

Lengua, ley, y antropología en Queensland (¿y en Chiapas?)

John B. Haviland
CIESAS-Sureste y Reed College

Introducción

La Jornada 15 de junio de 1998

Burlas e indiferencia en la declaración preparatoria de siete indígenas consignados

Angeles Mariscal, corresponsal, Tuxtla Gutiérrez, Chis., 14 de junio ▫ Asistidos por un defensor de oficio que se la pasó leyendo un cómic y un ministerio público indiferente, y en medio de las risas del mecanógrafo por el pobre español de los indígenas, siete de los 31 detenidos en el municipio de El Bosque rindieron hoy su declaración preparatoria en la que negaron los cargos de que se les acusa, entre otros, el de la muerte del policía de Seguridad Pública caído durante el enfrentamiento en Chavajeval.

. . . Con la indiferencia y el desdén con que se ve a los indígenas en este lugar, el defensor de oficio, el Ministerio Público y el mecanógrafo intentaron apresurar y forzar sus declaraciones, ``auxiliándolos'' con un amigo del defensor que hablaba la lengua de los inculpados; pues éstos difícilmente entendieron lo que se les leyó.

Ante tal situación, entre los tres funcionarios, con la ausencia total del juez de la causa o algún representante suyo, forzaron nada más la declaración de siete de los diez indígenas de Chavajeval; pues los otros tres no hablan ni entienden español.

Explicaron, en su difícil español, que todos ellos fueron aprehendidos cuando se encontraban en el interior de sus respectivas viviendas, lugar donde se habían refugiado al escuchar los disparos con que llegaron anunciándose los cuerpos policiacos y militares.

Empiezo con este extracto triste de un reportaje sobre algunos indígenas tzotziles presos en Cerro Hueco para anticipar una conclusión igualmente triste. Si una parte importante del trabajo del antropólogo no sólo es informar o educar a los demás antropólogos y a nuestros alumnos y lectores académicos, sino también tratar de influir en las vidas y futuros de la gente que forma el sujeto de nuestra disciplina--en el caso del trabajo que he hecho, los indígenas hablantes del tzotzil de Chiapas, o los aborígenes habitantes de la comunidad de Hopevale en el noreste de Australia--resulta más eficaz el trabajo antropológico en "el extranjero" que aquí en casa en México. Ésta es la triste conclusión de mi reflexión comparativa sobre el trabajo antropológico y lingüístico en Australia y en Chiapas.

Empecé mis estudios antropológicos en Zinacantán en 1966, como parte del (mal)afamado "proyecto Harvard." Uno de los lujos intelectuales que proporcionó ese proyecto masivo y colaborativo era la posibilidad de escoger temas etnográficos de investigación cada vez más esotéricos y limitados en términos de un criterio socio-político. Yo, por ejemplo, elegí para mis primeras investigaciones de campo la música "tradicional"--es decir, la música de cuerdas que acompaña los eventos rituales en el sistema de cargos--y más adelante el "chisme," un supuesto lente discursivo hacia las preocupaciones "émicas" de "la cultura" y de "la estructura social" zinacantecas. Este lujo desde luego se fundaba en una ilusión: la de la autonomía (histórica, socio-política, y cultural) de una entidad bien delimitada, llamada Zinacantán. Tal ilusión regía fuertemente en la ideología antropológica norteamericana de la época, y a todos nos entrenaron a ser expertos ilusionistas.

Sin embargo, mi propio trabajo no me permitía engañar por mucho tiempo. La misma música "tradicional" que aprendí a tocar con los *jvabajometik* de los seis *moletik* "ancianos" en la capilla del Señor de Esquipulas tenía sus orígenes en los coros españoles del XVI siglo (Harrison and Harrison 1968). Más obviamente, el chisme me

llevaba inexorablemente a los pleitos, y los pleitos a las maniobras políticas, la venganza, las autoridades extra-municipales, y la manipulación de las leyes mexicanas para fines zinacantecos.

Mucho antes de la xenofobia deliberadamente provocada en los años después de 1994, y todavía antes de la llegada a Zinacantán de los partidos políticos (es decir, “partidos” en plural) hacia fines de los 70, experimenté la vulnerabilidad de un antropólogo extranjero en el ambiente políticamente cargado de un pueblo chiapaneco. Un compadre mío, cuyos terrenos habían estado tomados por caciques locales que quisieron construir un camino nuevo en el pueblo, pidió mi compañía y ayuda cuando fue a quejarse ante las autoridades estatales. Después de una reunión grande en el (entonces) PRODESCH, en la cual el abogado del estado reiteró que había que respetar las costumbres buenas, pero que también había que respetar las decisiones de la mayoría (que en este caso quería decir: las decisiones de los caciques), salimos del edificio, y otro compadre mío me llamó. Éste también me había pedido ayuda, traducciones, y consejos en muchas otras ocasiones, pero él era uno de los mismos caciques involucrados en el presente caso. “Compadre,” me dijo, agarrándome del brazo y acercando su boca a mi oreja. “Si quieres seguir viviendo en el pueblo, mejor no vengas a acompañar a los ‘busca-pleitos’ aquí a San Cristóbal.” La amenaza implícita de sus palabras me ha resonado en los oídos desde entonces.

Después de empezar a trabajar con tzotziles, hice trabajo de campo en Surinam con los descendientes de esclavos africanos, y más recientemente he trabajado con inmigrantes mexicanos, sobre todo mixtecos de Oaxaca, al estado de Oregon. Sin embargo, el enfoque principal de esta reflexión va a ser mis experiencias como antropólogo en el contexto de una investigación de largo plazo hecha en la península de Cape York, en el estado australiano de Queensland, donde comencé trabajo de campo en 1971.

Menciono estos sitios variados de “trabajo de campo” porque el tema de nuestro encuentro – “mirando hacia afuera” – abarca dos conceptos que me quedan un poco oscuros cuando trato de aplicarlos a mi propio trabajo. Uno es la idea de “mirar,” que me sugiere tanto una distancia como un límite perceptual que no puedo aplicar al trabajo – en gran parte lingüístico – que he hecho en Chiapas y Queensland. El estudio de las prácticas discursivas cotidianas no le deja a uno simplemente mirar (o escuchar), porque requieren una participación activa, una interacción, y un contacto con un rango grande de interlocutores. “Hablar con” alguien me sugiere un compromiso mucho más amplio que “mirarlo.” El problema surge no sólo de la modalidad perceptual (visual, oral/aural, etc.) sino del hecho de que, como antropólogos, nos involucramos en conversaciones, procesos interactivos que el concepto unilateral y distante de una “mirada” disfraza.

El segundo concepto dudoso es lo de “afuera,” palabra relacional que implica una configuración topológica (una idea de “adentro” o de contenido) que difícilmente discernio en las relaciones largas que uno establece con comunidades durante varias décadas de investigación. Amigos, pseudo-parientes, y otros conocidos de Zinacantán me han visitado en Oregon, y muchas veces yo soy el intermediario entre zinacantecos “en el norte” o alejados del municipio y el pueblo mismo, al que todos nos referimos como *jnatik* “nuestra casa.” De igual manera mis parientes y amigos de Hopevale en el noreste de Australia usaban mi casa dos mil kilómetros al sur en la capital australiana como un lugar de paso, justo como yo también así usaba las suyas.

De esta manera, la etiqueta “afuera” presupone una diferenciación de lugar, de origen, de perspectiva, y de identidad que pertenece, de manera un poco incómoda, a un modelo del mundo cuestionable y poco sostenible. (Compárese el modelo de “rompecabezas” que describo más adelante.) Si el antropólogo es un *universal outcast(e)*, siempre está “afuera” por naturaleza, y toda mirada antropológica es una mirada hacia

afuera. Al mismo tiempo, hay una ilusión importante de “pertinencia” –es decir, de estar “adentro” –que caracteriza gran parte de la práctica de la investigación antropológica, ilusión que en mi caso complica la posibilidad de una perspectiva fija, sea “adentro” o “afuera.” Los únicos criterios para distinguir entre lo “adentro” y lo “afuera” se reducen pues a criterios políticos, y a estos me dedicaré en la discusión final.

La comunidad de Hopevale en Queensland, Australia

Llegué a la comunidad de Hopevale en 1971 para iniciar un estudio lingüístico y antropológico de tipo muy “tradicional.” Entre otras cosas, mi investigación iba a tener un elemento de “rescate” en el contexto de la convicción en Australia de aquel entonces de que los idiomas aborígenes (sino los aborígenes mismos) estaban a punto de extinción, y de que por razones de responsabilidad científica era urgente “documentarlos”.

En el caso de Guugu Yimithirr, idioma nativo del lugar donde se encontraba la comunidad de Hopevale, se trata de una lengua Pama Nyungana de gran importancia histórica y “genética.” Esta importancia se debía a su lugar en la supuesta configuración de los idiomas de Queensland, y al hecho de que el Teniente James Cook (“Capitán Cook”) había tomado algunas listas de palabras de este idioma cuando pasó un período breve en la costa de Australia en 1770.¹ Mi proyecto--como digo, muy característico de la época--era describir este idioma de la manera más extensa posible, con un interés francamente oblicuo en la situación (sea cultural, económica o política) de sus hablantes.

¹ Véase Haviland (1974).

Pero para un antropólogo iniciado en la disciplina en Chiapas, no me era posible dejar al lado la “etnografía” del lugar. En primeras, los idiomas no se pueden estudiar, y mucho menos podemos aprenderlos, en un contexto árido, aislado, y desinteresado. Parte del proceso de aprender el léxico obviamente implica – según los principios “etnocientíficos” de la época--el aprender aquellos elementos de una “realidad” a los que significan los lexemas. De manera semejante, la idea de una estructura gramatical se liga intrínsecamente con los patrones de uso característicos de una comunidad de habla. El trabajo lingüístico prácticamente implicaba una excursión a la etnografía y a la vida social de los hablantes. Es más, a los señores de edad avanzada a los que me dirigieron para aprender el idioma, no les interesaban simplemente enseñarme paradigmas y formas irregulares (de las cuales hay muchas en GY), sino empezarme a educar como ser humano. Es decir, les pareció natural enseñarme no sólo los términos de parentesco, sino al mismo tiempo las identidades y las genealogías de mis mismos parientes (por supuesto ficticios o adoptivos, ya que mi maestro principal estaba considerado como mi propio *biiba* ‘papá.’) Me instruían no sólo en la toponomía del lugar sino más bien en su topografía, tanto social como geográfica. ¿De quién era ese lugar donde pasó aquel evento mitológico, esa laguna, ese pedazo de *scrub* ‘selva’? ¿Quién tenía enlaces y responsabilidades con esa extensión de playa, y gracias a quién? ¿a su mamá? ¿a su abuelo? ¿a su padrastro?

Mi educación en Hopevale, que empezó en 1971 con una investigación lingüística y que siguió en 1975-81 con un estudio prolongado de historia social, de mitología, y de relaciones con la tierra, culminó con un proyecto histórico-biográfico de naturaleza singular. El contexto de este trabajo me da un espacio para hablar en términos más generales de la relación complicada en esta parte de Australia aborigen entre lengua, terreno, y tribu, todos en un contexto histórico.

He dicho que Guugu Yimithirr era la lengua tradicional del terreno donde se localiza la comunidad de Hopevale. Los hechos son un poco más complicados. Cuando Cook pasó unos meses en la boca del río que bautizó con el nombre de su barco dañado, el Endeavour, los aborígenes con los que él y miembros de su tripulación tuvieron contacto hablaban un idioma claramente relacionado con el dialecto de Guugu Yimithirr (GY) que se habla hoy en día en los alrededores de Cooktown – un pueblo fundado en el mismo lugar donde Cook reparó su barco.²

Ahora, con el espíritu de autorreflexión, debemos cuestionar esta relación aparentemente sencilla entre código denotacional (es decir, “idioma”), lugar, y conjunto social. Debemos preguntar: ¿qué implica la aseveración que acabo de hacer, de que “el mismo idioma” se habla en “el mismo lugar” después de doscientos años? ¿Qué implica en cuanto “los hablantes de Guugu Yimithirr” como categoría socio-histórica?

Historia, terreno, tribu, y lenguaje

En los años 70 la metáfora dominante en Australia para tribus, idiomas, y tierra era el rompecabezas. Los investigadores empezamos con un mapa de Norman Tindale – un mapa que se consideraba lleno de errores pero en principio corregible – según el cual el territorio se cortaba en pedazos, cada uno de los cuales supuestamente correspondía a la vez a una “tribu” (quizás con algunas divisiones internas como “clanes”), una “lengua” (a la que, con sus “dialectos” individuales, se podría atribuir un “nombre”), y

² La palabra australiana probablemente más conocida en el mundo, ‘canguro’, resulta de la transcripción inglesa – por parte de Cook y sus ayudantes – de la palabra GY *gangurru* (donde el digrafema *ng* representa una consonante nasal velar), la que denota una especie de canguro gris grande que habitaba esa costa.

un territorio, llamado *run* (“recorrido”) o *estate* (“herencia”) que “perteneía” a dicha tribu. Algunas – tal vez la mayoría – de estas tribus, junto con sus “lenguas” y “culturas,” se consideraban o extintas o moribundas, y por lo tanto se sentía una cierta urgencia para rescatar algo de los sobrevivientes. Sin embargo, al mismo tiempo de que las tribus se estaban borrando del mapa, la división conceptual del territorio entre los pueblos y sus lenguas se consideraba sencilla y obvia. Por ejemplo, uno de los investigadores más destacados de la lingüística australiana, R.M.W Dixon, percibió “fuertes similitudes políticas, sociales y lingüísticas entre las (así llamadas) ‘tribus’ de [la parte noreste de] Australia y lo que se llama naciones en Europa y otras partes del mundo” (Dixon 1976:219-220).³

Una consideración más detallada de las tribus/lenguas y de las realidades etnográficas en Australia sugiere problemas con esta comparación. En primer lugar, los aborígenes australianos no son, y evidentemente nunca han sido, monolingües.

“Hasta la fecha, en las áreas del continente donde se hablan lenguas aborígenes, casi todo hablante fluido sabe hablar fluidamente por lo menos dos lenguas, y no es incomún que una persona hable cuatro o cinco lenguas, aún en las áreas donde las lenguas difieren mucho en cuanto la gramática y el vocabulario”⁴ (Rumsey 1993:195).

³ “Strong political, social and linguistic similarities between the (so-called) ‘tribes’ of [the northeastern part] Australia, and what are called nations in Europe and other parts of the world” (traducción de la editora).

⁴ “To this day, in mainland areas where Aboriginal languages are spoken, almost every fluent speaker is fluent in at least two of them, and it is not uncommon for one person

El multilingüismo rutinario se fortaleció con una exogamia prescriptiva basada en el idioma paterno en la región de Cooktown. Además, la investigación cuidadosa de los patrones de residencia y territorio revela un traslape extensivo entre las áreas o zonas que pertenecían a grupos diferentes, hasta en las regiones más aisladas del contacto con los invasores europeos (Milliken 1976). De esta manera, ligar a la gente o con las lenguas que habla o con el terreno que habita es a la vez complicado y potencialmente engañoso. Los aborígenes eran en general políglotas. Rutinariamente obtenían sus esposos o esposas de territorios distantes de los suyos. Viajaban extensivamente para recolectar o cazar comida y para los rituales. Mantenían los enlaces entre tierra, lengua, y parientes siguiendo un principio de parentesco que era a la vez estricto y flexible: un principio que se podría alterar para acomodar circunstancias nuevas (por ejemplo, la desaparición de un linaje, un matrimonio “chueco” – es decir, en desacuerdo con las reglas – etcétera).

En todo Australia las lenguas sí se asocian con trechos identificables, a veces discontinuos. Sin embargo, según la formulación de Alan Rumsey

“Las lenguas, y aún las mezclas de lenguas, están directamente ubicadas en el terreno por los actos fundadores de los héroes del *Dreamtime* (“Tiempo de Sueños”). . . Los enlaces entre la gente y las lenguas son enlaces secundarios,

to speak four or five, even in areas where languages differ greatly in grammar and vocabulary.” (Esta y las traducciones siguientes del inglés son del autor).

establecidos por la relación fundamental de las dos cosas con el terreno”⁵
(Rumsey 1993: 204).

Estos enlaces son secundarios en otro sentido, pues – como sostiene Peter Sutton – el idioma, igual que el terreno mismo, se hereda a través de un principio de patrifiación; es decir, los hijos siguen la afiliación de su padre.

“El idioma está poseído, no solamente hablado.”⁶ (Rigsby & Sutton 1980-82:18).

Es preciso añadir: “y ni siquiera necesariamente hablado.” La comunidad de Hopevale, donde viven casi todos los varios cientos de hablantes de GY hoy en día, ponía a prueba y empujaba este modelo modificado de “rompecabezas” hasta sus límites ya demasiado frágiles. Algunos de los residentes de Hopevale sí tenían sus orígenes en el territorio local, y me dirigieron precisamente a esta gente para aprender a hablar el Guugu Yimithirr “correcto.” Sin embargo, la gran mayoría de los miembros de la comunidad de Hopevale trazaron sus antepasados a gente aborígen de partes distantes del estado de Queensland, y muchos tenían además algunos ancestros no-aborígenes (por ejemplo, europeos). Por consecuencia, había muchos idiomas distintos en la comunidad, reclamados, si no necesariamente hablados, por gente que “venían” de otros lados. Así era común oír a hablantes nativos de GY declarar algo como: “Yo tengo mi propia lengua (por ejemplo, el Kuku Yalanji). Pero no me lo sé hablar.” Otra complicación, que casi se tenía que resolver caso por caso, era la ambigüedad en la

⁵ “Languages, or even mixtures of them, are directly placed in the landscape by the founding acts of Dreamtime heroes . . . The links between peoples and languages are secondary links, established through the grounding of both in the landscape.”

⁶ “[L]anguage is *owned* and not merely spoken.”

patrifiación consecuente a las genealogías mixtas de muchos niños, la que se resolvía a menudo a base de las circunstancias contingentes y no a base de principios fijos.

Las circunstancias más importantes en este sentido eran las vicisitudes de la historia. Toda la zona del río Endeavour había sido violentamente despoblada por mineros y colonos en los años después del descubrimiento de oro sobre el río Palmer en los años 1870s. El área se sujetó a otra campaña militar violenta después de la muerte de una europea cerca de *Lizard Island* en 1881. Toda la costa al norte del río Daintree recibía ataques y saqueos por parte de las tripulaciones de barcos comerciales hasta los años 1930. Como resultado, cuando se fundó la misión luterana de Hope Valley (ancestro de la comunidad moderna de Hopevale) en 1886, su meta triste era salvar de la extinción total a los restos de las tribus costeñas de la región, de las cuales todavía sobrevivía sólo una fracción de sus poblaciones originales. La misión intentó preservar a algunas familias que estaban a punto de extinguirse, internando a los niños en su escuela.

Después de 1900, la población de Hopevale se transformó todavía más, como resultado de varias décadas de operativps policiacos en el norte de Queensland. Los perpetradores de estos eran tanto policías “nativos” (especialmente entrenados para controlar a sus hermanos aborígenes todavía no “civilizados”) como burócratas gubernamentales que conspiraron para sacar a los niños “de sangre mixta” – y después a todos los niños – de los campamentos de sus padres en la selva, y a “reubicarlos” en las misiones y los reformatorios donde podían “civilizarse.” A menudo, estos niños se agarraban lejos del Cabo Bedford (donde se estableció la misión luterana de Hope Valley) donde se internaron, se educaban, y eventualmente establecieron sus familias. Sin embargo, ellos mismos, tanto como los demás miembros de la comunidad, mantenían una conciencia fuerte de sus orígenes y afiliaciones “tribales” y genealógicas.

Los habitantes de Hopevale, como la gente aborígen de Queensland en general, lograron una acomodación a las anomalías sociales y conceptuales de este tipo de realidad social, y se integraron como pudieron al cálculo disponible de identidad, lenguaje, y “pertenencia.” Sin embargo, el sistema estaba a punto de quebrarse. Un síntoma característico de la tensión resultante era el tipo de queja que solía expresar mi padre adoptivo cuando trataba de enseñarme una sutileza del parentesco o explicarme cómo me debía de dirigir a un pariente recién conocido: “Supuestamente él es tu ‘tío’ por el lado de su madrastra, pero como volvió a casarse con tu ‘hija’ ya no sé cómo le debes de decir.” De la misma manera, solía dar consejos dialectales: “Él dice *wuthila* ‘¡dámelo!’ pero no le hagas caso; nosotros decimos *wuwaa*. Esta gente no sabe hablar mi lengua.”

Los derechos a la tierra en Queensland y la situación de Hopevale

Sin embargo, el reto más severo para el modelo de tierra, lenguaje e identidad en la comunidad es consecuencia no sólo de la presencia de estos niños traídos de regiones alejadas debido a la política gubernamental, sino los requisitos de las leyes nuevas sobre tierra y derecho aborígen.

Iniciativas legislativas sobre los derechos territoriales de los aborígenes, y más importante, una decisión histórica por parte de la Corte Alta Australiana en el caso “Mabo” (junto con los actos legislativos que la siguieron) reconocen por primera vez en la historia anglo-sajona un tipo de “título nativo” – un tipo de tenencia legal que precede la invasión europea de Australia (Brennan 1992, Bartlett & Meyers 1994). Empezaron los procesos judiciales para conseguir tierra bajo estas leyes apenas en 1993, y he estado involucrado en varios casos donde la gente de Hopevale pide derechos bajo las provisiones de estas leyes. En tales casos las concepciones antropológicas de

lenguaje y de la naturaleza de las comunidades de habla y las comunidades lingüísticas son sumamente importantes.

En lo que sigue voy a resumir ciertas fases en el reconocimiento de derechos de tenencia de la tierra a las poblaciones aborígenes en Queensland, fases que corresponden a la adopción de varias leyes importantes, las que son las siguientes: *Northern Territory Land Rights Act 1976*, *Queensland Land Act 1986*, *Queensland Land Act 1990*, la decisión *Mabo 1992* y el *Native Title Act 1993*, *Heads of agreement*, *Hopevale 1997*, y la decisión sobre las tribus denominadas *Wik* de 1998 y después.

Northern Territory Land Rights Act 1976

En 1976 el gobierno federal australiano, que gobernaba el Territorio del Norte (*Northern Territory*) directamente como una entidad federal en esa época, inició el reconocimiento legal de los derechos de los aborígenes sobre sus terrenos “tradicionales” con el *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976*.

En los juicios había desde el principio una injerencia directa de la antropología por dos vías. (1) La ley misma incorporó una visión antropológica de la relación entre los grupos aborígenes, sus costumbres (incluyendo sus lenguas), y sus territorios como *primary landowners* ‘terratenientes principales.’ (2) Además, los antropólogos mismos participaron como testigos expertos y como compiladores de los *claim books* — documentos que reunían evidencia oficial de las historias personales y colectivas de los aborígenes que sometieron pedidos legales para conseguir control legal sobre sus terrenos (Ver Finlayson 1997).

Una gran parte del estudio antropológico de las prácticas de las “tribus norteñas” con relación a la tierra surgió directamente de las necesidades de peritaje generadas por esta legislación (El lenguaje legal generado por estos estudios también influyó de

manera importante en las leyes subsecuentes). Entre otras cosas, un efecto inmediato de las nuevas posibilidades legales era un interés resurgente en los materiales antes coleccionados por los antropólogos anteriores, como el mismo Tindale.

“Para la gente aborígen desplazada de sus tierras tradicionales en Queensland, Australia Occidental, *New South Wales* y otras partes, las genealogías de Tindale ahora representan fuentes históricas primarias que describen detalles de sus genealogías y que proveen la clave de sus tradiciones clásicas. No es de sorprenderse que los aborígenes en la diáspora buscan entusiásticamente en la investigación y en los mapas de Tindale información acerca de la distribución de los grupos indígenas y de sus asociaciones con la tierra.”⁷ (Finlayson 1997).

Es irónico que los materiales recolectados con motivos abiertamente culturalistas y de “rescate” se volvieron, como dice Finlayson, “la piedra de toque de sus tradiciones clásicas” —y ésto a pesar del hecho de que la antropología moderna en gran medida rechaza no sólo la base empírica de muchos de los materiales clásicos sino también el modelo teórico que los subyace. Sigue Finlayson:

“Pocos antropólogos comparten con la gente aborígen el mismo grado de confianza en la información de Tindale, sobre todo porque la relación entre

⁷ “For Aboriginal people removed from their traditional homelands in Queensland, Western Australia and New South Wales and elsewhere, Tindale's genealogies now represent primary historical sources describing details of their genealogies and providing a touchstone to their classical traditions. Not surprisingly, Aboriginal people in the diaspora are turning enthusiastically to Tindale's research and maps for information about the distribution of indigenous groups and their associations with country.”

grupos territoriales y grupos lingüísticos es más compleja de la que imaginó Tindale.”⁸ (ibid.)

Queensland Land Act 1986

El gobierno conservador del estado de Queensland adoptó el *Community Services [Aborigines] Act 1984-86*, diseñado para frustrar los planes anticipados por parte del gobierno federal (en esa época del partido del trabajo) para reconocer algún tipo de derechos sobre tierras aborígenes en los estados. Esta Acta “regresó” las reservas aborígenes a las comunidades indígenas a través de sus ayuntamientos o consejos comunitarios, con la idea de que iban a gobernar y manejar estos terrenos bajo un régimen parecido al de los pueblos “normales” no-aborígenes de Queensland. Según las provisiones de la *Aborigines and Torres Straits Islanders (Landholding) Act 1985*, los ayuntamientos también tenían el poder de arrendar pedazos del terreno a individuos. La reserva de Hopevale, al norte de Cooktown, entró a las provisiones de este tipo de título legal en julio de 1986. No hubo consultas con la población aborigen del lugar, y la gente entendió poco del significado de la legislación nueva (Pearson 1989).

Queensland Land Act 1990

En 1991 un gobierno nuevo del partido de *Labour* adoptó la *Aboriginal Land Act of 1991* que según su preámbulo iba a proveer

⁸ “[F]ew anthropologists share the degree of confidence in Tindale's material Aboriginal people display; not least, because the correspondence between territorial groups and language groups is more complex than Tindale imagined.”

“el reconocimiento adecuado y apropiado de los intereses y de las responsabilidades de la gente aborígen en relación con la tierra, y por lo tanto para propiciar la capacidad para auto-desarrollo, tanto como la auto-dependencia y la integridad cultural de la gente aborígen de Queensland.”⁹

Nuevos mecanismos legales permitieron que grupos de aborígenes aplicaran a conseguir un tipo restringido de *freehold title* sobre terrenos calificados de la Corona, es decir, “terrenos en los que nadie mas que la Corona tenga un interés.”¹⁰ Efectivamente, el acta permitió que grupos de aborígenes pidieran derechos sobre parcelas especiales — básicamente, parques nacionales — pero con el requisito de que inmediatamente después volvieran a arrendar dichas parcelas al gobierno estatal, sin renta y en perpetuidad. El acta reconoció tres bases posibles para estas peticiones legales: (a) una asociación ancestral “tradicional” con una área; (b) una asociación “histórica” basada en el uso de una área; o (c) una necesidad derivada de “la viabilidad económica o cultural.” Un caso con el que yo estaba asociado como asesor, sobre el área de Cape Melville/Flinders Island, se basó exclusivamente en el primer tipo de asociación.

Más importante para los habitantes de Hopevale (de los cuales sólo unos cuantos tenían un interés directo en el area de Cape Melville) era el hecho de que bajo las provisiones de esta ley, todo el territorio de la reserva aborígen pasó al control legal del

⁹ “the adequate and appropriate recognition of the interests and responsibilities of Aboriginal people in relation to land and thereby to foster the capacity for self-development, and the self-reliance and cultural integrity, of the Aboriginal people of Queensland.” Aboriginal Land Act 1991, Preamble, para. 10.

¹⁰ Land Tribunal 1994, para. 14.

Consejo Comunitario como *Deed of Grant in Trust*—un tipo de fideicomiso análogo al que rige sobre los terrenos comunales de los municipios indígenas de México.

Mabo 1992, Native Title 1993

Todavía más importante fue una decisión histórica de la Corte Alta, conocida como la decisión “Mabo” (apellido del protagonista más importante del caso), después confirmada contra retos legales como la ley federal *Native Title Act 1993* [Native Title 1994]. Esta decisión rechazó la doctrina previamente aceptada de *terra nullius* que sostuvo que el territorio de Australia “no perteneció a nadie en el momento de la colonización europea” (Rigsby 1995a) y que reconoció por primera vez la idea de que las comunidades aborígenes pudieron tener *native title* ‘título nativo’ según sus tradiciones indígenas. La ley federal contiene las provisiones siguientes:

Native Title Act (1994) Sec. 223.¹¹ (1) La expresión “título nativo” o “derechos e intereses bajo título nativo” significa los derechos e intereses comunales, de

¹¹ (1) The expression "native title" or "native title rights and interests" means the communal, group or individual rights and interests of Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders in relation to land or waters, where:

(a) the rights and interests are possessed under the traditional laws acknowledged, and the traditional customs observed, by the Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders; and

(b) the Aboriginal peoples or Torres Strait Islanders, by those laws and customs, have a connection with the land or waters; and

(c) the rights and interests are recognised by the common law of Australia.

grupos, o de individuos de la gente aborígen o de las islas del Estrecho de Torres en relación con la tierra o los mares y ríos, donde

(a) tales derechos e intereses se poseen bajo las leyes tradicionales reconocidas, y las costumbres tradicionales observadas por la gente aborígen o los habitantes de las islas del Estrecho de Torres; y

(b) la gente aborígen o los habitantes de las islas del Estrecho de Torres, según estas leyes y costumbres, tienen una conexión con la tierra o las aguas, y

(c) los derechos e intereses están reconocidos por la ley común de Australia.

Donde este tipo de *native title* no se había “extinguido” por las acciones subsecuentes de la Corona (por ejemplo a través de donativos de *freehold title* – título libre – a otras personas) la ley nueva lo reconoció en contextos donde los grupos aborígenes hubieran mantenido un enlace continuo y tradicional con la tierra hasta el presente. Según la interpretación de la decisión *Mabo* de algunos activistas aborígenes, tal enlace puede existir

si una comunidad ha seguido:

-- viviendo en la tierras donde vivían sus antepasados, o

- explotando los recursos de esa tierra, o

- tratando esa tierra como un lugar especial, o

- visitando esa tierra, o

- recordando esa tierra, o

-- contando a los niños las historias de esa tierra.¹² (FAIRA 1992).

¹² “if a community has continued to:

-live on the land where its ancestors lived, or

La ley nueva creó una institución nueva, el Tribunal Nacional de Título Nativo, para orientar a los aborígenes y para resolver peticiones relacionadas con el Acta.

Heads of agreement, Hopevale 1997

Irónicamente, las nuevas posibilidades legales, en vez de agilizar los procesos ya en tramo para conseguir derechos aborígenes en lugares como Hopevale, empezaron a crear problemas nuevos. La misma historia violenta y colonialista de la comunidad y los mismos procesos que habían forjado una comunidad de elementos diversos y de gente traída de áreas alejadas del estado de Queensland, ya empezaron a romper el tejido de la comunidad y a producir divisiones y tensiones agudas (Véase Haviland 1997). Las posibilidades de la nueva ley despertaron conflictos antiguos entre la gente de Hopevale que sí tenía lazos genealógicos con el territorio de la reserva (y que por razones históricas siempre había tenido menos poder en la comunidad luterana) y la gente cuyos parientes habían llegado desde afuera.

(Del *Melbourne Age*, 5 May 1996, Chris Griffith)¹³

-live off the resources of that land, or

-treat that land as a special place, or

-visit that land, or

-remember that land, or -tell stories to children about that land . . .”

¹³ When Federal Parliament passed the Native Title Act in 1993, few people realised the trauma it would create in the home town of its most prominent advocate, Noel Pearson. Mr Pearson is the high-profile executive director of the Cape York Land Council. He was a key player in the shaping of the new Mabo laws.

Cuando el Parlamento Federal adoptó la *Native Title Act* en 1993, poca gente se dió cuenta del trauma que iba a causar en el pueblo nativo de su campeón mas prominente, Noel Pearson. El Sr. Pearson es el reconocido director ejecutivo del Consejo de Tierras de Cabo York. Era un participante clave en la formulación de las leyes nuevas acerca del caso Mabo.

In 1993 while most of white Australia focused on whether Mabo meant Brisbane, Fraser Island, or indeed their backyard was claimable native title, Aboriginal people faced a glaring new divide.

There were those within the same community who could validly claim native title, and those who could not.

There has been no better place to witness this divide and its consequences than in Mr Pearson's home town of Hope Vale, 200 km north of Cairns.

... While Mr Darkan said [a recent] episode of violence was about family matters and not land matters, land claims had certainly inflamed inter-family tensions.

Also tied up in the infighting are claims involving sections of the Cape Flattery region, the site of the world's largest export silica mine run by Mitsubishi.

At stake is millions of dollars of privately negotiated royalties, currently around \$600,000 annually which flows to the Hope Vale Aboriginal Community Council. The royalties are expected to last for around 100 years.

Whether these privately-negotiated royalties continue to flow to the Hope Vale's indigenous-run Community Council, or whether they go to traditional owners has defied negotiation in the past.

En 1993, mientras la población blanca de Australia se preocupaba por la pregunta de que si la política de Mabo quería decir que Brisbane, la Isla de Fraser, o hasta sus propios sitios estaban sujetos a demandas bajo las provisiones del título nativo, la gente aborigen se enfrentaba con una división nueva y fuerte.

Dentro de una sola comunidad, algunos [aborígenes] podían válidamente demandar el título nativo, pero otros que no lo podían hacer.

No hay mejor lugar para atestiguar esta división y sus consecuencias que el pueblo natal del Sr. Pearson, Hope Vale, a 200 km. al norte de Cairns.

... A pesar de que Sr. Darkan había dicho que un episodio [reciente] de violencia se trataba de asuntos familiares y no de terrenos, las demandas para terrenos seguramente habían agudizado las tensiones entre familias.

También involucrado en las disputas internas son [otras] demandas acerca de brechas de la región de Cabo Flattery, donde está las minas de sílica mas grandes del mundo, operadas por Mitsubishi.

En juego son millones de dólares de regalías, negociadas privadamente, actualmente aproximadamente Aus\$600000 por año que fluyen al Consejo Comunitario Aborigen de Hopevale. estas regalías se esperan durar unos cien años más.

Si estas regalías negociadas privadamente siguen fluyendo al Consejo Aborigen de Hopevale, o si van a los dueños tradicionales es una pregunta que ha paralizado las negociaciones anteriores.

Afortunadamente, en un acuerdo ratificado por la Tribunal Nacional para el Título Nativo en diciembre de 1997, los partidos opuestos resolvieron sus diferencias, por lo menos en lo que se refiere al manejo de los terrenos "tradicionales" adentro de lo que era originalmente la reserva aborigen.

El caso *Wik* y sus sucesores

Los derechos legales de los aborígenes en torno al territorio australiano siguen siendo un asunto de gran interés político e ideológico y de constantes maniobras legales. La disputa relacionada con otra decisión muy controvertida de la Corte Alta, conocida como la decisión *Wik* (nombre genérico de un grupo de lenguas-*cum*-tribus de la costa occidente de la península Cape York) amenaza a la situación política y al gobierno actual de los “Liberales” –es decir, los conservadores, que se han opuesto sistemáticamente a las consecuencias legales de esta decisión. La decisión *Wik*, promulgada en diciembre de 1996, argumenta básicamente que los *pastoral leases* (“arrendos pastorales”)--bajo los cuales la gran mayoría de los ganaderos del país controlan alrededor de 42% del área total de Australia--tampoco han “extinguido” necesariamente los derechos nativos sobre esas parcelas. La batalla legal continúa, y el desacuerdo entre el gobierno y el senado puede provocar una *double dissolution* (“disolución doble”) de las dos cámaras legislativas, forzando elecciones prematuras en el país.

El papel antropológico en la política indígena australiana, 1998

Muchos de los juicios relacionados con los derechos de tierra en Queensland involucran a la gente de Hopevale, cuyos enlaces genealógicos se extienden por todas partes del estado de Queensland. Los hablantes de GY han participado en estos juicios o como “dueños” potenciales o bien como testigos cruciales para establecer los tipos de asociaciones reconocidas por la ley –asociaciones “tradicionales” e “históricas.” Como antropólogo yo también he participado, directa o indirectamente, en algunos juicios de este tipo, del cual tal vez el caso más dramático es el de mi amigo y co-autor Roger Hart.

El papá biológico de Roger Hart era el *leaseholder* 'arrendatario' europeo de una propiedad ganadera en el territorio que al padrastró aborígen de Roger –el marido reconocido de su mamá biológica –le perteneció como *bubu* 'tierra natal' o 'tierra tribal.' El niño Roger creció en una sucesión de campamentos, aprendiendo el idioma de su papá [que se conoce sólo con el nombre del lugar "lengua de Barrow Point"] como al mismo tiempo su lengua paterna y su lengua legítima. Barrow Point, unos cien kilómetros al norte de Cooktown, se había convertido en uno de los últimos refugios para los aborígenes "salvajes" que trataban de mantener una vida lejos de los invasores europeos después de la fundación del pueblo de Cooktown en los años 1870s. Cuando nació Roger, alrededor de 1916, el mapa "rompecabezas" de esta área ya se estaba desintegrando. Muchos grupos de aborígenes ya habían desaparecido y las mejores tierras estaban ocupadas por los europeos, conocidos en GY como *wangarr* ("fantasmas o diablos blancos").

La madre de Roger hablaba otro idioma del de su marido y trazaba sus orígenes a otra "tribu" y otra región, arreglo típico para los matrimonios bien contratados. En 1922 a la madre se la llevó otro hombre, y la llevó a otra área. Un poco después el padre aborígen de Roger decidió que no lo podía mantener en el campamento, debido al color más blanquito del niño que les solía llamar la atención a las tropas de la *Native Police*. Con un grupo de paisanos de Barrow Point, el papá hizo el viaje de varias semanas hacia el sur, a la misión luterana de Hope Valley en el Cabo Bedford, cerca de Cooktown. Ahí se quedó el niño Roger, amarrado con un mecate que su papá trenzó y encerrado en el hospital de la misión.

Roger aprendió a hablar inglés y GY en la escuela de Cabo Bedford., Los misioneros alemanes lo educaron como miembro de un grupo de élites de antecedentes mixtos (en parte europeos) que recibieron un tratamiento preferente. En la misión Roger se casó y crió a su familia. Yo lo conocí por primera vez en 1979, cuando me

pidió ayuda para documentar su idioma, del cual él se consideró como probablemente el último hablante. Entonces empezó una “conversación” extendida, quizá del tipo de la que alude Charles Taylor cuando escribe “Llego a ser persona y me mantengo como persona sólo como interlocutor” (*I become a person and remain one only as an interlocutor*) (1985:276). En el contexto de reconstruir su autobiografía, Roger ha luchado contra las contradicciones de su vida: una identificación fuerte con un “idioma” que sólo él habla y con un territorio que no había visto durante los 60 años de su vida en la misión; y contra una ambivalencia profunda acerca del color de su piel y la memoria de un padre que, según recordaba, “quería deshacerse de mí.”

En nuestra excursión al pasado hicimos varios viajes a su territorio tribal, llegando por fin caminando a su tierra natal en 1982 (y luego dos veces más en 1984 y 1989). Aunque ese mismo lugar —una playa donde Roger nació y donde vivía de niño— no estaba incluido, una gran parte de su territorio tradicional cae dentro de la primera decisión positiva tomada por el Tribunal bajo las provisiones de la *Aboriginal Land Rights Act* de 1991. La decisión fue anunciada en mayo de 1994, y Roger Hart era uno de los testigos principales.

La vida de Roger Hart, y los dilemas de sus orígenes y su identidad ilustran nítidamente el comentario de Julie Finlayson:

“La descendencia se restringe a menudo a un modelo biológico de relaciones . . . y no a un modelo que refleja un cálculo más amplio de parentesco (tal como los derechos de adopción o de residencia, o bien, en algunas áreas, los derechos que resultan de la concepción). A pesar de que el modelo biológica enfatiza la naturaleza de una genealogía como historia, la historia de las genealogías es un

producto social, que a la vez refleja los factores políticos, demográficos, y culturales.”¹⁴ (Finlayson 1997)

En general, las provisiones de las nuevas leyes problematizan y probablemente cambian de forma irreversible el discurso indígena acerca de tierra y lenguaje en Australia. Dado que en el estado de Queensland, y en Australia en general en el caso del concepto de *native title*, no existen precedentes judiciales o legislativos, la interpretación exacta de nociones tales como ‘tradicición,’ ‘costumbre,’ ‘historia,’ o bien ‘posesión’ depende de prácticas discursivas nuevamente inventadas: en la comunidades aborígenes mismas, pero también entre abogados, jueces, “expertos” antropológicos, y en la sociedad australiana en general, sino más allá de ella. (Por ejemplo, la discusión sobre las tierras de los indios canadienses ha injerido directamente en la política australiana, y vice versa).

Lengua, tierra, e identidad frente a las leyes

Un poco después de la decisión en el caso de Mabo en 1992, Noel Pearson, un abogado formado en la Universidad de Sydney y nativo de Hopevale, , me escribió con un plan inspirado. Pearson es uno de los activistas aborígenes más prominentes y era entonces el director del *Cape York Land Council*. Se le había ocurrido la idea de que la existencia continua del idioma Guugu Yimithirr, hablado en el área del río Endeavour desde antes

¹⁴ “Descent is often too heavily restricted to a biological model of relatedness . . . and not one reflective of wider kinship reckoning (such as adoption or residence rights, or in some areas, rights conferred by conception). Although the biological model stresses the status of genealogies as history, the history in genealogies is often a social artefact reflecting political, demographic and cultural factors.”

de la visita de Cook en 1770, representaba evidencia *prima facie* de la “continuidad de posesión aborígen” en esa región desde antes de la llegada de los europeos, un criterio importante sobre el cual se podía reclamar los derechos nativos.”¹⁵

Desafortunadamente, el idioma ha sido un índice ambivalente de “tradición” y “comunidad.” Por un lado, el Tribunal tomó como prueba o evidencia de una “asociación tradicional con la tierra” el hecho de que siguen existiendo topónimos, tanto como nombres tradicionales en “lengua nativa” de clanes y de individuos. También citan la presencia de tradiciones tales como mitos contados en lenguas distintas, por muy fragmentaria que sea la memoria de tales tradiciones.¹⁶ Tal reconocimiento del significado de los idiomas ligados con territorios, por lo visto, vuelve a invocar el modelo del “rompecabezas.” El Tribunal cita las biografías de los pretendientes que describen un rango de lenguas diversas en la región demandada; los jueces mencionan a un señor de Flinders Island que, después de haber sido “desplazado” a la misión de Cabo Bedford, “aprendió a hablar el guugu yimithirr, adoptó aspectos de esa cultura, y se casó con una mujer guugu yimithirr”¹⁷ Una parte importante de la credibilidad que logra la gente cuando habla de la “tradición” frente a la Corte parece derivarse de su manejo de sus habilidades lingüísticas. Por ejemplo, siempre merecen una mención explícita las evidencias de conocimientos políglotas entre los testigos.

¹⁵ N. Pearson, carta a Haviland, 20.8.1992.

¹⁶ LT 1994, paras. 405-414.

¹⁷ “learned Guugu-Yimidhirr, adopted some of that culture [sic] and married a Guugu Yimidhirr woman.” LT 1994, para. 410.

Por otro lado, el poder hablar una lengua determinada se considera por la mayoría de la gente aborígen como una habilidad meramente contingente, algo que uno simplemente “aprende.” Todos los residentes de Hopevale, tengan o no una afiliación “tradicional” con la región, hablan la *lingua franca* Guugu Yimithirr en alguna medida; para la gran mayoría sigue siendo la lengua “materna” —es decir, la primera lengua que uno aprende a hablar. En este sentido—y a pesar de la opinión oficial de la corte—el saber hablar en Guugu Yimithirr no representa ningún índice de una identidad “tradicional” para los mismos hablantes.

Además, es patente que algunos de los conceptos claves del discurso moderno y legalístico acerca de las tierras se han adaptado a las condiciones nuevas. Un ejemplo es la palabra en GY *gujin*, por ejemplo en la expresión *bubu gujin*. Cuando empecé a trabajar el GY a principios de los años 1970, mis maestros aborígenes me explicaron el significado de esta expresión con referencia a un sistema de *bubu* o terrenos asociados con los clanes tradicionales. En este sistema, la gente que “pertenece” a un terreno (porque así se expresaba la relación, y no al revés) también podía tener conexiones especiales con gente de otros terrenos, a veces cercanos y a veces lejanos. Estas conexiones, por ejemplo, podían establecerse a través de matrimonios recíprocos (es decir, el celebrado intercambio de “mujeres”), o bien gracias a las responsabilidades compartidas para iniciar a los jóvenes, o a intereses comunes en la cosecha de comida silvestre, etc. Los *bubu gujin* de uno eran gente de otras regiones con la que uno tenía tal tipo de relación especial; a menudo la expresión se traducía como “vecino” o “amigo” y nunca como “dueño.”¹⁸ Sin embargo, en el discurso litigioso de Hopevale moderno la

¹⁸ La palabra *gujin* también se combinaba con otros sustantivos, no sólo con *bubu* ‘tierra.’ En estos casos, *gujin* sugería un tipo de posesión o propiedad, pero de un tipo especial. Por ejemplo, *mayi gujin* (de *mayi* ‘planta comestible’) era el afitrión en una comida

expresión *bubu gujin* se ha cambiado de acepción, y ya significa no sólo “dueño (de un tracto)” sino “jefe” para una zona, una persona que sí puede negarles o limitarles a otros su acceso a una región dada de un territorio.

Adaptar las ideas aborígenes a la ley australiana es una tarea bastante resbaladiza. Sin embargo, algunas autoridades pretenden percibir una continuidad esencial. Por ejemplo, la decisión de la Corte federal en un caso en el *Northern Territory*¹⁹ en 1993 incluye la opinión de que:

“establecer Fideicomisos de Terrenos o Consejos de Terrenos es en esencia una adaptación moderna de los procesos tradicionales aborígenes de tomar decisiones a través de sus comunidades. El *Land Rights Act* se creó para reflejar los derechos y las obligaciones que surgen de [las formas del] título tradicional”²⁰

Esta ficción legal ubica en el discurso--“*decision-making processes*” o “procesos de tomar decisiones” –el corazón de los procedimientos legales para montar demandas de terrenos. Al mismo tiempo, prepara el precedente para la reinención de una tradición.

ceremonial. *Galga gujin* (de *galga* ‘lanza’) era la persona que fabricaba la lanza que uno usaba (y por lo tanto su “dueño” pero no en un sentido exclusivo).

¹⁹ *Pareroultja and Others v Tickner and Others*, (1993) 214 ALR 206 (Lockhart, O’Loughlin and Whitlam JJ), citado en *Land Tribunal* (1994), para. 100.

²⁰ “The establishment of Land Trusts and Land Councils is essentially a modern adaptation of traditional Aboriginal decision-making processes through their communities. The Land Rights Act was created to reflect the rights and obligations that arise from traditional title.”

Las leyes incorporan directamente una imagen de las relaciones sociales y territoriales en la sociedad aborigen, y además imponen esta imagen a través de los procedimientos legales. Por ejemplo, la sección 4.09 del *Aboriginal Land Act 1991* describe como montar una demanda a base de una “afiliación tradicional” en los términos siguientes:

“(1) Una petición por parte de un grupo de gente aborigen sobre una área de terreno afectable, y basada en las provisiones de “afiliación tradicional” se establece si el Tribunal de Tierras se convence de que los miembros del grupo tienen una conexión común con el terreno basada en asociaciones espirituales y otras asociaciones con, derechos sobre, y responsabilidades para la tierra en acuerdo con la tradición aborigen.”²¹

En contraste, una petición basada en una asociación “histórica” “se establece si el Tribunal de Tierras se convence de que el grupo tiene una asociación con el terreno basada en el hecho de que ellos o sus antepasados vivían en, o utilizaban por un período sustancial”²² el terreno pedido. En los dos casos,

²¹ A claim by a group of Aboriginal people for an area of claimable land on the ground of traditional affiliation is established if the Land Tribunal is satisfied that the members of the group have a common connection with the land based on spiritual and other associations with, rights in relation to, and responsibilities for, the land under Aboriginal tradition.

²² ALA 1991, Sect. 4.10(1). the ground of historical association is established if the Land Tribunal is satisfied that the group has an association with the land based on them or their ancestors having, for a substantial period, lived on or used” the land

“(2) para resolver la petición, el Tribunal debe consultar y tomar en cuenta las opiniones de aquellas personas reconocidas por la tradición aborígen como los mayores del grupo de aborígenes.”²³

Considérese también la siguiente definición de *native title* expresada en la decisión original sobre Mabo.

“El término “título nativo” describe de manera conveniente los intereses y los derechos de los habitantes indígenas en cuanto el terreno, sean comunales o individuales,, poseídos bajo las leyes tradicionales reconocidas por los habitantes indígenas y sus costumbres tradicionales.”²⁴ (Mabo 2: Mason & McHugh, para. 61)

En el juicio sobre Cape Melville/Flinders Island , al que mi amigo Roger Hart era asociado, el Tribunal de Tierras disecó los criterios reglamentarios para la “afiliación tradicional,” analizando los elementos esenciales y los problemas de definición en el caso de cada uno de los términos centrales: ‘grupo,’ ‘aborígen,’ ‘conexión común,’ ‘asociación espiritual,’ ‘derechos’ y ‘responsabilidades’ hacia la tierra, y más

²³ [i]n determining the claim, the Tribunal must consult with, and consider the views of, the persons recognised under Aboriginal tradition as the elders of the group of Aboriginal people.

²⁴ The term "native title" conveniently describes the interests and rights of indigenous inhabitants in land, whether communal, group or individual, possessed under the traditional laws acknowledged by and the traditional customs observed by the indigenous inhabitants.

prominentemente, 'la tradición aborígen.' Este último recibe la definición siguiente en el Acta: "el conjunto de tradiciones, prácticas, costumbres, y creencias de los aboígenes en general o de algún grupo específico de aborígenes"²⁵ El Tribunal observa que:

"Ninguno de los términos . . . son términos técnicos en el disciplina de antropología. Al contrario, son palabras [inglesas] ordinarias que, donde posible, se deben de interpretar con sus significados ordinarios . . . tomando en cuenta su contexto en el Acta y el propósito del Acta."²⁶

Para fijar estos criterios, parece que el Tribunal concedió a los demandantes determinar muchos de los parámetros para la discusión. Por ejemplo, respeto a la definición en el Acta de que "la gente aborígen" son los miembros "de la raza aborígen de Australia"²⁷ el Tribunal sigue un precedente enunciado en Mabo v Queensland (no 2): "ser miembro de la gente indígena depende tanto de una descendencia biológica común de la gente indígena, como de un reconocimiento mutuo de la calidad de

²⁵ "the body of traditions, observances, customs and beliefs of Aboriginal people generally or of a particular group of Aboriginal people." ALA 1991, sect. 2.03.

²⁶ "none of the terms ... are technical terms in the discipline of anthropology. Rather they are ordinary English words which should, if possible, be interpreted as having their ordinary meaning . . . having regard to their context in the Act and to the purpose of the Act." LT 1994: para. 192.

²⁷ "Aboriginal people are the people of the Aboriginal race of Australia." ALA 1991, sect. 2.01.

miembro de un individuo por parte de aquel individuo y por parte de los mayores u otras personas que gozan de una autoridad tradicional entre esa gente.”²⁸

Además, el Tribunal de Tierras incorporó a los procedimientos algunos aspectos distintivos que los jueces percibieron en los procesos aborígenes de tomar decisiones, al reconocer explícitamente lo que son convenciones discursivas o sociolingüísticas. Por ejemplo, aceptan “testimonio en grupos,” justificando esta decisión con la observación siguiente:

“puede haber protocolos locales que se tienen que observar para determinar quién, dentro de un grupo dado, tenía la autoridad para hablar en relación a ciertos asuntos. En particular, se argumentó que los jóvenes pueden sentir una renuencia o hasta una vergüenza²⁹ si declaran sus derechos a la tierra en la presencia de personas mayores que tenían la autoridad tradicional para hablar

²⁸ “membership of the indigenous people depends on common biological descent from the indigenous people and on mutual recognition of a particular person’s membership by that person and by the elders or other persons enjoying traditional authority among those people.”

²⁹ Aparentemente, se refiere a la traducción común al inglés del término *Guugu Yimithirr muyan*.

de tales cosas. . .Existe una jerarquía de conocimiento y derechos en relación con la tierra que los testigos querrán respetar.”³⁰

El Tribunal también dedica mucha atención a la permanencia o firmeza de “la tradición aborigen.” Los jueces citan tanto la literatura antropológica³¹ como el precedente legal antes de concluir que

“aunque ordinariamente esa tradición es o se deriva de lo que los antepasados han heredado a la posteridad, sobre todo en forma oral o por medio de las

³⁰ “there may be local protocols to be observed in determining who within a group had authority to speak in relation to certain matters. In particular, it was submitted that young people may feel some sense of reticence or even shame when asserting their rights to land in the presence of older people who had the traditional authority to speak about such things . . . [T]here is . . . a hierarchy of knowledge and of rights in relation to land which people giving evidence would wish to respect.” LT 1994, para. 140.

³¹ En un trabajo reciente, Bruce Rigsby (1995b) considera la inherencia variable y la credibilidad del testimonio de “expertos antropológicos” en varios juicios sobre la tierra en Australia y Canadá. Concluye que este tipo de testimonio es, en sí mismo, un objeto importante y urgente para el estudio antropológico.

prácticas [socio-culturales], el contenido de la tradición no tiene que ser necesariamente inmutable de una generación a otra.”³²

Para establecer una “conexión espiritual” a la tierra en el caso de Cape Melville, por ejemplo, el Tribunal le da mucha importancia a una colección de cuentos o mitos sobre un *trickster hero* (héroe tramposo) *Wurrey* (Niebla) que pasa por el territorio en el curso de sus aventuras. Una década antes, yo había grabado este ciclo de mitos con Roger Hart, y todavía diez años antes el antropólogo Peter Sutton había grabado otra versión con otro señor de Barrow Point. El texto pre-publicado de estos mitos sirvió como “evidencia” en el juicio legal.

El propósito de esta excursión extendida a la historia reciente de los “derechos de tierra” entre los aborígenes australianos es ilustrar la interacción--a niveles teóricos, legales, y empíricos--entre los actores en este drama: las instancias legales del gobierno (las cortes, los tribunales, los abogados), los aborígenes mismos, y los antropólogos. Las relaciones no siempre han sido fáciles ni cómodas. En algunas ocasiones, las cortes australianas han exigido a la fuerza las notas de campo de uno y otro antropólogo cuando consideran que puedan representar evidencia importante. Además, el uso de

³² “[w]hile that tradition will ordinarily be, or be derived from, what has been handed down from ancestors to posterity, especially orally or by practice, the content of the tradition need not be immutable from generation to generation.” LT 1994, para. 226. El tribunal luego cita a Stravinsky en *La Poética de la Música*, en el sentido de que “la tradición es el resultado de la aceptación deliberada y consciente de algo del pasado, y presupone la realidad de lo que perdura” (“*tradition results from a conscious and deliberate acceptance of something from the past, and presupposes the reality of what endures*”).

los conceptos “antropológicos” que figuran en la retórica legal ha sido contestable. Sin embargo se ha constituido un espacio de discurso mutuo entre la antropología australiana y la política oficial, un espacio inscrito formalmente en las mismas leyes del país. Yo, a pesar de ser antropólogo extranjero, soy uno de muchos que han aportado algunas frases a este discurso.

El papel antropológico en la política indígena mexicana, 1998

Como posdata breve, quisiera contrastar esta situación con la del antropólogo en Chiapas contemporáneo. Una estudiante de la maestría de antropología social del CIESAS-DF es guatemalteca, y me contó recientemente (junio de 1998) que en su entrevista con Gobernación antes de conseguir su admisión al programa le hicieron leer en voz alta el muy citado (y recientemente muy invocado) artículo 33 de la constitución federal, el que cito a continuación.

Artículo 33.- Son extranjeros, los que no posean las calidades [de ciudadano mexicano] determinadas en el artículo 30. Tienen derecho a las garantías que otorga el Capítulo I, Título Primero, de la presente Constitución; pero el Ejecutivo de la Unión tendrá la facultad exclusiva de hacer abandonar el territorio nacional, inmediatamente y sin necesidad de juicio previo, a todo extranjero cuya permanencia juzgue inconveniente.

Los extranjeros no podrán de ninguna manera inmiscuirse en los asuntos políticos del país.

En este contexto es preciso también citar el Artículo 9, el que dice:

Artículo 9.- No se podrá coartar el derecho de asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la República podrán hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país.)

Pensando en casos recientes (por ejemplo, el del antropólogo alemán Ulrich Köhler, arrestado en el pueblo tzotzil de Chalchihuitán donde ha trabajado durante 30 años y deportado con una multa de mil pesos por la anomalía de haber publicado sobre Chiapas sin el permiso explícito de Gobernación) nos recuerda otras provisiones constitucionales, por ejemplo:

Artículo 7.- Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquiera materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura ni exigir fianza a los autores o impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública.

Desde luego, si eliminamos del cuadro a los extranjeros, la antropología tiene un lugar privilegiado en el discurso nacionalista mexicano. Al nivel institucional, son muchos los antropólogos que han brincado directamente de la academia a la burocracia gubernamental. El pasado dorado de los indígenas prehispánicos también es un mito fundacional en el patrimonio nacional. Además, la retórica de los “usos y costumbres” como categoría legal (por ejemplo, en las leyes nuevamente promulgadas en Oaxaca o Quintana Roo) representa un injerto legal y político de ciertos conceptos que, según aparece, se derivan de una reflexión antropológica.

Sin embargo, me parece instructivo el contraste entre la relativa sofisticación antropológica del discurso legal en Australia sobre los derechos aborígenes, por muy problemático que sea, y la visión legal mexicana de los indígenas. Un ejemplo llamativo

para un lingüista es el hecho de que, en las leyes fundacionales del estado de Chiapas,³³ mientras el español (e inclusive lo que sea que hablen los “extranjeros”) es “idioma,” el medio de comunicación de los indígenas es o “dialecto” o “lengua.” (Véase la constitución de Chiapas, artículo 4: “esta constitución protege la cultura, las lenguas y los dialectos con los que se comunican las diferentes etnias y grupos mestizos de Chiapas.” Contrástese, por ejemplo, las provisiones del artículo 56: “las actuaciones judiciales y los ocursoos deberán escribirse en castellano. Los documentos redactados en idioma extranjero deberán acompañarse con la correspondiente traducción al castellano.”)

La equivalencia entre “etnia” y “grupo lingüístico” revela una versión mexicana del modelo “rompecabezas” que persiste no sólo en las leyes sino también entre muchos funcionarios e inclusive investigadores hoy en día. Esta situación continúa a pesar de los conocimientos abundantes de que, en México igual que en Australia, tal modelo no corresponde a ninguna realidad.

La misma categoría “indígena” recibe un reconocimiento oficial al nivel tanto constitucional como penal. Cito otra vez la “carta magna” de los mexicanos:

TITULO PRIMERO: CAPITULO I: De las garantías individuales

Artículo 4.- La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en

³³ Agradezco a mi colega Graciela Freyermuth—y la página de Internet de la UNAM—por haberme proporcionado copias de algunos textos constitucionales del estado de Chiapas.

que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

De manera semejante la constitución chiapaneca, sin definir en ningún lado el término *indígena*, distingue legalmente entre los juzgados “de paz y conciliación indígenas” que se establecen en “los municipios con población mayoritariamente indígena” y los demás juzgados municipales (véase artículo 49).³⁴

Estas observaciones constitucionales nos llevan otra vez al fragmento periodístico con el que empecé. Aunque, según la ley orgánica del poder judicial del estado de Chiapas, para ser juez o secretario de un juzgado de paz y conciliación indígena “será necesario . . . acreditar el dominio de la lengua indígena correspondiente a la región de que se trate” (artículo 31, párrafo VI), aparentemente estas provisiones no se extienden a los procesos frente al ministerio público de Cerro Hueco. Vuelvo a citar La Jornada, 15 de junio de 1998:

La Jornada, 15 de junio de 1998

“Con la indiferencia y el desdén con que se ve a los indígenas en este lugar, el defensor de oficio, el Ministerio Público y el mecanógrafo intentaron apresurar y forzar sus declaraciones, “auxiliándolos” con un amigo del defensor que hablaba la lengua de los inculpados; pues éstos difícilmente entendieron lo que se les leyó.”

³⁴ Recientemente (septiembre de 1998) la encargada de la Procuraduría de Justicia de Chiapas ha declarado que, gracias a la existencia de tales juzgados, el estado no sólo cumple con los Acuerdos de San Andrés sino que se coloca en “la vanguardia” en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas.

Mis experiencias antropológicas “afuera” me han dejado con la expectativa, o por lo menos con la esperanza, de que nuestro trabajo pueda extender más allá de la academia para influir de forma positiva en la política pública dentro de las esferas de acción donde habitan los mismos sujetos de nuestras investigaciones. Ojalá y tal extensión llegara algún día a las “afueras” de Chiapas.