de Agustín de Iturbide como emperador:

Publicada que fué la votacion, el sr. Presidente cedió á S. M. I. el asiento que le correspondia bajo del solio, y la satisfaccion pública fué tan pronunciada, que en mas de un cuarto de hora, no se oyó mas

que, viva el Emperador, viva el soberano Congreso, con aclamacion general del pueblo, oficialidad y demas concurso reunidos, hasta que S. M. I. dejó el salon, en medio del mas vivo entusiasmo de alegria (*Actas*, t. II: 301-302).

De inmediato, durante la siguiente sesión, el 20 de mayo de 1822, entre los primeros acuerdos tomados por el Congreso, se declararon las maneras de dirigirse a los dos principales interlocutores de la nación. En lo sucesivo, se daría al Congreso el tratamiento de *Soberanía* (aunque no por unanimidad) y al Emperador, el de *Majestad Imperial*, “al que podrá añadirse en lo sucesivo, segun las ocurrencias, el de religiosa, piadosa, ú otro semejante que ellas exijan” (*Actas*, t. II: 303).⁵ De hecho, se creó una comisión especial para dictaminar los puntos concernientes a la “inauguración del emperador”.⁶

LOS TÍTULOS NOBILIARIOS MEXICANOS, DEIXIS SOCIAL E IDENTIDAD

Los asuntos de la definición de los tratamientos honoríficos para el Congreso y de tratamientos y títulos nobiliarios para el emperador y su familia, lejos de ser meras frivolidades, ocuparon la atención y urgencia de los diputados en diversas sesiones durante mayo y junio de 1822. Detrás de ellos estaban decisiones fundamentales de lo que se entendería como nación, soberanía, identidad, representación, así como la exaltación de los ideales, instituciones y acontecimientos que “dieron patria” a los habitantes del imperio. No sólo eso: en estas discusiones surgió la necesidad de afinar el tipo de monarquía, cuyas consecuencias habrían resultado determinantes para el desarrollo político de México de haber sobrevivido el imperio iturbidista.

Observo la definición de los títulos y tratamientos honoríficos como un fenómeno de deixis social, es decir, de los índices verbales para referirse de manera directa u oblicua al estatus social o el papel que desempeñan los hablantes en el proceso de la comunicación.

Estos índices están codificados en la lengua y significan relaciones sociales determinadas (Levinson 2004: 119). Índices directos son los vocativos y los sistemas pronominales, de posesivos y verbales de segunda persona; los oblicuos o indirectos, los usos de tercera persona por segunda y las fórmulas nominales.

En los debates que comento a continuación parto de la distinción de dos dimensiones de la deixis social. Por un lado, la del uso en la actividad comunicativa, es decir, los tratamientos que se emplean en la interlocución y que están fuera de discusión, pues se dan por establecidos. De hecho, forman parte de los fundamentos de la comunicación que quedan fuera de duda. Se trata, sobre todo, del sistema directo de tratamiento, el de segunda persona. La segunda dimensión, por otro lado, es la reflexiva, la de las definiciones en los debates parlamentarios de los títulos y tratamientos del Congreso y de los nuevos miembros de la familia imperial, que es la que revisaré con más detalle.

LA SOBERANÍA ES DEL CONGRESO

Entre los meses de febrero a mayo de 1822 eran más frecuentes la fórmulas *Señor* y *Vuestra Majestad*⁷ como vocativos para el Congreso, pero poco a poco se fue incorporando el título de *Vuestra Soberanía*.⁸ Como pequeña muestra, en las sesiones que revisé, entre febrero y junio de 1822, *Señor* fue el vocativo más usado, con 50 ocurrencias; le siguió *Vuestra Majestad* con 44 ocurrencias y, por último, *Vuestra Soberanía* con 11. El concepto de soberanía fue más común en fórmulas en tercera persona, tanto en tratamientos indirectos como en discurso narrativo, ya fuera *Su Soberanía* o como adjetivo para el Congreso: *el soberano Congreso, este Congreso soberano, el soberano Congreso constituyente, el soberano Congreso mexicano*, todo ello con 39 casos. Sin duda, a pesar de algunos votos en contra durante estas sesiones del Congreso constituyente de 1822, el tratamiento de *Soberanía* se fue reservando exclusivamente para el Congreso, el cual se había atribuido este privilegio desde su instalación, el 24 de febrero de 1822:

El sr. *Presidente* mandó que se preguntase primero: *si se declaraba instalado legítimamente el soberano Congreso constituyente Mexicano*; y hecha la pregunta por el secretario primer nombrado se respondió unánimemente que sí.

Segundo: ¿Si la soberanía reside esencialmente en la nación mexicana? y se dijo unánimemente que sí. [...]

El sr. Fagoaga hizo la siguiente proposición: ¿La soberanía nacional reside en este Congreso constituyente? y fue aprobada (*Actas*, t. II: 8).

Y al rendir juramento a la Regencia, depositaria entonces del Poder Ejecutivo, el Congreso la obligaría a reconocer esta condición esencial y exclusiva de él: “Del mismo modo se aprobó la [proposición] que sigue: *La Regencia para entrar en el ejercicio de sus funciones hará el juramento que sigue: ‘Reconoceis la soberanía de la nación mexicana, representada por los diputados que ha nombrado para este Congreso constituyente?’ Si reconozco. [...]*” (*Actas*, t. II: 9). De tal manera que en este primer Congreso, la mayoría de los diputados resguardaron con gran celo el tratamiento que habrían de recibir de los demás poderes estatales, muy especialmente, del Poder Ejecutivo y del monarca. Sin embargo, durante los primeros meses no había unanimidad al respecto. Esto se demuestra en la siguiente discusión.

En la sesión del 20 de mayo de 1822 se acordó por mayoría que el tratamiento para el Congreso sería el de *Soberanía*. No obstante, en la sesión del día siguiente, los señores Alcocer y Tejada dejaron por escrito su voto de “no aprobar se diese al Congreso, cuando se le hablase, el tratamiento inusitado de *vuestra soberanía*” (*Actas*, t. II: 302). En la lectura del acta del día 21, al día siguiente, el sr. D. Rafael Castillo reclamó que no se había hecho mención de que había salvado⁹ su voto acerca de que se diera al Congreso el tratamiento de *Soberanía*. Al respecto, el sr. Castañeda puso en duda que la proposición aprobada por el sr. Valdés en la sesión del 20 de mayo tuviera validez, pues no había habido *quorum*: “A tal objecion contestó el sr. Valdés, que el número de diputados habia sido suficiente, puesto que segun la votacion,

eran mas de sesenta señores, y que el *sr. Castañeda* solo salvó su voto porque la expresión no estaba en uso” (*Actas*, t. II: 311).

El asunto no se detuvo ahí. El 14 de junio, cuando se debatían cuestiones del ceremonial y cortesía para el emperador —particularmente, sobre la práctica del besamanos—, los señores Valdés y Tejada reclamaron al señor Carlos Bustamante el haber llamado *soberano* al monarca. El reclamo del señor Valdés fue criticado por otros diputados “porque —argumentaban— extraviaba la cuestión, pues habiendose propuesto en su discurso apoyar el dictámen de la comision, ya solo se dirigia éste á probar que malamente y sin fundamentos sólidos se llamaba *soberano* al monarca” (*Actas*, t. III: 57).

No está de más señalar que, a pesar del poco uso de *Vuestra Soberanía* como vocativo durante estos meses, a lo largo del tiempo fue la fórmula de tratamiento que sobrevivió a sus competidoras y que, incluso, emplearon los presidentes de la República ininterrumpidamente en sesiones solemnes parlamentarias desde entonces hasta la década de 1970 (Vázquez Laslop, 2010a y 2010b).

LOS TÍTULOS NOBILIARIOS: NACIÓN–TERRITORIO O NACIÓN–SOCIEDAD

Como han señalado historiadores y juristas, el concepto de nación en los albores del México independiente era muy variable y, aplicado al imperio, hasta precario. Por ejemplo, desde la perspectiva histórica, Timothy Anna se pregunta:

¿Mediante qué lógica se seguía que el nuevo imperio mexicano heredaría automáticamente todo el territorio de México del imperio español? ¿Qué fuerza existía para garantizar la extensión de sus fronteras, especialmente ante las presiones regionales y las agresivas intenciones de los angloamericanos, de las cuales los últimos virreyes españoles se percataban claramente? ¿Qué nexos espirituales o filosóficos unían a Texas, California, Chihuahua o Yucatán con una nación mexicana? (Anna 1991: 37).

El análisis de François-Xavier Guerra (1995) destaca que no existía entonces lo que podríamos llamar una “identidad nacional”, sino una superposición de identidades culturales. En el nivel más elemental estaban las locales (pueblos, villas y ciudades); en otro nivel, las identidades culturales del reino, resultado de un complejo proceso de elaboración de un imaginario común, en el que jugaron un papel clave las élites intelectuales. Hasta cierto punto, la “unidad” se corroboraba en la pertenencia a una monarquía —todavía española—, cuyos rasgos comunes culturales eran la lengua, la religión y el tipo de gobierno (monarquía católica). Y en un nivel intermedio, Guerra identifica la americanidad, una identidad que busca sus elementos constitutivos al contrastarse, sobre todo, con las identidades europeas. Al contrario de éstas, la identidad americana tiene una naturaleza joven, virgen, no corrompida, nutrida por sus riquezas naturales. Una identidad protegida de los vicios del viejo mundo, sobre todo, del despotismo político. Destaca Guerra que los americanos empiezan a revalorar su pasado precolombino, al que interpretan como una antigüedad clásica, al estilo greco-romano (Guerra 1995: 224-225). Sólo que esta creación del imaginario americano corre a cargo de los criollos y su unión cultural con el resto de las comunidades mestizas, indígenas, africanas, etc., es, más bien, retórica. Como ejemplo de esta creación y recreación de símbolos indígenas y europeos en el primer Congreso constituyente, en su sesión del 25 de mayo de 1822 se debatió acerca de la lengua en la que debían ir las leyendas en la nueva moneda. Se propuso el latín: “*Augustinus, Dei providentia*” y “*Mexici primus Imperator constitutionalis*”, ante lo cual un diputado opinó que mejor se usara “el idioma mexicano ó tulteco”, pero esto se rechazó porque las monedas correrían internacionalmente, así que era indispensable usar una lengua que todos entendieran. De todas formas, se cambió la propuesta de la orla de tulipanes por otra de magueyes, “como planta indígena de nuestra nación” (*Actas*, t. II: 336-338).

De tal manera que la idea de nación que servirá de fundamento para alcanzar la independencia y empezar a construir tal nación será,

según Guerra (1995: 238-239), una unión de voluntades, más que individuales, entre los pueblos. Es decir, será una unión política lo que dará lugar, en los términos de Jaime del Arenal (2007), a una nación-sociedad. La identidad cultural y territorial habría de construirse a lo largo de la centuria y, todavía, hasta el siglo xx. Dice Jaime del Arenal: “Entre 1812 y 1824 es posible apreciar un cambio en el [concepto de nación]: desde su conceptualización a partir de elementos humanos, poblacionales o sociales, hasta su identificación casi exclusiva con el territorio. Es decir, desde la nación-sociedad, hasta la nación-territorio” (Del Arenal Fenochio: 2007: 171).

Encuentro en los debates del primer Congreso constituyente mexicano acerca de la definición de los títulos honoríficos y sus tratamientos correspondientes un vaivén entre símbolos asociados al concepto de nación-sociedad con los asociados al de nación-territorio. Proclamado Iturbide como emperador del Imperio mexicano el 19 de mayo, para la sesión del 23 de mayo se acordó la forma como éste habría de encabezar los títulos y despachos: *Agustín, por la divina providencia y por el congreso de la nación, primer Emperador constitucional de México* (Actas, t. II: 325). Esta fórmula llevaba ya el sello territorial “México” que, como veremos, sin embargo, no se consideraba un topónimo para todos los territorios del reino.

El 24 de mayo se da lectura a la primera propuesta para los títulos de los Iturbide:

La grandeza y honor de los habitantes del imperio de Anahuac, exige seguramente que el soberano Congreso tome en consideración las proposiciones siguientes:

1. Que se declaren al serenísimo sr. D. Agustín Iturbide Príncipe de Mechoacan.
2. Que á S. A. el sr. D. Joaquin Iturbide, digno padre de nuestro Emperador, como Infante, se le declare Duque de Iguala, y herederos á este título los serenísimos señores Infantes é Infantas hermanos del Príncipe.

3. Que á la serenísima señora infanta Doña Maria Nicolasa de Iturbide se le declare Condesa de Córdoba y Orizaba, con la condicion de que los ayuntamientos de estos nombres contribuyan con mil reales anuales, en su reconocimiento, entre todos (*Actas*, t. II: 329).

La propuesta, por el momento, no se debatió. Pero destaca en ella que al príncipe se le asociara con su lugar de nacimiento, Michoacán, frente a los títulos para el padre y la hermana del emperador, que realzan los lugares en los que se firmaron el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba, acuerdos con los que se declaró la independencia del imperio. También se observa la denominación que emplea el proponente, sr. Lanuza, para el reino: *imperio de Anáhuac*, es decir, el nombre precolombino para la meseta central de México. Sin embargo, por los capitales designados para los ayuntamientos correspondientes, el mismo diputado desistió de su propuesta: “[...] debo manifestar á V. Sob.^a que mis proposiciones se vulgarizaron pocas horas despues de pronunciadas. El Emperador, cuya moderacion y desinterez [*sic*] son á todos conocidas, recibio la noticia y la oyó con desagrado: [...] sus razones son para mi de tal peso, y sus reflexiones tan poderosas, que desisto por convencimiento” (*Actas*, t. II: 340).

El 18 de junio de 1822 otra propuesta firmada por varios diputados acerca de los títulos y tratamientos para la familia de Iturbide desencadenó un debate crucial para la definición de la monarquía mexicana: si ésta sería o no hereditaria.

1. Que la familia de S. M. I. sea declarada dinastia constitucional del imperio.
2. Que los hijos legítimos del emperador sean declarados en adelante príncipes del imperio, y tengan el tratamiento de Alteza.
3. Que por especial gracia se declare el mismo rango y tratamiento al padre y hermana de nuestro actual emperador.
4. Que la sucesion á la corona, consecuente á estos artículos, se declare en el primogénito actual de S. M. I. bajo el título de

príncipe de Iguala, dejando hasta la formación de la constitución el orden de la sucesión, en cuanto á si debe actuar la línea femenina, y en qué términos debe ser (*Actas*, t. III: 68).

La propuesta establece que los parientes más cercanos del emperador sean príncipes y reciban tratamiento de *Alteza*. Sigue proponiéndose el título de *Iguala*, ahora para el primogénito del Emperador, como símbolo del Plan aludido. Sin embargo, lo más delicado de la propuesta se encuentra en su cuarto punto, pues implicaba que la monarquía sería hereditaria. Este adjetivo no aparece ni en el Plan de Iguala ni en los Tratados de Córdoba. No obstante, Valentín Gómez Farías argumentó a favor, afirmando: “según el plan de Iguala y la convocatoria, la forma de gobierno del imperio es monarquía constitucional hereditaria” (*Actas*, t. III: 69). El diputado Terán propuso que, por tratarse de una dinastía nueva, se pidiera el voto particular de todos los ciudadanos. De inmediato, varios diputados argumentaron en contra de demorar las decisiones, sobre todo porque, a su modo de ver, la voluntad de todo el imperio estaba conforme con la elección de Iturbide como emperador. Inclusive, algunos diputados buscaron acelerar las resoluciones al respecto. Por reglamento, una propuesta como ésta debía pasar por tres lecturas y, dado que se había leído en sesión secreta el día anterior, algunos diputados intentaron persuadir al Congreso a declarar ésta en sesión pública como “segunda lectura”:

El *sr. Aranda (D. José Mariano)* propuso que se leyera por segunda en esta misma sesión, á causa de que el pueblo entusiasmado y deseoso de que se haga la declaración que se pide, podría tal vez avanzarse a exigirarla.

El *sr. Bustamente (D. Javier)*, y después el *sr. Vice-presidente*, observaron que esas expresiones alarmantes eran indebidas: que el pueblo de México no es el de todo el imperio: que el soberano Congreso tiene toda la representación nacional, y por tanto se deben esperar y obedecer sus resoluciones, si no se quiere introducir

la anarquía y destrucción del imperio, como sucedería si á un tiempo obrasen los representantes y los representados, y mas si de estos solo era una pequeñísima parte (*Actas*, t. III: 69).

Así que se decidió dejar la segunda lectura de la propuesta para el siguiente día. En la sesión del 19 de junio se reiteró que la monarquía sería hereditaria. También se leyó el desacuerdo de varios diputados acerca del título del primogénito del emperador. Ellos no suscribían “que el sucesor al trono se titule Príncipe de Iguala, sino que sea de Mechoacan, por haber nacido en aquella provincia el actual emperador y su primogénito” (*Actas*, t. III: 76). A ello contestó otro diputado “que el título de Príncipe de Iguala, era nacional” (*id.*), pero se le interrumpió, porque no era momento de discusión.

El debate más nutrido de los títulos y tratamientos de la familia del emperador se desarrolló en la sesión del 22 de junio, cuando la comisión encargada del asunto presentó su dictamen. En primer lugar, se discutió la propuesta de que se declarara que la corona del imperio sería hereditaria y que, por lo tanto, a la muerte de Agustín I, ocupara el trono su hijo primogénito. Por falta de espacio, no puedo comentar aquí la larga argumentación que sustentó esta propuesta, contra la idea de que la sucesión al trono fuera electiva, no hereditaria. La propuesta sometida a debate fue la siguiente:

1. La monarquía mexicana, además de ser moderada y constitucional, es también hereditaria.
2. De consiguiente, la nación llama á la sucesión de la corona, por muerte del actual emperador, á su hijo primogénito el sr. D. Agustín.
3. El príncipe heredero se llamará Príncipe del Anahuac, y tendrá el tratamiento de *Alteza serenísima*.
4. Los hijos é hijas legítimos de S. M. I. se llamarán Infantes de México, y tendrán el tratamiento de *Alteza*.
5. El padre de S. M. I. se denominara Príncipe de la Union, y tendrá el tratamiento de *Alteza*.

6. La hermana del emperador se llamará Infanta, y tendrá el tratamiento de Alteza (*Actas*, t. III: 99).

El artículo 1º se aprobó sin modificaciones. El segundo, también con una adición: “La constitución del imperio fijará el orden de suceder á la corona” (102).¹⁰

Antes de expresar el detalle de la propuesta, el representante de la comisión dictaminadora había señalado que en el seno de ésta no había habido consenso en cuanto al título del príncipe heredero, pues había tres posiciones: la mayoría, “con el fin de evitar rivalidades y provincialismo”, apoyaron el título de *Príncipe del Anahuac*; otros, preferían el título de *Príncipe de Iguala*, por ser este lugar la cuna de la libertad; los terceros, que fuera *Príncipe de Mechoacan* o *Príncipe de Zinzunzan*, “nombre que tuvo aquella provincia cuando siendo una nación independiente era gobernada por sus reyes” (98). Recuérdese que el primogénito de Iturbide, como su padre, había nacido en Valladolid, capital de Michoacán.

Continuó el debate de las diversas fórmulas honoríficas para el primogénito de Iturbide. Un argumento en contra del título de *Príncipe del Anahuac* fue: “[...] imita á los que se usaban en los tiempos desgraciados del odioso feudalismo” (100). A favor del título de *Príncipe Imperial* se esgrimieron argumentos como éstos: que el primogénito sea *Príncipe Imperial* y que a los infantes en la propuesta se les dé el título de *Príncipes Mexicanos* (101); que todos los individuos de la familia imperial sean *príncipes imperiales* y que al primogénito se le distinga con el tratamiento de *Alteza Ilustrísima* (*id.*). Uno más prolijo es el siguiente:

[...] me opongo á que al príncipe heredero se le dé el título de príncipe de Anahuac, ó de Mechoacan, fundado, en que si no me engaño, de Anahuac quiere decir, de México, ó lo que antes y en la antigüedad se conocia por propiedades de Moctezuma; y siendo así, ya es un nombre provincial, con lo que no estoy de acuerdo. El no convenir con el de Mechoacan, es porque como ya se ha dicho por otro sr.

diputado, tiene su tendencia con el feudalismo y provincialismo, de lo que resultarían resentimientos en las demas; y efectivamente, no se engaña S. S., porque siendo yo de la de Nueva Galicia, ya siento celos en que se le denomine de Mechoacan. = Los méritos que se alegan en favor de esta denominacion, no carecen de ellos las demas provincias, porque hablando yo de la mia, diré: que si en Mechoacan hubo héroes que dieran las vidas por defender la patria; tambien los hubo en la mia: si hubo fuertes sostenidos por patriotas impertérritos: tambien los hubo en la mia; y si no, dígalos la sangre que se derramó en las batallas de Zacoalaco, Colima, y otras muchas: dígalos la memorable de Calderón y Pajaritos; y dígalos, en fin, el fuerte de Mescala, terror de los realistas: y si se alega tambien por Mechoacan la constancia de sus habitantes, no podrán negar éstos que fué sostenida por los auxilios que de diferentes clases se le ministraban por todas sus circunvecinas: y así Señor, convengo con lo indicado por el sr. Terán, y es, en que se le dé el título de príncipe imperial, por ser general, y que por lo mismo abraza á todo el imperio (102-103).

Otras variantes fueron: *Príncipe heredero*, *Príncipe imperial heredero*, *Príncipe heredero del imperio*. En cuanto a más títulos provinciales que aludían al lugar de nacimiento del primogénito, a favor de que fuera *Príncipe de Mechoacan*, se expresó que incluye la denominación de una provincia que sufrió padecimientos a causa de la libertad y fue “patria de muchos ilustres campeones de ella” (101); “[...] los grandes héroes han hecho célebres á los lugares de su nacimiento, como lo es Belén en la escritura santa, por haber nacido allí el gefe de Israel [...]” (104). En pro de *Príncipe de Zinzunzan*, se dijo: “[...] porque esta ciudad fué la capital antigua del reino de Mechoacan” (*id.*).

El título de *Príncipe de Iguala* remitía al lugar del célebre documento ahí firmado. En su defensa, los diputados razonaron: que quienes apoyaron el título de *Príncipe de Iguala* tuvieron en mente no la imitación del sistema feudal, sino que Iguala fue “la ultima cuna de la libertad mexicana” (101); “que dicho título no puede parecer de feudalismo, porque Iguala es un lugar cortísimo, que no podría produ-

cir sino una renta muy mezquina” (*id.*); que los españoles llaman al heredero *Príncipe de Asturias*, porque cuando los sarracenos invadieron la provincia de Asturias, ésta se conservó y de ahí “se difundió el fomes de la libertad” (*id.*); “que Iguala tenia en su favor la fortuna de que el grito de la independencia dado allí surtió todo su efecto” (*id.*), a diferencia de otros anteriores que se vieron frustrados.

Con el deseo de buscar un nombre clásico, pero propio, estaba la propuesta del título de *Príncipe del Anáhuac*: “[...] este nombre tiene el prestigio de la antigüedad, y debe lisongear á los indígenas por ser propio de un idioma y de un país suyo: que á mas de eso no huele á feudalismo, porque hoy se dá el nombre de Anahuac á todo el imperio mexicano, aunque aquel país no tuvo tanta extensión” (100). Después de esta larga discusión, el artículo 3º se modificó y se aprobó de la siguiente manera: “El príncipe heredero se llamará príncipe imperial, y tendrá el tratamiento de ‘alteza imperial’” (104).

En cuanto al artículo 4º, se modificó el título de los infantes por el de *príncipes mexicanos*, quienes recibirían el tratamiento de *Alteza*. Del título del padre de Iturbide, *Príncipe de la Unión*, no hubo discusión y se aprobó tal como se proponía. En cambio, el artículo 6º, que sólo daba el título de *Infanta* a la hermana del emperador, suscitó un pequeño debate. Dado que los demás miembros de la familia iban a ser príncipes, faltaba darle un título adjetivo a este caso. Se propusieron: *Princesa Nicolasa* —imitando la tradición europea (era el nombre de pila de la hermana de Agustín I)—, *Princesa de la concordia*, *Princesa trigarante* y *Princesa de Iturbide*. Quedó el último, con el tratamiento de *Alteza* (105). Al final de la sesión, se acordó que los títulos de *Príncipe de la Unión* y *Princesa de Iturbide* fueran personales y no hereditarios del padre y de la hermana de Agustín I, respectivamente (106).

Como resumen, en el cuadro 1 agrupo las propuestas de los títulos según si éstos se inclinaban más al concepto de nación-sociedad, nación-territorio o ninguno de ellos. Destaco en cursivas los títulos que quedaron aprobados. Hay que señalar que los títulos de Iguala y Córdoba no aludían, en realidad, a un territorio, sino al Plan de Iguala y a los Tratados de Córdoba, a partir de los cuales México había alcan-

zado su independencia. En cuanto a *príncipes mexicanos*, lo considero un título territorial por las razones expuestas por los diputados, de que México no podía considerarse el topónimo de todo el territorio.

Títulos nación-territorio	Títulos nación-sociedad	Títulos no nacionales
Príncipe de Mechoacan	Príncipe de Iguala	Príncipe heredero
Príncipe de Zinzunzan	<i>Príncipe imperial</i>	<i>Princesa de Iturbide</i>
Príncipe del Anáhuac	Príncipe imperial heredero	
<i>Príncipes mexicanos</i>	Príncipe heredero del imperio	
	Princesa de la concordia	
	Princesa trigarante	
	Princesa de Córdoba y Orizaba	
	Príncipe de la Unión	

Cuadro 1. Títulos nobiliarios de la dinastía de Iturbide y conceptos de nación.

EPÍLOGO: EL SIGNIFICADO FRUSTRADO DE LOS TÍTULOS

No está de más cerrar con el comentario de Lucas Alamán tras narrar la ceremonia de coronación de Iturbide, el 21 de julio, en el que juzga las consecuencias de la puesta en uso de los títulos nobiliarios:

Era de data demasiado reciente la revolución, para que su autor, por grande que fuese el mérito que en ella había contraído, pudiese obtener aquel respeto y consideración que solo es obra del tiempo y de un largo ejercicio de la autoridad. Los que pocos meses ántes habian tenido á Iturbide por su compañero ó su subalterno; la clase alta y media de la sociedad, que habia visto á su familia como inferior ó igual; no consideraban tan repentina elevacion, sino como un golpe teatral y no podian acostumbrarse á pronunciar sin risa los títulos de príncipes y princesas. Véanse ademas las cosas todavía como vacilantes, y por esto el presidente del congreso Mangino, amigo de Iturbide, al ponerle la corona en la cabeza, le dijo con doble sentido:

“No se le vaya á caer a V. M.” A lo que Iturbide contestó: “Yo haré que no se me caiga.” Sensible es por cierto, que con todos estos pasos falsos, fuese precipitado á su ruina aquel hombre que tanto hubiera convenido conservar al frente del gobierno, con un título que lo expusiese ménos á la censura, lo que se habria logrado adoptando la proposición de Teran y de los otros diputados que en la sesion ruidosa del 19 de Mayo, pidieron que quedase de único regente, haciéndose un estatuto provisional que demarcase sus facultades y las del congreso, para evitar los choques entre ambos: de esta suerte, concentrada la autoridad en su persona, hubiera podido ejercerla mas libremente, y no teniendo que ensalzar á todos los individuos de su familia con títulos extraños, se hubiera excusado el ridículo que tanta parte tuvo en la caída del imperio: la costumbre de obedecerlo hubiera consolidado su poder, y al cabo de algun tiempo, el título de emperador no hubiera sido mas que un cambio de nombre, pues las facultades hubieran sido las mismas, ó ya que los nombres en este género de cosas suelen ser mas que la cosa misma, podria haberse omitido aquel título substituyendo otro que ofendiese ménos, conservando en sus manos la autoridad perpetua y aun hacerla hereditaria en su familia (Alamán, 1852: 657-658).¹¹

CONCLUSIÓN

Aunque en la construcción de la nueva nación mexicana se había declarado que todos sus habitantes gozarían de igualdad, en realidad el hecho de haber optado por una monarquía constitucional impidió que se dejara de ser una sociedad estamental. De hecho, una vez que Iturbide se afianzó en el poder, creó con la Junta Provisional Gubernativa la llamada Orden Imperial de Guadalupe, que honraba a quienes tuvieran méritos militares, civiles o eclesiásticos o por la causa de la independencia, lo cual daba la entrada a la conformación de una nueva aristocracia, pues pertenecer a la Orden no era una cuestión de linaje (Zárate Toscano, 1995: 199). Con el tiempo, sin embargo, no se podría

mantener la idea de un imperio y privilegios para la familia imperial, cuando iba contra los principios de la concepción moderna de nación-sociedad que se encaminó al republicanismo.

Los debates en el primer Congreso constituyente mexicano acerca de los títulos imperiales son una rica fuente para comprender los símbolos asociados a los conceptos de nación que se iban configurando con la creación de las instituciones estatales. Por un lado, los títulos e identidades referentes al concepto de nación-sociedad frente a los de nación-territorio gozaron de mayor aceptación. El que menos se discutió fue el de *Príncipe de la Unión*, garantía que era primordial para empezar a crear la homogeneidad inexistente. En cambio, el título para el príncipe heredero fue el que más polémica generó, no sólo por el hecho de decidir, de una vez por todas, que el nuevo imperio se desenvolvería bajo la tutela de una dinastía nobiliaria que había que crear, sino porque su denominación territorial generaba el temor de que no todos los habitantes del imperio se sintieran identificados con él: era claro que los topónimos México o Anáhuac, por prominentes que fueran, no contribuían todavía a definir una nación. Tal vez por ello se prefirió un título incoloro, el de *Príncipe imperial*, por no hallar alguna voz que significara un concepto con efectos centrífugos. En 1822 la idea de nación se presentaba, todavía, como una quimera.

Notas

- 1 Escribe Anna: “No es correcto suponer que la elección de Iturbide interrumpió de algún modo la marcha inevitable de la nación hacia una república, porque en 1822 el movimiento a favor de una república no era suficientemente fuerte” (1991: 86).
- 2 Aunque era difícil que esta idea se hiciera realidad, pues, como señala Anna (1991: 37), Fernando VII era un absolutista.
- 3 Al respecto, señala Anna: “Aquellos historiadores que afirman, confiados, que no había *quorum*, perpetúan la mala información. Nadie sabía cuál era la membresía correcta del congreso. Iturbide no lo sabía en mayo; el congreso mismo lo ignoraba en octubre. Con 90 se constituía un *quorum* del total de 178 miembros establecido en la sesión inaugural del congreso. El 19 de mayo el congreso decidió que se habían presentado suficientes miembros para proceder, debido a que ‘excedían a noventa’. Sólo se necesitaba una pluralidad de votos para adoptar una propuesta” (1991: 81-82). Y en otra parte, Anna destaca lo que considera el verdadero centro de la discusión: “¿Se trataba de la voluntad general de la nación? Debido a que nadie puede determinar con conocimiento absoluto la voluntad de una nación [...], la pregunta es, más bien, si hay indicaciones de una oposición nacional sustantiva. La respuesta es no” (1991: 86).
- 4 Lorenzo de Zavala, uno de los protagonistas de aquel primer Congreso, cuestiona años después la actitud de Iturbide ante estos sucesos: “Varios diputados del partido de Iturbide pidieron, por una proposición firmada, que se procediese á elegirle emperador. Algunos se opusieron, y tuvieron bastante energía para subir á la tribuna y esponer las razones en que se fundaban; pero sus voces eran sofocadas por los gritos amenazadores de las galerías, y los diputados se veían obligados á descender en medio de los insultos y silbidos de una plebe que faltaba á todos los miramientos debidos al congreso. Iturbide, es verdad que hacía esfuerzos por mantener el orden, y procurar acallar á aquellos foragidos; mas el remedio era levantar la sesión, ó por mejor decir, no haberla abierto. Pero ¿cómo había de tomarse semejante medida, cuando se quería sacar de la sorpresa y violencia una elección que después hubiese quizá sido imposible? Si como Iturbide dice en sus memorias, renunciaba de corazón á este malhadado imperio, ¿cómo consintió en que se hiciese aquella violencia al congreso? [...] ¿Es posible que él mismo estuviese persuadido de que *ni un solo diputado se opuso á su elevación al trono, como asegura en sus memorias*, cuando sabía, y hemos visto, que la mayoría del congreso le era contraria? Lo cierto es, que no hubo libertad en aquel acto, y que fue únicamente obra de la violencia y de la fuerza” (1985: 131-132).
- 5 Durante estos días, la figura de Iturbide recibía exaltaciones como las que menciona Anna, al citar el estudio de Ocampo (1969: 331-332): “Javier Ocampo, quien realizó el estudio más completo de los panfletos contemporáneos de las semanas inmediatas al triunfo de Iturbide (descubrió 505 en total), enumera los títulos que los autores daban a Iturbide. Era el ‘inmortal libertador’, el ‘héroe invictísimo’, el ‘nuevo Moisés’, el ‘protector de la Iglesia’, el ‘grande varón de Dios’, el ‘honor y gloria de América’, el ‘grande Alejandro de América’, el ‘segundo Constantino’, el ‘victorioso David’, ‘la confusión de España’, ‘la antorcha luminosa de Anáhuac’, el ‘nuevo Abraham’, el ‘tridente de Neptuno’, el ‘asombro de la historia’, el ‘rayo de Júpiter’, y muchos más” (Anna, 1991: 41).
- 6 Acerca de los detalles del desarrollo del imperio de Iturbide, además de la obra citada de Anna (1991), *cf.* Ávila (2002 y 2008).
- 7 En realidad, el primer Congreso mexicano seguía las pautas de las Cortes de Cádiz establecidas desde 1810. García Godoy (1998: 128-129) da cuenta del acuerdo de las Cortes gaditanas, en su sesión del 26 de septiembre de ese año, acerca del trato de *Magestad* para ellas y detecta que en el artículo 51 de la Constitución de Apatzingán, de 1810, se proponía el mismo trato para el Congreso. Este tipo de influencias en la definición de los tratamientos se extiende a otros congresos

- americanos, como el argentino (*cf.* García Godoy 2001-2002 y 2005).
- 8 En su investigación documental, García Godoy (1998: 132) demuestra que en México aparecía ya en 1811 el uso de la voz soberanía como atributo del pueblo. Eso, desde el punto de vista semántico. Para una reflexión histórica en el contexto francés e iberoamericano, *cf.* Guerra, 1993.
 - 9 *Salvar*, en su sentido de “exceptuar”, “dejar aparte” o “excluir”.
 - 10 De aquí en adelante, cito sólo la página correspondiente en *Actas*, t. III, dentro de este debate de la sesión del 22 de junio de 1822.
 - 11 No menos duro es el juicio de Lorenzo de Zavala: “La familia imperial ecsistia; pero estaba como aislada en medio de un vasto Océano. No habia alta nobleza, no habia aquella aristocracia que forma como los escalones al trono, y le sirve de sosten y de apoyo. Las monarquías en Europa se encuentran aclimatadas por la serie de siglos que cuentan, por los hábitos contraidos de veneracion y respeto á los nombres históricos de que están llenos los anales de los pueblos cultos, por las relaciones diplomáticas, por las ceremonias y empleados de palacio, por los edificios mismos en que habitan los reyes. ¿Qué debe parecer en las Américas una familia real que necesita comenzar, para tener algun prestigio, creando esos adminículos, que si ecsisten en el dia es solamente por su antigüedad, y que sería ridículo pensar en hacerlos nacer en un tiempo como el nuestro? [...] Se querían imitar las cortes de Europa, así como despues se han querido imitar los Estados-Unidos. ¡Parodias ridículas, cuya duracion solo depende del momento en que se conoce la estravagancia! El tratamiento de *Magestad*, las genuflecciones de Madrid, el favoritismo, la camarilla, las libreas, hasta la uncion prestada de los reyes de Francia y emperadores de Austria, todo esto habia; pero lo habia tan desairado, tan desaliñado, tan desnudo, tan cómico, que parecia que en cada acto, en cada paso, en cada ceremonia se ponian los representantes á recordar su papel” (1985: 133-134).

Referencias

- [Actas] *Actas constitucionales mexicanas (1821-1824)* (1980). J. Barragán Barragán (introd. y notas), tt. II y III. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alamán, L. (1852). *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, t. V. México: Imprenta de J. M. Lara.
- Anna, T. E. (1991) [1990]. *El imperio de Iturbide*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza.
- Ávila, A. (2002). *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México (1808-1824)*. México: CIDE/Taurus.
- (2008). “El gobierno imperial de Agustín de Iturbide”, en: W. Fowler (coord.). *Gobernantes mexicanos*, t. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 27-49.
- Del Arenal, Fenochio, J. (2007). “Dominio territorial y pacto regional en la emergencia del Estado mexicano. Imperio o Federación”, en: V. Oikión Solano (ed.). *Historia, nación y región*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 167-179.
- García Godoy, M. T. (1998). *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano (1810-1814)*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- (2001-2002). “De majestad a señores diputados. La evolución de las fórmulas de tratamiento en los orígenes del parlamentarismo argentino (1810-1861)”. *Anuario de Lingüística Hispánica* 17-18, 11-24.
- (2005). “Estilo cortés y tratamientos honoríficos en los orígenes del constitucionalismo argentino”. *RILI* 3, 5, 79-96.
- Guerra, F.-X. (1993). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 2ª. ed. México: MAPFRE/Fondo de Cultura Económica.
- (1995). “Identidad y soberanía: una relación compleja”, en: F.-X. Guerra (dir.). *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*. Madrid: Editorial Complutense, 207-239.
- Levinson, S. (2004). “Deixis”, en: L. R. Horn y G. Ward (eds.). *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 97-121.
- Ocampo, J. (1969). *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*. México: El Colegio de México.
- Tena Ramírez, F. (2005). *Leyes fundamentales de México 1808-2005*. 24ª ed. México: Porrúa.
- Vázquez Laslop, M. E. (2010a). “Formas de tratamiento parlamentario entre el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo en México (1862-2005)”, en: M. Hummel, B. Kluge y M. E. Vázquez Laslop (eds.). *Formas y fórmulas de tratamiento en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México, 619-648.

- Vázquez Laslop, M. E. (2010b). “Tratamientos directos e indirectos entre los Poderes Legislativo y Ejecutivo en México (1821-1862)”, en: F. Orletti y L. Mariottini (eds.). *(Des)cortesía en español: espacios teóricos y metodológicos para su estudio*. Roma: Università degli Studi Roma Tre/Programa EDICE, 575-597.
- Zárate Toscano, V. (1995). “Tradición y modernidad: la Orden Imperial de Guadalupe. Su organización y sus rituales”. *Historia Mexicana* XLV(2), 191-220.
- Zavala, L. de (1985) [1845]. *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*. México: Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica.

ASIMILACIÓN Y REPULSIÓN DE LOS FRANCESES EN MÉXICO DURANTE LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO REVOLUCIONARIO, 1920-1945

.....
Mariano Torres*
.....

INTRODUCCIÓN

Al iniciar el estudio de la migración francesa en México en la época posrevolucionaria acababa de salir a la luz la obra colectiva coordinada por Leticia Gamboa (2009): *Los Barcelonnettes en México: miradas regionales, siglos XIX y XX*. Allí aparece el ensayo de Martín Pérez Acevedo con el sugerente título: “Los Barcelonnettes durante la Revolución Mexicana: daños y reclamaciones. 1910-1947” (Pérez Acevedo, en Gamboa, 2009), donde básicamente se tratan algunas reclamaciones por daños a la propiedad de ciudadanos franceses, cometidos por los grupos armados que recorrían el país. Dichos ataques habían sido perpetrados por una mezcla de bandidos con cuadrillas que habían incursionado en la lucha revolucionaria como estrategia de sobrevivien-

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
mariano.torres@gmail.com

cia pero que obviamente se aclamaban como “insurgentes” o, mejor aún, “revolucionarios”.

Comparto la opinión de que temas similares pueden tener diferentes enfoques: la lectura del capítulo de Pérez Acevedo, más que desalentarnos, nos motivó a continuar con la investigación propuesta, ya que nuestro interés se orienta básicamente en la visión de los inmigrantes franceses sobre el país receptor; que se encontraba en pleno cambio de paradigmas ideológicos, estructura económica, instituciones de gobierno, cultura política de las élites; en fin, en plena constitución del nuevo “Estado Revolucionario”. Con esa convicción continuamos la investigación sobre la importancia de analizar temas tales como los procesos de asimilación al contexto y sociedad locales; confrontación e interacción de identidades; alcance y características de la inmersión espacial, sociológica y antropológica del grupo de estudio integrado por inmigrantes de origen francés. Los casos significativos y altamente representativos sobre estos problemas nos determinaron más aún a dar a conocer esta problemática para contribuir a la comprensión tanto de la presencia e influencia francesa en el país, su papel en el ámbito social, así como de la conformación del México contemporáneo.

Considerando la mínima cantidad de los textos hallados y valorando, no obstante, su riqueza histórica, en este ensayo procuraremos hacer un análisis minucioso del discurso pronunciado por los actores sociales implicados y del escenario de ese país convulso del que dan testimonio.

CASOS SIGNIFICATIVOS

Para el análisis de los casos organizamos los periodos temáticamente y no tanto por las fechas. Evidentemente, sólo tenemos espacio para mencionar aquellos sucesos que trastocan diversas aristas de los problemas más acuciantes de estas décadas: la cuestión agraria y el régimen laboral.

Ernest Spitalier: de Mironne al Distrito Federal

El caso de Ernesto¹ Spitalier ejemplifica la nueva tendencia dentro de la migración francesa en México durante el siglo xx. Nace en Mironne, Bas-Alpes, en 1891. Llega a México hacia 1910 por primera vez y trabaja con un tío de apellido André, como empleado general en una abarrotera cercana al mercado de La Merced, pero regresa a Francia a cumplir su servicio militar en 1911. Al estallar la Primera Guerra mundial es enviado al frente y después participa en la ocupación de Alemania hasta 1921.

Al volver a México tiene el mismo empleo pero ya no es el joven de 19 años, dispuesto a aceptar cualquier cosa y entonces busca empleo no con su tío avaro sino en uno de los “Grand Magazin” de la ciudad de México: El Centro Mercantil. En 1929 se convierte en empleado, ahora en Al Puerto de Veracruz, gracias a que su hermano Emile, en una situación digna de novela romántica decimonónica, se había casado con la hija y única heredera de Mariano Alegre, propietario del gran grupo comercial que comprendía, además de la tienda departamental emblemática, fábricas textiles como La Hormiga, La Alpina, San Fernando, entre otras.

Por su conocimiento en los procesos textiles en Manchester, y de la lengua inglesa, entre 1909 y 1910, Ernesto se ocupó directamente de la administración de las fábricas La Hormiga y La Alpina, proveedoras del centro comercial. Aquí cabe destacar el hecho de que él, siendo hijo del maestro de la escuela del pueblo, personaje humilde también pero con una cultura y visión mucho más amplia, tuvo la posibilidad de estudiar en una actividad prometedora en ese momento. Evidentemente, esos estudios implicarían la necesidad de emigrar, ya que ni en la pequeña y aislada población ni en las ciudades más cercanas había fábricas de textiles importantes o alguna posibilidad de empleo en esta especialidad.

Con el estatus que obtuvo al desempeñar esos empleos importantes, y ser ya una persona trilingüe, ascendió a consejero del Banco Nacional de México. En 1930, al enterarse de la posibilidad de adquirir

la fábrica Negociación fabril de Soria, por la quiebra de los negocios de Eusebio González, joven heredero y mal administrador de su homónimo tío, esta propiedad pasó a manos del grupo Al Puerto de Veracruz. Ernesto Spitalier empezó entonces a dirigir igualmente esta antigua fábrica de costales de manta, transformándola en la famosa fábrica de casimires de Soria, algo mucho más rentable en esos momentos y subsistente hasta nuestros días.

En su desempeño como patrón de la fábrica que, junto con su primo Anselme Spitalier, administrador a su vez de las fábricas textiles de Río Blanco y la de Santa Rosa, pertenecientes al grupo Palacio de Hierro, estuvo en las negociaciones con los obreros que dieron origen al régimen jurídico que regirá el sistema laboral mexicano del siglo XX, hecho no solamente histórico sino de una gran significación político social.

Estos fugaces antecedentes sobre la primera parte de la vida de Ernesto Spitalier nos permiten despejar muchos de los interrogantes en torno a los procesos de atracción e integración de los migrantes franceses en esta época.

En primer lugar, el hecho de que las condiciones de vida en su lugar de origen, Mironne, un pueblo alpino y rústico, eran duras y exigentes. Por testimonios familiares,² se sabe que, durante el invierno, la gente acostumbraba dormir en los establos, entre el ganado, para resistir las gélidas temperaturas de la montaña... Los estudios sobre el grupo de los Barcelonnettes que migraron a México durante el siglo XIX muestran siempre que la tendencia a la migración era un imperativo por las condiciones de vida de su entorno provinciano y desprovisto de recursos (*cf.* Génin, 1931; Meyer, 1980). Al momento de emigrar a México ya existía el atractivo mexicano para los barcelonetas y otros franceses que conocían las historias de éxito de los migrantes del siglo XIX y del porfiriato.

En segundo lugar, en la ciudad de México las relaciones sociales y familiares permitían la colocación y posterior ascenso para quienes, como Ernesto Spitalier, llegaban con tan pocos elementos materiales pero dispuestos a hacer una nueva vida. Sabemos, por la memoria

viva de su hija Helène, que al llegar al puerto de Veracruz por primera vez en 1910, el dinero del que disponía no fue suficiente para viajar a la ciudad de México, donde se reuniría con su tío de apellido André; así es que tuvo que trabajar como peón en la construcción de un puente para reunir lo necesario. El que su hermano Emilio consiguiera casarse con la rica heredera del emporio Al Puerto de Veracruz y esto le abriera las puertas a empleos del más alto nivel, era una circunstancia sólo atribuible a la buena fortuna. Sin embargo, su destreza y competencia fueron el principal capital que le permitió sostenerse y además continuar prosperando en el medio empresarial. Cuando negoció con los trabajadores de la industria textil, además de la capacidad de adaptación a la entonces cambiante sociedad y gobierno mexicanos, estaba operando igualmente un conocimiento del entorno laboral del momento.

El colono Francisco Barbiaux

Originario del famoso pueblo de Barcelonnette, François Barbiaux declara en un documento que había llegado a México hacía 25 años (circa 1906) (AGN-DGG, 2.362.2 (18) 29). Se había establecido como colono en el extremo norte del estado de Puebla, acogiéndose de manera individual e independiente al programa de colonización que promovió el régimen liberal de Porfirio Díaz. Este programa se enmarcaba dentro de los sueños de todos los regímenes del siglo XIX: en este caso, hacer de México una nación moderna, cuyas enormes extensiones fértiles y prometedoras se esperaba que fuesen pobladas por agricultores “cultos y laboriosos”. No sabemos si Francisco —como lo nombraba la gente— se estableció en Puebla desde el principio, sin embargo, su fecha de llegada coincide con los años de apertura justamente de la colonia agrícola de Metlaltoyuca, en esta entidad.

En 1931, cuando se desarrolla el problema en el que Francisco Barbiaux fue involucrado, era ya administrador de la hacienda de Atlán y residía en ese momento en la ranchería de la Pahua, del citado municipio de Metlaltoyuca. Barbiaux, como la mayoría de los migrantes

Europeos, había ascendido rápidamente en la escala social, así es que del colono que llegó sin recursos había pasado a la categoría de responsable de una empresa agrícola. Dentro de este cargo había recibido quejas de los arrendatarios que ocupaban año con año diferentes fracciones de la hacienda de Atlán. Estos eran acosados y amenazados por un grupo agrarista encabezado por un impostor que se hacía llamar Heraclio Bernal, ante su negativa de incorporarse a tal agrupación. Es conveniente señalar que el arrendamiento de predios era uno de los sistemas usuales en la zona. La razón es muy simple: la población era escasa, ya que no había mano de obra suficiente para establecer sistema de jornaleros y mucho menos de peonaje como en las haciendas de la región central del estado de Puebla, por ese mismo vacío demográfico se habían hecho esfuerzos de colonización.

Tenemos también que el señalamiento en contra de Francisco Barbiaux incluyó un cuadro esquemático de la distribución de los terrenos arrendados dentro de la hacienda de Atlán, evidentemente ambicionados por los “agraristas”. En dicho cuadro se señalan los nombres de las partes en las que se dividía la hacienda y el tipo de ocupación de cada uno. Se tuvo cuidado de indicar el hecho de que durante diez años dichos ocupantes habían pagado una renta.

Sin duda, este cuadro constituye un tipo de texto en el que encontramos varias cosas significativas. Primero la ausencia de escalas, signo entre otras cosas de lo deleznable para el autor del dimensionamiento de la propiedad ambicionada; segundo, la diferencia en el régimen jurídico de las distintas fracciones que sigue el orden del cuadro que presentamos y, tercero, la distinción entre trabajadores “organizados” o no, es decir, si formaban parte de su clientela política.

Esos arrendatarios avecindados en la hacienda se quejaban de las amenazas que recibían por parte de un grupo de “campesinos” al mando de un personaje que se hacía llamar Heraclio Bernal, nombre indudablemente ficticio, arrebatado de aquel legendario líder sina-loense (1852-1888), con lo cual ese personaje buscaba equipararse con la figura de un combatiente reconocido justamente como rebelde, opositor y trasgresor de las leyes.

Nombre del predio	Propietario señalado	Ocupación reportada
Los Naranjos	Propietario Beltrán	Trabajan algunos organizados
Del Gobierno		Trabajan pocos campesinos
La Pahua	Propietario Andrés Blank	Pocos campesinos trabajan
Del Gobierno	En este vivimos los organizados	
Familia Barbiaux		Nadie trabaja en él, pocos no organizados
Butle		Pocos trabajan o nadie
Napoleón		Trabajan organizados
Bernie		Trabajan organizados
El Ojite		Trabajos regulares y residentes

CUADRO 1. Cuadro esquemático de la Hacienda de Atlán. Terrenos donde ha cobrado rentas Francisco Barbiaux entre 1920 y 1930

Fuentes: AGN-DGG, 2.362.2 (18)29.

A partir del análisis de casos bien documentados (Torres Bautista, 1992) se sabe que generalmente fueron grupos externos de las haciendas los que, al solicitar tierra o al desempeñar actividades específicas en el campo, formarían los ejidos. Por esta razón, cualquier mecanismo o sistema de trabajo que permitiera a las haciendas seguir operando, era atacado por los agraristas para socavar ese tipo de empresas hasta su extinción y sustitución por el ineficiente y empobrecedor sistema que predomina en el centro del país. En torno a Francisco Barbiaux se suscitó uno de estos casos.

El meollo del problema radicaba en que Barbiaux había sido acusado por Heraclio Bernal, líder de campesinos de los parajes de El Terrero y Pantepec, de ser el jefe de un grupo de guardias blancas o de un grupo guerrillero. La acusación se realizó a través de la organización nacional llamada “Emiliano Zapata”. En la investigación del caso

se presentó la declaración de Barbiaux a la autoridad municipal, que a su vez constituía el contacto con el gobierno del estado de Puebla, el cual había sido requerido por la Secretaría de Gobernación del país. Esta larga escala de autoridades es signo del nivel de reorganización del aparato de Estado mexicano de la época, además de la repercusión política que tenían en ese momento las organizaciones agraristas y sus clientelas políticas campesinas.

Barbiaux declara:

[ser] vecino de la Pahua desde hace 25 años y muy conocido de la mayoría de los habitantes del Municipio, que siempre ha sido respetuoso con las autoridades constituidas, motivo por el cual, lamenta en alto grado que el C. Heraclio Bernal, representante general de los Campesinos del Terrero y Pantepec, se ocupe de su persona poniéndole en evidencia con las autoridades superiores (AGN-DGG. 2-362.2 (18)29).

Encontramos en este párrafo su identificación, integración y sentido de pertenencia al lugar. En primer lugar habla de una larga residencia, además de los vínculos sociales con la población local. Al mencionar la división administrativa, nos parece que trataba de introducirse en el lenguaje político. Esta actitud es más perceptible cuando se refiere específicamente al reconocimiento que siempre había profesado a las autoridades constituidas. Esto es algo sumamente significativo, ya que justamente esa ha sido de manera casi permanente la necesidad de los gobiernos del país, desde la época de reconstrucción constitucional, por hablar sólo del siglo XX. Evidentemente, este inmigrante tenía conciencia de la atmósfera política del país de manera notable, algo que a veces ni siquiera los representantes oficiales de embajadas como la inglesa o la estadounidense, siendo ese su trabajo, lograban caracterizar. La ventaja de desenvolverse, de vivir en el México profundo totalmente inmerso en la vida local, le permitió a Francisco identificar el nivel de penetración y eficacia de las autoridades constituidas, tanto local como centralmente. En otra parte de su discurso señala con claridad la estructura organizativa que fue capaz

de llamar la atención del gobierno del Estado y del Secretario de Gobernación: “no es cierto lo que en su nota de queja y por mediación de la Confederación Campesina ‘Emiliano Zapata’ con radicación en la ciudad de Puebla expone”.

En segundo lugar, destaca el hecho de sentirse víctima de una organización que buscaba deshonorar su persona y su situación legal ante las autoridades nacionales. Evidentemente, a pesar del gran arraigo local que manifiesta, este señalamiento exponía su estatus y le afectaba sobre todo porque se basaba en una calumnia de la que trata de librarse. Este aspecto es relevante, ya que no siempre ocurría esto con los hacendados asediados por esas organizaciones, que eran uno de los principales sustentos de poder y de los más influyentes actores sociales del momento.

Barbiaux niega rotundamente la principal acusación, que implicaba un asunto demasiado delicado: el contar con fuerzas armadas propias en la región, algo que, aunque existía aún en diferentes zonas del país, se trataba de extinguir por sus implicaciones como amenaza a las autoridades recientemente y aún frágilmente constituidas. Él afirmará “que la fuerza de Seguridad Pública que actualmente es compuesta por los vecinos de la Pagua, no está bajo mis órdenes”. Es interesante constatar cómo, ante la lejanía y semiaislamiento de la zona, los habitantes tenían que buscar la manera de protegerse; signo inequívoco de la debilidad gubernamental del momento, o de la insuficiencia de los medios disponibles por la autoridad para responder a la protección de sus representados y gobernados, así como del notable aislamiento determinado por las distancias y la carencia de infraestructura.

El grupo armado denunciado, que realmente sí existía, se había formado en virtud de que los vecinos de la misma rancharía eran amenazados en sus vidas e intereses, inclusive el administrador Barbiaux que rendía esta información, por gente armada del propio Bernal. Pero ese grupo se había establecido por los conductos legales: se había enviado una solicitud al Gobernador Constitucional del Estado para que se estableciera un cuerpo de policía, seleccionado de acuerdo con las disposiciones de la Ley Orgánica Municipal vigente. Una vez resuelta esta petición por el Gobernador del Estado a favor de los

vecinos de la ranchería, y de común acuerdo con la presidencia municipal de esta cabecera, se organizó ese grupo como cuerpo de policía, a las órdenes de las autoridades constituidas, para impartirles garantías a sus habitantes. Este mismo cuerpo de Seguridad Pública, desde la fecha en que se había establecido,

jamás se ha traslimitado en el desempeño de sus funciones como le consta, estando a las órdenes inmediatas de sus jefes Señor Porfirio Carballo y Aureliano Rivera quienes acatan las disposiciones superiores sin tener el declarante que inmiscuirse en estos asuntos que son netamente de la competencia de las Autoridades del Municipio (AGN-DGG, 2.362.2 (18)29).

Al declarar que ignoraba que ese grupo de seguridad hubiese cometido los crímenes denunciados por el señor Bernal, en la Ranchería del Tigre y la de Pahuá, solapados por esta autoridad, según afirmaba el denunciante, trataba de debilitar otra parte del argumento recogido por las autoridades federales. Pero Barbiaux revierte la acusación, señalando un hecho que para la autoridad judicial de esta cabecera no quedó inadvertido: como el propio Inspector Municipal lo sabía, habían encontrado el cadáver de un hombre, asesinado, en las aguas del río Pantepec, que estaba como a un kilómetro de la ranchería. Denunció también que se habían registrado otros dos casos, de los que ya tenía conocimiento la autoridad judicial de Huauchinango. Barbiaux asumía que,

como administrador de la Hacienda de Atlán en época del Señor General Barrientos, mirando las continuas quejas que recibió de sus arrendatarios en donde se les amenazaba de muerte, fue a verlo exponiéndole la realidad de los hechos y suplicándole para que pusiera un pequeño destacamento en Rancho Nuevo con el fin de evitar posibles atentados con la gente indefensa que es la que sufre asaltos consecutivos a mano armada por la gente que está a las órdenes de Bernal.

También declaró que el general Barrientos le ofreció ayudarlo y desmintió a su vez la versión de que se habían quejado campesinos a ese cuartel. Barbiaux también enfatizó que jamás había molestado a ningún vecino, afirmando que podía probarlo en caso necesario. Luego señaló que también solicitó auxilio de las fuerzas armadas al coronel que radicaba en Zacatlán, Honorio Vizcaíno, quien ofreció su ayuda para garantizar la seguridad pública a los propios vecinos, cuyas vidas estaban amenazadas cada vez que salían a sus labores ya que peligraba su vida porque,

[...] como les consta a mucha gente, el comportamiento del mencionado Bernal para con el público pues ha perjudicado a bastantes vecinos y tiroteado con su gente, a comerciantes ganaderos que hacen sus travesías por estos contornos. [...] Con mi carácter de Administrador de esa Hacienda de Atlán tuve que solicitar garantías en general para todos los vecinos (AGN-DGG, 2.362.2 (18)29).

Enseguida se apresura a autodefinir su perfil en el país: “Protesto no soy un extranjero pernicioso como me hace aparecer el señor Bernal en su queja”.

En aquella época de reconstrucción social los antiguos “sediciosos”, después llamados “revolucionarios”, eran una especie extinta. Lo del momento era ser agrarista. En cuanto al supuesto líder campesino se informaba que:

[Bernal] cubre un delito de homicidio que con todas las agravantes de Ley cometió en el campo de Alama del Estado de Veracruz y que burlando la acción de [la] justicia, se trasladó a este Estado, cubriéndose bajo la bandera del agrarismo y con el nombre de Heraclio Bernal, siendo que se llama José María Manrique (AGN-DGG, 2.362.2 (18)29).

Esta es la conclusión del documento que se remitió a la Secretaría de Gobernación: “Como el propio Bernal me ha formulado bastantes acusaciones, las que no tienen fundamento para hacerlas, desearía C.

Presidente, salvo su ilustrado criterio, que se nos practicara una visita de inspección y entonces la Superioridad convencida de los hechos, le daría la justicia al que la tiene. Firmado Francisco Barbiaux”.

Sin embargo, también Heraclio Bernal acudió a las instancias superiores: envió un oficio a la Confederación Campesina “Úrsulo Galván”, la cual lo transcribe al presidente Pascual Ortíz Rubio, con una serie de acusaciones y hechos de carácter judicial y tintes políticos, donde piden:

el desarme inmediato de la guerrilla formada por bandidos de la congregación de la Pahua Municipio de F. Z. Mena, Distrito de Huauchinango, Puebla, e instalada en la Hacienda de Atlán que se encuentra administrada por un individuo de nacionalidad francesa de nombre Francisco Varbius quien a procurado rodearse de bandidos y asesinos de distintas partes de la Republica *con el fin de impedir que los campesinos pidieran tierra* y para esto se acomodó ante el General Gabriel Barrios a quien le sacó armas para formar la Guardia Blanca de su Hacienda armando desde luego a los ya citados criminales y como es de entenderse comenzaron a producir sus efectos. En el año pasado nos colgaron a dos compañeros en la Congregación del Tigre y nos hirieron a uno a puro machetaso (*sic*) en el presente año nos mataron al compañero Tesorero de la comunidad del Tigre, por lo que nos vimos obligados a dirigirnos ante el C. Gobernador de Puebla y quien desde luego se dirigió por los conductos debidos ante el Coronel que se encuentra destacado en Zacatlán, Puebla. Pero este Jefe les presta ayuda cosa que no vemos de justicia. Por lo que una vez más, suplico a ese Comité Ejecutivo Nacional, gestione ante el C. Presidente de la República, Ministro de Gobernación y Ministro de Guerra y Marina, el desarme inmediato de los individuos que se vienen dedicando únicamente a atropellar a nuestros compañeros. [...] tenemos a honra transcribir a usted para su conocimiento y suplicarle de la manera más atenta, sea muy bien servido al ordenar el inmediato desarme de la Guardia Blanca que se menciona, así como se imparte la debida

justicia a los pueblos de la región azolada por los hombres que comanda el individuo Francisco Varbius (*sic*) Administrador de la Hacienda de Atlan (6 de octubre de 1931).

Para aumentar su estatura política, Bernal firmaba como representante de las Comunidades Agrarias de Veracruz, Puebla e Hidalgo.

El grupo armado de la Pahua se conformó a raíz de los ataques de gente de Heraclio Bernal y con autorización del Gobernador y conocimiento de gobierno municipal.

Hay acusaciones mutuas en relación a dos cadáveres encontrados en el río Pantepec, a un kilómetro de la ranchería. Violencia excesiva en las ejecuciones: balazos y machetazos en cuerpos.

“Bernal” es un prófugo de la justicia de Veracruz, donde cometió asesinato en el campo de Alama y se trasladó a Puebla como agrarista y cambió su nombre de José María Manrique por el de “Heraclio Bernal”.

Las declaraciones de Barbiaux y del alcalde de Metlatoyuca, ratificando lo declarado, se transcriben por el Gobernador del Estado para la Secretaría de Gobernación.

No tenemos aún noticia del destino de las tierras en cuestión, de su “reparto” después de ser incautadas para “dotar a familias que las necesitasen”. Barbiaux tampoco volvió a ser interpelado y no sabemos cómo concluyó su tarea de administrador.

La viuda del hacendado: Adelina Josefina Ducolombier

La señora Adelina Josefina Ducolombier Gil de Partearroyo y sus hijos, con la nacionalidad francesa adquirida por vía materna, propietarios de la hacienda de San Martín en el municipio de Pinos, Zacatecas, donde habían residido, solicitaron en 1930 ayuda de la Legación de Francia por amenazas a sus vidas, lanzadas por los agraristas del mismo Estado (AGN-DGG, 367 (28)1), a propósito de que se acababa de: “publicar un impreso acusándonos del asesinato del Líder Agrarista José Castañón. Dicha acusación enteramente infundada, pone nuestras vidas en peligro, pues los Agraristas pueden cometer atropellos, como otras veces

lo han hecho por lo que encarecemos Ud. tome las medidas necesarias con autoridades federales”.

El propio gobernador interino de Zacatecas responde al subsecretario de Gobernación:

[Los quejosos] temen ser molestados en sus personas por los elementos agraristas de la referida región en virtud de una protesta que el suscrito *en su carácter particular y no de Gobernante* hizo pública con motivo del asesinato cometido en la persona del señor José Castañón y esposa en el mes de agosto próximo pasado, que las Autoridades Judiciales [...] han iniciado las más activas averiguaciones sobre el particular, y son ellas las que se encargarán de aplicar en su caso el castigo correspondiente a quién o quienes resulten responsables de tal asesinato, en la inteligencia de que por su parte el Gobierno de mi cargo ha girado terminantes instrucciones a las autoridades del Municipio de Pinos, a efecto de que se impartan amplias garantías a la mencionada familia Gil de Partearroyo y en tal concepto deben estimarse infundados los temores que abrigan los quejosos.

Sin embargo, el 24 de septiembre de 1929 Adelina Josefina Ducolombier envía un comunicado al subsecretario de Gobernación, exponiendo la situación:

I.- El Gobernador de Zacatecas ha perseguido y perjudicado a los Sres. Gil de Partearroyo, propietarios de la hacienda de San Martín y de la fábrica del mismo nombre, en cuantas formas ha podido. Los mencionados señores fueron víctimas de tres atentados en contra de sus vidas, de los cuales escaparon milagrosamente.

II.- Dicho señor Gobernador les imputó públicamente el asesinato de un señor Castañón, líder agrarista; con lo cual soliviantó los ánimos de los campesinos de Zacatecas e impidió durante un mes y medio que los señores Gil de Partearroyo atendieran personalmente sus negocios.

La información hecha por el departamento confidencial de esta Secretaría demostró que los repetidos señores no tuvieron siquiera conocimiento inmediato del hecho, sino varios días después, y que el homicidio de Castañón fue debido a rencillas entre los mismos agitadores.

III.- El señor Gobernador de Zacatecas, según dicho de las mismas personas a quienes directamente hago alusión, las mandó la semana anterior a la fábrica de San Martín, con el objeto exclusivo de promover desórdenes. Lograron interrumpir los trabajos de la fábrica.

Y como consecuencia de la agitación que crearon, fueron asaltados y tiroteados los señores Santiago Gil de Partearroyo y Augusto Dumas, apoderado y administrador, respectivamente, el sábado 14 de presente cuando iban a San Luis Potosí.

Resultó herido en un brazo el señor don Santiago, y se encuentra en cama curándose.

IV.- En la imposibilidad de atender directa y personalmente los trabajos de la fábrica, fue enviada persona que lo hiciera en representación de los propietarios; pero ésta tuvo que huir porque también se atentó en contra de su vida.

V.- En consecuencia de lo dicho, ha sido cerrada la fábrica, y cuatrocientos obreros están sin trabajo y sin dinero, pues ni siquiera ha sido posible enviarles el importe de la raya de la semana anterior.

Existe un verdadero estado de terror, impuesto por los agentes del señor Gobernador de Zacatecas; y la situación se vuelve cada momento más grave, pues está claro que los cuatrocientos hombres que se hallan sin trabajo constituyen un problema que puede resolverse en un momento [...]

VI.- Pedimos respetuosamente al Supremo Gobierno que nos otorgue garantías para nuestras vidas y para nuestras propiedades, y especialmente para poder abrir la fábrica.

No obstante, esa misma secretaría poseía otra versión de los hechos: Adelina Josefina Ducolombier Vda. de Gil de Partearroyo se había creado una muy mala imagen ante el gobierno de Zacatecas,

de filiación agrarista, por negarse a cumplir la resolución presidencial del 14 de diciembre de 1925, que negó la dotación de tierras para ejidos a los peones de la hacienda La Colorada. El conflicto de clases, ideología cambiante y alteridad afloran en esta época de ajustes sociales.

La familia Maurer

En un escrito de marzo de 1931, los representantes de la colonia Flores Magón se quejan ante la Federación Campesina “Emiliano Zapata” del Estado de Puebla (AGN-DGG, 2.302.2 (18) 28) —la misma que apoyara al conocido Heraclio Bernal— de hechos atribuidos a la familia Maurer, hechos “que acusan una ferocidad increíble en individuos que se dicen europeos civilizados pues *continuamente están viniendo los campesinos a quejarse contra estos franceses que por su apariencia, por su crueldad con los mexicanos y por el enorme capital que han levantado* merecen que se les aplique, como lo pedimos, el artículo 33 Constitucional” (las cursivas son mías). Hay tres agravios que, aunque no tenían valor jurídico para lograr una resolución de deportación, son ilustrativos sin duda del conflicto de identidades. Primero, las supuestas quejas de campesinos en contra de la “apariencia” de estos franceses, algo que era un odio de clase, rayando en racismo. Segundo, “su crueldad”, uno de los agravios que más se mostrarán en esta época y por todas partes del país, pero especialmente en el multicultural y multiétnico altiplano. Esos infundios eran producto no de seres deshumanizados sino que caracterizarían el devenir de la modernidad: el tránsito de la sociedad de órdenes, estamental, sobre la que se había estructurado la sociedad virreinal y cuya supervivencia continuaba hasta bien entrado el siglo xx, hacia la sociedad republicana teóricamente igualitaria. En esa época era más que perceptible el fin de la ideología del liberalismo y la expansión de un imaginario social colectivista que veía en la existencia de capitales no uno de los requisitos para el establecimiento de las empresas, públicas o privadas, sino una afrenta más a las malentendidas aspira-

ciones de reivindicación social. Este encono y odio social, además de mal fundamentado estuvo mal orientado.

Los hermanos Maurer habían nacido en Atlixco y el arraigo familiar en la región era anterior a la llegada de los agraristas, los desocupados que, en nombre de imaginarios derechos ancestrales, reclamaban la tierra. Evidentemente, todo este asunto de las reclamaciones a la familia Maurer estuvo envuelto de un complicado juego político, como se aprecia en otra parte del texto:

Si la Secretaría de su digno cargo atiende la súplica que hacemos en nombre de 832 pueblos agremiados a esta Confederación [...] para expulsar del país a los señores Maurer y con ello el Gobierno de la Revolución habrá hecho un acto de Justicia, de moralización y de acendrado nacionalismo llenando a las masas campesinas de confianza en su Gobierno.

Pero ¿cómo había surgido esta “colonia agrícola” que veía en la familia Maurer a un vecino incómodo? La respuesta está en el expediente que sirviera para incautar la tierra que ahora poseían:

Francisco Cortés, Oficial Primero del Departamento de Justicia y Beneficencia e Higiene de la Secretaría General del Gobierno del Estado, encargado del Despacho, certifica que en el expediente para la formación de la Colonia “Alvaro Obregón” en terrenos del Rancho de Zamacona, anexo de la Hacienda de San Mateo de la jurisdicción del Municipio de Atlixco, obran entre otras las constancias siguientes: [...] C. Oficial Mayor de Gobierno: Departamento de Fomento.- Presente:- Me refiero a su atento oficio número 2123 de fecha 21 de los corrientes girado por el Departamento de Fomento, en el que se me ordena trasladarme a la ciudad de Atlixco, con el objeto de practicar una inspección e informar sobre la fundación de una Colonia Agrícola que pretende crear la Sociedad “Unión Trabajo y Progreso”, a inmediaciones de la citada población.- En debido cumplimiento a la orden que me refiero, practiqué una inspección

ocular al lugar señalado para asiento de la Colonia, resultando oportuno mencionar los siguientes datos.- Con fecha 10 de Febrero de 1930 se fundó en la ciudad de Atlixco, una Sociedad Cooperativa Ilimitada denominada “Unión Trabajo y Progreso”, formada por trescientos treinta y cinco socios, cuyo testimonio de la escritura de protocolización de actas y documentos relativos a la citada Sociedad, corre agregado al expediente que me fue turnado para su estudio.- *El objeto que persiguen al agruparse en esta forma lleva por finalidad el mejoramiento social y colectivo de sus socios, labor digna de aplauso, para cuyo objeto pretenden adquirir por su cuenta treinta y cinco hectáreas de terreno para la creación de una Colonia Agrícola, que desean quede localizada en terrenos del Rancho de Zamacona, anexo de la Hacienda de San Mateo y fracciones de las Haciendas del Cristo Chico y de la Alfonsina. [...]* La sociedad a que me refiero, por medio de sus representantes legales, ha solicitado inútilmente del propietario de los terrenos que en su mayor extensión pretenden afectar, y que lo es la sucesión del Señor Eugenio Maurer, la compra de ellos, pero que en virtud de las evasivas y por último la negativa absoluta de no hacer con ellos ninguna operación, se han dirigido al Superior Gobierno, pidiéndole con fundamento en la fracción sexta del artículo primero, artículos segundo y tercero y fracción primera del artículo cuarto de la Ley de Expropiación Orgánica del inciso octavo fracción segunda del artículo 49 de la Constitución Local del Estado, en relación con el artículo 27 de la Constitución General de la República, publicada el 17 de Enero de 1920, y decreto Constitucional de 17 de Agosto de 1923, se sirva decretar la expropiación, por cuenta de la Sociedad, de 35 hectáreas de terreno tomando aproximadamente 28 hectáreas del Rancho de Zamacona, y el resto de las Haciendas de la Alfonsina y Cristo Chico.- En la actualidad los terrenos que pretenden sean expropiados para la fundación de la Colonia “Álvaro Obregón”, están dedicados en su totalidad a la agricultura y sembrados de trigo; por otra parte cuentan para su riego con dos jagüeyes, que se encuentran ubicados al Norte de ellos, dominándolos perfectamente bien para hacer sus riegos por gravedad.

Debemos subrayar dos hechos muy significativos antes de continuar con el recuento de la conformación de una de las principales reivindicaciones de los campesinos: primero, la pretensión de “adquirir por su cuenta” 35 hectáreas de una *propiedad privada*, quejándose de la negativa para que sean entregados, por supuesto, ya que nunca serían pagados ni los demandantes tenían la posibilidad de reunir la cantidad equivalente al precio de compra. Segundo, no podían disimular la ambición por esa productiva propiedad, y no tenían la posibilidad de usar el argumento de ser “tierras ociosas”, como sancionaba la ley de 1920, sino que, contrariamente, se describió qué tan provechosas eran. El argumento planteaba entonces que:

La instalación de una Colonia Agrícola, proporcionando a cada individuo un lote con una hectárea de terreno para su cultivo sería en mi concepto muy ventajosa, máxime que se cuenta con todos los elementos necesarios para su engrandecimiento y los resultados que se conseguirían con su creación, serían de resultado benéfico para la Sociedad.- Sin embargo, en caso de merecer la aprobación superior para la expropiación por causa de utilidad pública de los terrenos de que se trata, para la fundación de la Colonia, sería muy conveniente reglamentar su creación, a efecto de que los socios interesados en ella, se sujeten en todo a lo que la técnica moderna aconseja en estos casos, para hacer de la Colonia un centro de verdadera producción agrícola, obligando a sus habitantes por otra parte, a construir moradas honestas pero higiénicas para habitación.- El bien que se obtendría con la creación de la tantas veces mencionada Colonia, tendría por finalidad, descongestionar un tanto la población de Atlixco, que por el círculo que han formado a su alrededor las haciendas colindantes, han impedido su ensanchamiento, tan necesario por el aumento de población, y por otra parte se formaría la creación de nuevas fuentes de riqueza, tanto para el Gobierno, como para los pequeños agricultores que se beneficiarían con su mejoramiento social.- Acompaño al presente diez anexos relativos a la Sociedad “Unión Trabajo y Progreso”, que me fueron turnados para su estu-

.....
dio, así como un croquis ilustrativo de los terrenos a que se refiere este informe.- Protesto a Ud. las seguridades de mi atenta consideración y respeto.- Puebla de Z. 24 de Abril de 1930.- Enrique Allende.- Ing. Enrique Allende.

Un comentario final al respecto, pues no se trata de hacer aquí una crítica exhaustiva al llamado movimiento agrarista: es necesario preguntarse por qué unos planteamientos tan falaces como el hecho de que propiedades existentes desde el siglo XVI habían formado un círculo impidiendo el ensanchamiento de la ciudad, o tan absurdas como el razonamiento de que una propiedad organizada y en plena producción podía crear nuevas fuentes de riqueza si se le descapitalizaba y desmembraba. Este caso combinó la animadversión hacia quienes consideraban extranjeros con la coyuntura política de la exigencia social de la población desempleada a un gobierno impotente e incapaz de ofrecer opciones de desarrollo y que prefirió entonces utilizar el recurso involutivo de volver a “campesinar” al país mediante dádivas.

El administrador Alfredo Jauffred

En 1928, Alfredo Jauffred, administrador de la fábrica La Experiencia, en Guadalajara, Jal., junto a Luis Báez y Joaquín Gual, ambos de nacionalidad española, son acusados por miembros de la Unión Obrera de la fábrica, afiliados a la CROM. De la Oficina del Gobernador de Jalisco responden:

.....
tengo el honor de manifestar a usted que se ha practicado una cuidadosa investigación acerca del particular, llegando el Ejecutivo de mi cargo a la conclusión de que los cargos formulados por los obreros de la fábrica “La Experiencia” en contra de los señores Joffred (*sic*), Báez y Gual son fundados, por caracterizar su labor un reaccionarismo peligroso, comprobado por los siguientes hechos: 1/o. La existencia en el interior de la fábrica de altares con imáge-

nes de llamados santos del culto católico, establecidos indudablemente para excitar el fanatismo religioso. 2/o. Obstrucción sistemática y persecución injustificada de parte de dichos patrones en contra de los obreros organizados de la fábrica. 3/o. El apoyo decidido que siempre han prestado a los elementos llamados independientes, que no son otra cosa que falanges de la reacción al grado de pasar subsidios a los familiares de algunos individuos que fueron trabajadores en la factoría [...] y que han ido a engrosar las filas de los fanáticos rebeldes.

Con base en esas supuestas pruebas, pedirán entonces la expulsión de los extranjeros, aplicando el artículo 33 constitucional. Jauffred solicita la transcripción de las quejas en su contra y expresa su extrañamiento por no haber tenido conocimiento por parte de la Federación de Agrupaciones Obreras directamente.

Después de una entrevista sostenida con el gobernador interino de Jalisco, éste manifiesta el 25 de octubre de 1928:

tengo el honor de manifestar a usted, que de las investigaciones posteriores al informe de 4 de agosto de 1927, se ha aclarado que los señores Alfredo Jauffred y Luis Valls, no tienen culpabilidad alguna en los hechos que se les imputaban, pues el suscrito está cerciorado de que por instancias de los mismos obreros se colocaran las imágenes [...] y además los señores acusados han cambiado por completo su actitud para los obreros por lo que se retira la petición anterior dejándola sin efecto.

Es claro que la actitud del gobernador interino despierta enormes suspicacias, consintiendo primero los argumentos de la acusación y después retractándose sin pudor. Pero en su nueva postura muestra un ejemplo de lo que sería la piedra angular de la modernidad: la "actitud" del administrador y de los patrones respecto a los obreros, un problema que rebasaría aquello que comúnmente se considera "lucha de clases", además de la posible reivindicación de la dignidad

humana del trabajador, el acentuado señalamiento a la condición de inmigrante del administrador y de los coacusados es signo inequívoco de la emergencia social más que un problema de alteridades.

CONCLUSIÓN

La presencia de franceses en puntos tan diferentes de la república como el Distrito Federal, la Sierra Norte de Puebla, el extremo oriente del estado de Zacatecas, el sur de Puebla y Guadalajara, muestra la capacidad de adaptación de estos inmigrantes a las distintas realidades del país. Las diferencias en sus niveles sociales, generalmente formando parte de la élite (no obstante el origen humilde en uno de ellos), es otro signo de las posibilidades de rápido ascenso que, a pesar de las condiciones críticas del país, había para ellos. En los casos presentados se perciben problemas de rechazo donde su condición de extranjeros y los niveles sociales son el ingrediente principal, aunque existió también el factor cultural, entendido éste como las diferencias de trato y actitud que separaban a esta población francesa de las agrupaciones políticas de campesinos y obreros que los inculpaban.

Notas

- 1 En adelante castellanizamos su nombre con el de “Ernesto”, al igual que el de todos los nombres franceses.
- 2 La mayor parte de este apartado se realizó a partir de entrevistas con las hijas de Ernesto Spitalier: Lisette Spitalier de Maurer, Atlixco, Puebla, junio de 2010, y Hélène Spitalier de Maurer, ciudad de México.

Referencias

- AGN-DGG, Archivo General de la Nación, Dirección General de Gobernación, Expedientes
 2.362.2 (18) 28, Caja 10, exp. 28.
 2.362.2 (18) 29, Caja 10, exp. 29.
 2.367 (28) 1, Caja 4, exp. 30.
 2.362.2 (11) 6, Caja 7, exp. 14.
- Altamirano, G. (coord.) (2000). *Prestigio, riqueza y poder. Las élites en México. 1821-1940*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- AMSM, Archivo Maurer San Mateo, Serie III-7, certificado de protocolo de formación
 Colonia Álvaro Obregón, 31 de octubre de 1931.
- Gamboa, L. (2004). *Les Barcelonnettes à Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- (2009). *Los Barcelonnettes en México: miradas regionales, siglos XIX y XX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Génin, A. (1931). *Les français au Mexique du XVIème siècle á nos jours*. París: Nouvelles Éditions Argo.
- Meyer, J. (1980). “Los franceses en México durante el siglo XIX”. *Relaciones*. Zamora, Vol. 1, N° 2, 5-54.
- Meyer, R. M. y D. Salazar (2003). *Los inmigrantes en el mundo de los negocios siglos XIX y XX*. México: Plaza y Valdés.
- Skerrit, D. (1995). *Colonos franceses y modernización en el Golfo de México*. Col. Historia Veracruzanas, No. 8. Xalapa: Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.
- Torres Bautista, M. (1992). “El Molino de San Mateo de Atlixco y la Revolución. 1910-1917”, en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. Tomo XXXV. México: Academia Mexicana de Historia, 161-194.
- Valle, R. H. (1943). “Algunos franceses en México”. *Filosofía y Letras*, 6 (11), 153-159. México: UNAM.

“NATURALES DEL PAÍS” Y FORASTEROS. LA SOCIEDAD MEXICANA Y ALEMANES RESIDENTES EN MÉXICO EN EL SIGLO XIX

.....
Walther L. Bernecker*
.....

INTRODUCCIÓN

En años recientes, en diferentes países europeos, entre ellos Alemania, se discute intensamente sobre los problemas de adaptación y de integración de extranjeros en las diversas sociedades nacionales. Estos debates están íntimamente relacionados con los aspectos de identidad y alteridad. Si bien en el caso alemán los debates se concentran especialmente en los inmigrantes islámicos, ya que éstos provienen de una cultura no-europea, con tradiciones y leyes diferentes de las occidentales, es muy cierto que los problemas de integración en Europa se dan también con otros extranjeros, con grupos étnicos diferentes (p.e. los *roma* en Francia) o con gente de color (p.e. los subsaharianos en España). Conviene recordar estos debates actuales en un coloquio

* Universität Erlangen-Nürnberg
WSAR01@wsnw0.wiso.uni-erlangen.de

más bien histórico sobre la construcción de la identidad en México. Además, es pertinente resaltar desde un principio las diferencias entre el caso alemán contemporáneo y el mexicano del siglo XIX: una primera diferencia es de carácter cuantitativo: si en la Alemania de las últimas décadas hay que hablar de una inmigración masiva, de millones de extranjeros, en el caso mexicano la inmigración siempre fue un fenómeno minoritario, independientemente del periodo que se investigue. Otra diferencia es el tiempo que los inmigrantes viven en el país extranjero: en el caso alemán, la gran mayoría de ellos se queda de por vida, sus hijos ya han nacido en Alemania y tienen una identidad dual; en el caso mexicano, muchos de los inmigrantes vinieron sólo por unos años, para volver, tras levantar prósperos negocios, a su tierra natal. Y una tercera diferencia, de enorme importancia, es el estrato social del que provienen los inmigrantes: los extranjeros que buscaban y buscan trabajo en Alemania, pertenecen, por lo general, a un nivel social bajo, y pretenden mejorar su situación económica al emigrar a Alemania, mientras que en el caso mexicano la inmensa mayoría de los extranjeros en el siglo XIX eran comerciantes o artesanos y se sentían más bien superiores a sus homólogos mexicanos. Es importante enfatizar tales aspectos cuando se analice el caso de los alemanes que vivieron en el México decimonónico.

CUANTIFICACIÓN Y ESTRUCTURA SOCIO-PROFESIONAL

Con la declaración de Independencia, México no sólo abrió sus fronteras a bienes europeos, capital extranjero y *know-how* foráneo; además, el país quedó abierto a los extranjeros mismos que querían residir en México, temporal o permanentemente. Sin embargo, hasta el porfiriato no existe información fidedigna sobre los extranjeros en México; las fuentes necesarias tienen que ser localizadas laboriosa e individualmente en la correspondencia consular y diplomática, y los datos distan mucho de ser completos. Quizá preocupadas por otras necesidades más apremiantes, las autoridades mexicanas no tenían un registro

detallado sobre el ingreso de los extranjeros. Las solicitudes para conseguir pasaportes o cartas de seguridad contienen cierta información cuantitativa pero no basta para formar una sólida base estadística. Por lo tanto, todas las cifras son más bien estimaciones que el resultado de cálculos exactos.

Con respecto a las estadísticas disponibles, pueden resaltarse dos características (Oeste de Bopp, 1979; Bustamante, 1842; Díaz, 1963-1967; Del Rivero, 1844; Löwenstern, 1843; Almonte, 1852; Von Mentz, 1982; López Cámara, 1962): en primer lugar, que la inmigración de extranjeros tuvo, después de 1821, en comparación con la época colonial, un auge considerable; en segundo lugar, no obstante el auge mencionado —afirmación que debe ser relativizada inmediatamente—, México jamás llegó a ser un país de inmigración masiva (comparado con otros países latinoamericanos o los Estados Unidos). Más bien, la inmigración siempre se limitó a unos cuantos miles (incluyendo a los españoles, serían unas decenas de miles). Según la respectiva estadística mexicana, la fluctuación entre los extranjeros era bastante grande. En los años cincuenta del siglo XIX, por ejemplo, llegaban anualmente alrededor de 3,000 extranjeros al país y aproximadamente 1,500 lo abandonaban; por lo tanto, en la media anual podía registrarse un balance migratorio de unas 1,500 personas (Hermosa, 1857: 29).

Fuentes mexicanas y extranjeras coinciden en que en los años veinte del siglo XIX hubo una afluencia relativamente considerable de extranjeros. En su *Memoria* de 1826, el Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores, Sebastián Camacho, consignaba que franceses “diariamente arriban en considerable número a nuestros puertos”, y en enero del mismo año, el alemán Friedrich Wilhelm Grube había escrito a su esposa:

.....
Daß übrigens jetzt so viele Familien kommen, mag dem Vater zum
Beweise dienen, daß es hier nicht so übel sein kann (Kruse, 1923: 59).
.....

Es hasta el año de 1826 cuando se dispone de las primeras cifras fidedignas sobre los extranjeros, diferenciados ya según su nacionalidad

y profesión. De acuerdo a la *Memoria* ministerial (MMRIE, 1827: 14-16), 987 extranjeros solicitaron en aquel año pasaportes para permanecer en la república: 532 ingleses, 86 franceses, 84 españoles, 80 estadounidenses, 44 alemanes (estos últimos pertenecientes a la Confederación Germánica, *Deutscher Bund*). El número relativamente elevado de ingleses refleja los intereses mineros británicos en México. 365 extranjeros eran mineros; este grupo sólo era superado por 474 personas, entre comerciantes y mercaderes. Los artesanos y campesinos constituían un grupo minoritario. En palabras del Ministro, por aquel entonces probablemente ya había bastante más extranjeros en México que los oficialmente registrados —una apreciación válida para todo el siglo XIX. En 1827, un total de 866 extranjeros solicitaron permiso de ingreso y residencia: 472 ingleses, 187 estadounidenses, 152 franceses, 81 alemanes (12 de ellos prusianos y 5 de las ciudades hanseáticas). De nuevo, a los comerciantes (con un total de 352) les seguían en cantidad los mineros (con 274); el reducido número de hanseáticos entre los alemanes muestra que la mayoría llegó como empleados de las compañías mineras británicas y alemanas (MMRIE, 1828: 14).

En la *Memoria* de 1828 puede apreciarse por primera vez un cambio en la composición del flujo migratorio: el número de ingleses que solicitaron permiso de ingreso y residencia descendió a 402, mientras que el de franceses subió a 251; siguieron 185 estadounidenses y 108 alemanes. En esa escala laboral, seguían a la cabeza los comerciantes (con 484) y los mineros (con 310); el número de artesanos había ascendido, entretanto, a 92 (MSEDRIE, 1829: 12-13). Las *Memorias* de los años siguientes ya no contienen (hasta más allá de la mitad de siglo) información sobre los extranjeros residentes en México. De los años treinta hasta los cincuenta del siglo XIX hay que recurrir a los despachos consulares y diplomáticos de los representantes extranjeros, aunque tampoco son más fidedignos que las fuentes mexicanas. Los ingleses, por ejemplo, no estaban obligados a registrarse en sus consulados; por ello no existe ninguna posibilidad de investigación sistemática. Los franceses, aunque obligados a registrarse, no lo hacían regularmente. El cónsul general español se lamentaba de

que sus compatriotas sólo se registraban cuando tenían alguna reclamación; en el caso de los alemanes, un registro completo y sistemático resultaba especialmente difícil, debido a que había varias representaciones diplomáticas y consulares (prusiana, hanseática, sajona, etc.). A pesar de estas deficiencias, los informes consulares son la mejor fuente disponible; estos informes son la base de los siguientes párrafos que se limitan —en una primera aproximación— a discutir el desarrollo cuantitativo de la colonia alemana en México.

En muchos aspectos, el desarrollo cuantitativo de la colonia alemana en México es comparable con la inglesa. En la primera década de la independencia mexicana eran ante todo empleados de compañías mineras los extranjeros que llegaban a México; encontraban trabajo tanto en compañías alemanas como inglesas, se casaban —en la mayoría de los casos— con mujeres mexicanas y, después de su naturalización, se quedaban en el país. Después de la llegada de los representantes de la Compañía Minera Germano-Americana (*Deutsch-Amerikanischer Bergwerksverein*), en 1824, la exigua colonia alemana de la capital tenía 25 personas; en 1827, la Compañía empleaba (además de los funcionarios de la Administración General, en la capital) a 58 trabajadores y mineros (Kruse, 1923: xxvii). En los años veinte, los empleados de las compañías mineras formaban, con el 54 por ciento (de los 413 alemanes que, de un total de 493, habían indicado su profesión), el grupo laboral más considerable. En el segundo lugar, estadísticamente, seguían los comerciantes (y empleados comerciales) con un 30 por ciento. Los artesanos constituían un 9 por ciento de los alemanes y un 5 por ciento ejercía profesiones liberales (Von Mentz, 1982: 24; López Cámara, 1962). Aunque sólo una minoría eran artesanos, un informe del año 1824 los caracteriza como una especie de élite ocupacional en la capital mexicana:

Der ausgezeichnetste Kleiderkünstler der Hauptstadt ist ein Deutscher, der geschickteste Schuhmacher ist ein Deutscher, von Deutschen wird unserer Wohnung gegenüber die erste Gerberei nach europäischer Art und eine Bierbrauerei angelegt (Schramm, 1950: 56).

Desde principios de los años treinta la estructura laboral de los alemanes sufrió un notable cambio. Todas las ocupaciones relacionadas con la minería perdieron importancia relativa y absoluta, mientras que comerciantes y mercaderes formaban, a partir de entonces y hasta finales de siglo, el grupo más considerable de la colonia alemana. La media de las cuatro décadas entre 1830 y 1870 arroja un 61 por ciento de comerciantes de los 1,135 alemanes cuya ocupación (de un total de unos 1,500) se desprende de las fuentes, un 16 por ciento eran artesanos, un 8 por ciento ejercía profesiones liberales, un 6.5 por ciento eran mineros, un 2.5 por ciento, labradores, un 0.5 por ciento, hacendados, y el uno por ciento estaba ocupado en el sector de servicios. Mientras que en la primera fase de los años veinte no había, entre los alemanes registrados, “pobres”, este grupo, en las siguientes décadas, representaba 4.5 por ciento de la colonia alemana en México. En total puede apreciarse, a partir de la cuarta década, un doble cambio en la estructura profesional y cualitativa de la colonia alemana: por un lado, el sector mercantil cobró creciente importancia; por otro, se dio una diferenciación ocupacional y una apertura social “hacia abajo”, cuya característica era la aparición en las estadísticas migratorias de categorías nuevas, como “jornaleros” y “pobres” o “insolventes” (Von Mentz, 1982: 25).

En los años treinta el número de alemanes aumentó muy rápidamente. La media de las siguientes décadas arrojaba entre 800 y 1,000 alemanes, y a mediados de siglo había entre 1,200 y 1,500. A finales de 1833 los alemanes formaban, probablemente, la colonia cuantitativamente más importante de extranjeros después de los franceses. Sólo en la región del viceconsulado Matamoros vivían más de 200 prusianos. En 1834, Becher escribía:

In México selbst haben sich denn in der neuesten Zeit auch mehrere Fremde, Deutsche und andere, als Hutmacher, MeubelSchreiner, Kleidermacher u.s.w. niedergelassen und machen zum Theil sehr gute Geschäfte (Becher, 1834: 258).

Los artesanos parecen haber jugado un papel nada insignificante. La mayor parte de ellos se establecieron en la ciudad de México. A mediados de siglo el sector artesanal de la capital estaba, según un extenso informe del representante prusiano Seiffart, casi completamente en manos de alemanes:

Es gibt Schneider, Schuhmacher, Tischler, Zimmerleute, Uhrmacher, Buchbinder, Drechsler, Tapezierer, Juweliere und Goldschmiede, Eisenarbeiter, Schmiede, Verfertiger musikalischer Instrumente, Steilmacher, Posamentierer und Bortenwirker, Sattler, Hutmacher u.a.m.¹

Cuando en 1836 Gerolt trató de convertir el Consulado General prusiano en una legación, usó en Berlín argumentos cuantitativos, tanto en relación con el comercio entre ambos países como con la relativa importancia de la colonia alemana en México; el Ministro de Asuntos Exteriores prusiano, Ancillon, envió estos argumentos al Rey:²

Nach den dem Ministerium d.a. Ang. vorliegenden neuesten amtlichen Notizen besteht der fünfte Theil aller in México anwesenden Fremden aus preußischen Unterthanen der zum Zollverbande gehörigen Staaten, mit Einschluß einiger Angehöriger aus den freien Städten, so daß ihre Zahl selbst der, der dort befindlichen Engländer ungefähr gleichkommt.

Añadió que también súbditos alemanes no prusianos (se refería, esencialmente, a hanseáticos) en su trato con autoridades mexicanas recurrían cada vez más frecuentemente al consulado prusiano.

Con respecto a los años siguientes, las fuentes sobre el desarrollo y la estructura de la colonia alemana son escuetas. Sólo hasta mediados de siglo existen unas indicaciones más o menos sistemáticas. En un extenso memorándum *Sobre la situación y las condiciones de la población alemana en los Estados Unidos de México*, el cesante representante prusiano Ferdinand von Seiffart enfatizó la importancia de la "germanidad" en México para la economía prusiana. Este memo-

rándum (Kühn, 1965) es una fuente muy significativa y puede ser comparada, dada su importancia para la historia social de la colonia alemana en México, con el *Registre de la Population Française au Mexique* (1849), elaborado casi simultáneamente por el representante francés Levasseur. La información sobre el tamaño y la estructura de la colonia alemana manifiestan, que, en el promedio anual, la colonia alemana tenía un saldo migratorio de menos de 50 personas; de 1848 a 1850 pudo registrarse “un mayor número de inmigrantes alemanes”. En cuanto a la composición social de la colonia alemana, Seiffart menciona en primer lugar a los comerciantes que se encontraban en las zonas portuarias y en casi todas las ciudades de cierta importancia en la república. En segundo lugar, señala a los “fabricantes alemanes” que dirigían dos fábricas de hilados de algodón, tres de cerveza, dos de papel, una “fábrica de carros” y otra “de seda”. Siguen los artesanos y mineros. No había hallado a “labradores del campo” alemanes, excepto en la plantación El Mirador de los Sartorius-Stein, en el estado de Veracruz.

La mayor parte de los alemanes llegaba a la ciudad de México, según el memorándum, “jóvenes y solteros”. Sobre su “vida casera y familiar”, Seiffart hizo referencias muy parecidas a las que había hecho Levasseur acerca de los franceses. Muchos alemanes vivían en “unión desordenada con concubinas y en matrimonio no legalizado” con mujeres mexicanas. Mientras que los informes franceses indicaban que esta forma de convivencia no legalizada se debía a la aversión de los franceses hacia una unión duradera, ya que ésta hubiera dificultado o incluso hecho imposible su retorno a Francia; el memorándum de Seiffart recalca que en el caso alemán la causa principal de los muchos concubinatos radicaba en las “múltiples dificultades” para “fundar un hogar”. La gran mayoría de los alemanes eran protestantes, y la idea de casarse con una mujer mexicana (católica) era casi impensable para ellos, inmersos como estaban en un clima de generalizada intolerancia religiosa, con problemas casi insolubles.

En 1845 había en México, por los menos, 48 casas comerciales alemanas; en 1850 no menos de 50 (de éstas, 40 eran casas hanseáticas). Ya que cada casa comercial ocupaba a varios empleados alemanes, y

además estaban representadas también otras actividades profesionales, la estimación de 1,000 a 1,500 alemanes, incluyendo a los familiares, es bastante realista; hay que considerar, no obstante, que ninguna de las legaciones "alemanas" tenía una completa matrícula de nacionales. Por lo tanto, el número de alemanes no registrados puede haber sido bastante elevado. Hacia los años cincuenta se dispone ya de cifras algo más detalladas. En 1851, 567 alemanes (de un total de 7,958 extranjeros) solicitaron la obligatoria carta de seguridad. Y en los siguientes dos años fueron 498 y 495 alemanes, respectivamente. En 1854 el número de solicitudes subió a 632 (de 9,864), en 1855 descendió ligeramente a 581 (de 9,234 extranjeros). Debido a que se trataba sólo de "cabezas de familia", el número definitivo de los alemanes residentes en México habrá correspondido, más o menos, a la estimación de Seiffart (Bausch, 1892: 155).

Dos aspectos adicionales permiten apreciar la importancia cuantitativa de la colonia alemana en México: por un lado, la formación, en 1853, de un "Cuerpo de Seguridad Pública", posibilita unas cautas conclusiones sobre la relativa magnitud de los extranjeros en la capital mexicana. El ministro de España proporcionó, para este cuerpo extranjero, a 200 hombres; mientras que los alemanes sólo podían poner a disposición de la "Compañía Alemana" a 60 hombres; como había pocos ingleses y estadounidenses, fueron enrolados en la Compañía Alemana (Díaz, 1963-1967, t. 1: 4-5). Por otro lado, el número de miembros de la Asociación Alemana de Asistencia (*Deutscher Hilfsverein*) muestra que en la segunda mitad de los años cincuenta —es decir en la fase de acentuada expansión comercial alemana a México— el número de alemanes en el país iba en aumento. En 1856, la Asociación contaba con 105 socios y en 1859 tenía ya 133. La contribución mensual total de 110 y 128 pesos, respectivamente —es decir, una contribución anual de aproximadamente 12 pesos por socio—, era elevada y sólo podía ser garantizada sin problemas por los alemanes pudientes. El capital de la Asociación era de 3,200 pesos en 1856 y de 4,200 pesos en 1859. En aquellos años, la Asociación apoyaba a 30 alemanes "insolventes" (Preußisches Handels-Archiv, 1857: 537; 1860: 212).

Aunque ciertamente la mayoría de los alemanes residentes en México eran hanseáticos o prusianos, no existe una especificación detallada de su procedencia regional de los diferentes estados de la Confederación Germánica. Una excepción son los años 1851-1853, porque se dispone de una estadística detallada con respecto a las regiones alemanas de emigración a México.³

País de procedencia	1851	1852	1853
Baden	-	17	-
Baviera	11	19	5
Bremen	31	32	5
Hamburgo	95	103	112
Hannover	39	35	9
Lübeck	1	2	1
Mecklenburg	8	6	-
Austria	13	17	11
Prusia	153	138	93
Sajonia	18	20	13
Württemberg	4	12	1
<i>no consta</i>	194	97	245
Total	567	498	495

Tabla 1. Procedencia de los “cabezas de familia” alemanes, residentes en México (1851-1853)

Un somero examen de las fuentes disponibles permite concluir que entre las diversas colonias de extranjeros había grandes diferencias cuantitativas y que los grupos nacionales estaban socialmente más diferenciados de lo que se había supuesto; además, las cifras previstas manifiestan que la inmigración europea a México era un fenómeno altamente minoritario, debido a múltiples obstáculos, como la escasez de fondos gubernamentales para ayudar a los primeros inmigrantes-colonialistas, la inestabilidad política y social del país, la falta de seguridad interna o la intolerancia religiosa.

Estos factores no sólo obstaculizaron la inmigración masiva a México, sino que también determinaron, por lo menos en parte, la

disposición de los extranjeros a asimilarse o integrarse en la sociedad mexicana. Esta disposición (o su falta) estuvo condicionada, además, por actitudes políticas y convicciones ideológicas de los extranjeros. En el apartado siguiente se intentará un esbozo general de la postura política de los alemanes en México, para lograr así un acercamiento a su "ideología".

POSTURAS POLÍTICAS DE LOS ALEMANES RESIDENTES EN MÉXICO

Con respecto a su orientación política en la primera mitad del siglo XIX, los alemanes residentes en México pueden compararse, en varios sentidos, con los franceses. Al igual que sus vecinos de la orilla izquierda del Rin, muchos alemanes abandonaron su patria como consecuencia no sólo de la presión demográfica o de las penurias económicas, sino también por convicciones políticas. Los reaccionarios Acuerdos de Karlsbad (*Karlsbader Beschlüsse*) tuvieron como resultado un primer aluvión migratorio de liberales alemanes hacia México; eran miembros de las "sociedades secretas" y de las organizaciones estudiantiles (*Burschenschaften*), participantes en la fiesta conmemorativa de la Reforma Luterana, en la Wartburg, cerca de Eisenach, en 1817 (*Wartburgfest*) y seguidores del profesor universitario radical Karl Follen. Si bien la mayoría de estos emigrantes eligió como nueva patria a los Estados Unidos, algunos de ellos fueron a México: el profesor de enseñanza media Carl Sartorius, el profesor particular Friedrich Wilhelm Grube, el ingeniero minero Wilhelm Stein, su hermano Gustav Christian Stein y, como ayudante, otro especialista en minería, Friedrich von Gerolt (que más tarde sería representante diplomático de Prusia), y el doctor Kassler; también Eduard Mühlenpfordt parece haber llegado en aquellos años como un fugitivo político a México (Oeste de Bopp, 1961: 269-270; Hohenstein, 1981). El grupo Sartorius-Stein quería fundar, en el estado de Veracruz, una especie de comuna que ofreciera asilo a refugiados políticos, cultivar la lengua y cultura alemana y atraer a colonizadores. Como otros planes de colonización, también

éstos fracasaron debido a obstáculos financieros y político-religiosos, aunque el estado de Veracruz había ofrecido facilidades a los inmigrantes (Kruse, 1923; Von Mentz, 1982: 231-286; Scharrer, 1979); finalmente, casi todos los recién llegados continuaron su trayectoria a la capital, donde encontraron ocupación como artesanos.

En los años veinte, la mayoría de los alemanes residentes en la ciudad de México se congregaron alrededor de la agencia de la compañía comercial Rheinisch-Westindische Kompagnie y de la asociación minera Deutsch-Amerikanischer Bergwerksverein:

Das prächtige, reichausgestattete Geschäftshaus des Vereins war der Mittelpunkt dieses Verkehrs (Kruse, 1923: CXIII).

En el edificio de la compañía se celebraban numerosos eventos sociales: allí se festejaba el 3 de agosto el cumpleaños del rey prusiano. Con respecto a la disposición intelectual de estos “alemanes de primera hora” es significativo un comentario reproducido en el diario de Gustav Stein:

Das geistige wissenschaftliche Leben stand in jener Zeit bei den Deutschen Mexikos nicht gerade im Vordergrund; die materielle Sicherstellung der einzelnen Personen und der industriellen Unternehmungen nahm Zeit und Kraft vollständig in Anspruch, aber diese Beschäftigung war keineswegs bloß materiell, nicht weniger als geistlos. Ein Kreis gebildeter Männer versammelte sich allabendlich in dem Haus des Minenvereins und unterbreitete nicht nur mexikanische, sondern auch europäische und deutsche Verhältnisse eingehender Besprechung, letztere allerdings in der damaligen ärgsten Reaktionsperiode in stark kritisierender Beleuchtung oder mit Entrüstung über die Zustände unseres Vaterlandes. Es wurde auch eines Tages ein deutschliterarischer Verein gegründet, welcher entweder in Mexiko selbst oder in Deutschland seine Arbeiten veröffentlichen wollte (Kruse, 1923: CXIII).

Además de este círculo de discusión se fundó una Sociedad de Lectura (*Lese-gesellschaft*) que estaba suscrita a numerosos periódicos europeos, estadounidenses y latinoamericanos; la cuota trimestral de esta sociedad de lectura era muy elevada (15 táleros prusianos, equivalentes a 12 pesos), lo que permite deducir un alto nivel económico de sus socios. La postura liberal-nacional expresada por Gustav Stein en su diario puede desprenderse también de una carta a su padre, del año 1833:

Seit längerer Zeit ist in Deutschland ein regeres Leben als früher, ein Streben nach politischer Freiheit, und - wie es scheint - Einheit der verschiedenen Staaten. Du wirst wohl überzeugt sein, daß wir durch unsere lange Abwesenheit nichts von unserem deutschen Sinn eingebüßt haben und kannst mir auch glauben, daß ich denselben durch den Umgang mit Menschen von allerlei Völkern täglich mehr stärke [...] Soviel aber scheint mir aus Allem hervorzugehen, daß jenes ernste und vollständige Verlangen nach politischer Freiheit jetzt viel mehr durch alle Stände geht und daß es keineswegs mehr ein Schwindelgeist der Jugend zu nennen ist, wie man es vor 10-15 Jahren benannte (Stein, 1911: 251-252).

Desde un principio, la tendencia a asociarse estaba muy acentuada entre los alemanes; prevalecía una mentalidad nacionalista que caracterizaba a todos los alemanes (*gesamtdeutsch*). Informes de la época hablan de "armonía y sociabilidad";⁴ en las reuniones vespertinas se entonaban canciones del movimiento unificador de Arndt (*Was ist des Deutschen Vaterland*) y Rückert. Asimismo, la distancia temporal y geográfica de los acontecimientos en Alemania parece haber originado pronto un cambio de las convicciones políticas entre los "demagogos" alemanes en México. El especialista en minería J.Ch.L. Schmidt ya escribía en 1828 a sus padres que "en la República de México todos han cambiado de opinión y son adictos a la forma de gobierno monárquica" (Kruse, 1923: 221).

Cuando, en los años cuarenta, los orfeones (*Männergesangsvereine*) se convirtieron en Alemania en un importante portavoz del movimiento nacional, también los alemanes de México fundaron un orfeón alemán (*Deutsche Liedertafel*). Si en anteriores tertulias sociales, como en el círculo de discusiones, en la Asociación Literaria (*Literarischer Verein*) o en la Sociedad de Lectura, habían predominado posturas críticas hacia la política reaccionaria de la Santa Alianza, ahora podían notarse cada vez más ostensiblemente sentimientos “patrióticos” y “nacionales”. Resulta un tanto difícil decidir si en aquellos años el sentimiento de unidad entre los súbditos de los diferentes estados de la Confederación Germánica iba en aumento o descendía. Todavía en 1841, Gerolt escribía:⁵

Das Band des Nationalgefühls, was die deutschen Staaten im Vaterlande von neuem umschlangen hat, vereinigt auch unter diesen entfernten Zonen die bunt gemischten Deutschen von allen Ständen und man sieht hier nicht wie früher in fremden Ländern die Deutschen so oft ihren Ursprung verläugnen und sich unter den Schutz und die Nationalität der Engländer und Franzosen verkriechen.

Contrariamente, Seiffart acentuaba, en su memorándum de 1850, las tendencias centrífugas entre los alemanes; aunque posiblemente haya exagerado las divergencias intraalemanas para poder resaltar mejor su propia función integradora. Su visión de la colonia alemana en México refleja más bien la falta de unidad existente entre los distintos estados alemanes, que las tendencias unificadoras entre los alemanes:

Nicht nur der Partikularismus des Vaterlandes lebte hier fort, auch alle Gemeinsamkeit, alles Zusammenleben zersplitterte sich und scheiterte an den Rücksichten auf Stand und Vermögen [...] Kein gemeinsames Interesse, kein gemeinsames Fest führte die Deutschen als solche, als Söhne eines Vaterlandes zusammen. In solcher Vereinzelung standen sie auch den anderen Fremden gegenüber.

Aunque aparentemente las tendencias liberalnacionales seguían siendo muy acentuadas. La noticia de la "revolución de marzo" de 1848 tuvo efectos catalizadores con respecto al viejo deseo de una unión más estrecha e íntima entre los alemanes residentes en México, de todos los estados y estamentos. El domingo de Pentecostés de 1848 se fundó, finalmente, el Hogar Alemán en México (*Deutsches Haus in México*), una asociación que se autocalificaba como "portadora de los intereses de todos los alemanes".⁶ Según los estatutos, la finalidad de la asociación era:

.....
Landsmannschaftlich treu, bieder und herzlich miteinander zu sein,
mit Rath und That in gemeinschaftlichen Angelegenheiten zusammen
zu wirken, und wie die Stunden des Ernstes und der Erhebung, so
auch die der Freude und Erholung mit einander zu theilen.
.....

No es sólo el preámbulo de los estatutos, cargado del patetismo unificador liberal, el que evoca el espíritu "cuarentayochista" de la fundación del Hogar Alemán, también es significativo que se hablara de una "patria ahora unida y libre", que el "representante alemán" (que no existiría sino dos décadas más tarde) fuera nombrado —adelantándose los socios fundadores al desarrollo histórico— "miembro honorario" y "protector" de la Asociación, y que anualmente debía celebrarse una "Fiesta de la Constitución Patria". Por el momento, el ministro prusiano ejercería la presidencia (Kühn, 1965: 335-340). Veladas musicales y reuniones de todo tipo estaban muy influidas por el espíritu del movimiento unificador. El periódico liberal *El Siglo XIX* escribía, en 1854, sobre una velada sinfónica: "Nos agradó ver la íntima unión que reinó entre todos los alemanes que residen en nuestro país. Todos son amigos, son hermanos, y al verlos, aun a nosotros nos sonreía la idea de una patria alemana" (Oeste de Bopp, 1961: 332; Below, 1899: 253-280).

Al mismo tiempo, sin embargo, puede constatarse un cambio en la ideología y la postura política de muchos alemanes en México. La segunda mitad del siglo XIX era la "gran época" de los alemanes en México; el "tipo" del hanseático demócrata-burgués, del representan-

te liberal del movimiento unificador cedió el lugar a una nueva generación que se sentía —mucho más que los alemanes de “primera hora”— representante de la ascendente potencia industrial y militar de Prusia. En la década de las “guerras unificadoras” (los años sesenta) puede apreciarse claramente el cambio del hombre de negocios liberal-burgués al representante germano-nacionalista de una potencia victoriosa en los campos de batalla europeos. La victoria prusiana sobre Francia y la fundación del Segundo Imperio (1870-1871) marcaron definitivamente el paso del liberalismo burgués a un nacionalismo chovinista que se manifestó de manera agresiva: la noticia de la batalla de Sedan desembocó en actos de violencia entre alemanes y franceses en la ciudad de México; las opiniones críticas en la colonia alemana ya no podían seguir siendo articuladas; los colores negro-rojo-oro, usados anteriormente, tuvieron que ceder a los colores negro-blanco-rojo de la bandera prusiana; la “germanidad” fue resaltada con orgullo nacionalista; actitudes militaristas e imperialistas se difundieron cada vez más. De los sucesores de este grupo se reclutó, en el siglo xx, el partido nazi germano-mexicano (Oeste de Bopp, 1977: 21-25; Katz, 1964; Kossok, 1961; Schmidtlein, 1978).

En contraste a la postura de muchos franceses residentes en México, para la mayoría de los alemanes no puede hablarse de una determinada predilección con respecto a las opciones políticas de los partidos y facciones mexicanos. Ciertamente no tenían reparos en criticar muchos “defectos” e inconvenientes; estaban decididos a promover con todos los medios a su disposición una legislación económicamente liberal que correspondía a sus intereses comerciales. Pero más allá de esa área “político-económica” no pueden constatar preferencias políticas (entendidas éstas como apoyo o rechazo a determinados grupos mexicanos). La correspondencia oficial no refleja de manera tan inequívoca, como en el caso francés, posibles identificaciones con partidos políticos en México.⁷ Incluso durante el Imperio de Maximiliano, la mayor parte de los alemanes mantuvo cierta “neutralidad”. En los despachos oficiales (p.e. en el caso del cónsul hanseático August Christian Doormann o del ministro prusiano Anton von

Magnus) pueden constatarse claramente simpatías por el monarca de la Casa de Habsburgo; pero la gran mayoría de los comerciantes trataron de sostener, según sus intereses económicos, contactos tanto con las fuerzas liberales como con las monárquicas. Lo que prevalecía era un oportunismo económico. Así, por ejemplo, se adornó la fachada del Hogar Alemán con motivo de la entrada tanto de Maximiliano (1864) como de Juárez (1867) en la ciudad de México.

En general puede decirse, con respecto a la emigración de alemanes a México, que esencialmente era un movimiento de trasfondo socioeconómico, si bien tenía asimismo componentes políticos, sobre todo en los años veinte y después de 1848. En el caso de pequeños artesanos y mercaderes al por menor, la emigración resultaba de la discrepancia entre el crecimiento poblacional y la oferta de empleo en la sociedad de salida, así como de la fuerza atrayente de la oferta de trabajo (real o imaginada) en el país receptor, al cual creían inmensamente rico. Si la emigración (cuantitativamente muchísimo más importante) a los Estados Unidos tenía ciertos rasgos de exportación de la "cuestión social" del Viejo al Nuevo Mundo, la emigración (temporal) a México era, en algunos casos, la exportación de la "cuestión política" (1830, 1848). Para el país de salida este aspecto no fue de gran importancia, pero sí lo fue para la colonia alemana en el país receptor.

OPCIONES ALTERNATIVAS: SEGREGACIÓN, ASIMILACIÓN, INTEGRACIÓN

Las referencias sobre la dimensión y la estructura social de la colonia alemana han mostrado que en el caso mexicano no se trataba de una colonia inmigrante "unida", de grupos más o menos homogéneos —como podían encontrarse, por ejemplo, en Chile o en Brasil, donde formaban islotes étnicos aislados. A diferencia de estos países, la mayor parte de los inmigrantes tampoco eran labradores o jornaleros, sino comerciantes que, por su propia condición laboral, residían principalmente en las ciudades, donde formaban parte de las clases urbanas media y alta, y en algún caso también de la clase baja. Pero la

diferencia fundamental, tanto para la sociedad de salida como para la receptora, consistía en que los inmigrantes europeos tenían mayoritariamente la intención de volver a abandonar el país después de algún tiempo; México no llegaría a ser su patria nueva, ellos no se definían como emigrantes duraderos. La migración era, más bien, una migración laboral temporal, no definitiva.

El término más utilizado en la época para denominar a los extranjeros en México era *residente*; en textos franceses y alemanes se hablaba de “étrangers domiciliés ou établis à demeure dans le pays”. Esta expresión no se refería ni a un viajero ni a un extranjero deseoso de naturalizarse, sino a aquella tercera categoría de personas que formaban —como “emigrantes temporales”— el grupo cuantitativamente más grande entre los extranjeros. Los contemporáneos estaban muy conscientes del problema —por lo menos los críticos entre ellos— y lo comentaban frecuentemente: extranjeros llegaban al país, hacían en pocos años mucho dinero, enviaban toda su ganancia a Europa y, una vez ricos, daban la espalda a México. Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala, Eugenio de Aviraneta y muchos otros coincidían al respecto (Alamán, 1852: 880-881; Zavala, 1969: 21; Aviraneta, 1957: 50). En 1850, Seiffart escribía a Berlín, con relación a los alemanes en México:⁸

Seit meinem Hiersein kommt auf jedes Jahr mindestens ein Kaufmann, der sich mit einem Vermögen von 100.000 Pesos und mehr in die Heimath zurückzog und der Fall, daß Handwerker und Bergarbeiter mit kleineren Vermögen von 5.000, ja 20.000 Pesos zurückkehren, gehört nicht zu den Seltenheiten [...] Der Fremde kommt hierher, um das Land und seine Bewohner auszubeuten; er hat in der Regel kein anderes Interesse für das Land, zeigt nicht einmal ein solches. Wenn er genug verdient hat, wendet er dem Lande, das seinen Reichthum begründete, gleichgültig den Rücken [...] Der Deutsche arbeitet hier mit seinem Erfolge für den Absatz vaterländischer Erzeugnisse, er legt Kapitale zurück, die demnächst das Betriebskapital des Vaterlandes zu vermehren bestimmt sind; er bildet hier wahrhaft und in der That eine deutsche Kolonie.

Más de diez años después, Carlos de Gagern insistiría en esta visión de los extranjeros en México:

Los extranjeros son ávidos de oro, no les importa nada el país de donde lo sacan. Riquezas quieren, para retirarse con ellas lo más pronto posible a Europa, y disfrutar allí de todos los goces que aquellas pueden proporcionar; pero no buscan una patria nueva, no han traído consigo a sus penates, no piensan formar aquí nuevos hogares. Quieren explotar el país, como antes lo han hecho los españoles, y poco se cuidan en servirle, mucho menos en amarlo. Son aves de paso, y se consideran en la República como en un destierro, del cual tratan de huir tan luego como sus arcas estén llenas de dinero (Gagern, 1862: 2-3).

El deseo de los "residentes" extranjeros (resaltado por todos los autores contemporáneos) de no permanecer definitivamente en México, ofrece al investigador varias perspectivas analíticas. Por un lado, habrá que discutir las causas de semejante decisión, por otro, las consecuencias de esta postura; en cuanto a las consecuencias, puede diferenciarse entre las económicas y aquellas referidas a la "cercanía" o "distancia" del extranjero hacia el país receptor; es decir, la relación con la sociedad mexicana.

Con respecto a los motivos para no permanecer definitivamente en el país pueden argumentarse los enunciados ya señalados, que impidieron una inmigración masiva o colonización europea. Los mismos motivos obstaculizaron una permanencia definitiva en México. Además, hay que resaltar que —a diferencia de los alemanes inmigrantes a Chile (Blancpain, 1974; Illi, 1977; Kellenbenz y Schneider, 1979)— casi todos los inmigrantes venían solos, no en grupos ni con sus familias. En caso de estar casados, solían dejar a la familia en Europa, quizá con la intención de traerla más tarde o bien porque querían regresar a casa en un tiempo previsible.

Pero casi todos venían solteros; como migrantes temporales, probablemente por motivos económicos, y querían establecer las bases para un negocio propio en su país de origen y contar con los recursos

para fundar una familia en Europa. Finalmente, también la profesión y la posición social de los residentes jugaban un papel importante en su decisión de retornar a Alemania. Si eran comerciantes al mayoreo era innegable que en el transcurso del “principio rotatorio”, después de unos años, regresarían a la casa matriz en Alemania. También los comerciantes al menudeo querían fundar un negocio propio en el Viejo Mundo. Los mineros, por su parte, venían desde un principio con un contrato de trabajo por tiempo limitado y vivían en los distritos mineros aislados de la sociedad mexicana. Los bienes inmuebles, que podían haberlos “atado” al país, no podían ser adquiridos por extranjeros sino después de 1842; esto significa que no existía el derecho de propiedad de inmuebles, que en otras sociedades inmigratorias era un poderoso vehículo de asimilación social.⁹

Las causas intrínsecas para volver a Europa y el propio interés de regresar se condicionaron mutuamente y son, frecuentemente, indistinguibles. La consecuencia económica del deseo de regresar consistía en que el inmigrante extranjero intentaba ganar y ahorrar en el menor tiempo posible el máximo de dinero, para poder invertirlo más tarde en Europa como un capital básico para fundar una empresa propia. Su concepción y motivación de “rendimiento” distinguían al inmigrante temporal alemán de la sociedad receptora; el alemán —al igual que la mayoría de los otros extranjeros— se concentraba casi exclusivamente en su progreso monetario. Para conseguir su fin estaba dispuesto a adecuarse a las condiciones económicas prevalentes, a aprender las “reglas informales del juego”. En un intento por explicar el grado relativamente bajo de cultura de los alemanes en México, Seiffart escribía en 1850:

Es kommt noch dazu, daß ein jeder von ihnen hier ist, um Geld zu gewinnen, daß also Sinnen und Trachten und fast die gesamte geistige Thätigkeit diesem einzigen Ziele zugewendet werden und daß Lust und Neigung und Zeit, sich geistig zu heben, nur selten und ausnahmsweise angetroffen werden.

La explicación sociológica más importante de la voluntad de regresar puede apreciarse en la relación entre los inmigrados y la sociedad receptora. De acuerdo a las fuentes consultadas, existe una certeza: los extranjeros practicaron donde y cuando podían una segregación casi hermética de la sociedad mexicana; se distanciaban o, más exactamente, se aislaban de los mexicanos, se resistían a todo tipo de influencia social y cultural, es decir, se oponían a todos los intentos de asimilación o integración. Esta resistencia frente a tendencias de asimilación o aculturación no se debía sólo a la voluntad de retorno de los inmigrados, estaba relacionada también con las condiciones sociales y el sentimiento del éxodo de los inmigrantes, tanto de manera individual como colectivamente. Conviene distinguir algunos aspectos.

Por un lado, puede confirmarse que casi todos los extranjeros eran o se creían, en cuanto a su prestigio social, superiores a su entorno. Comerciantes y artesanos provenían, generalmente, de una clase social "media"; provenían de países que industrial y tecnológicamente estaban mucho más avanzados que México; disponían de conocimientos artesanales, técnicos y teóricos que les proporcionaban una ventaja con respecto a los mexicanos del mismo oficio (Maclure, 1831: 287). En casi todos los casos, la asimilación al mismo grupo laboral mexicano hubiera significado un descenso social al que los inmigrantes se oponían tajantemente. Por otro lado, sólo unos pocos lograron ser aceptados en la clase alta —y en tal caso esto se logró (aparte de que el éxito económico era una condición necesaria) por medio del matrimonio. La mayoría de los inmigrantes trasatlánticos no encontraron en el país receptor una equivalencia social, lo cual fue una de las causas para la falta de asimilación. La segregación de los inmigrantes puede explicarse, pues, por lo menos parcialmente, con factores de prestigio. Los extranjeros segregados tenían, por lo general, todos sus contactos primarios en su propio grupo social y étnico.

A la falta de igualdad social hay que añadir la percepción subjetiva en la conciencia de los europeos —y en el caso concreto de los alemanes— de su posición en la sociedad receptora. De cualquier forma, la prevaleciente estructura de raza y clase les consignaba,

como blancos, un lugar privilegiado. Además, un acentuado sentido de superioridad etnocentrista aumentaba incluso más la distancia entre europeos y mexicanos. Comerciantes y artesanos extranjeros llegaban como representantes de los avanzados “centros” europeos, gozaban pues desde un principio de un elevado prestigio social; la mayoría de ellos era —si no había inconvenientes religiosos— aceptable para contraer matrimonio con una mexicana. Pero desde la perspectiva extranjera tales matrimonios significaban, incluso si contribuían a un ascenso social en México, “pérdida” y “ocaso” de su nacionalidad. Hans Kruse, por ejemplo, se lamentaba, en 1923, al editar las *Cartas alemanas desde México*, de que muchos alemanes en el país “se desprendían demasiado rápidamente de su manera de ser alemana”; sobre todo los mineros, llegados tempranamente a México, “se habían casado con mujeres mexicanas perdiéndose rápidamente en la nacionalidad foránea”; y continuaba:

Die meisten der Nichtzurückgekehrten werden dem deutschen Volkstum verlorengegangen sein (Kruse, 1923: CXVI).

Esta actitud de superioridad social que no estaba libre de elementos racistas fue incrementada por la política de la élite criolla (es decir, blanca) que veía en los indios una raza inferior y estaba muy interesada en la inmigración de artesanos y empresarios calificados. El síndrome de superioridad de los “euromexicanos” se mostraba no sólo cuando habían tenido éxito económico, sino que estaba presente desde un principio. Ya en 1826, un representante de la “Compañía de Minas Germano-Americana” escribía:

Man kann nicht vorsichtig genug [unter den Handwerkern] wählen; selbst die Besseren steigern ihre Ansprüche übermäßig, die gewöhnlichen werden liederlich und mit der Mehrheit ist nicht fertig zu werden (Kruse, 1923: 124).

Y un cuarto de siglo más tarde, Seiffart escribiría:

Solange der Fremde [in Mexiko] verweilt, hält er sich für berechtigt, sich über den Mexikaner zu stellen, seine Halbkultur, seine mangelhaften Einrichtungen, seine Mißgriffe zu belächeln und alles besser zu wissen [...] Dazu kommt, daß der Fremde dem Mexikaner zumutet, seine Gewohnheiten und Gebräuche anzunehmen, und daß er seinerseits soweit es geht, es vermeidet, sich in Brauch und Sitte des Landes zu schicken.

La afirmación de Seiffart se explica certeramente por los principios de la sociología. Según Talcott Parsons, el grado de integración de inmigrantes depende de varios factores, entre otros del grado de diferencia entre el anterior y el actual modo de vida, y de la eficacia de la resistencia que los inmigrantes oponen al cambio al que están expuestos su sistema de valores y sus normas (Parsons, 1961: 30-79; Albrecht, 1972: 261-266). La mayoría de los inmigrantes se oponía eficazmente al proceso de asimilación, es decir a la incorporación sociocultural y anímica en el sistema de valores, la cultura histórica y las formas de vida del país receptor. La asimilación depende de la distancia sociocultural entre el país de emigración y el de inmigración, de la disposición y capacidad de los inmigrantes de asimilarse ocupacional y socialmente, y no en último término de la disposición receptiva del país de inmigración. En el caso de México, estas condiciones o no se daban, o sólo insuficientemente. Ya se ha mencionado la falta de disposición por parte de los extranjeros de asimilarse. A la percepción subjetiva de la diferencia existente entre la cultura y la civilización de la sociedad de salida y la receptora hay que añadir, como factor adicional que obstaculizaba la integración, la finalidad fundamental de los extranjeros que dirigían casi todos sus intereses y sus esperanzas a un único aspecto de la vida: el económico.

La repulsa de las "costumbres del país", observada por Seiffart, era la principal manifestación para no dejarse absorber como grupo étnico por la sociedad receptora (aunque "integración" no significaba necesariamente abandono de la propia identidad cultural). La conexión con la sociedad receptora parece haber sido muy débil también,

debido a que la reintegración en la sociedad de salida no presentaba problemas. La emigración temporal de alemanes a México en el siglo XIX era, casi siempre, un fenómeno de una sola generación. De acuerdo a las investigaciones sobre los procesos migratorios después de la Segunda Guerra Mundial, según los cuales la integración tiene lugar, sobre todo, en la segunda generación, no son aplicables a los alemanes en el México decimonónico, ya que casi nunca existía, en la misma familia, una segunda generación dispuesta a integrarse.

La intención de los europeos de resistir a la presión asimiladora fue incrementada por dos factores más: por un lado, inmigrantes y naturales del país tenían diferentes sistemas de valores, lo que repercutía ante todo en una apreciación divergente del trabajo;¹⁰ por otro lado, los indudables éxitos económicos de los europeos implicaban la envidia, que se mostraba sobre todo en las clases bajas mexicanas, originando movimientos xenófobos, instrumentados políticamente, lo que obligaba a los extranjeros, por su parte, a una postura defensiva y de segregación.

El contacto social de los alemanes (así como de casi todos los europeos) se limitaba, en lo posible, al propio grupo étnico; incluso las transacciones económicas se realizaban, en gran parte, entre extranjeros de la misma nacionalidad. Esta nacionalidad (y su conservación a lo largo de los años) servía como ideología exclusivista de cooperación. El propio grupo étnico iba creando todas las instituciones y organizaciones que ya conocía de su patria, o bien creía necesarias para que funcionara una “colonia” casi autónoma. Los extranjeros crearon, cada grupo étnico por separado, seguros de enfermedad, asociaciones de asistencia y de beneficencia, orfeones, sociedades de recreo, etc.; formaban cuerpos de milicias, construían sus propios cementerios, edificaban (si se les permitía) iglesias (o, por lo menos, capillas en los edificios de las legaciones), fundaban escuelas, editaban periódicos en sus lenguas vernáculas. La institución más importante para la cohesión del grupo era un lugar de encuentro “nacional”; los alemanes tenían el Deutsches Haus, los ingleses la English Society, los franceses la Association Française, los españoles el Casino Espa-

ñol. En opinión de Seiffart, el Hogar Alemán, inmediatamente después de su fundación, forjó una "identidad alemana" (*Statuten*, 1849; Weise, 1923; Pferdekamp, 1958).

Die früher einander entfremdeten Deutschen sind sich durch das Zusammensein im Verein nicht nur näher gerückt, sondern sie haben sich fest aneinander geschlossen; sie halten fest zusammen und vertreten nun den Mexikanern wie den Fremden gegenüber kräftig eine Nationalität, die bis dahin nur in den einzelnen Individuen bekannt war. Je mehr sonst jedem die Vereinzelung fühlbar war und die Verlassenheit, je befriedigter finden sich alle in einer Vereinigung, die natürlich dem Deutschen den Deutschen zugesellt.

La unión entre los alemanes, descrita por Seiffart, no debe inducir a la errónea interpretación de que entre los alemanes residentes en México hubieran desaparecido las diferencias sociales. Al contrario, la tendencia de los extranjeros de acentuar lo sobresaliente de su *status* social, reproduciendo gran número de sus instituciones "nacionales", les condujo a mantener o incluso a intensificar las diferencias sociales entre ellos. A diferencia, por ejemplo, de colonias alemanas en América del Sur donde existía (por lo menos al principio) una acentuada nivelación de las diferencias sociales (debido a la relativa igualdad de condiciones en que los colonos empezaban su vida nueva), las circunstancias de la inmigración a México eran completamente diferentes y la consecuencia era que se conservaban las diferencias sociales existentes en la sociedad de salida.

Son varios los factores que contribuyeron a esta perpetuación de las diferencias sociales: los inmigrantes llegaban individualmente, por lo que no disponían de experiencias comunes generadoras de solidaridad; no se establecían en colonias "cerradas" para cuya supervivencia era necesaria una estrecha colaboración, sino en ciudades donde vivían dispersos, empleados en actividades mercantiles o artesanales; entre un comerciante al mayoreo, por ejemplo, y un simple artesano existía una diferencia social mucho más acentuada que entre

los grupos agrícolas de emigrantes a Sudamérica, socialmente mucho más homogéneos entre sí.

La diferencia económica entre los extranjeros residentes en México se manifestó socialmente en sistemáticas prácticas discriminatorias. A mediados de siglo, Seiffart escribía sobre los alemanes:

Wer einen offenen Laden hielt, konnte nicht darauf Anspruch machen, dem Großhändler ebenbürtig zu sein; wer von den Handwerkern 100 Thaler verdiente, nahm von seinen Standesgenossen keine Notiz, die nur 50 verdienten.

Además, el Hogar Alemán, debido a la elevada cuota que debían pagar los socios, no habría equilibrado las diferencias de clase, sino que —en contradicción a su ideología fundacional— más bien las habrá acentuado. En un análisis del ocaso de las casas alemanas de importación y exportación durante el porfiriato, la revista *Export* explicaba en 1889 una de las causas primordiales del retroceso económico alemán en el comercio textil al mayoreo en México. Decía:

Die aus den Hansestädten stammenden Norddeutschen haben sich stets dagegen gewehrt, ihre Macht und Stellung als Importeure in México dadurch zu befestigen, daß sie den Verkauf eines Theiles ihrer eingeführten Waaren durch die Realisation in eigenen, offenen Läden bewerkstelligten [...] Abgesehen von anderen, auf technischen Schwierigkeiten begründeten Einwänden, ist wohl der Grund dieser Abneigung in der spezifisch hanseatischen Auffassung eines ‚acht- und ehrbaren Kaufmannes‘ zu suchen. Der Großhändler, welcher seinen Stand an der Börse, im Speicher und geschlossenen Kontor hat, ist sowohl geschäftlich wie gesellschaftlich von dem Ladenbesitzer oder Detaillisten durch eine bedeutende Kluft getrennt. Er fühlt sich diesen und den übrigen Ständen gegenüber, wie ein Berliner Gardelieutenant gegenüber dem Offizier einer Schützengilde im Besonderen und Zivilisten im Allgemeinen (Jeth, 1889: 235).

Todo lo cual muestra que los extranjeros residentes en México no tenían problemas en adaptarse a su entorno económico y social haciendo uso de todas las posibilidades materiales, pero que esta adaptación no significaba asimilación, aculturación o integración. Lo habitual seguía siendo la segregación tanto étnica, con respecto a los mexicanos, como socialmente dentro del propio grupo nacional. Durante la mayor parte del siglo XIX, ni las tendencias de asimilación de los extranjeros ni la fuerza de integración y penetración del Estado mexicano eran lo suficientemente potentes como para debilitar claramente la resistencia de los extranjeros contra las tendencias de aculturación. Todavía en 1885 un grupo de alemanes protestaba contra la opinión expresada en la *Deutsche Zeitung von Mexiko* de que la mayor parte de la colonia alemana se componía de "germanomexicanos". Rechazaban esta expresión como autodefinición. Insistían, más bien, en que eran "alemanes del Reich" (*Reichsdeutsche*) y que querían regresar, después de haber adquirido cierto bienestar, a su "patria" (Von Mentz, 1982: 342; Lindau, 1893: 286).

Esencialmente, puede hablarse de tres formas de segregación: la más visible era la segregación étnica entre extranjeros y mexicanos; en el seno del mismo grupo nacional había, además, una acentuada segregación social, y, finalmente, existía una segregación nacional entre los representantes de las diferentes nacionalidades. Sólo una exigua minoría de los residentes extranjeros quería naturalizarse en México; entre 1871 y 1876, por ejemplo, únicamente 625 (de los cuales 335 eran españoles y sólo 33 alemanes), un fenómeno que se debía, entre otras causas, a las leyes de naturalización de México, no liberales y poco integradoras (Miño Grijalva, 1981: 145). Además, para los extranjeros tenía ventajas mantener ese *status* de inmigrante: quejas contra violaciones de leyes frecuentemente sólo tenían éxito si eran presentadas por extranjeros; éstos no estaban obligados a ejercer funciones locales, además gozaban de un prestigio social más elevado. Si un conflicto no podía resolverse por la vía jurídica (lo cual ocurría frecuentemente), sólo quedaba el medio de la reclamación diplomática, a la que únicamente podían recurrir extranjeros:

Es ist daher gar nicht zu leugnen, daß die Fremden in all ihren Rechtsansprüchen besser behandelt werden wie die Mexikaner.¹¹

La tesis psico-sociológica del etnocentrismo puede ser, pues, confirmada sólo si se contemplan las ventajas reales del *status* de extranjero, cuya conservación podía ser una estrategia racional para proteger intereses económicos y personales.

REFLEXIÓN FINAL

El subtítulo de este coloquio indica: “La construcción de la identidad con el otro y frente al otro”. El texto de esta ponencia ha mostrado que para la gran mayoría de los alemanes en México en el siglo XIX su identidad residía en diferenciarse del otro, del mexicano, sin intentar siquiera asimilarse a su entorno social. Por otro lado, tampoco el Estado mexicano se esforzó por integrar a este grupo. Esta falta de disposición por integrarse y de voluntad de integrar no tuvo mayores repercusiones sociales debido a que el número absoluto de alemanes era muy reducido. Para confirmar las reflexiones introductorias, puede constarse que en el siglo XIX mexicano no hubo un debate público semejante al que se ha efectuado en Europa en los últimos años. Los problemas entre ambos casos eran y son muy diferentes. Pero la mirada retrospectiva ayuda a enfocar mejor los problemas actuales y a identificar las deficiencias tanto por parte de los inmigrantes como por parte de la sociedad receptora; de esta manera puede contribuir en la solución de uno de los problemas europeos más candentes en la actualidad.

Notas

- 1 Seiffart, Über Lage und Zustände der deutschen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten von Mexiko, Berlín 29-IX-1850: Zentrales Staatsarchiv Merseburg [ZSAM; hoy Archivo Federal en Berlín] 2.4.1.II 5228, f. 317. Ya en 1836, Gerolt había escrito: “Unter den Deutschen findet man die meisten Handwerker als Uhrmacher, Drechsler, Schuhmacher Schneider, Hutmacher, Buchbinder, Sattler, Gärber etc.”: Die Interessen des Preußischen Handels und der Industrie in México betreffend mit Rücksicht auf die Stellung des Königlichen Consulats daselbst, Berlín 12-II-1836: ZSAM 2.4.1.II 5219, f. 539.
- 2 Ancillon al Rey de Prusia, Berlín 11-XII-1836: ZSAM 2.4.1.II 652, f. 99-100.
- 3 Anexo al despacho de Schleiden a los Senados de las Ciudades Hanseáticas (Zur Statistik Mexikos), junio 1856: StAB [Staatsarchiv Bremen] 2-C.13b.3. y StAH [Staatsarchiv Hamburg] CIVI Nr. 16h vol. 1 fasc.9. *Cfr.* también Wappäus, 1863: 43.
- 4 En este punto se diferencian los alemanes, como *latecomer* nacionales, de los franceses. En fuentes francesas se insiste en la discordia existente entre los franceses. Véase p.e. el despacho de Deffaudis al MAEP [Ministère des Affaires Etrangères Paris], México 31-VIII-1836: AMAEP [Archives du Ministère des Affaires Etrangères Correspondance Politique (= CP)] Mexique vol. 10, f. 159-162. Treinta años más tarde se repetirían todavía las mismas quejas: Frossard a MAEP, Matamoros 25-I-1866: ANP [Archives Nationales Paris] Aff. Etr. B III 452.
- 5 Gerolt al Ministro von Werther (Die Haltung der königlichen Mission in México zu den in der Republick befindlichen Deutschen aller Staaten betreffend), México 6-I-1841: ZSAM 2.4.1.II 5222, f. 392-403.
- 6 Todas las citas provienen de los “Estatutos” de la Asociación.
- 7 En 1850 Seiffart escribía: “Sehr lobend muß von den Deutschen erwähnt werden, daß sie sich bei weitem mehr als Angehörige anderer Nationen von Einmischung in die politischen Angelegenheiten des Landes ferngehalten haben”. También otras fuentes, incluso mexicanas, confirman la abstinencia política de los alemanes.
- 8 Seiffart, *op. cit.*, f. 314, 353, 367. Gerolt, Die Interessen des Preußischen Handels und der Industrie in México betreffend mit Rücksicht auf die Stellung des Königlichen Consulats daselbst, Berlín 12-II-1836: ZSAM 2.4.1.II 5219, f. 541.
- 9 “Die hiesigen Fremden dürften eher für solche betrachtet werden *qui sejournt dans le pays pour leurs affaires* als diejenigen *étrangers auxquels on permet de s’établir dans le pays et qui sont liés par leur habitation à la société*, weil keinem Fremden erlaubt ist liegende Güter zu besitzen und auch keiner mexikanischer Bürger werden kann der nicht katholisch ist». Gerolt a PAM [Preußisches Außenministerium], México 1-X-1834: ZSAM 2.4.1. II 5219, f. 55.
- 10 Esta apreciación se refiere, ante todo, a ingleses y alemanes que eran mayoritariamente protestantes. En lo que sigue, no se discutirá el problema de la “ética del trabajo” y espíritu protestante. Véase, al respecto, el clásico análisis de M. Weber (1905).
- 11 Gerolt a PAM, México 3-X-1840: ZSAM 2.4.1.II 5222, f. 288-299.

Referencias

- Alamán, L. (1852). *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, tomo 5. México: Lara.
- Albrecht, G. (1972). *Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Almonte, J. N. (1852). *Guía de forasteros, y repertorio de conocimientos útiles*. México: Imprenta de I. Cumplido.
- Aviraneta, E. de (1957). “Memoria sobre el estado actual del Reyno de Megico y modo de pacificarlo”, 24-II-1828. *Boletín del Archivo Nacional*, 56, La Habana.
- Bausch, E. (1892). “Beiträge zur Geschichte der Handelsbeziehungen zwischen Hamburg und Amerika”, en: Wissenschaftlicher Ausschuß des Komités für die Amerika-Feier (ed.). *Hamburgische Festschrift zur Erinnerung an die Entdeckung Amerika's*, tomo 1. Hamburgo: L. Friederichsen.
- Becher, C. C. (1834). *México in den ereignisvollen Jahren 1832 und 1833 und die Reise hin und zurück aus vertraulichen Briefen mit einem Anhang über die neuesten Ereignisse daselbst aus officieller Quelle nebst mercantilschen und statistischen Notizen*. Hamburgo: Perthes y Besser.
- Below, E. (1899). *Mexiko. Skizzen und Typen aus dem Italien der neuen Welt*. Berlín: Allgemeiner Verein für Deutsche Litteratur.
- Blancpain, J.-P. (1974). *Les Allemands au Chili (1810-1945)*. Colonia: Böhlau.
- Bustamante, C. M. (1842). *El gabinete mexicano durante el segundo período de la administración del Exmo. Señor Presidente D. Anastasio Bustamante, hasta la entrega del mando al Exmo. Señor Presidente Interino D. Antonio López de Santa-Anna, y continuación del Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*. México: Imprenta de José M. Lara.
- Del Rivero, L. M. (1844). *Méjico en 1842*. Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado.
- Díaz, L. (ed.) (1963-1967). *Versión francesa de México. Informes diplomáticos*, tomo 1. México: El Colegio de México.
- Gagern, C. de (1862). *Apelación de los Mexicanos a la Europa bien informada de la Europa mal informada*. México: Imprenta de I. Cumplido.
- García, Francisco (s/a). *Exposición sobre el dictamen en que la comisión ordinaria de Hacienda consulta la prohibición de ciertas manufacturas y efectos extranjeros*. México: Imprenta Mariano Ontiveros.
- Hermosa, J. (1857). *Manual de Geografía y Estadística de la República Mexicana*. París: Bouret.
- Hohenstein, J. (1981). “Politische, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse in Mexiko im Spiegel deutschsprachiger Publikationen, 1821-1861”, en:

- Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 18. Colonia: Böhlau.
- Illi, M. (1977). *Die deutsche Auswanderung nach Lateinamerika. Eine Literaturübersicht*. Munich: Fink.
- Jeth, H. (1889). "México: Die Einfuhr von Textilwaren". *Export*, 16.
- Katz, F. (1964). *Deutschland, Díaz und die mexikanische Revolution. Die deutsche Politik in Mexiko 1870-1920*. Berlín (Este): Deutscher Verlag der Wissenschaft.
- Kellenbenz, H. y J. Schneider (1979). *La emigración alemana para América Latina (1815-1929/31). Fuentes y estado de investigación*. Berlín: Colloquium, Bibliotheca Ibero-Americana, 26.
- Kossok, M. (1961). "Die Bedeutung des spanisch-amerikanischen Kolonialmarktes für den preußischen Leinwandhandel am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts", en: *Hansische Studien. Heinrich Sproemberg zum 70. Geburtstag*. Berlín: Akademie Verlag.
- Kruse, H. (1923). *Deutsche Briefe aus Mexiko mit einer Geschichte des Deutsch-Amerikanischen Bergwerksvereins 1820-1838. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschtums im Auslande*. Essen: Baedeker.
- Kühn, J. (1965). "Das Deutschtum in Mexiko um 1850. Ein Bericht des preußischen Ministerresidenten Seiffart". *Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 2, 335-372.
- Levasseur, A. (1849). *Registre de la Population Française au Mexique: Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Mémoires et Documents*, vol. 7. México: AMAE.
- Lindau, P. (1893). *Altes und Neues aus der Neuen Welt. Eine Reise durch die Vereinigten Staaten von México*, tomo 1. Berlín: Carl Duncker.
- López Cámara, F. (1962). *Los fundamentos de la economía mexicana en la época de la Reforma y la Intervención*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Löwenstern, I. (1843). *Le Mexique. Souvenirs d'un voyageur*. París: Arthur Bertrand.
- Maclure, W. (1831) *Opinions on Various Subjects, Dedicated to the Industrious Producers*, tomo 1. New-Harmony: School Press.
- Mentz, B. von et al. (1982). *Los pioneros del imperialismo alemán en México*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Miño Grijalva, M. et al. (1981). *Tres aspectos de la presencia española en México durante el Porfiriato. Relaciones económicas, comerciantes y población*. México: El Colegio de México.
- MMRIE, *Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores* (1827). México: Imprenta del Supremo Gobierno en Palacio.
- , *Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores* (1828). México: Imprenta del Supremo Gobierno en Palacio.
- MSEDRIE, *Memoria de la Secretaría de Estado y del Despacho de Relaciones Interiores y Exteriores* (1829). México: Imprenta del Águila.

- Oeste de Bopp, M. (1961). *Contribución al estudio de las letras alemanas en México*. México: UNAM.
- (1977). “Deutsche Einwanderung nach México in vier Jahrhunderten”, en: G. K. Friesen y W. Schatzberg (eds.). *The German Contribution to the Building of the Americas*. Worcester Mass.: Clark University Press.
- (1979). “Die Deutschen in México”, en: H. Fröschle (ed.). *Die Deutschen in Lateinamerika. Schicksal und Leistung*. Tubinga: Erdmann, 475-564.
- Parsons, T. (1961). “An Outline of the Social System”, en: T. Parsons, E. Shils, K.D. Naegle y J.R. Pitts (eds.). *Theories of Society*, tomo 1. Nueva York: Free Press of Glenoce.
- Pferdekamp, W. (1958). *Auf Humboldts Spuren. Deutsche im jungen Mexiko*. Munich: Hueber.
- Scharrer, B. (1979). “Un empresario agrícola alemán en el siglo XIX”, en: Centro de Investigaciones Superiores del INAH (ed.). *Simposio sobre empresarios en México*, tomo 1. México: Cuadernos de la Casa Chata, 101-140.
- Schmidtlein, A. (1978). *Un médico alemán en el México de Maximiliano. Cartas de Adolfo Schmidtlein a sus padres, 1865-1874*. México: Programas Educativos.
- Schramm, P. E. (1950). *Deutschland und Übersee. Der deutsche Handel mit anderen Kontinenten, insbesondere Afrika, von Karl V. bis zu Bismarck. Ein Beitrag zur Geschichte der Rivalität im Wirtschaftsleben*. Braunschweig: Westermann.
- Statuten des am Pfingst-Sonntage des Jahres 1848 gestifteten Vereins Das Deutsche Haus in México (1849)*. Hamburgo.
- Stein, F. (1911). *Geschichte des Geschlechtes Stein, Kirchen an der Sieg*. Leipzig: Otto Nennich.
- Wappäus (1863). *Handbuch der allgemeinen Geographie und Statistik*. Leipzig: Hinrichssche Buchhandlung.
- Weise, H. S. (1923). *Fünfundsiebzig Jahre Deutsches Haus in México 1848-1923*. México: Compañía Mexicana de Artes Gráficas.
- Zavala, L. de (1969). *Obras*. México: Porrúa.

VISIÓN DEL INDÍGENA EN EL DISCURSO DEL MÉXICO COLONIAL: ENTRE LO AJENO Y LO PROPIO¹

.....
Beatriz Arias Álvarez*
.....

En el siglo XVI, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma [...]

Michel Foucault (1968: 42)

INTRODUCCIÓN

El año de 1492 es un año de encuentros y desencuentros. En ese año se realiza la toma de Granada y se descubre América. Además, hay que recordar que desde 1478, con el establecimiento de la Inquisición en España, los judíos españoles fueron obligados a salir de su territorio o a convertirse al catolicismo.²

* Centro de Lingüística Hispánica J.M. Lope Blanch/HFL/UNAM
barias@servidor.unam.mx

Así España, hacia el siglo XVI, por un lado, ha expulsado o sometido por sus creencias religiosas al “ajeno”; ya que lo considera un peligro para su imagen “católica”; por el otro, se ha expandido hacia América, enfrentándose a “otros”, y en el territorio de éstos aplica similares creencias e ideología y por lo mismo análogos procedimientos como los empleados contra moros y judíos: el sometimiento y la exclusión. En todos los casos se castiga al otro por no ser “cristiano”. Sin embargo, es importante resaltar que en estos casos, expulsión o marginación, subyacen factores económicos importantes, que advierten la idea de imperio.³

En otras palabras, España expulsa al ajeno de su territorio y al otro ajeno, al indígena americano, lo modifica y lo transforma a partir de su propia concepción imperialista. Este último hecho, que es el motivo de este trabajo, puede insinuarse en el discurso de la época. Así, según Van Dijk: “La arquitectura global de la mente social que hemos construido tiene una base cultural general de creencias fácticas y evaluativos comunes. Esta base común es adquirida y aceptada por prácticamente todos los miembros y presupuesto en todo discurso u otra interacción” (1999: 61-62), y en palabras de Foucault: “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (1974: 11).

El objetivo de este trabajo es señalar si en el discurso de diversos grupos de españoles pueden advertirse diferentes creencias sobre el mundo indígena y sobre el indígena, o básicamente en todos los discursos subyace la misma ideología contra el “ajeno”, cuyo origen se encuentra en la Baja Edad Media.

Para la consecución de este objetivo se analizan varios manuscritos coloniales que pertenecen al CORECOM (Corpus electrónico del español colonial mexicano), así como tratados, obras históricas y literarias (ver referencias). Para el análisis de los textos se parte, principalmente, de los estudios de Foucault (1974 y 1968) y de Van Dijk (1999, 2001, 2003a y 2003b). Según estos autores, la elaboración de

un discurso está controlada por ciertos procedimientos y la ideología de los pueblos subyace en ellos.

De ahí que el trabajo se encuentre dividido en varios apartados: descripción del marco social-cognitivo; ideología de la sociedad española que se deriva de un macrotexto social-cognitivo; análisis de documentos realizados por conquistadores, misioneros y criollos, y de la ideología que se desprende de ellos, por último, semejanzas y diferencias en cuanto a los textos y la concepción del indígena mexicano.

MARCO SOCIAL-COGNITIVO

Es sin duda importante adentrarse en los acontecimientos políticos y sociales del siglo XVI, ya que en palabras de Van Dijk: “los siglos del colonialismo español han dejado su huella en las actitudes racistas de los colonizadores y de su descendencia contra los pueblos indígenas y los esclavos africanos en las Américas y también en un indeleble sentimiento de superioridad racial dentro de la propia península española” (2003a: 22); pero, sin duda, es más importante explicar los antecedentes de estos mismos acontecimientos.

Conviene, pues, mencionar que tanto conquistadores como colonizadores poseen un antecedente referencial que incluye, desde la perspectiva histórica, la reconquista y las cruzadas;⁴ desde el ámbito social el feudalismo-señorío y la Inquisición, y desde el marco cultural la *Suma Teológica*, la *Suma contra los Gentiles* y la literatura medieval. A continuación se hará un breve repaso de los aspectos más sobresalientes.

En cuanto a los hechos históricos, si bien en un primer momento la llamada “reconquista” fue una guerra de conquista sobre los árabes, posteriormente esta guerra cobrará un significado religioso.⁵ España no participa directamente en las cruzadas para recuperar los lugares santos del poder de los infieles musulmanes; sin embargo, el periodo final de la “reconquista” recibió por parte del papado el nombre de cruzada debido a que hay un enfrentamiento entre cristianos y musulmanes.⁶ La denominación de cruzada asignada durante la

batalla de las Navas de Tolosa en 1212 y de la Guerra de Granada de 1482 a 1492 tiene como fin obtener por parte del papado el derecho fiscal que se ganaba por la Bula de la Santa Cruzada.⁷ A esto hay que añadir que Compostela es considerado como lugar santo debido a que se cree que el sepulcro del apóstol Santiago el Mayor se encuentra allí. A este santo, durante la reconquista, se le atribuye la obtención de numerosas victorias sobre los infieles, lo que le merece el sobrenombre de Santiago Matamoros.

En cuanto a la organización social en España, existían, por un lado, los señoríos, que eran de dos tipos: el territorial con siervos, semejante al feudo, y el jurisdiccional, con vasallos, que se caracterizaba por los derechos señoriales (derechos de paso, explotación de ríos, bosques, uso de diferentes monopolios, multas, etc.) y que pertenecían tanto a nobles como a eclesiásticos. Por el otro, los diversos reinos españoles terminaron reuniéndose en la llamada Monarquía Católica; esta conformación político-social se hizo a través de la construcción de una sólida personalidad religiosa que incluía, entre otros aspectos, la instauración de la Inquisición en España (1478). La Iglesia española se transformó, desde entonces, en un mecanismo unificador al servicio de la monarquía, poseía tierras y tenía el control directo sobre el pueblo. Así, España se convirtió en el baluarte del catolicismo y, por ende, lo defendió ya en guerras en Europa, ya frente a los turcos, ya en la colonización de América, cuya primera justificación fue la evangelización de los indios.

En cuanto al marco cultural, éste se encuentra conformado por obras que justifican el combate contra otros dogmas, dada la superioridad del pensamiento cristiano, como la *Suma Teológica* y la *Suma contra los Gentiles* de Santo Tomás de Aquino, y obras literarias que se afanan en propagar los triunfos de los caballeros cristianos y la inferioridad social, cultural y religiosa de los moros y judíos. Dichas obras se convierten en herramientas didácticas para educar al pueblo en el cristianismo y en el desprecio hacia el otro.

Asimismo, hay que añadir que durante el siglo XVI se crearon leyes y se realizaron controversias sobre la naturaleza y el trato que

había de darse a los indígenas, las cuales, aun pudiendo contraponerse al marco cognitivo-social expuesto, coadyuvaron a poder identificar las diferentes posturas que sobre “el otro” presentaron los grupos de españoles que se analizan en este trabajo.

A continuación se exponen de manera resumida algunas de dichas leyes:

- a) La Junta de Burgos de 1512 había asentado jurídicamente los derechos de los reyes a hacer la guerra a los indígenas que se resistieran a la evangelización (para lo cual había que leerles un famoso requerimiento) y encontrar un equilibrio entre el predominio social de los colonizadores españoles y la protección al indígena, que se quería conseguir con la encomienda. Resultado de todo ello fueron las Leyes de Burgos (1512).
- b) La creación, por parte del papa Pablo III, el 2 de junio de 1537, del edicto *Sublimis Deus*, en el que se señala la racionalidad de los indígenas en cuanto a que son hombres que tenían derecho a su libertad, a disponer de sus posesiones y a la vez tenían derecho a abrazar la fe, que debía serles predicada con métodos pacíficos, evitando todo tipo de crueldad.⁸
- c) En 1542, gracias a Francisco de Vitoria, se promulgan las *Leyes Nuevas*. Estas leyes recordaban solemnemente la prohibición de esclavizar a los indios y abolían las encomiendas, que dejaron de ser hereditarias y debían desaparecer a la muerte de los encomenderos actuales. Las principales resoluciones en beneficio de los indígenas fueron:
 - Cuidar la conservación y gobierno y buen trato de los indios. Que no hubiera causa ni motivo alguno para hacer esclavos, ni por guerra, ni por rebeldía, ni por rescate, ni de otra manera alguna. Que los esclavos existentes fueran puestos en libertad, si no se mostraba el pleno derecho jurídico a mantenerlos en ese estado.

- Que se acabara la mala costumbre de hacer que los indios sirvieran de cargadores (tamemes), sin su propia voluntad y con la debida retribución.
 - Que no fueran llevados a regiones remotas con el pretexto de la pesca de perlas.
 - Que los oficiales reales, del virrey para abajo, no tuvieran derecho a la encomienda de indios, lo mismo que las órdenes religiosas, hospitales, obras comunales o cofradías.
 - Que el repartimiento dado a los primeros conquistadores cesara totalmente a la muerte de ellos y los indios fueran puestos bajo la Real Corona, sin que nadie pudiera heredar su tenencia y dominio.
- d) La Junta de Valladolid (1550-51), en la que se realiza el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. El papel de Juan Ginés de Sepúlveda era la defensa de la guerra justa contra los indios a causa de sus pecados e idolatrías (de no haberlos creído seres humanos, tampoco podrían pecar, y erróneamente podrían los españoles tener el deber de evangelización). También defendió su inferioridad, que obligaba a los españoles a tutelarlos. Correspondió a Bartolomé de las Casas el esfuerzo de demostrar que los americanos eran iguales a los europeos.

IDEOLOGÍA

Al igual que Van Dijk, hay que considerar que la ideología es “un marco compartido de creencias sociales que organizan y coordinan las interpretaciones y prácticas sociales de grupos y sus miembros y, en particular, el poder y otras relaciones entre grupos” (1999: 22). De ahí que en este apartado se busque señalar cuál sería la ideología de los españoles con respecto a los indígenas durante la conquista y la colonización de América, para lo cual es necesario advertir sus antecedentes.

Durante el desarrollo medieval español es indudable la importancia cultural, científica y económica que tuvieron árabes y judíos. Sin embargo, si bien en la Alta Edad Media hubo una cierta “convivencia” pacífica entre las tres culturas, con procesos de aculturación e influencia mutua, hacia el 1300 la hegemonía que comienzan a ejercer los cristianos deteriora dicha relación.

Así, la sociedad cristiana, para poder defender su causa y su “superioridad”, debe desacreditar al “otro”, debe crear un estereotipo negativo que lo ayude a justificar sus acciones. De esta manera, al moro y al judío se les retrata siempre como inferiores desde todos los aspectos, física y moralmente.

En las obras literarias medievales predominan dos tipos de estrategias: el autoelogio de los cristianos (cualquier hecho que realicen es justo, razonable y necesario) y la de-valoración del otro, desde cualquier punto de vista (merecen ser excluidos, castigados y despreciados). Así, en algunas obras pueden registrarse las siguientes referencias tanto de moros como de judíos. Por ejemplo, en los romances y cantares de gesta se encuentran expresiones como las siguientes, sobre los moros (*cfr.* Corbalán Vélez, 2003):

Perro moro

¿Cuál sera aquest caballero-de los míos máspreciado/ que me traiga la cabeza-de aquel moro señalado? (*Romancero Viejo*)

Mientras que en Berceo, en los *Milagros de Nuestra Señora*, puede advertirse la visión que se tenía de los judíos (*cfr.* Sainz de la Maza, 1987):

O gente ciega et sorda dura de corazón

1No quieren crecer la letra nin atender razón (“Milagro de Teófilo”)

Con respecto al padre del niño judío (“Milagro del niño judío”), Berceo lo señala de la siguiente manera:

malaventurado, diablado, can traidor, loco peccador, falso decri-
do, falso desleal.

A ello hay que sumar que en el siglo XVI las leyes aprobadas en las juntas y en los debates en torno a la racionalidad de los indígenas, así como su derecho a mantener sus bienes y organización, no se realizaron ni en la Nueva España ni en el resto de los territorios conquistados. En primer lugar siempre se puso en duda la “razón” de los “naturales”, al señalarlos como salvajes o, en el mejor de los casos, como “ingenuos”, a los que había que evangelizar.

Si bien a los moros y judíos se les expulsaba o se les convertía, a los indígenas se les convertía, se les marginaba o se les exterminaba. La inferioridad cultural que se les atribuía a los naturales tuvo como resultado la instauración de la República de indios.⁹

ANÁLISIS DE LOS DOCUMENTOS

A continuación se analizan diversos tipos de textos, cartas de relación, cartas personales y tratados realizados por conquistadores, misioneros y criollos. Algunos de los pasajes presentados contienen las ideas más representativas de la ideología sobre los naturales.

Conquistadores

En este primer grupo se encuentran los españoles que realizaron conquistas y colonizaciones en diversos territorios de la Nueva España. Se inicia por exponer los textos que pertenecen a uno de los conquistadores más sangrientos: Nuño Beltrán de Guzmán,¹⁰ quien se expresa así de los indios:

[...] *tanta multitud de ánimas se pierda y estén ciegas y engañadas como animales insensibles y peores, porque estos siguen su natural y estos malaventurados le tienen del todo perdido, que algunos no solamente publican*

ser injusta la guerra que se les hace, más que la procuran estorbar [...] Yo le recibí bien [al indio] y hice una palabra dándole a entender qué cosa era Dios y el Papa y lo que debían de hacer para salvarse, y como el rey de Castilla era ministro de Dios en la tierra y señor de todas estas partes [...] (AGI, Patronato, 1537).

Más adelante señala:

Por ser descubrimiento nuevo y de *infielos idólatras*, donde tanto servicio a Dios puede hacerse [...] *grandes pecados son de todos los que viven, pues permite dios que tan grandes y abominables se cometan contra su Divina Majestad, negando su deidad* [...] *que se apartasen de sacrificar y adorar a los ídolos y diablos* como hasta allí lo habían hecho, porque sólo Dios era al que debían de adorar, temer y servir en la tierra (AGI, Patronato, 1537).

La sentencia de Pedro de Ahumada¹¹ sobre los indígenas no es muy diferente:

[...] se debe de castigar [a los indios] *siendo tantos los daños que han hecho con tanta desvergüenza e desencanto e tantas crueldades que han cometido* e con esto se remediase e castigase [...]. (AGI, Patronato, 1561).

Al igual que Francisco Montejo:¹²

[...] *la gente della es la más y de más traiciones* que haya en todo lo descubierto [...] Que nunca han muerto cristianos sino a traición [...]. (AGI, Patronato, 1534).

A las anteriores referencias hay que sumar la de Francisco Vázquez de Coronado:¹³

La gente de ella [Quivira] *es tan bárbara como toda la que he visto y pasando hasta aquí, que no tienen mantas, ni algodón de que las hacer, sino cueros que adoban de las vacas que matan* [...] (AGI, Patronato, 1541).

Y la de Francisco de Ibarra:¹⁴

Por ser los naturales de aquellas partes, *por todo extremo indomables, a causa de no tener asiento de pueblos ni sembrar y hacer a esta causa incontables daños* [...] (AGI, Patronato, 1564).

Es necesario advertir que en el discurso del otro, del indígena, los conquistadores caracterizan a éste desde dos puntos de vista: a) desde la inferioridad cultural al señalarlos como bárbaros, porque no tienen mantas; indomables, porque no tienen asiento, pero sobre todo, b) desde la inferioridad religiosa, al advertir que son idólatras, pecadores, malvados, traicioneros y desvergonzados. Lo más interesante es que se afirma que los naturales han hecho incontables daños, deben apartarse de sacrificar y, desde luego, que “se han de castigar”. Encontramos también el autoelogio: “Yo le recibí bien [al indio] y hice una palabra dándole a entender qué cosa era Dios y el Papa”; y la devaluación del natural: “siendo tantos los daños que han hecho con tanta desvergüenza e desencanto e tantas crueldades que han cometido”.

Religiosos

En 1524, Cortés organizó una serie de encuentros entre antiguos jefes indígenas y los doce apóstoles franciscanos que llegaron a lo que hoy es México para iniciar la evangelización de los naturales. Estos encuentros recibieron el nombre de *Coloquios*. Desde los primeros contactos entre religiosos e indígenas, los “doce” se preocuparon por mostrarles sus “errores”. Así, en los textos de los *Coloquios* puede advertirse lo siguiente:

[a Dios] *cada día y cada noche le ofendéis de mil y una maneras. Por esta razón vosotros habéis incurrido en su ira y en su desgracia.* [...] es por eso que ha enviado delante de vosotros a sus vasallos, los españoles, para que os castiguen y os hagan pagar el precio de vuestros innumerables pecados.

Sobre sus dioses señalan:

Vosotros, si queréis contemplar el reino y las riquezas de aquel que es el principio de todas las cosas, Nuestro señor Jesucristo, *debéis imperiosamente en primer lugar, desterrar y alejar todos aquellos dioses a los cuales vosotros adoráis y consideráis hasta ahora como dioses; de hoy en adelante debéis considerarlos como infames, viles, despreciables y detestables.*

[...]

Sabemos que adoráis las estatuas de piedra y de madera [...] y estas imágenes *son espantosas, de una negrura y de una suciedad repulsivas* (Duverger, 1990).

Por su parte, fray Juan de Zumárraga¹⁵ resalta los errores de religión cometidos por los indígenas:

[...] queremos decirles a nuestras ovejas los pastores y que cada uno de ellos bien fundados primero en la religión cristiana, desde chiquitos, con medianas letras, *serán antes creídos en la condenación de sus errores y vanidades y ritos gentílicos que tenían tan fuera de razón* [...] (AHN, Diversos, 1537).

Sin embargo, en algunos religiosos puede advertirse cierto reconocimiento hacia las virtudes de los indígenas. Por ejemplo, fray Pedro de Gante¹⁶ señala:

Mi oficio ha sido y es enseñarle la doctrina christiana generalmente, y dárzela a entender en su lengua, esto a los principales en Tezcuco y Tlaxcala, de seys años a esta parte [...] *visitando y trabajando de destruir los ydolos e ydolatrías, allende desto y otros trabajos de diversas maneras tocantes a la conversión que es largo de contar.* He tenido y tengo a cargo de enseñar los niños y mochachos a leer y escrevir y predicar y cantar. En todo esto, como yo no soy sacerdote he tenido más tiempo e oportunidad a esta causa *y por aver razonable habilidad en la gente* [...] y

syn mentir puedo dezir harto bien que hay buenos escryvanos y predicadores con harto hervor, y cantores que podrían cantar en la capilla de Vuestras Majestad (AHN, Diversos, 1532).

Incluso algunos, como fray Alonso de la Veracruz,¹⁷ defienden la racionalidad de los indios:

Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen [...] y castigaban a los malhechores, como premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de república (Veracruz, 2004).

Algo semejante puede advertirse en Motolinía:¹⁸

El que enseña al hombre la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos naturales grandes yn genio e habilidad, la qual habilidad parece por todas la ciencias, artes e oficios que les an enseñado.

[...]

Ay muchos niños que de hasta onze años [...] que saben leer y escribir, cantar canto llano y canto de órgano, y aun apuntar para sí algunos cantos.

Sin embargo, este mismo misionero, al hablar de la religión de los indígenas, señala:

Hirió Dios esta tierra con diez plagas muy crueles por la dureza e obstinación de sus moradores (Benavente, 1996).

A través del discurso de los misioneros puede precisarse lo siguiente: a) con respecto a la religión del otro, sus dioses son infames, viles, espantosos, sucios. Los indios hieren a Dios con sus creencias y

por eso Dios los castiga; b) cuando los indios se convierten poseen cualidades mejores que las de los cristianos. Tienen gran ingenio, habilidad y capacidad para realizar cualquier actividad. Es interesante advertir, sin embargo, que algunos justifican el trato de los españoles debido al error religioso cometido por los indígenas: “es por eso que ha enviado delante de vosotros a sus vasallos, los españoles, para que os castiguen y os hagan pagar el precio de vuestros innumerables pecados” (*Coloquios*); pero también es interesante observar que bajo su tutela y con la conversión pueden realizar actos notables; es decir, hay un autoelogio hacia su labor: “Mi oficio ha sido y es enseñarle la doctrina christiana generalmente, y dárgele a entender en su lingua esto a los principales en Tezcuco y Tlaxcala, de seys años a esta parte [...] visitando y trabajando de destruir los ydolos e ydolatrías, allende desto y otros trabajos de diversas maneras tocantes a la conversión que es largo de contar. He tenido y tengo a cargo de enseñar los niños y mochachos a leer y escrevir y predicar y cantar”, como escribía fray Pedro de Gante en 1532.

Los españoles nacidos en la Nueva España

Este análisis tiene como referente el *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, escrita en 1589 por Suárez de Peralta (1990),¹⁹ por ser una de las obras más importantes de este periodo, realizada por un criollo. Así, entre los españoles nacidos en la Nueva España, hay diversos enfoques con respecto a los indígenas. Uno de ellos se refiere, desde luego, a su religión:

Los ritos y costumbres de los yndios. *Ellos eran llanamente las mismas de los moros: ydólatras*. Hallaron los españoles [...] *grandísimas ydolatrías*, y eran de las que se hallan escritas de los ritos de los antiguos gentiles: como son *sacrificar ombres, tener templos y estatuas de ydolos, adorar los animales y onrarlos en procesiones* [...] (Suárez de Peralta, 1990; capítulo II).

Es interesante advertir cómo, en la mente de los criollos, los indígenas son como los moros y judíos medievales:

En esto considero una cosa: que *siendo esta idolatría suya tan conforme a la antihua*, quando binieron a poblar esta tierra, ya la idolatría devía estar derramada y divulgada en todo el mundo. *Porque como todos tubieron un mismo maestro, que fue el demonio [...]* (Suárez de Peralta, 1990; capítulo II).

Otro enfoque concierne a sus costumbres, las cuales, a los ojos de Suárez de Peralta, son deplorables:

En quanto toca a las costumbres de los yndios, *ellas son perversas*. Todo lo que trae San Pablo en el primer capítulo de la primera epístola [...] se berifica y halla o se a hallado en éstos: *como es el pecado contra natura, los engaños, odios, disensiones, no obedecer a sus padres* (Suárez de Peralta, 1990; capítulo II).

Sin embargo, también puede hallarse un reconocimiento, el cual no se da por un respeto hacia el otro, sino por el acercamiento del indio a la cultura del español a través de la religión católica:

Es de admirar de la manera que la cristiandad a entrado en los yndios, especialmente en los mejicanos, *ques diferente lengua y provincia de las demás de la Nueva España, más cortesana y más pulida*. Aun la gente más allegada a razón, *la qual está ya tan españolada que en muchas cosas nos asemejan* (Suárez de Peralta, 1990; capítulo III).

Lo más importante en relación con los otros autores es que en Suárez de Peralta se advierte un sentimiento de aproximación hacia el indígena (cierta complicidad):

[...] ay entre ellos [los indios] *grandísimos secretos los quales no manifestarán a españoles ninguno si los hacen pedazos; a los que nacemos*

allá [en la Nueva España] que nos tienen por hijos de la tierra y naturales nos comunican muchas cosas, y más como sabemos la lengua es gran conformidad para ellos y amistad (Suárez de Peralta, 1990; capítulo I).

Es interesante señalar que en algunos aspectos Suárez de Peralta se siente cómplice del indígena, y en otros se siente heredero de la tradición española, sobre todo de la religión, lo cual es motivo de orgullo para él. Así, en el criollo puede advertirse el mismo conjunto de creencias que conquistadores y religiosos tienen sobre el natural americano: un desprecio hacia sus costumbres, “ellas son perversas”, y su religión posee “grandísimas ydolatrías”; un acercamiento y valoración hacia ellos cuando se convierten: “Es de admirar de la manera que la cristiandad a entrado en los yndios”; pero también hay algo diferente y de suma importancia: un sentimiento de simpatía y de complicidad al compartir su lengua, porque “nos comunican muchas cosas por saber su lengua”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de 1492 España se enfrenta al otro, ya no desde un mismo territorio de convivencia, sino desde el territorio del otro, lo que la lleva a las siguientes consideraciones: primero, aumentar su prestigio dentro de Europa mediante la expansión religiosa y económica; segundo, para poder expandirse debe identificar al otro de manera asimétrica. Es decir, debe autoelogiarse y menospreciar al extraño. Hay, pues, una confrontación socio-cultural.

A través del discurso de los españoles puede advertirse la ideología que surge del marco socio-cognitivo, que comparte la comunidad española. Aunque entre los tres grupos analizados (conquistadores, religiosos y criollos) puede haber ciertas diferencias, los tres presentan importantes similitudes.

Ahora bien, mientras que los conquistadores consideran al indio desde su inferioridad cultural y desde la inferioridad religiosa, los

religiosos los consideran inferiores sólo desde su religión, pero una vez que están cristianizados gracias a ellos (autoelogio) tienen cualidades iguales o mejores a las de los españoles. En cuanto a los criollos, por lo menos en el discurso de Suárez de Peralta, se advierte simpatía con los indígenas, incluso complicidad; pero lo mejor de ellos se encuentra en su españolización; es decir, en su evangelización, en la pérdida de sus costumbres perversas y de su idolatría.

Es importante precisar que el elemento “religioso” que ayudó a la instauración de la monarquía católica y que convierte al cristiano, según su perspectiva, en un individuo superior, se manifiesta en la intervención divina, en la ayuda que se presta al caballero, noble o ciudadano. Así, durante la Edad Media, la virgen, Santiago o los ángeles aparecen dentro de la literatura y las leyendas para ayudar y justificar las obras del cristiano;²⁰ en las crónicas, leyendas y textos de los españoles en ultramar se observa la misma presencia: Santiago Matamoros (que bien podría denominarse en América Santiago “Mataindios”) y los ángeles interceden y ayudan en la lucha contra los infieles.²¹ En ambos casos la intervención divina se utiliza para indicar la superioridad de unos y justificar la masacre producida contra los otros.

Así, los tres grupos consideran inferiores a los indígenas con base en su religión; una vez que han sido cristianizados, dos de los grupos se identifican más con ellos, pueden convivir y advertir sus cualidades, sólo con la condición de que el otro, el indio, se transforme y se modifique.

Notas

- 1 Agradezco algunos de los documentos y las referencias que fueron obtenidos por Carlos Aranda, Ángela Campos, Guadalupe Cabañas, Idanely Mora, Juan Nadal, Anabel Oyosa, Diana Pérez y Fernando Pérez.
- 2 En 1491 se realiza la capitulación y en 1492 la toma de Granada; como consecuencia, los musulmanes deben convertirse al catolicismo. Sin embargo, en la *Pragmática* de la conversión forzosa de 1502 se da a elegir a los sometidos (mudéjares) entre el exilio y la conversión al cristianismo, aunque posteriormente se rectifica y se establece el bautismo o la conversión forzosa como la única opción. Los cristianos nuevos de origen musulmán reciben desde entonces el nombre de moriscos. En 1609 los moriscos son expulsados de España. En cuanto a los judíos, desde 1480 son perseguidos por la Inquisición y en 1492 en el edicto realizado en Granada (*Decreto de la Alhambra*) se les fuerza a convertirse al cristianismo o a ser expulsados de España.
- 3 Son varias las posturas que tratan de explicar la expulsión de moros y judíos. Una de ellas se centra en las diferencias en cuanto a la religión: los Reyes Católicos desean una unidad religiosa, posteriormente otros reyes continúan con esta misma idea, además de considerar que España debe salvaguardar la religión católica por encima de las demás. Otra razón mencionada es la ofensiva de las clases nobiliarias contra aquellos sectores que podían constituirse en una burguesía nacional, judíos y moros, ya que estos eran altamente productivos, dedicados principalmente a la industria o al comercio. Sin duda alguna, ambas razones no se contraponen e incluso pudieron compaginarse y reforzarse.
- 4 Sobre el empleo del término *reconquista* hay prolongados debates que no son objeto de este estudio. Por ejemplo, Ballesteros (1959) señala en su historia la Reconquista, mientras que Rivero (1999) denomina a la misma etapa cronológica como Expansión territorial de los reinos cristianos.
- 5 “[L]o que en los primeros tiempos de la Reconquista se veía como un enfrentamiento inevitable entre invasor e invadido [...] se empieza a ver como una causa de alcance mayor: un choque de religiones y mundos, la usurpación de territorios y reinos, la necesidad de inculcar en la península un espíritu de cruzada” (Perissinotto, 1987: 15).
- 6 Se utiliza el término España para facilitar la denominación del territorio, aun sabiendo que no corresponde a la época en cuestión.
- 7 Por medio de la Bula de la Santa Cruzada se concedían privilegios, gracias e indultos a cambio de una aportación económica que se dedicaba en un principio a los gastos de la guerra contra los infieles. El Papa Sixto IV la otorgó a España. Gracias a esta bula se daban absoluciones plenarias para aquellos que lucharan contra los no católicos.
- 8 “Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios *que como verdaderos hombres que son*, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, *determinamos y declaramos* por las presentes letras *que dichos Indios*, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, *pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre* y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes *deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena*, no obstante nada en contrario” (Sublimis Deus; las cursivas son mías).

- 9 En las colonias se instituyen la República de españoles y la República de indios con estatus jurídicos diferenciados, aunque ambas estaban sometidas a la Iglesia y a la Corona. En cuanto a la República de indios, a éstos se les prohibía ciertas profesiones, tenían que pagar tributo, su educación era limitada y no podían salir de sus pueblos sin autorización.
- 10 Nuño Beltrán de Guzmán (?- 1544), conquistador español. Fue presidente de la Primera Audiencia. Se apoderó de la Nueva Galicia, destituido en 1538, murió preso en España. Se caracterizó por la crueldad que tuvo hacia los indígenas. En todas las citas, las cursivas son mías.
- 11 Pedro de Ahumada y Sámano (1521-1589) nació y murió en Ávila, España. Conquistador de la Nueva España en regiones del norte como Zacatecas, y de América Central como Nicaragua. Se cree que fue hermano de Santa Teresa de Jesús.
- 12 Francisco Montejo (1479-1553) nació en Extremadura y fue adelantado de Yucatán. Se caracterizó por el trato cruel hacia los indígenas.
- 13 Francisco Vázquez de Coronado (1510- 1554), gobernador de Nueva Galicia. En 1540 organizó expediciones hacia Texas, Oklahoma y Kansas.
- 14 Francisco de Ibarra (1539-1575) nació en el país vasco, fue explorador y conquistador. Fue uno de los primeros conquistadores de Zacatecas. Fundó la villa de Durango.
- 15 Fray Juan de Zumárraga (1468-1548), misionero franciscano. Se debe a él la primera imprenta en México y en América. Fundó los colegios de Santa Cruz de los Naturales y de San Juan de Letrán y el primer hospital en la Nueva España (Amor de Dios). Inició gestiones para la creación de la Universidad de México. Fue el primer obispo de México e Inquisidor General de la Nueva España.
- 16 Fray Pedro de Gante, Pieter van der Moere (1479?-1572) nació en Bélgica. Educador y evangelizador. Conocedor de la lengua y cultura náhuatl. Funda la escuela de San José Belem de los Naturales.
- 17 Fray Alonso (Gutiérrez) de la Veracruz (1507-1584). Discípulo de Francisco de Vitoria, aprendió la lengua tarasca para predicar a los indios y poder incorporarlos a la civilización occidental. Defensor de los indios.
- 18 Fray Toribio de Benavente, conocido por los indígenas como “Motolinía” (el pobre) (?1482?-1569). Misionero franciscano e historiador. Defensor de los derechos de los indígenas.
- 19 Juan Suárez de Peralta nace en México en 1537 y muere en 1590(?). Hijo de uno de los mejores amigos de Cortés (Juan Suárez de Ávila). Historiador. En su obra *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista* habla sobre la vida y las costumbres del México colonial.
- 20 Baste recordar la aparición de la virgen de Covadonga a Pelayo para iniciar la “reconquista”, la presencia de Santiago en la batalla en la que el rey Ordoño I vence a los moros. Además de la aparición constante de ángeles en los cantares de gesta y romances: el ángel Gabriel se le aparece en sueños al Cid; las constantes apariciones de María en la obra de Berceo, etc.
- 21 Esta intervención divina se puede registrar en la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, y en el *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, de Suárez de Peralta.

Referencias

- Arias Álvarez, B. *et al.* (2007). “Entre la cruz y la espada. El siglo XVI en la Nueva España”. *Prolija Memoria*, Tomo III, Núm. 1-2, 103- 124.
- Ballesteros, M. (1959). *Historia de España*. Barcelona: Editorial Surco.
- Benavente, T. (1996). *Memoriales*. Nancy Joe Dyer (ed.). México: El Colegio de México.
- COREECOM (Corpus electrónico del español colonial mexicano). Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Coordinadora: Beatriz Arias Álvarez.
- Díaz del Castillo, B. (1976). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Duverger, C. (1990). *La conversión de los indios de la Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México: ABYA.YALA.
- El Colegio de México (2000). *Historia general de México*. México: El Colegio de México.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. 12ª ed. México: Siglo XXI.
- (1974). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- García de Cortázar, F. y J. M. González Vega (2001). *Breve historia de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Perissinotto, G. (1987). *Reconquista y literatura medieval: cuatro ensayos*. Potomac, Maryland: Scripta Humanística.
- Rivero, I. (1999). *Síntesis de Historia de España*. Madrid: Globo.
- Suárez de Peralta, J. (1990). *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*. Giorgio Perissinotto (ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- (*siglo XVI*) *Libro de Albeitería*. Ms. 4255. Biblioteca Nacional (Madrid).
- Van Dijk, T. A. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- (2001). “La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso. Un alegato a favor de la diversidad”, en: Ruth Wodak y Michael Meyer (eds.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa, 143-148.
- (2003a). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- (2003b). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Veracruz, A. de la (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. Roberto Heredia (ed.). UNAM: México.
- Walter, J. M. (2004). *Historia de España*. Madrid: Edimat Libros.

Artículos en línea

- Corbalán Vélez, A. (2003). “Aproximación a la imagen del musulmán en la España Medieval”. *Lemir*, no. 7. <http://parnaseu.uv.es/lemir/Revista/Revista7/AnaCorbalan.htm/> (consultado el 11 de enero 2011).

Sainz de la Maza, C. (1987). “Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de las tres religiones”. *Dicenda*. <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/Fil/02122952/articulos/DICE8787110209A/pdf/> (consultado el 11 de enero 2011).

COORDINADORES

Sabine Pflieger es doctora en lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestra en romanística, anglística y comunicación audiovisual por la universidad Carl-von-Ossietzky en Hamburgo, Alemania. Es profesora e investigadora en el Posgrado en Lingüística y en el Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2010 y sus líneas de investigación abarcan la semántica cognitiva, narrativa y los estudios de interculturalidad. En 2010 recibió mención honorífica en el Premio Nacional INAH a la mejor tesis de doctorado en la categoría de Lingüística, así como la medalla al mérito académico Alfonso Caso de la UNAM.

Joachim Steffen es doctor en lingüística románica por la Universidad Christian Albrecht de Kiel, Alemania. Participó en la elaboración de los atlas lingüísticos del Uruguay (ADDU) y del Paraguay (ALGR). Parte de su trabajo se centra en la dialectología y sociolingüística y en el

estudio del contacto entre variedades alemanas con el español y el portugués en América. De 2007 a 2011 fue lector del Servicio Alemán de Intercambio Académico en México, donde actuó también como consejero y colaborador en un proyecto lingüístico en las colonias menonitas en Cuauhtémoc, Chihuahua. Actualmente, cursa un posdoctorado en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul en Porto Alegre, Brasil, con una beca de la Fundación Alexander von Humboldt.

Martina Steffen es doctora en lingüística románica por la Universidad Christian Albrecht de Kiel, Alemania. Participó en la elaboración de los atlas lingüísticos del Uruguay (ADDU) y del Paraguay (ALGR). Entre sus líneas de investigación están los estudios de los errores de habla (*lapsus linguae*), el proceso de lectura y la variación del español. Actualmente, es colaboradora en el proyecto Atlas Lingüístico-Contatual das Minorias Alemãs da Bacia do Prata.

AUTORES

Harald Thun es catedrático de lingüística románica en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Christian Albrecht de Kiel, Alemania. Tiene publicaciones sobre fraseología, lingüística del texto, teoría del pronombre, lingüística de contacto, dialectología iberorrománica, teoría de la variación, historia de la lingüística, el guaraní, entre otras. Ha sido también catedrático de lingüística románica en Maguncia, así como profesor visitante de diversas universidades extranjeras en América Latina. Actualmente, está elaborando el Atlas Linguístico-Contatual das Minorias Alemãs na Bacia do Prata junto con Cléo V. Altenhofen de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Gustavo Leyva Martínez realizó estudios de doctorado en filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Alemania. Hizo una estancia posdoctoral en el Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Es profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma

Metropolitana-Iztapalapa desde 1991. Fue coordinador general del Posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (2000-2001) y director de la revista *Signos Filosóficos*, editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Actualmente es miembro del Consejo Editorial de la *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM-Iztapalapa/ UNED, Madrid) al igual que del Comité Editorial de la Biblioteca Immanuel Kant, auspiciada por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica, con el propósito de publicar las obras completas de Kant.

Dietrich Rall realizó estudios de letras francesas y letras alemanas en Tubinga, Berlín, Innsbruck, Toulouse y Pau. Doctorado en 1968 con una tesis sobre la recepción de la literatura española en Francia. Ha sido lector del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Munich, Estambul, Montreal, Potsdam y Salzburgo, y ha sido profesor invitado en universidades de Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, Cuba, Colombia, Perú y Venezuela. En 2000 recibió el premio Universidad Nacional en el Área de Docencia en Humanidades. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias desde 2003 y en 2009 recibió la Cruz de Caballero de la Orden al Mérito de la República Federal de Alemania, otorgada por el fomento de la lengua alemana y la germanística en México y América Latina.

María de la Luz Casas Pérez es licenciada y maestra en comunicación por la Universidad Iberoamericana y por la McGill University en Montreal, Canadá. Tiene el doctorado en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde obtuvo la medalla Gabino Barreda al mérito universitario. Es investigadora nacional nivel 2 y miembro honorario del Sistema Estatal de Investigadores del Estado de Morelos, en donde radica. Es profesora-investigadora del Departamento de Humanidades, Arte y Diseño del Tecnológico de Monterrey

Campus Cuernavaca como responsable de la Cátedra de Investigación sobre Competencias Gerenciales y como investigadora asociada del Centro de Investigación en Comunicación e Información (CINCO) del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, dentro de la Cátedra de Investigación en Medios de Comunicación.

Mario Ruiz Sotelo es maestro y candidato a doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es licenciado en sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de maestría, otorgado por la Asociación Filosófica de México.

Martina Schrader-Kniffki actualmente es profesora de lenguas románicas (español, portugués) en la Universidad de Leipzig. Sus investigaciones versan sobre el contacto de lenguas románicas con lenguas amerindias en México (zapoteco) y Brasil (nhe'engatu); la historia colonial del portugués de la región amazónica de Brasil y del español de la región de Oaxaca en México; lingüística misionera en espacios coloniales hispánicos (México, Bolivia) y lusófonos (Brasil, India); la cortesía verbal del español y de lenguas amerindias; construcción verbal del espacio, y ciencias de la translación. Ha publicado varios libros y artículos al respecto de estos temas. Actualmente tiene un proyecto de investigación sobre el papel de la traducción en el espacio comunicativo de Villa Alta en Oaxaca y colabora en un proyecto de documentación de la lengua amerindia huave en México.

Miguel Ángel Casillas Alvarado es doctor en sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es director general del Área Académica de Humanidades e investigador del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana. Sus ámbitos temáticos son educación superior, políticas educativas, historia institucional, organizaciones universitarias y agentes educativos. Es integrante del cuerpo académico Inteligencia Artificial e Innova-

ción Educativa, miembro del Consejo Mexicano de Investigación Educativa e investigador nacional nivel 1 y perfil deseable PROMEP.

Jessica Badillo Guzmán es licenciada en pedagogía y maestra en educación por la Universidad Veracruzana. Es miembro de la línea de investigación políticas en educación superior del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, desde 2006. Miembro del equipo de la investigación “Trayectoria y experiencia escolar de los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana”, financiado por Fondos Mixtos Conacyt-Veracruz (2007-2011). Actualmente cursa el doctorado en ciencias en la especialidad de Investigaciones Educativas en el DIE-CINVESTAV del Instituto Politécnico Nacional (IPN).

Verónica Ortiz Méndez es licenciada en pedagogía y maestra en Investigación Educativa por la Universidad Veracruzana. Diplomado en Mundos juveniles con especialidad en investigación por la Universidad Autónoma de México. Asistente de investigación del proyecto “Trayectoria y experiencia escolar de los estudiantes indígenas de la Universidad Veracruzana”, financiado por Fondos Mixtos Conacyt-Veracruz (2007-2011). Los temas que trabaja son: trayectoria escolar, experiencia escolar y estudiantes universitarios y estudiantes indígenas. Ha publicado en revistas como: *CPUE Revista de Investigación Educativa* y *Cuadernos interculturales*.

Wulf Oesterreicher es catedrático de lingüística románica en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Ludwig Maximilian de Munich. Ha centrado sus trabajos de investigación en la variación, sobre todo la referida a las diferencias entre lo oral y lo escrito, en la sintaxis románica, la historia de la lengua y la historia de la lingüística. Ha sido también profesor en las universidades alemanas de Friburgo y Frankfurt, así como profesor visitante de diversas universidades extranjeras en Europa e Hispanoamérica.

María Eugenia Vázquez Laslop es profesora-investigadora del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México desde 2000. Es doctora en lingüística por la misma institución y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1996. Es autora del libro *La arquitectura lingüística del compromiso: las oraciones de deber ser*, publicado por El Colegio de México, así como de una treintena de artículos sobre el discurso legislativo, parlamentario y político en México, y el sistema tiempo, modalidad y aspecto del español. Sus líneas de investigación abarcan la semántica y sintaxis del español; el sistema de temporalidad, aspectualidad y modalidad de las perífrasis verbales del español; estudios comparativos entre las variantes de México y España; el discurso legislativo: estructuras sintáctico-semánticas de la oración normativa en el discurso legislativo mexicano y en comparación con otros géneros discursivos (siglos XIX al XXI), así como la tipología de textos legislativos y los discursos parlamentario y político en México (siglos XIX al XXI).

Mariano Enrique Torres Bautista es doctor en historia por la Universidad de París I. Ha sido profesor visitante en la Universidad Libre de Berlín 1992, 1998, 2001, 2007 y 2011; en la Universidad de Montreal en 2004, y en la Universidad de Padua en 2009. Ha sido profesor asociado extranjero de la Universidad de París I y la Universidad Libre de Berlín. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1.

Walther L. Bernecker realizó estudios de historia, lingüística germánica e hispanística en la Universidad Erlangen-Nürnberg. Ha sido profesor asociado en la Cátedra de Historia Contemporánea de la Universidad de Augsburgo; "Visiting Fellow" en el Center of Latin American Studies de la Universidad de Chicago, y desde 1992 tiene la Cátedra de Estudios Internacionales en la Universidad Erlangen-Nürnberg. Ha sido presidente de la Asociación Alemana de Profesores de Español (desde 1996); presidente del Centro Bávaro para América Latina (2007-2009); presidente de la Federación Internacional de Asociaciones de Profesores de Español (2004-2007); decano de la Facultad de Economía y

Ciencias Sociales (1998-2001), y profesor de Cátedra Extraordinaria Guillermo y Alejandro de Humboldt en la ciudad de México (2002-2003).

Beatriz Arias Álvarez es investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México desde junio de 1992. Es profesora en la licenciatura (escolarizado y SUA) y en el posgrado, así como tutora del programa de Maestría en Lingüística Hispánica y de la MADEMS. Ha impartido cursos en la Université de Montreal y en la University of California S.B. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1993. Su principal línea de investigación es sobre el estudio diacrónico del español, con énfasis en el español colonial mexicano. Sus investigaciones abarcan tanto aspectos fonéticos/fonológicos como sintácticos del español medieval y novohispano.

Alteridad y aliedad

La construcción de la identidad con el otro y frente al otro

editado por el Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras (CELE) y el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), se terminó de imprimir el 29 de junio de 2012, en los talleres de Formación Gráfica S.A. de C.V. Matamoros núm. 112, colonia Raúl Romero, C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. El tiro consta de 300 ejemplares impresos en offset sobre papel bond ahuesado de 90 gramos. Para su composición se utilizaron los tipos Cambria 11/14 pts en cuerpo de texto y perpetua para las cabezas y demás elementos.

