

Laceración cultural en México: pérdida e invisibilidad de los idiomas indígenas

Adina Cimet*

Resumen

El presente artículo explica la importancia del *lenguaje* como acervo social y cultural de la humanidad; señala como corolario la incalculable pérdida social y humana en la que incurrimos los impositores de culturas dominantes, cuando reforzamos la pérdida de idiomas minoritarios, aquéllos que viven sin poder social ni político. México, país y Estado, representa un contexto multicultural al borde de la destrucción de su propio bagaje multicultural. La autora presenta una enérgica protesta sobre la persistencia política que ignora y mantiene políticas reproductivas de invisibilidad lingüística y cultural de las minorías indígenas del país.

Abstract

The present article explains the importance of *language* as social and cultural gathering of humanity. It takes as corollary the uncalculated social and human loss when imposing dominant cultures. Minority languages have survived without any social and political power. Mexico, as a country, represents a case at the fringe of destruction of its own multiculturalism. The author presents an energetic protest against the persistent political affairs that ignore and deny the linguistic and cultural background of the indigenous minority of this country.

Este artículo surge de la urgencia que sentimos por implantar cambios estructurales en nuestra sociedad para frenar la destrucción de culturas e idiomas minoritarios. La pérdida de algunos de éstos y la paulatina destrucción de las culturas sobrevivientes es algo que México comparte con otras sociedades. La distancia, desmemoria y la ignorancia que asumimos frente a esta realidad es emblemática de cómo vemos y reproducimos estas destructivas interacciones grupales, especialmente en lo que atañe a los indígenas. La primera parte del ensayo indaga y describe la violación simbólica y cultural que quisiéramos modificar en cuanto a la pérdida de las lenguas indígenas, e intenta

* Socióloga por la UNAM. Obtuvo su maestría y doctorado en la Columbia University de Nueva York. Creó y supervisó (2004) un proyecto educativo para el YIVO Institute, Educational Program on Yiddish Culture (EPYC) con un paquete curricular de varios libros, una monografía cultural: "Lublin, the cradle of Jewish culture" y una página web: "When these streets heard Yiddish", para alumnos de nivel medio.

esclarecer qué significa esa pérdida en términos cualitativos. La segunda parte describe un caso concreto —el de los catalanes de España— para familiarizarnos con soluciones que otros gobiernos han adoptado ante problemas similares. A la vez, este caso abre un panorama comparativo con la situación de México.

Los dos niveles de análisis que utilizamos, el filosófico-general, por un lado, y el político-concreto, por el otro, nos llevan a cuestionar el potencial de nuestro quehacer político: qué podemos hacer, si no para recobrar las pérdidas históricas por lo menos para poner alto al maltrato del "otro" que hemos normalizado con el mestizaje, y detener la erosión cultural que seguimos recreando en nuestra sociedad, que procede aunada a una falta de ética que debe ofendernos a todos.

Es probable que mi interés en el tema de "la pérdida de idiomas" tenga sus raíces en vivencias personales donde las crisis culturales se manifestaron de manera amplificadas en mi entorno. Me queda claro que la urgencia y análisis del tema —necesarios para formalizar una conscientización crítica de la cotidianeidad arbitraria que vivimos de manera "normalizada"— sólo pudo realizarse cuando esto es analizado desde una perspectiva sociológica objetivizada (Cimet, 1997:178-187; 2000). El recuento de memorias personales permite remitirnos a ciertas asociaciones y ecos que enfatizan similitudes entre casos que de otra manera parecen tan disímiles.

Me crié en un hogar de habla idish en México. Entre mis compañeros de escuela esto constituía una anomalía: la mayoría de los niños venían de casas donde el idish lo hablaban sólo algunos de los abuelos, y los padres intercalaban un mínimo de vocabulario para darle mayor sabor a sus comentarios en español haciéndoles fungir como criterios de grupo. La mayoría de estos niños venían de familias que llevaban ya una o dos generaciones en el país, a diferencia de la mía que estaba formada por padres inmigrantes. Por consiguiente, nuestra lengua hogareña era el idish.

Cuando yo tenía alrededor de 15 años llegó a casa lo que mis padres anunciaban sería el último número del periódico semanal idish publicado en México. Se marcaba allí un hito final: la mayoría de los lectores de idish se esfumaban, y el periódico carecía de suficiente circulación para sostenerse económicamente.¹ El asunto fue motivo de tristeza en nuestro ambiente, y las discusiones en torno a la clausura del periódico fueron en realidad lamentos para quienes esto representaba una pérdida irreparable. Recuerdo que lloré al ver el famoso "último número" cuando éste llegó a casa. No es que yo fuera asidua lectora de ese periódico cuando adolescente, pero me identifiqué intensamente con el sentir de mis padres: para ellos, esto representaba el fin

¹ Las preguntas clave en un proceso sociológico así descrito serían: ¿cómo y por qué se esfuman lectores de un idioma? ¿Es éste un proceso de abandono de idioma por los usuarios o es éste un proceso de destrucción de un idioma? ¿Quién lo promueve?, etcétera. Las respuestas a estas preguntas describirían un panorama muy diferente al puramente económico que encubre las dinámicas de los interactuantes.

de una era y una pérdida para mi generación de algo que no se podía cuantificar u objetivizar. La indignación era todavía mayor frente a aquéllos que no veían en esto ningún asunto más que el cambio económico del periódico mismo.

Aun cuando las posibilidades de sobrevivencia de cada idioma son diferentes y las historias de los idiomas en riesgo varían en contexto y momento, comparten los procesos que definen estas luchas como batallas de asimetrías por poder. Así pues, lo que se pierde y lo que otros ganan de esto aparece velado y es algo que todas estas pérdidas comparten. Es imperativo entender que nos afecta a todos en tanto humanos.

El cerrar de un periódico en la lengua comunitaria sin que un sustituto aparezca marcó el inicio de la pérdida del lenguaje idish en México, el inicio formal de un proceso que venía ya en desarrollo. Quizá el hecho no se sintió tan terriblemente en la comunidad, ya que el idioma se escuchaba en muchas otras instituciones y ámbitos, y es probable que la vasta mayoría no se diera cuenta que lo que se estaba esfumando era parte de la memoria social del grupo. Pero no cabe duda que esta clausura marcó el inicio de un fin: la erosión de partes de la memoria cultural del grupo Ashkenazi en México.²

Al describir estas pérdidas como problema social algunos suelen preguntar: "¿qué se pierde cuando se pierde un idioma?" Se advierte de inmediato que estamos hablando de elementos sociales muy abstractos. Al parecer, perder un idioma, o nunca aprenderlo, no implica —para la mayoría— nada extraordinario. Después de todo, siguiendo esta lógica sencilla, perder un idioma no implica la pérdida del habla, del lenguaje humano. Mucha gente aprende a traducir de un idioma a otro, y otros (generalmente grupos de inmigrantes) nunca se aferran a ningún idioma en particular: el que hablan es siempre un medio hacia un fin, de manera que para éstos pareciera que da lo mismo hablar una cosa u otra, con tal de tener a mano un lenguaje útil que sirva en el mercado de actividades y cultura (Bordieu, 1993:161-175; Robbins, 1991). Deducimos pues que la respuesta de angustia que algunos sienten en torno a este tema no es intuitiva, ni es fácil, ni queda muy clara a los interlocutores incluso después de analizarse algún caso concreto histórico: sin embargo, hay quienes persisten sobre el tema.

En 1999, un artículo del *New York Times* me hizo recordar algo parecido a lo que sentí el día que el último periódico en idish apareció en la capital mexicana. El *Times* publicó un reporte de la Pampa Hermosa, Perú, un lugar a 420 millas de Lima, donde se entrevistó a una mujer de edad, Natalia Sangama, que hablaba español y chimicuro, pero que era, desafortunadamente, la última usuaria del chimicuro. Se le citó diciendo que siempre soñaba en chimicuro, su idioma materno, pero que lamentablemente no tenía

² Para revisar el caso específico del idish en general y su modalidad en México, ver Cimet (1996; 1997:129).

a quién contarle sus sueños, ya que ella era la última parlante de este idioma. "Algunas cosas —agregó— no pueden decirse en ningún otro idioma". Los chemicuros en Pampa Hermosa viven a distancia del desarrollo inmediato del país; sin embargo, las noticias y la música, entre otros, llegan por radio en español, aun en este escondido lugar. El español domina y se afianzó en la sociedad de ella, no sólo por una aparente inercia, sino tras esfuerzos deliberados de algunas autoridades locales que establecían claramente que ese era el idioma legítimo y aceptable dentro del espacio social en el que convivían. Doña Natalia recordaba que, cuando niña, en la escuela religiosa cualquier uso del chemicuro era castigado por los misioneros, quienes penalizaban a los transgresores haciéndoles hincarse sobre granos de maíz por largos ratos.

El artículo hace referencia a diversos asuntos: a la pérdida de un idioma, al sentir insular de algunos en cuanto a esto, a las fuerzas y los personajes que castigan un idioma y no otro. Entre líneas, el reportaje se acerca al tema de "qué perdemos cuando se pierde un idioma". Indirectamente sugiere que los idiomas no se pierden porque sí, sino caen en desuso o son eclipsados tras un proceso donde fuerzas desiguales se disputan qué hablar, dónde hablar y cómo hablar. El idioma "victorioso" marca así su poder y dominación. Sin embargo, el tema requiere análisis constante. Las mayorías siguen sin entender la asimetría de fuerzas que operan sobre estos asuntos. Además, no parece haber reacción alguna ante el valor de lo que estamos perdiendo en cada caso. Este tipo de procesos se sigue repitiendo en muchas partes del mundo social, donde los grupos ejecutan una lucha de ideas que se desenvuelve a la par de la lucha por el poder y que se expresa en batallas sobre los idiomas y quienes los hablan, dejando oculto el trasfondo de control y dominación disputados. Este ensayo intenta contribuir al esclarecimiento de estos procesos y al reconocimiento del significado de esta pérdida.

¿Cómo empezar a entender la pérdida de un idioma?

El mundo tiene hoy alrededor de cinco mil lenguas en uso. Se proyecta que este siglo será testigo de la pérdida de dos mil 500. Estadísticamente, ello significa que cada dos semanas durante los próximos 100 años se perderá un idioma. Si traducimos esto al mundo animal, por ejemplo, quizá algunos notarían la tragedia. En el mundo de los sonidos, la pérdida de lenguas es también tragedia: a veces porque se pierde no sólo una lengua, sino también el grupo que la habla; pero otras, aun cuando el grupo rechaza su cultura o se ve forzado a claudicarla —procesos que se presentan de manera paralela—,³ la pérdida es una tragedia para la humanidad.

³ El proceso y causa para la pérdida o cambio de lenguas es complejo y variado. El caso

No todos los idiomas del mundo son iguales. Hay idiomas "fuertes", por ejemplo, los que son hablados por lo menos por un millón de personas o más. Éstos tienden a ser los idiomas dominantes de naciones y/o Estados. Entre ellos se encuentran el inglés, el español, el francés, el italiano, el alemán, el portugués, el ruso, el holandés, el árabe, el chino, el japonés, el coreano, etcétera. También hay lenguas minoritarias, utilizadas por grupos minoritarios, aun cuando sean grupos grandes como: el idish, idioma originalmente de judíos del este de Europa; las muchas lenguas indígenas de México; las ocho lenguas de Tasmania; las lenguas de los aborígenes de Australia; el catalán, el vasco, el irlandés, el galés, etcétera. Estos idiomas están doblemente amenazados y en riesgo de desuso, no sólo porque el grupo que los habla disminuye, sino porque también está en peligro la propia base social existencial de los grupos que los utilizan. Algunos idiomas de estas listas son muy conocidos, mientras que sabemos muy poco sobre otros, la gran mayoría.

Perder una lengua constituye una pérdida monumental irreparable (Dalby, 2003). Sabemos bien que una lengua no es producto de una mente, ni sólo de una generación humana, sino es el producto del proceso del que-hacer cultural de muchísimas generaciones. Por ello, la producción y reproducción de un idioma —un proceso co-dependiente complejo, imaginariamente paralelo a la doble hélix— representa un acervo fundamental, un capital cultural que los grupos humanos crean y que, por una variedad de causas, se enfrenta también a un proceso de destrucción constante.⁴ Pero cuando este tipo de pérdida humana es fomentada activamente estamos frente a una laceración cultural a la humanidad que acarrea un escaqueo de efectos desgarradores que se suceden a corto y largo plazo, muy a distancia del epicentro donde el cambio cultural ocurrió en sus orígenes. Cada lengua que desaparece de forma permanente se lleva consigo todo un legado cultural, toda una experiencia de la realidad de ese grupo y su construcción social, en otras palabras, todo un saber de la sobrevivencia de ese grupo. Como no guardamos historia de todo lo que hemos producido —no todo se registra, traduce, o lo sabemos traducir—, si algo ya no existe (como un idioma, por ejemplo), ya no hay cómo traducir tampoco, ni con las mejores intenciones.

más obvio que lo produce es el del cambio de poder político aunado a cambio lingüístico: opresión. Sin embargo, hay cambios lingüísticos que se desencadenan por deseos individuales de obtener acceso a medios que al faltar parecen imposibilitar ciertos fines, en especial en sociedades multiculturales.

⁴ Véase las diferentes historias culturales de los grupos que conllevan destrucción de lenguas: desde el griego, que a su vez asumió lenguajes anteriores antes de establecer su hegemonía; el latín; el francés; etcétera. Cada una de estas historias revela el impulso de dominación de un grupo cultural a nivel económico, político y cultural, mientras que los grupos minoritarios han desaparecido con todo y su legado lingüístico.

Un pequeño ejemplo de estos efectos: el estudio botánico y medicinal de muchas plantas de grupos agrícolas se pierde cuando se pierde el lenguaje de algún grupo que por su forma de vida cataloga estas plantas (o partes de éstas), ya que tienen funciones medicinales particulares. Si el lenguaje y el vocabulario que describe algo así se pierden, también se pierde su uso. Y si pareciera que esto es irreal, basta con recordar un caso relativamente reciente. En el mundo de los conglomerados médicos internacionales sofisticados, basados en los estudios e investigaciones promovidas por las grandes universidades del mundo, se reportaron, en 1972 en Estados Unidos, plantas de los Shoshoni y sus usos hasta entonces desconocidos. Los conocimientos se divulgaron gracias a que se estaba documentando entonces parte de su lengua y la cultura del grupo, a punto de desaparecer. Así se descubrió el uso de la corteza de árboles vinícolas de Oregon, por ejemplo, *sokotehyampeh*, la llamada hierba-víbora (*kwitaweyampeh*), usada para contener hemorragias intestinales, y hoy día bajo estudio como posible agente anticanceroso. En el caso de México, los idiomas nativos concentran en su léxico información sobre la biodiversidad, y se estima que hay cinco mil plantas medicinales con potencial curativo (ver la biblioteca de la medicina tradicional mexicana en el Instituto Nacional Indigenista).

Pero no es sólo la medicina la que se beneficia con información multicultural: las costumbres culturales de cada grupo, la manera de apropiarse el mundo, relacionado con su geografía, botánica, economía, política y cultura, queda oscurecido y abandonado al perderse un idioma. Cada pérdida es la pérdida del acervo de generaciones, creado y utilizado en el proceso de asegurar la sobrevivencia del grupo. Cada pérdida, al disiparse la oportunidad de traducir su contenido o de conectarse con otras culturas, es una pérdida de la fuente creativa y motivadora que se da entre grupos al "dialogar" culturalmente entre sí. No es que todos debamos aprender todos los idiomas del mundo actual, pero tenemos la obligación moral y social de mantener y cuidar esos idiomas si queremos que la imaginación de los grupos se beneficie del diálogo multicultural e intracultural que se establece al haber contacto entre diferentes culturas y sus idiomas.⁵ Éste es un intento por justificar la necesidad y utilidad de las culturas expresadas en sus idiomas; pero al mismo tiempo, argumentamos la necesidad de entender este proceso de erosión como el resultado del abuso del poder de un grupo sobre otro. Así, el argumento por los idiomas y en contra de su pérdida es también un argumento ético-social por el respeto a la sobrevivencia de la pluralidad de grupos organizados con su expresividad y su entender.

⁵ Es una lástima que muchos de los esfuerzos intelectuales de los lingüistas por proteger idiomas no se argumenten más allá de la importancia de la gramática, fonética, sintaxis y semántica. Claro que al perder un idioma se pierde la capacidad de hacer ciertos sonidos guturales, pero se pierde mucho más: la posibilidad de la visibilidad hacia un mundo humano.

Las lenguas indígenas de México

México, tanto en la actualidad como en la era prehispánica, fue y es una entidad formada en un espacio intercultural compartido por varios grupos. Una breve revisión histórica realzará las asimetrías que los grupos compartieron y que se siguen produciendo. La pérdida de los idiomas y de culturas no es otra cosa que una manifestación abierta de la continua erosión ética de decencia intergrupala. Históricamente, sabemos que los grupos indígenas locales sufrieron no sólo pérdidas físicas y de poder, sino pérdidas culturales extraordinarias al no lograr contraponerse a la nueva cultura europea impuesta por la conquista. Aun más, bajo el sistema de valores europeo del siglo XV y XVI, España, en este caso específico, no intentó ni dialogar, ni proteger a las culturas locales que encontró al paso de la expansión de sus dominios, por el contrario, su esfuerzo cristianizador y occidentalizador trató de reconstruir a imagen propia a los grupos indígenas que encontró a su paso. Para ello fue necesario modificar las culturas existentes en el lugar, y esto se logró con la ayuda consciente e inconsciente del cambio de idioma dominante: estableciendo al español como la lengua dominante.

El lenguaje se convirtió en el arma más útil, eficaz y longeva, no sólo para reproducir y afianzar los valores culturales deseados por el grupo dominante, sino para asegurar la infraestructura requerida para la transformación política, económica y religiosa que el reino español y sus aliados impusieron sobre la sociedad de la Nueva España. Esto fue posible porque la lengua —cualquier lengua— es la vasija cultural del usuario, el envase histórico de todos los valores culturales del grupo. Si a más de 500 años de la conquista siguen existiendo en México grupos culturales diversos, esto se debe más a su propia tenacidad y resolución de rebeldía (simbolizados en el feroz mantenimiento de su lengua y costumbres) que al limitado fracaso del mestizaje idealizado como política del país. Los valores anti-indígenas incrustados en el español de entonces se congelaron y perpetuaron en el uso normalizado que le hemos dado a la lengua dominante del país: nuestro español (Lipski, 1994).

Es difícil reconocer el rol destructivo que utilizamos día a día cada uno de nosotros. Es difícil reconocernos en una capacidad que en conciencia directa nos es ajena totalmente. ¿Quién imagina verse involucrado y hasta ser cómplice en el proceso de destrucción de los grupos minoritarios indígenas cuando algunos de nosotros ni siquiera tenemos contacto directo con individuos de estos grupos? Para el mexicano urbano este cuadro es un retrato irreconocible; para algunos/as no sólo desagradable, sino increíble. Sin embargo, allí está este cuadro, claro y bien delineado, y no es posible seguir imaginando que existir o no existir como grupo cultural es resultado del azar, o que las circunstancias de existencia están determinadas por

situaciones ajenas a nosotros los que compartimos un espacio social con ellos.⁶

No se puede dar marcha atrás al desarrollo histórico; tampoco hay maneras de volver a otro *status* cultural. Pero hay mucho que no podemos seguir reproduciendo hoy por hoy, con desinterés o inconsciencia. Si no podemos regenerar y afianzar idiomas indígenas en México, sí podemos alterar las relaciones sociales que siguen reciclando este proceso de violencia social. No podremos modificar las interrelaciones culturales entre grupos étnicos y culturales diversos del país hasta que no entendamos con claridad el trasfondo interactuante entre los grupos. Tenemos que enfrentar lo que hacemos y, por ende, cómo somos como sociedad; sólo entonces podremos contener el nivel de desprotección de estos grupos. Este reconocimiento es esencial para un cambio ético en las interrelaciones de los grupos del país. Ninguna otra transformación en este tema se establecerá con eficacia sin este requisito. En otras palabras, algún cambio parcial puede aparecer en el horizonte político (como el constitucional de algún artículo), pero ello no pro-

* El recuento de la situación en la que se encuentran los grupos indígenas nativos de Estados Unidos en la región de California puede servirnos como prueba de los argumentos expresados aquí: primero, porque al describir la situación precaria de otra región (cercana y lejana al mismo tiempo) se confirma la problemática de grupos minoritarios y, segundo, porque esta descripción afirma la historicidad de sus circunstancias, no como historia de otros sino como estructura que fue y es repetida en vastas partes del mundo. California es una parte de Estados Unidos de hoy, y es una región que tuvo una gran cantidad de grupos étnicos diferentes. Decenas de comunidades lingüísticas compartían el espacio geográfico y sus bordes culturales cercanos estaban claramente diferenciados. Quizá la gran cantidad de recursos de la geografía del lugar permitió la saturación económica de cada grupo sin crear necesidad de interactuar con tanta frecuencia como lo hacían otros grupos de lugares distantes. Esta hipótesis se basa en el hecho de que el préstamo de vocabulario entre los grupos es mínimo, al igual que las influencias lingüísticas entre los grupos. Significa que en California, hasta el siglo XIX, existían muchísimos lenguajes independientes. En 1879 empezó la política de los *boarding schools* (escuelas de internado) organizadas por el Bureau of Indian Affairs, que comenzó con la destrucción de culturas indígenas al mezclar niños de diferentes grupos culturales que fueron aislados de sus familias, prohibiéndoles hablar sus lenguas maternas. La idea era remodelar al "indio" desde sus siete años de edad, devaluando sus usos y costumbres, y su filosofía, religión, vestimenta, canciones, juegos, etcétera. Aun sus nombres fueron cambiados al inglés de manera arbitraria. Este tipo de escuelas siguió operando hasta los cincuentas. Para quienes consideran que las culturas e idiomas son un tesoro de la humanidad, este tipo de política educativa y social fue un abuso físico y psicológico imperdonable. No es difícil entender por qué los padres y los jóvenes "indios" "aceptaron" el cambio cultural al intercambiar idiomas: les quedaba bien claro que uno es un boleto al "éxito" económico y social, mientras que el otro, representa un legado de daños y perjuicios imborrables. Desde los treintas, la condena a estas humillaciones fue acompañada por una política de promoción de las escuelas bilingües. Y desde 1970 es legal enseñar en idiomas minoritarios en Estados Unidos. Para 1990, en el centenario de la política destructiva de los amerindios, ésta se erradicó mediante una nueva acta de protección y preservación, promoviendo derechos y libertades, de uso, práctica y desarrollo de sus lenguas. Desde 1992 el Congreso estadounidense se ha apropiado parte del presupuesto nacional para este propósito; como es de esperarse, las sumas específicas y la rapidez en el logro de los nuevos propósitos han sido insuficientes y lentas. Hoy, más del 80 por ciento de los niños Navajo, por ejemplo, son monolingües en inglés (Dalby, 2003:160-162).

moverá cambios reales hasta que no se desglosen de él consecuencias específicas en la interrelación de los grupos. El derecho a la existencia pluricultural queda mientras tanto sólo como idea abstracta. Confrontar la realidad que compartimos y las violaciones sociales y simbólicas que perpetúan este *status* —una realidad que todavía existe como opresora de minorías— es un prerrequisito a un cambio estructural de fondo.

No se trata aquí de elucidar específicamente en qué estado se encuentran las interrelaciones culturales de los multigrupos en México (Sánchez, 1999; Mattiace, Hernández y Rus, 2002). A juzgar por el intercambio político que se desencadenó desde el conflicto de los zapatistas de Chiapas, las cosas no se han solucionado en su totalidad. Los indígenas siguen luchando por derechos humanos, minoritarios, de la mujer y por autonomía comunitaria. Debemos reconocer que las tensiones y su trasfondo no son imaginarias, en especial cuando en 1992, en las reformas al artículo cuarto de la Constitución mexicana se reconocieron “por primera vez” (!), formalmente, los “derechos culturales” de los indígenas mexicanos: la importancia de sus lenguajes, costumbres y formas sociales de organización. Este hecho confirma la inexistencia de tal reconocimiento anteriormente; no es, por lo tanto, sorprendente que los cambios formales todavía no se noten en la vida cotidiana de cada uno de nosotros. Allí está el meollo de la precaria situación de los indígenas y sus culturas, de aquéllos que manifiestan la voluntad de continuar como unidad compartiendo un futuro colectivo. En estos reclamos queda establecido lo que les debe a sus usuarios el gobierno del México actual, y nosotros somos los que debemos dar resonancia a sus peticiones.⁷

Las lenguas indígenas en el México contemporáneo

Sabemos que los indígenas de la República Mexicana tienen una variedad de lenguas que ascienden a más de 100. Quizá se reconozcan entre 50 y 80 en grupos mayores. Éstas han sobrevivido 500 años después de la conquista y de la introducción y dominación del español. Sin embargo, sabemos que se encuentran en situaciones muy precarias, con posibilidades muy limitadas de sobrevivencia, ya que muchas de ellas las hablan grupos pequeños de individuos. Pero aun las lenguas más fuertes entre éstas son habladas por la generación adulta, con pocas escuelas que formalicen y socialicen a sus niños

⁷ Esto es válido ya que muchos intelectuales del país insisten en afirmar que el estado infeliz de la vida de las mayorías indígenas es en su base un problema económico y/o de distanciamiento cultural autocreado, causado por su persistente desinterés en lo moderno del México actual. En esa perspectiva sugieren que no es válido el interminable reclamo indígena ante el gobierno. Esta posición no incorpora en su análisis las interrelaciones históricas entre los grupos, ni comprende que la sociedad no es estática, y que las interrelaciones se siguen dando, se reproducen de maneras diferentes, pero mantienen una estructura que las une al pasado formativo.

para su reproducción. En otras palabras, si las generaciones jóvenes de los niños indígenas hablan menos el idioma étnico y más el español, no debería sorprender que la lengua original caiga en desuso. Después de todo, el idioma del mercado, el que paga, produce *status*, tiene un contexto social amplio, no es ningún idioma indígena, sino el español. Imaginen un libro escrito en alguna lengua indígena, ¿qué mercado tendría?,* ¿qué podría hacerse para que tuviera mercado?, programas de radio y televisión en sus idiomas, ¿por qué no? Aun cuando el legado cultural de los grupos indígenas ha sido reconocido, la Constitución nacional ha flexibilizado la definición de "nacionalidad", diversas religiones han sido reconocidas e intentos de bilingüismo educativo han sido ofrecidos en los últimos años, no cabe duda que estamos hablando en México de lenguas indígenas invisibles, socavadas por la historia del victorioso y opacadas por el deslinde cultural y político que distingue al mestizo-español del indígena-autóctono (Cimet, 2002).

No es que no se reconozca que desde los años setentas las políticas de atención y protección al indígena se acrecentaron en México; los cambios gubernamentales referentes a estos colectivos coincidieron con cambios internacionales que proclamaban la defensa de grupos minoritarios mundialmente. No obstante estos cambios, aunados al debate que el indígena promovió en Chiapas, confrontando a los gobiernos regional y nacional a través de la rebelión zapatista de 1994, las reivindicaciones del *status* indígena no han sido tan notorias. Enfocando en el reconocimiento de sus lenguas —el barómetro de transformaciones multiculturales en el país—, los cambios son casi inexistentes. Las lenguas indígenas, esenciales para sobrellevar una vida cultural propia, no han recibido ni reconocimiento suficiente, ni apoyo oficial significativo para sobrevivir de manera apropiada. Sabemos muy poco de la vida al interior de estos grupos étnicos, y queda más claro que su historia precolombina y su existencia actual se entretajan y son usadas simbólicamente más como un modelo de autogratificación política que como un ejemplo de sobrevivencia multicultural exitosa.

Los derechos humanos indígenas que estos grupos promueven y buscan no han encontrado eco a nivel de sus lenguas. Los grupos mayas han intensificado la búsqueda de terminología nueva para la política mexicana al destacar la importancia de nuevos órdenes legales, económicos y políticos. Pero

* Por ejemplo, la publicación de poesía de mujeres en Tzotzil, traducido al español, apareció por primera vez en 1998. La edición en inglés, *Incantations*, es de 1850 volúmenes. En 2002, la colectiva Maya Chiapaneca publicó *Corazones Mayas*, traducido al español e inglés. Han sido publicados pequeños libritos que combinan idiomas indígenas y español, como español y yoreme, o español y zapoteco. Ver la lista de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

* Los medios audiovisuales comerciales ignoran, en su mayoría, el tema o despliegan versiones denigrantes. En las radiodifusoras, el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Instituto Mexicano de la Radio (IMER) tienen programas en 31 lenguas indígenas y en español, para audiencias que se estiman en seis millones de indígenas y 16 millones de no indígenas.

su búsqueda de significado no se limita tan sólo a una legalidad formal, sino incluye la esperanza de que su distintividad étnica logre protección en este espacio compartido sin tener que sobrevivir contra la corriente. México lleva varios siglos viviendo con una ideología dominante dedicada a mestizar y eliminar distinciones culturales a favor de anclar una sola cultura, con un idioma y una nacionalidad específica.

¿Quién en México, de los que pertenecemos a la sociedad mayoritaria, con la cultura mayoritaria, reconocemos, por ejemplo, el sonido del tzotzil maya?, ¿el mazahua?, ¿el purépecha?, ¿el zapoteco? ¿Acaso podemos distinguir algunas de las lenguas entre sí?, ¿qué vocablos y sonidos en el español del hablar cotidiano reconocemos que tengan su raíz en alguna de las lenguas indígenas del país?, ¿en cuáles? Reconocemos el francés, el inglés, el alemán, el portugués, sin dificultad; aun podríamos decir que podemos identificar el sonido de un idioma asiático, pero no lo que es étnicamente diferente dentro de nuestro propio espacio cultural. Esto resulta increíble: es una mezcla especial de indiferencia e invisibilidad política y cultural, o quizás, el resultado de políticas y culturas para lograr la invisibilidad. Ésta es la situación de la fantasmagórica relación entre las culturas indígenas y la mayoría dominante del país.

La función de las lenguas indígenas ha sido para sus usuarios la forma de expresar una protesta histórica ante la imposición de poder y cultura dominante ajena. La legalidad que los grupos indígenas buscan en sus diálogos con el gobierno son el crisol del cambio actual y el modelo para crear espacios de sobrevivencia cultural compartidos adecuados. Se habla de "autonomía", palabra a la que tanto se teme y a la cual se le ha asignado un significado de deslealtad cívica. Sin embargo, la demanda por autonomía en general, y en México en específico, no es nueva en el ámbito político. Son muchos los experimentos hechos con esta estructura organizacional. Son tantos, que su contenido ha quedado ambiguo, por lo que "autonomía" se ha convertido en saco de ideas, desde la posibilidad de un espacio cultural independiente para un grupo minoritario dentro de un Estado multicultural, hasta la creación de una federación con autonomía extensa codificada en leyes que protejan y separen a los grupos minoritarios del Estado central.

Aun cuando ninguna sociedad en el mundo ha desplegado una solución perfecta e interrelaciones armónicas entre los grupos, unas sociedades han logrado más que otras. A nivel formal, Estados Unidos está hoy a la vanguardia en legalidad para las minorías, sin sugerir que esto se haya traducido ya en un afortunado trato o en una mayor paridad entre grupos étnicos. También Bélgica, Suiza, Canadá, Irlanda, China, India y Pakistán, entre muchos otros, han intentado experimentar en este campo. Cada uno de éstos con diferente nivel de éxito. Yugoslavia es el caso más reciente del fracaso en los intentos de separación de poblaciones diferentes. Por otra

parte. España es quizá el caso más novedoso con relación a México, ya que ha adoptado la idea de autonomía relativa para sus minorías y, ello, contemporáneamente con la guerra zapatista en México.

El caso de España

El análisis crítico al trato de los idiomas minoritarios de México por la sociedad mayoritaria y por el gobierno, y la descripción de su situación contemporánea, no intentan sugerir que estamos a la espera de un retorno histórico. Lo único que podemos intentar —pero es fundamental e imprescindible— es un freno al *status quo* existente y al reconocimiento de las relaciones humanas que lo soportan. Sólo así se desencadenará un cambio político que altere la indiferencia ética entre los grupos minoritarios y mayoritarios del país. Si los cambios que deben imaginarse e implementarse son profundos, lo son sólo en lo que a la estructura política del país se refiere. La erosión histórica parece irreversible, pero lo que reforzamos y sostenemos todos cotidianamente debe de-construirse, esperamos detenerlo.

Irónicamente, España está comprometida en un proceso de cambio político que atañe a sus propias minorías. Aunque aquí nos dejó un legado intransigente, esta misma sociedad está haciendo cambios, y vale la pena revisar qué trata de lograr. Las negociaciones entre catalanes, vascos y gallegos con el grupo dominante de ese país son pasos sugerentes. Cataluña ha podido afirmarse sin recurrir a la violencia, dedicándose a definir la idea de autonomía que persigue para la sociedad en general (Guibernau, 1997). La definición de autonomía catalana no ha sido resultado de un proceso directo, ni homogeneizante. Hay quienes definen el término como la base para formar una entidad absolutamente autónoma; pero la gran mayoría catalana persigue sólo una autonomía cultural y lingüística, sin el deseo de ejercer o imponer una secesión política del Estado español. La nueva Constitución de 1978 marca el principio del cambio. Cataluña y la región vasca reciben reconocimiento y, con ello, la vieja imagen homogeneizante de la España Católica queda transformada de manera radical. Para 1979, la idea de "autonomía catalana" quedó formalmente afianzada, aunque diversas imágenes de su significado siguen como propuestas y compiten por dominar el contenido de la misma. Todos aquéllos que ven esto como un paso anterior a una probable ruptura del Estado español argumentan hostilmente que el "Estado es uno", que la "nación es una", y que esto es y debe ser así. Pero la gran mayoría de los políticos de Cataluña en el poder buscan un acomodo con el Estado central sin rechazar, sino por el contrario, manteniendo dependencias ya establecidas también, un tipo de auto-gobierno que no incluya independencia. Esta conclusión viene a ser una reacción clara contra el aparentemente caduco ideal político de "una nación, un gobierno", pero sin antagonizar con el Estado como tal. Los cambios constitu-

cionales en realidad se convirtieron en el primer paso de un mecanismo habilitador para la minoría catalana.

Después de establecer los límites de la región catalana donde este gobierno autónomo debe fungir, lo más importante que surge como meta y donde la minoría busca y demanda protección, es alrededor del tema de su lengua y la simbología cultural de la propia minoría. El bilingüismo oficial implica adoptar medidas para equiparar las dos lenguas con igualdad de posibilidades. El proyecto autónomo de Cataluña es por tanto y más que nada cultural.

Entre los ideólogos socialistas y comunistas catalanes la idea de autonomía se concretiza en un sistema de comunidades que deberán transformar a España en un Estado federativo. Pero no todos ven este objetivo como algo deseado, ya que implica tensiones en el futuro: quienes se establezcan en la región con autonomía minoritaria impondrán a su vez a los inmigrantes nuevos, cultura e identidades nuevas para poder integrarlos a la región. Este tipo de conflicto no ha sido solucionado. Para los comunistas catalanes, la autonomía cultural es el primer paso democrático para reformar al Estado hacia una unión federativa. Esta proposición ha encontrado objeciones de otros partidos, especialmente aquéllos que ven el cambio hacia una federación como imposible, a menos que la Constitución del Estado vuelva a modificarse, cosa que no todos desean. Además, tal modificación disminuiría el *status* de la minoría misma, pues la catalana sería entonces una entre muchas otras minorías dentro del país, y ya no la portadora de un logro único. Por ello, el discurso nacionalista dominante de los catalanes (representado por Jordi Pujol del Partido de Convergencia y Unión) no estipula ningún requisito de independencia, ni pretende lograr otros cambios a largo plazo, simplemente define autonomía como "autonomía cultural y multi identitaria", encontrando posibilidades de resolución política dentro del marco actual del Estado. Este tipo de nacionalismo no contiene ni asume una acción política que rebase los intereses culturales de continuidad identitaria y lingüística compartida.

Las políticas indigenistas en México: soluciones incompletas

No cabe duda que los cambios estructurales logrados en el caso catalán son por una parte interesantes. A la vez, no resuelven la situación del México actual. En el caso de México, no se trata de un solo grupo indígena, ni de una sola región bien delimitada que pudiera convertirse en la territorialidad del grupo minoritario. Con gran diferencia, en México tenemos una vasta variedad de grupos indígenas. Aun si se identifican los grupos mayores, para simplificar este cuadro estamos hablando de varias decenas de éstos con cultura e idiomas diferentes. Es imposible delimitar la territorialidad

de cada uno de ellos, a excepción de regiones que tienen como mayoría población indígena, y aun éstas tienen población mixta. Así pues, el debate público desencadenado con las confrontaciones de los zapatistas de Chiapas sobre autonomía y autodeterminación afecta claramente a todo el país en estructura, legalidad y reforma (Mattiace, Hernández y Rus, 2002:229-263).

Las soluciones que los diversos gobiernos de México tomaron con respecto a la población indígena durante el siglo XX nunca se distanciaron por completo del intento de "mexicanización" (como la antigua castellanización del indígena) y del deseo de incorporar de manera homogeneizada a esta población a la "civilización occidental", de la cual —según esta visión— estaba desconectada. José Vasconcelos, Molina Enríquez, Manuel Gamio y Moisés Sáenz, todos ideólogos sobre la minoría indígena, finalmente buscaron (cada cual a su manera) su unificación y homogeneización cultural y lingüística —aun cuando incluyeron la búsqueda de soluciones económicas. Molina Enríquez y Gamio sentaron las bases del cómo entender la condición indígena minoritaria a principios de este siglo —y aun con sus mejores intenciones—, mantuvieron elementos colonialistas en su visión del "otro" (Gamio, 1987).¹⁰ Esta premisa de la que no pudieron desprenderse permeó todo intento de planeación. Vasconcelos se concentró en el problema educativo, y propuso y promovió el monolingüismo (socavando el valor y respeto a los otros idiomas), rechazando la idea de escuelas especiales para los indígenas. Sáenz, posteriormente, no comprendió el concepto de "derechos particulares" para estas minorías. Y aun los miembros del Partido Comunista Mexicano (PCM) se manifestaron más interesados en el *status* internacional del país en su lucha contra el imperialismo que en el análisis de las minorías nacionales a las que dedicaron poco interés. Lombardo Toledano, quien fue el primero dentro del grupo de políticos que cuestionó el presunto integracionismo del indígena e intentó remarcar la importancia de sus lenguas y autonomía, rechazó su propio pensar en los años cuarentas al postular que todo el país debía verse como "pueblo", como una masa, por lo cual estas minorías debían incorporarse a la mayoría dominante. Con ello, revirtió su pensar a las ideas dominantes que ignoraban la validez de la integridad cultural —la diferencia cultural— de las minorías indígenas.

Desde aquellos años hasta hoy se han formado diversas organizaciones e instituciones para "velar" por lo indígena. Cada sexenio ha seleccionado algún aspecto o región dónde centrar el interés político referente a este tema. Sin embargo, los gobiernos no dieron el paso necesario para poder trabajar la problemática minoritaria de manera innovadora. Eso es precisamente lo que protestaron los mayas de Chiapas. Es éste el desafío que tenemos al frente: no se trata simplemente de acceder a un cambio textual dentro de la Constitución sin implementar la dirección para su

¹⁰ Ver introducción de Luis Villoro

aplicación. El debate que los indígenas han presentado propone cambios de política, administrativos, jurídicos y culturales de fondo, avalados por sus experimentos socio-políticos, donde han mantenido su autonomía de manera subterránea y desatendida.

La historia de las visiones gubernamentales sobre los indígenas puede simplificarse, para nuestro propósito, en dos conceptos que se debaten: comunidades o pueblo/nación. Repetidamente, la definición más seleccionada por los gobiernos ha sido la de "comunidades", concepto que incluye no tanto *autonomía* como *atomicidad* de lo indígena. Esta fórmula descarta la posibilidad de sostener a las minorías como tales, ya que la vida de comunidades aisladas requiere diferentes apoyos pero no atención a una cultura distintiva. Por el contrario, la autodefinición de estos grupos como pueblo o nación exige reconocer su cultura y lenguas particulares como elementos distintivos que requieren de contextos para desarrollarse, y donde su vivir quede totalmente justificado. En tanto se celebran como nación, la sociedad les debe viabilidad y autonomía para que se mantengan como grupos culturales distintos.

En los años setentas, la perpetua búsqueda por la integración/asimilación retomada como fin por los gobiernos se vio finalmente cuestionada y rechazada por antropólogos y etnicistas que propusieron el problema indígena como problema cultural, y no de adaptación o funcionalidad. Sin embargo, estos pensadores tampoco lograron vincular la situación del indígena mexicano con el contexto y trasfondo político-cultural del país. De esta manera, el interés folklórico de las minorías se delineó en un vacío contextual, un vacío político-económico que planteaba lo minoritario como auténtico, pero carente de conexiones políticas y filosóficas para cambiar las interrelaciones entre los grupos (Sánchez, 1999).

Los cambios constitucionales de los años noventas propuestos durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari —al artículo cuarto de la Constitución, por ejemplo—, que establecen el reconocimiento y protección a las lenguas, usos y costumbres indígenas, no deben menospreciarse. Después de todo, son modificaciones constitucionales y sabemos bien que el proceso para lograrlas implica complejos y largos pasos legales. Pero el reconocimiento formal de las particularidades de los grupos indígenas es sólo la apertura de espacios de posibilidad que emergen como nuevos sistemas de referencia para las actividades del país. En el lenguaje de Michel Foucault, estos cambios constitucionales serían reconocidos como "estrategias posibles": de ellas apenas se pueden desprender los cambios estructurales visibles necesarios para la protección del indígena y de su cultura, dándonos a todos los involucrados la posibilidad de un vivir digno basado en el derecho a la diferencia.¹¹

¹¹ Roniger y Kierszenbaum (2005). Estos autores tratan de seguir a tres sociedades del

Educación de la mayoría para el cambio social

La población indígena mexicana se estima en 12 millones de habitantes según datos del censo del año 2000. Radican en 40 mil localidades de más de 800 municipios; o sea, en una tercera parte del total de los municipios del país. Hay cuatro regiones mayores de más de 300 mil personas cada una: Náhuatl, casi un millón y medio; Maya, más de 800 mil, y Zapoteco y Mixteco, con más de tres millones. Hay 11 grupos medianos de 100 mil a 299 mil personas (Tzotzil, Otomí, Tzeltal, Totonaca, Mazateco, Chol, Huasteco, Mazahua, Chinanteco, Purépecha y Mixe), en total más de dos millones. 12 grupos menores de 20 mil a 99 mil 999 personas (Tlapaneco, Chontal, Tarahumara, Zoque, Amuzgo, Chatino, Popoluca, Tojolabal, Mayo, Huichol, Tepehuá y Triquin), con más de medio millón en total. Hay nueve grupos menores de cinco mil a 19 mil personas (Popoloca, Cora, Huave, Cuicateco, Yaqui, Tepehua, Kanjobal, Pame y Mame), con más de 100 mil personas. Finalmente, seis grupos pequeños de mil a cuatro mil personas (Chuj, Taucate, Guarijío, Chichimeca, Jonáz y Matlatzinca), con un total de más de ocho mil. Además hay otros 23 grupos en peligro de extinción, ya que alcanzan un total de sólo mil personas, y la dificultad de reproducir lengua y cultura es extraordinaria para ellos (Chocho, Pima, Kekchí, Jacalteco, Ocuilteco, Seri, Ixcateco, Quiché, Cakchiquel, Paipai, Cucapá, Motocintleco, Kumiai, Pápago, Kikapú, Ixil, Cochimí, Kiliwa, Lacandón, Aguacateco, Solteco, Papabuco, Ópata). En los últimos tres aquí mencionados hay sólo seis, cinco y cuatro personas, respectivamente. Por su parte, el Consejo Nacional de Población estima que hay entre 62 y 85 lenguas autóctonas.

De esta pluriétnicidad y pluriculturalidad se deduce que la identidad indígena mexicana actual no es una formación homogénea, estática e invariable. La identidad indígena es en México una serie de identidades, compleja y diversa, histórica, cambiante, que debido a un pasado compartido ha logrado unirse alrededor de demandas concretas.

Las diversas identidades indígenas han presentado su petición como reclamo por el derecho al reconocimiento de su identidad grupal minoritaria. No intentan ser comunidades aisladas, sino ser reconocidas como nación o pueblos distintivos. Como tales, son grupos minoritarios que requieren de un grado de autonomía para poder sobrevivir culturalmente, pero necesitan también un sistema digno de asociaciones y valores, donde su per-

Como Sur para estudiar qué han hecho con el discurso de derechos humanos como narrativa normativa. Desean investigar cómo estas sociedades han hecho relevante y efectiva esta ética para el futuro. Dos de los ejemplos son de Argentina, uno es un proyecto del Estado, cinco libros por estudiante con 500 lecturas y una biblioteca mínima gratuita. El segundo ejemplo es un proyecto de memoria colectiva, más allá del ritual conmemorativo, llamado *Memoria Abierta*, para promover conciencia social sobre el pasado, y fue organizado por una confluencia de organizaciones de derechos humanos, entre otras.

sona política, su caracterización económica y su cultura lingüística, no sean los escalafones más devaluados y desgastados en la escala social. Viven en diferentes espacios territoriales: en las regiones rurales como los Altos de Chiapas, Sierra norte de Puebla, Guerrero, en la Península de Yucatán, en el Estado de Oaxaca, etcétera; en las grandes ciudades del país: en los campos de agricultura donde trabajan como jornaleros (por ejemplo, Baja California, Culiacán, Sinaloa), y en los campos y ciudades de Estados Unidos y Canadá. El 69 por ciento de la población indígena se dedica a actividades del sector primario y es propietaria de una quinta parte del territorio nacional. Aquí hay recursos naturales como el petróleo (Campeche, Tabasco, Chiapas), cobre y oro (Chihuahua y Nayarit). Las principales siete plantas hidroeléctricas están en regiones indígenas;¹² éstas, sin embargo, padecen deficiencias y carencias en los servicios básicos de agua potable, drenaje, energía eléctrica, salud, educación y comunicación.

Su derecho inalienable al reconocimiento formal es ya un hecho pero no amerita festejo, aun cuando el poder mayoritario que lentamente lo otorga se da con ello importancia. Su reconocimiento formal es una premisa transhistórica ya, universal. Está por lograrse una viabilidad para que estos cambios formales permitan crear canales propios de reproducción cultural y lingüística, a la vez que se espera se logren arreglos políticos y económicos adecuados a sus circunstancias específicas. Si bien el gobierno ha abandonado ya su política de asimilación generalizada, no ha establecido claramente cómo se debe proceder. Los reclamos que tiene enfrente el gobierno refieren varias esferas: desde el rechazo al uso exclusivo del español como lengua oficial hasta las diversas maneras de sostener la interrelación de los pueblos indígenas con el Estado, creando políticas operativas de comunicación. La misma definición de autonomía ha sido desglosada para prácticas diferentes: modelos comunales, autonomías a nivel municipal y regional. Es allí donde las reglas de la interacción apenas empiezan a establecerse, y donde las partes darán su lucha en encuentros que la democracia deberá fomentar.

Queda por trabajarse la posibilidad de combinar dos categorías que la Constitución protege: por una parte, al "individuo" que queda protegido a través de la ciudadanía, que es un aspecto personal, y por otra, a "los grupos o naciones" que tienen identidades múltiples y complejas, en política, género, cultura y lengua. Cabe decir que el desafío de México es un desafío nacional e internacional; y México necesita responder ya. Todo este diálogo que se debate a nivel intracomunitario e intergrupar, donde participan católicos y protestantes, hombres y mujeres, comentaristas e intelectuales, miembros de partidos políticos y de pueblos, nos reafirma que los experimentos

¹² Datos de *Apuntes para la reforma institucional de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)*, conjuntamente con la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.

indígenas de autonomía de los últimos 20 años ofrecen algo más que resistencia: los vocablos del nuevo lenguaje político que está sentando las bases para el cambio más profundo del país.

Todos los que compartimos el espacio político y social designado como México nos habremos enriquecido si logramos proteger y apoyar la estructuración de la dignidad de las minorías indígenas, de sus lenguas y de sus proyectos de autonomía. Ésta también representaría una contribución mundial. El distanciamiento y el silencio artificial que convivimos con las minorías representan un abismo que nos deja en un estado vacuo. La persistencia de esta condición es indigna y perniciosa para todos. Los indígenas y no indígenas, intelectuales y funcionarios de gobierno, miembros del grupo dominante y los demás que están construyendo las nuevas obligaciones sociales para todos en México están tratando de no dejarnos caer en un precipicio.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1993), "Field of Power, Literary Field and Habitus", en *The Field of Cultural Production*, New York.
- CIMET, Adina (1996), "Nacionalismo y lengua: los judíos ashkenazitas en México, 1940-1950", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, vol. 58, núm. 4.
- _____ (1997), "Incomplete Allowance: The Politics of Interrelation", en *Ashkenazi Jews in Mexico, Ideologies in the Structuring of a Community*, New York, Suny Press.
- _____ (2000), "Ambivalence Acknowledged: Jewish Identities and Language Strategies in Contemporary Mexico", en Luis RONIGER y Tamar HERZOG, *The Collective and the Public in Latin America. Cultural Identities and Political Order*, Brighton, England, Sussex Academic Press.
- _____ (2002), "Symbolic Violence and Language: Mexico and Its Uses of Symbols", en Jacob CLIMO y Maria CATTELL, *Social Memory and History, Anthropological Perspectives*, New York.
- DALBY, Andrew (2003), *Language in Danger, The Loss of Linguistic Diversity and the Threat to our Future*, New York.
- GAMIO, Manuel (1987), *Hacia un México Nuevo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GUIBERNAU, Monserrat (1997), "Nations without states: Catalonia, a case study", en M. GUIBERNAU y John REX (editores), *The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, U. K., Polity Press.
- LIPSKI, John (1994), *Latin American Spanish*, New York.
- MATTIACE, Shannan, Rosalva A. HERNÁNDEZ y Jan RUS (editores) (2002),

Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas. México, CIESAS.

ROBBINS, Derek (1991), *The work of Pierre Bourdieu*, Boulder, Colorado.

RONIGER Luis y Leandro KIERSZENBAUM (2005), "Los intelectuales y los discursos de derechos humanos del Cono Sur". en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Israel, Escuela de Historia, Universidad de Tel Aviv, vol. 16, núm. 2. julio-diciembre.

SÁNCHEZ, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI.