

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia

 AN
T RO O
P O LO
GÍA 

NUEVA ÉPOCA
ENERO - MARZO DE 1998

ETNOLOGÍA

Françoise Vatant

¿Es el etnólogo un ladrón?

HISTORIA

Laura Caso Barrera

Destino de los señores itzáes
y de Cabnal, cacique lacandón
después de la dominación
española

Carlos M. Tur Donati

Vagos, malentrenidos
y mujeres malatinadas.

Río de la Plata, siglos XVII-XIX

ANTROPOLOGÍA

*María J. Rodríguez-Shadow
y Robert D. Shadow*

Rituales y símbolos de identidad
étnica entre los mexicanos
del norte de Nuevo México

Jesús Antonio Machuca R.

La frontera norte de México
en el contexto
de la globalización

Aura Marina Arriola

La frontera sur de México, punto
de encuentro de identidades
variables. El cosmopolitismo
provinciano de Tapachula

NOTAS

Mechthild Rutsch

Jesús Monjarás-Ruiz

Marcela Fernández Violante

Margarita Nolasco

Néstor García Canclini

Xóchitl Ramírez Sánchez

49

ISSN 0188-462-X

COLABORADORES

José Íñigo Aguilar Medina
Solange Alberro
Beatriz Braniff
Jürgen K. Brüggemann
Fernando Cámara Barbachano
María Gracia Castillo Ramírez
Beatriz Cervantes
Eduardo Corona Sánchez
Jaime Cortés
Fernando Cortés de Brasdefer
Roberto Escalante
Marisela Gallegos Deveze
Roberto García Moll
Carlos García Mora
Leticia González Arratia
Jorge René González M.
Eva Grosser Lerner
Ignacio Guzmán Betancourt
Paul Hersch Martínez
Irene Jiménez
Fernando López Aguilar
Gilberto López y Rivas
Rubén Manzanilla López
Alejandro Martínez Muriel

Eduardo Matos Moctezuma
Jesús Monjarás-Ruiz
J. Arturo Motta
Enrique Nalda
Margarita Nolasco
Eberto Novelo Maldonado
Julio César Olivé Negrete
Benjamín Pérez González
Gilberto Ramírez Acevedo
José Abel Ramos Soriano
Catalina Rodríguez Lazcano
Salvador Rueda Smithers
Antonio Saborit
Cristina Sánchez Bueno
Mari Carmen Serra Puche
Jorge Arturo Talavera González
Rafael Tena
Pablo Torres Soria
Julia Tuñón
Víctor Hugo Valencia Valera
Françoise Vatan
Samuel Villela
Marcus Winter

DIRECTORA GENERAL: **MARÍA TERESA FRANCO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **SERGIO RAÚL ARROYO**
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN: **ADRIANA KONZEVIK**
DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **MARIO ACEVEDO** ■ EDICIÓN: **IRERI ARELLANO, ÁNGEL MIQUEL Y CELIA RODRÍGUEZ**
DISEÑO DE PORTADA: **ÉRIKA MAGAÑA**

Correspondencia: Álvaro Obregón 151, tercer piso, Col. Roma, 06700, México, D.F. Tel. 207 4592, fax 207 4633.

Antropología es una publicación trimestral. Editor responsable: el titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Núms. de certificados de licitud, de título y de contenido en trámite. Núm. de reserva al título en Derechos de Autor en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

Índice

ETNOLOGÍA

Françoise Vatant
¿Es el etnólogo un ladrón?
2

HISTORIA

Laura Caso Barrera
Destino de los señores itzáes y de Cabnal, cacique
lacandón después de la dominación española (1695-1714)
11

Carlos M. Tur Donati
Vagos, malentrenidos
y mujeres malatinadas.
Río de la Plata, siglos XVII-XIX
21

ANTROPOLOGÍA

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow
Rituales y símbolos de identidad étnica
entre los mexicanos del norte de Nuevo México
27

Jesús Antonio Machuca R.
El problema de la frontera norte de México
en el contexto de la globalización
33

Aura Marina Arriola

La frontera sur de México, punto
de encuentro de identidades variables.
El cosmopolitismo provinciano de Tapachula
41

NOTAS

Mechthild Rutsch
Noticias de la historia de la antropología mexicana:
Franz Boas y Ezequiel A. Chávez
48

Jesús Monjarás-Ruiz
Códices mexicanos
53

Marcela Fernández Violante
Adela Sequeyro, pionera del cine sonoro
en México (1901-1991)
56

*Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética
del cuerpo, deseo, poder y psicología popular*
de César Abilio Vergara Figueroa
Margarita Nolasco
57

Néstor García Canclini
59

Xóchitl Ramírez Sánchez
61



Françoise Vatat

¿Es el etnólogo un ladrón?

*Víctor Álvarez Rodríguez, muerto en una emboscada
el 7 de octubre de 1996, in memoriam.*

*El ser vivo no vive entre leyes sino entre seres
y acontecimientos que diversifican esas leyes.**

Aparte de parecerme humillante —lo que podría ser de poco interés para una comunicación académica—, el primer entrometimiento del antropólogo con una nueva comunidad, calada visual del que toma posesión de su terruño, desencadena una serie de respuestas intersubjetivas relevantes. Si bien algunas llegarán, en el marco de ciertas relaciones y situaciones, a congelarse con el tiempo, otras quedarán siempre latentes y de manera eventual podrán, con su flujo incesante, interferir en el trabajo del antropólogo. Aunque cada quien resuelve este enfrentamiento ideológicamente de una manera que llegará a ser espontánea y volverá su investigación factible o no, varios se han detenido para dedicarle una reflexión. Al reconocer que hoy día el observado está leyendo las notas del etnógrafo a sus espaldas, Geertz señalaba uno de los cambios más importantes en nuestras nuevas condiciones de trabajo, que vuelve la relación entre ambos muy problemática al incrementar doblemente la frustración del informante: por un lado, porque no siempre logra leer lo que escribe el antropólogo, sobre todo si éste lo hace en letra manuscrita; por otro, por la reducción de la distancia entre ambos, que aproxima al informante culturalmente al antropólogo, aunque éste todavía resulta inalcanzable socialmente.

Numerosos problemas nacen con nuestra disciplina y persisten con su práctica. Algunos de ellos son: ¿Qué hacer con el otro? ¿Cómo seguir actuando dentro de la

ley de la reciprocidad? ¿Es posible el diálogo entre partes con intereses tan diferentes? ¿Cómo? ¿Es posible conciliarlos? ¿De qué manera? ¿Qué tan deseable y posible es la objetividad del antropólogo?

No obstante la generalidad de estas preguntas, las respuestas varían según la singularidad de los diferentes casos, mismos que se pueden ordenar por lo menos desde tres ejes: la ética improbable del antropólogo, su objeto de estudio explícito o implícito,¹ y las características del grupo estudiado. Este ensayo² parte

¹ Sería interesante confrontar las respuestas de las comunidades según los diferentes objetos de estudio de los investigadores. Parece evidente que cuanto más cerca de la subjetividad investiga uno, más resistencias presentará la comunidad, hasta condicionar todo acceso a la información a una participación más comprometida con la vida de la comunidad. La creación de lazos personales, que puede llevar al antropólogo a compromisos vitalicios, condiciona el acceso a la información. Junto con esta implicación que no incide en la objetividad de su mirada, ciertas temáticas lo pueden conducir a una nueva subjetividad, como lo muestra J. Favret-Saada (1985). Esta subjetividad, que puede cambiar su vida pero no interfiere en la vida de la comunidad, no tiene, por tanto, los mismos efectos que la que nace de un compromiso político en una comunidad dividida.

² Escribí este ensayo para presentarlo en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología que tuvo lugar en Nayarit en 1996. En el último momento tuve que suspender mi participación y escribí a sus secretarios la carta siguiente: "Por la presente me dirijo a ustedes para presentarles mis disculpas por no asistir a la sesión de trabajo que me había sido asignada (...) Habiendo gastado mi presupuesto de investigación, recortado drásticamente cuando me quedaría todavía llevar a cabo más de 30 días de campo para cumplir con mi programa, prefiero dedicar el dinero sobrante de mi salario para financiarme una parte de estas salidas. Como había ya redactado la

* G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1984 (1966), p. 150.



Las fotos de este artículo son de San Juan Coapala, Oaxaca, y fueron tomadas por Françoise Vatan.

de la presentación de uno de estos casos, el que constituyó una primera fase de mi práctica etnográfica en San Juan Copala, estado de Oaxaca. Nació de la necesidad de explicar a miembros de esta comunidad que no me consideraba una ladrona; serlo de algún modo, pues en este intercambio desigual gano seguramente más que ellos, es una exigencia de mi profesión que puede aportar más de lo que daña. El ensayo es una respuesta per-

ponencia que pensaba presentar, se las mando, junto con esta carta, para que le den el trato que juzguen pertinente." No se leyó en la sesión de trabajo correspondiente y no se me contestó. Algunos meses después, traté de localizar a una de las responsables de la publicación final de los trabajos que se presentaron en dicho evento, en los diferentes centros de trabajo que se me indicaron; fue en vano.

Agradezco a los responsables de su publicación que den cabida en su revista a una versión corregida. Última aclaración para precisar todavía más el contexto de este artículo: como soy profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mis interlocutores son siempre estudiantes, particularmente los de mis Proyectos de Investigación Formativa. Así, lo que para mí es un primer balance, con cerrazones deseables, debe representar nuevas líneas de investigación para ellos.

sonal a este problema existencial que nace de la situación misma del trabajo de campo en la que se establece una relación de poder entre dos partes, el antropólogo y sus otros, ambas asimétricas puesto que, si bien el antropólogo llega interesada y voluntariamente y tiene cierto conocimiento de la comunidad que pretende estudiar, arriba a ella, en la mayoría de los casos, desconocido y sin ser invitado. Mostrar que la práctica antropológica, aun cuando es mucho más compleja, se puede interpretar como un robo desde varios aspectos —económico, político e ideológico— atravesados por lo simbólico, me servirá de pretexto para una reflexión más general acerca de ésta y para presentar parte de la información recopilada en San Juan Copala estos últimos años.

San Juan Copala es *Chuma'a*, antaño centro ceremonial y en la actualidad centro administrativo-religioso-económico de uno de los tres o cuatro subgrupos que constituyen el grupo triqui. Si bien se acostumbra dividir la región triqui en dos partes, la triqui alta y la

triqui baja, me parece más pertinente una división que, retomando aspectos socioculturales y no geográficos, conduce a una segmentación en tres grupos: el de Itunyoso, el de Chichahuaxtla —susceptible, a su vez, de ser dividido entre San Andrés Chichahuaxtla y sus barrios, por un lado, y Santo Domingo del Estado y los suyos, por otro— y el de Copala.³ Este último está inmerso en los dos mundos “étnico” y nacional —cuando no internacional, puesto que las migraciones de los triquis llegan hasta Canadá— que constituyen la realidad de la mayoría de los mexicanos de la región, triquis, mixtecos y mestizos. Este fenómeno, trivial en México, impide restringir al grupo triqui de Copala a un territorio que, sin embargo, resulta fundamental puesto que le es todavía exclusivo ya que sus miembros son los únicos moradores permanentes y con derecho sobre la tierra. Su inserción en el contexto nacional resulta doble: por un lado, es la de la miniformación social “Copala” en el estado capitalista “México”, pero es igualmente la de aquellos copalenses que distribuyen sus vidas entre San Juan Copala y ciudades o campos lejanos. Frente a estos embates “aculturalizantes”, una fuerte identidad étnica, históricamente reconocida, y las ventajas materiales que permite su riqueza, relativa por supuesto, como productores de plátanos, de café y, en menor grado, de artesanía, refuerzan la valoración de su pertenencia al grupo y el rechazo a cualquier intruso.

Tuve que esperar hasta marzo de 1996, es decir casi tres años después de mi primer recorrido exploratorio en la región⁴ (en agosto de 1993), para advertir una de las representaciones que tenían de mí: la de una ladrona. Si bien me sería factible partir de varias situaciones concretas en las que, *a posteriori*, pudiera haberse explicitado esta representación, me limitaré a las que me abrieron los ojos. Ambas ocurrieron con escasos días de diferencia, durante el periodo del tercer viernes de Cuaresma, la fiesta más importante de Copala,⁵ que tiene un alcance a la vez local —su organización, basada en el sistema de mayordomía, es peculiar de este subgrupo triqui— y regional —San Juan Copala es paralelamente lugar de peregrinación y de feria:

³ Esta diferencia de enfoque, fundamental desde una perspectiva antropológica, puesto que remite al problema teórico de las organizaciones dualistas (Lévi-Strauss, 1956), es el objeto de un trabajo todavía en proceso de elaboración.

⁴ Estos tres años representaban, de hecho, menos de tres meses de campo.

⁵ Por lo menos hasta 1997. Durante este año se ha buscado darle a la fiesta patronal de San Juan una importancia que no tenía hasta aho-

1. En una fonda del pueblo un maestro bilingüe se sienta frente a mí y me reprocha estarle robando al pueblo. Le pregunto —no tan tranquilamente como lo estoy escribiendo— qué entiende por eso y me presenta el aspecto consciente del asunto: estoy haciendo comercio con las costumbres del pueblo; más concretamente todavía, con el material que me estoy llevando, fotos, croquis, notas —no se le ocurre que mi propia cabeza se convirtió en el continente por excelencia de todos sus tesoros—, me estoy volviendo rica, sobreentendiendo, sin explicitarlo en este momento, que ellos se están quedando pobres. A nivel racional y de hechos *comprobables* lejos de haberlo sido, lo puedo convencer de que no soy una ladrona. Nos haremos “amigos” o más bien cómplices a partir de este momento compartido de verdades.

2. En la iglesia de San Juan Copala una niña se acerca a mí durante la misa y después de los primeros vaivenes de acercamiento y alejamiento, se establece el siguiente diálogo:

—¿Es verdad que nos quieres robar a Tata Chu?⁶

—¿Crees que yo puedo robar a Tata Chu que es tan fuerte? (...)

—¿Es verdad que te quieres robar a nosotros los niños?

—Yo ya tengo a mi hija, ¿por qué piensas que me quieras robar a los niños de aquí?

ra. Este cambio, inducido volitivamente en la tradición copalense, es del mayor interés para el estudio de los cambios culturales. Se tendrá que relacionar, en su debido momento, con otro intento, igualmente volitivo de cambio cultural, fracasado, que nos transmiten varios documentos conservados en el Archivo General de Oaxaca. Me limitaré a una circular, la número 5 de julio de 1926: “interpretando los vehementes decesos que nuestro actual Gobernador tiene de mejoramiento y progreso para nuestro querido Estado cuya labor de reconstrucción abarca de una manera esencial la redención de la raza indígena, a cuya raza en su totalidad este abandonado pueblo [San Juan Copala] pertenece, y siendo que nuestro aludido entusiasta gobernante a pesar de haber establecido en este pueblo una Escuela Rural trata de encausar el resurgimiento del indio a la vida social a la que es acreedor, haciendo más efectivo su rais comercial e íntimo acercamiento, tanto entre los pueblos de su misma raza como entre los demás elementos sociales”, se le pide a tal gobernador “apoyo a fin de establecer una segunda y nueva feria que anualmente tendrá verificativo el 20 de octubre, después de la ya conocida del Tercer Viernes”, AGEO, periodo revolucionario, 1926-1930, leg. 213, exp. 182.

⁶ “(...) ‘Tata Chu’ o ‘Cristo’, una imagen de Jesucristo, caído bajo el peso de la cruz; es la imagen principal en la iglesia [de San Juan Copala] y la que ocupa el lugar central del altar mayor” (García Alcaraz, p. 242).

Desilusionada por mis respuestas, considerándolas pertinentes, o simplemente a falta de nuevas preguntas, la niña regresa con su madre a otros intereses.

Esta representación me esclarecía muchas conductas de los moradores del pueblo así como el clima de desconfianza y rechazo al que me enfrentaba desde mi primera llegada. No era tampoco su única explicación pero, por parecerme particularmente infundada, la podía considerar como un fantasma capaz de condensar una buena parte de las demás. Así, fortalecida por este nuevo saber y convencida de que “los fantasmas dejan de espantar cuando se los nombra”, fui a defender mi inocencia ante las autoridades. A falta de una asamblea general en la cual se me permitiera manifestarme directamente a un auditorio concurrido —institución ajena a este grupo—,⁷ acudir a estos representantes tradicionales era un medio de vincularme con los demás miembros de la comunidad. Todavía no sé si haber aclarado de manera parcial mi actividad y sus interpretaciones, y haberlas transmitido verbalmente habrá tenido el efecto catártico de la interpretación psicoanalítica, pero, al día siguiente, me pareció que mi presencia causaba menos recelo. En la actualidad, para ser sincera y desde una mayor distancia, creo que la situación concreta fue más determinante que los fantasmas; que la abreacción fue menor que la cautela política y la indiferencia rutinaria y que, por dejar de ser una ladrona, sigo siendo, para la mayoría, una antropóloga: una intrusa, un individuo mirón, ya que he

⁷ Se tiene que matizar esta afirmación. Hasta este momento de mi investigación, me parece que la Asamblea General, que se puede dar, por ejemplo, durante las elecciones municipales, no es un medio tradicional de gobierno. Ni democráticamente a nuestra usanza, ni despóticamente como se podría inducir desde un primer acercamiento, las decisiones sobre un asunto se toman, a medida que se vayan presentando, después de una deliberación entre los que se interesan en él y la autoridad principal. Los primeros pueden haberse reunido varias veces antes y en diferentes grupitos, sin la segunda que emitirá el fallo decisivo en una reunión final con los interesados. Varios índices me hacen pensar que el líder, o principal, como se acostumbra llamarlo en la zona, ratifica los resultados de las deliberaciones previas, y que esta adecuación mutua es justamente prerrequisito de su viabilidad. Aunque no se rechaza explícitamente la participación de nadie, la vida pueblerina, o sea este saber compartido que se transmitió oralmente desde hace varias generaciones, designa a los que sí pueden participar. Aun cuando hoy día la autoridad más importante y dinámica es la del Movimiento Unificado de la Lucha Triqui [véase nota 23], parecería posible, si bien altamente improbable, que participaran miembros del PRI. De hecho, más allá de los hombres más cercanos a dicha autoridad, muchos “neutrales” participan en las actividades llevadas a cabo por ambas fracciones.

dejado de ser una preguntona; una persona de afuera, con algunas virtudes y el peor de los defectos: no tomar partido por ninguno de los individuos o grupos locales.

Para regresar con más elementos sobre esta relación, presentaré ahora algunas interpretaciones de esta representación nativa del antropólogo, en particular la de ladrón, mostrando sus diferentes aspectos y cómo se sustentan tanto en la realidad externa como en la psíquica de los actores.

Que lo sepan o no, que me lo lleguen a creer o no, como individuo singular concretamente ubicado no me estoy enriqueciendo y menos como lo piensan, es decir vendiendo por mi cuenta los datos que recojo.

Mi realidad primero. Soy investigadora del INAH y se me paga —cada vez peor— independientemente de que obtenga o no datos de la zona triqui. Esto no impide que yo, en efecto, dependa de dichos datos y de los informantes potenciales que constituyen el conjunto de los habitantes de Copala, ya que pretendo realizar mi deseo y mi compromiso laboral. Esta dependencia es tanto más primordial cuanto, al estar relacionado mi objeto de estudio con los fenómenos simbólicos que constituyen la identidad de un grupo, particularmente desde su concepción de la “persona”, necesitaré trabajar con especialistas indígenas.

Su realidad ahora. Tanto por la televisión como por su vida cotidiana, los triquis se percatan del valor, ya no sólo imaginario e interno, sino también mercantil de su cultura: la venta de artesanías y la valoración de su diferencia son los dos polos principales. La primera se ha vuelto la actividad productiva por excelencia de las mujeres que siguen conservando, en gran medida, el control del proceso de trabajo y de una parte de la venta del producto. En cuanto a la valoración de su diferencia, los diversos textos que se escribieron sobre ellos, las fuentes primarias de los archivos y la elaboración secundaria de los libros, muestran que no esperaron al EZLN ni a las nuevas propuestas de autonomización para enorgullecerse de su peculiaridad y querer conservarla. Ya aprendieron que, como investigadora,⁸ me intereso por su cultura como un

⁸ Aun cuando no lo desarrolle aquí, me parece importante sugerir debates sobre las diferentes estrategias para entrar a una comunidad. En mi caso personal, me presento siempre como lo que soy institucionalmente, pese a que debo reconocer que la carta de recomendación de la profesora amante del folklore puede ser mucho más redituable.



sistema de rasgos que los distingue de otra cultura, aunque no les queda muy claro cuál es mi inscripción dentro de la gama bastante extensa de los antropólogos, o asimilados, que han pisado sus tierras. Pero las experiencias que tuvieron con cada uno de los nuevos polos que se pueden construir dentro de nuestra profesión, parecen haber dejado huellas vivenciadas negativamente.

1. Para empezar, están los académicos que tienen la fama de “no regresar”, o sea de haber utilizado a la comunidad sin haberle dejado nada, lo que no es del todo cierto desde varios ángulos.

Se debe diferenciar entre dos periodos. En el primero, participaron, sobre todo, antropólogos que trabajaban en instituciones nacionales o regionales, instaladas en la misma zona. García Alcaraz, quien escribió el libro (1973) más exhaustivo sobre los triquis de Copala y trabajaba en la Comisión del Río Balsas, es el paradigma de los que trabajaron en ese tiempo. Paralelamente fungían como antropólogos naturales, sacerdotes, como lo fue el informante principal de Alcaraz durante varios años, o estaban vinculados con la escuela primaria-internado que dirigen religiosas, como un entonces estudiante de la ENAH, belga, que las ayudó durante un año y dejó, junto con un recuerdo grato a los adultos que lo conocieron cuando eran niños, una “Casa del estudiante triqui” en la que se profesionalizaron varios triquis. En el segundo periodo,⁹ la

⁹ Como puente entre estos dos momentos, mencionaré el caso de la doctora Elena de Hollenbach, lingüista del Instituto Lingüístico de Verano que vivió varios años en un barrio de Copala, La Sabana, llevando a cabo su labor académica y proselitista. La mezcla de nostalgia y rechazo que muchos asocian con su recuerdo no tiene nada que ver con la huella que dejaron otros antropólogos.

antropología aplicada pasó a un segundo plano y los antropólogos provinieron de instituciones académicas. A su vez, las demás dejaron de recurrir a los antropólogos. Actualmente, en el Centro Coordinador del INI no trabaja ningún antropólogo, si bien desde 1997 el nuevo director es sociólogo. Voluntarios siguen ayudando a las religiosas en su pesada tarea que las hace trabajar triples jornadas —rezar, educar, encargarse de toda la infraestructura doméstica del internado—, pero se dedican a la labor docente o a la propagación de su fe. Me limitaré a comentar sobre estos nuevos antropólogos que vienen a buscar datos sin hacer “servicio social”.

En primer lugar, los que escribieron algo sobre Copala mandaron ejemplares a sus informantes más cercanos. Claro, no se socializa este *feed-back* por la inexistencia de una infraestructura comunitaria susceptible de recibir tal información y difundirla. Además, es bien conocido que, en el campo, cada individuo que desempeña un papel administrativo, por lo común se lleva a casa los archivos que se generaron en los tiempos de su mandato; en mayor grado si se trata de un “artículo de uso personal” que se le mandó específicamente. De todas formas, la lectura no es el pasatiempo favorito de los triquis, aun de los maestros, y no puede equivaler a un servicio social más tangible.

Luego, indirectamente —por la integración de los intelectuales de una forma u otra a la vida sociopolítica— es probable que cada antropólogo haya contribuido, ya sea con una ponencia, una charla o un curso, a la reproducción del saber que se supone, no forzosamente con justa razón, ha repercutido o repercutirá un día u otro, para bien o para mal, en la vida de la comunidad.

Por fin, a un nivel mucho más terrenal y circunscrito, en su estancia en la comunidad el antropólogo tuvo

que haber dejado cierto dinero. Aun cuando se pudiera pensar que este mismo dinero es perjudicial para la reproducción de la comunidad, puesto que beneficia sólo a algunos individuos, tomando en cuenta los procesos crecientes de diferenciación en su interior, considero este hecho como una circunstancia atenuante a nuestro favor.

Sin embargo, incluso cuando vemos que se puede relativizar objetivamente esta representación general del antropólogo-fagocito, es más interesante entender su significación cultural y lo que se le demanda a los antropólogos. Una primera respuesta es que, por desgracia, se espera de ellos que se conviertan en hadas madrinas, puesto que con el auge de los programas oficiales, y a últimas fechas de las organizaciones no gubernamentales, se desarrolla cada vez más en los grupos excluidos del poder y de la riqueza este síndrome de la dependencia, que lejos de serles exclusivo, trasladada al exterior la responsabilidad del cambio interno (afirmación que se matizará en el transcurso de este artículo).

2. Están luego los *free-lance* que podrán sacar el video o el libro *best-seller*¹⁰ que los hará ricos —la fantasía—, o les permitirá —en el mejor de los casos— reproducirse más o menos cómodamente en la sociedad nacional o en su país de origen.

Este punto es más complejo puesto que los argumentos que se utilizan para rechazarlos,¹¹ basados en el pretendido enriquecimiento personal, llevan a un juicio salomónico, ya que si gente extraña a la comunidad no la da a conocer al exterior, o no la explica, los del interior no lo harán tampoco. Esto, que era totalmente cierto hace algunos años, deja de serlo tanto por condiciones exteriores como internas, relacionadas por supuesto. Con la mercantilización generalizada y las nuevas políticas autonomistas, un sector del pueblo triqui busca valorizar y controlar, como lo está haciendo en todo lo que le concierne directamente, es decir

por sí mismo, la intangibilidad de su territorio. Si bien esta tendencia plantea problemas acerca de la factibilidad técnica de tales proyectos que, desde nuestra óptica, requieren de cierta especialización, me limitaré a esbozar la nueva coyuntura en que se presenta.

Por más laboriosa y encubierta que se genere la división social del trabajo en las comunidades triquis, la formación de intelectuales —orgánicos o no— es una de sus manifestaciones crecientes. Como en toda la región triqui, en San Juan Copala reviste dos formas: los maestros bilingües —y no es casual que uno de ellos haya desempeñado el papel de analizador¹²— y una familia de Chichahuaxtla. Pese a que sus cartas no son las mismas, ambas formas se inscriben en las estructuras nacionales en las que los diferentes actores tienen que competir con otros intelectuales.

La segunda puede, desde su singularidad, jugar en dos ámbitos: tener acceso a la información y estar inmersa en el mundo marginal de los intelectuales donde se podrá hacer valer la primera. Por una trayectoria, todavía por reconstruir, el jefe de esta familia, hoy anciano, se volvió informante de intelectuales nacionales e internacionales, arrastrando su descendencia a esta nueva dinámica. En la actualidad, por lo menos tres de sus hijos organizan una buena parte de su vida alrededor de la valorización de su cultura. Esta familia se distingue de otros casos “excepcionales”, altamente diferenciadores. En efecto, mientras éstos realizaron su diferencia fuera de su comunidad y, por lo menos hasta ahora, se desligaron de su lugar de origen, limitando su participación al envío de dinero en ocasión de festividades u otros acontecimientos relevantes, ella permaneció en San Andrés Chichahuaxtla. Eso parecía ser, en el momento de mi llegada a la zona, una cara de la situación. Que sea o no cierto que uno de los miembros de esta familia, establecido parcialmente en San Juan Copala, hubiera monetarizado por su cuenta parte de su producción cultural, autopropositiva, como videos de fiestas, o encomendada por los propios moradores, como fotos y videos tomados en ocasión de bodas, entierros, levantamientos de cruz y otras ceremonias más privadas, es irrelevante aquí. Tampoco me consta, aun cuando varias personas me lo dijeron, que ellos sirvan de informantes a antropólogos que pueden así conseguir

¹⁰ Al volver a leer lo que era todavía ponencia, me impactó este empleo de palabras extranjeras que me es extraño. A punto de quitarlas, cambié de opinión por su significado en la fase de investigación en la que se enmarcaba, y que me llevara a aprender triqui por un corto tiempo. Quizá tenga que ver con lo de “gringa, gringa” que dicen los niños a mi paso, o con mi contribución a la actualización o el aprendizaje del idioma inglés entre los que estuvieron una vez en su vida del otro lado de la frontera, o se preparan a ir allá.

¹¹ Se les aplica igualmente, aun cuando en menor medida, a los académicos.

¹² “Se dará el nombre de analizador a lo que permite revelar la estructura de la institución, *provocarla, obligarla a hablar*”, Lourau, 1970, p. 283; subrayado en el texto.

datos sin desplazarse. Mi único propósito al introducir esta posibilidad es señalar que ésta expresa la situación presente de los “innovadores”¹³ en estas comunidades, y mostrar que el chisme y la envidia son las respuestas subjetivas, todavía prevalecientes, a pesar de estar cada vez menos institucionalizadas,¹⁴ en la diferenciación social creciente. Apunta, además, a una dinámica sociopolítica muy interesante entre los diferentes subgrupos triquis, condensada en este momento en el terreno educativo en el que, con la reivindicación, siempre ambigua, de la lengua nativa, los maestros de Copala no obtienen todavía los logros lingüísticos institucionales de sus parientes de Chicahuaxtla.

Seguimos, pues, con estos maestros de Copala. Paradigma de lo que sucede a nivel de la comunidad, no encontrarán, como grupo, lugar en la sociedad nacional actual, justamente por ser un grupo y por la falta de preparación que les permita competir en un sistema que se presenta como meritocrático.¹⁵ Una de sus apuestas es su propio territorio. En junio de 1997, después de la forma interrogativa característica de “Nos dijeron que estaba implementando un proyecto de lecto-escritura en San Miguel Copala”,¹⁶ supe de un proyecto de lecto-escritura comunal¹⁷ que coordinan dos maestros bilingües triquis. El primer trabajo consiste en



¹³ Otro tema de interés detectado hace tiempo. Véase, por ejemplo Barth, 1976, pp. 41-45. Claro, habría que ver que este papel de los “innovadores”, positivo o no a nivel estructural, dependiendo del observador, es productor de fuertes desigualdades en un mundo cada vez más competitivo.

¹⁴ Véase Norman D. Thomas, 1974.

¹⁵ Wallerstein, 1990, p. 47.

¹⁶ Uno de los barrios de San Juan Copala.

¹⁷ Una estudiante de mi Proyecto de Investigación Formativa “Identidad y etnografía polo tacuate”, Guadalupe Cuamatzi, me comentaba

grabar las diferencias lingüísticas que existen entre los barrios, para, en un segundo momento, transcribirlas fonéticamente por medio de símbolos propios, mérito de estos mismos maestros —según algunos informantes—, mérito de especialistas indígenas ya formados en las universidades nacionales —según otros. Queda por analizar con más distancia y detenimiento si mis reservas sobre tal proyecto son de carácter teórico exclusivamente, o resultado de mi marginalización en la comunidad, resultado de esta nueva política que va acompañada del rechazo al antropólogo externo. Independientemente de la respuesta, tal proyecto cuestiona dos pilares fundamentales de la etnología: la distancia cultural que debe establecer el antropólogo con respecto a la sociedad o el grupo estudiado, y la incompatibilidad que existe, según mi punto de vista, entre lo político y lo teórico.

Hace poco (Vatant, 1991), sostuve la incompatibilidad de la política con lo teórico en cuanto la primera, al buscar imponer sus intereses, presentados como generales, se ubica fundamentalmente en una problemática valorativa, mientras lo segundo pretende limitarse a entender una situación sin calificarla. Con la entrada de las comisiones nacionales, cuando no internacionales, de derechos humanos y otras organizaciones no gubernamentales humanitarias en los rincones más alejados del globo,¹⁸ se intensifica el papel de la imagen proyectada hacia el exterior. Ahora bien, la que puede transmitir un estudio “científico” puede llegar a ser perjudicial para los actores, inmersos en un campo muy afectivizado, puesto que toda explicación objetiva, al no diferenciar entre buenos y malos, introducirá forzosamente en este mundo humano, en el que todo “es perfectible”,¹⁹ consideraciones interpretables *a posteriori* como tales. La potencialidad de verdad, esta verdad que nunca se puede decir toda, que conlleva toda pretensión de comprensión, se puede volver contraproducente una vez reubicada en el contexto político. Hacia el exterior, el daño de esta imagen puede acarrear la clausura de un proyecto de desarrollo o de ayuda, u otro perjuicio económico, cuando no una reprobación pú-

de un proyecto lingüístico de la organización mixteca Ñuu savi, que presenta ciertas semejanzas con éste. Sería interesante saber si se trata de una mera coincidencia o de intercambios más planificados.

¹⁸ Véase Diane Fairchild, 1996.

¹⁹ Argumento que surge siempre cuando alguien, ubicado del lado del poder, debe justificar un “error”.

blica. Hacia el interior, las consecuencias pueden ser mucho más dramáticas. Ya introduje la importancia del líder (véase la nota 7), y es tiempo de precisar que su fuerza descansa en gran parte sobre su poder carismático²⁰ y de defensa del grupo, más o menos abarcador, al que representa. Esta alteración de la imagen puede debilitar a ambos: al primero, puesto que se puede dar a conocer una faceta ingrata de él;²¹ la segunda la acabamos de ver. Lo cual se vuelve en especial importante en el contexto altamente conflictivo de la región de Copala,²² donde se polarizan diferentes antagonismos estructurales en la lucha de dos fracciones, la Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort),²³ que pertenece al PRI, y el Movimiento Unificado de la Lucha Triqui (MULT),²⁴ a las que se debería —no sólo para lo que nos ocupa ahora— reubicar en su contexto local y no nacional; en el primero, puede volverse necesario matar antes que dejarse matar.

Si bien la representación política que la comunidad tiene del antropólogo no es la de un ladrón, ni siquiera un ladrón de la verdad, tampoco es incompatible con ella y puede ser retomada como una de las tantas racionalizaciones que justifican el rechazo a la intromisión de un extraño que pretende explicar, más allá del bien y del mal, su realidad.

Llegamos, por fin, al último aspecto. Como en todas las comunidades indígenas del país, para limitarme a ellas, el “sincretismo” prevalece en la región triqui. Una de sus formas más visibles es la coexistencia de los cu-

²⁰ Una de las tantas formas que reviste el Sujeto supuesto Saber.

²¹ Otra vez se necesita matizar, puesto que el sistema de los valores y, por ende, la carga afectiva de las imágenes, puede diferir en los contextos nacional y local. Así, una imagen estigmatizada en el primero puede justamente ser muy apreciada en el otro. Este desajuste refuerza el rechazo obvio a esta pretensión de comprensión del “científico social”, cuya forma específica es, además, extraña a la tradición local.

²² No me extenderé aquí sobre el problema de la violencia; menos todavía después de esta nota periodística: “Del 1º de enero de 95 al 4 de julio de 96, según informe del Centro Pro Juárez Documentados, 104 asesinatos en Oaxaca. Los municipios más violentos son Santiago Ixtayutla con 13 asesinatos, Tuxtepec con 8, Juquila y San Sebastián con 6, Choapán y Mazatlán de las Flores con 5, San Juan Copala, San Juan Mazatlán Mixe, Santo Domingo y Mpios. de Oaxaca y Xicotlán con 4 cada uno”, *La Jornada*, domingo 7 de septiembre de 1996. Una simple aclaración: después de casi cinco años en la región, supeditaría mi pregunta inicial, ¿por qué tanta violencia en Copala?, a una nueva interrogante ¿por qué se le da tanta importancia a la violencia de Copala?

²³ Creada en noviembre de 1994.

²⁴ Creado en 1981.



randeros con los religiosos y los médicos del Centro de Salud. El lunes sobre todo —día del mercado semanal—, los médicos tradicionales de la región bajan²⁵ al templo y a su inmediata periferia para oficiarse, antes, durante y después de la misa. Entre sus diferentes prácticas terapéuticas, una consiste en el uso de un papeliño consagrado sobre el cual el curandero escribe algo, antes de dárselo a su paciente, que la mayoría de las veces no sabe leer. Aun cuando se tendrá que profundizar en este aspecto ritual, salta a la vista su homología con los papeles que llena el antropólogo. Si algunos escritos, los que el curandero entrega, no serán nunca leídos,²⁶ puesto que su función principal es llevar por su sola presencia faltas, carencias, privaciones, etc., ¿qué les quitarán los que salen? Nos será tanto más fácil —o difícil— entender este fenómeno, que no es propio de los grupos indígenas. En este ámbito de lo social que colinda tan cerca con la vida psíquica, no se pueden ignorar los fantasmas que atormentan a los espíritus

²⁵ Literalmente, puesto que la comunidad de San Juan Copala está situada en el fondo de una cubeta a la que no se puede llegar sin bajar.

²⁶ Regresando a San Juan Copala en septiembre de 1997 para la mayoría de San Miguel, pocas semanas después de la primera redacción de este artículo, me lo llevé conmigo. Se lo enseñé a varios de los participantes y los invité a discutirlo. Sin éxito, para mi gran alivio. De regreso al D.F., preferí quitar el epígrafe con el que introducía la primera versión: “Para los triquis de la comunidad de San Juan Copala que me podrán leer, deseando que este primer escrito sobre nosotros pueda contribuir a mi aceptación y ayudarles a entenderme más rápidamente de lo que yo a ustedes”, a consecuencia de la pregunta latente que había surgido: ¿escribo realmente para ser leído fuera de nuestro medio académico? Más todavía, ante este gran silencio, ¿escribo realmente para ser leído? Pocos días después, tuve que añadir una dedicatoria más imperiosa.



más racionales de nuestro medio. Por un lado, es bien conocido que la mayoría de los textos, sobre todo desde que se pusieron en práctica las políticas de estímulo, no son escritos para ser leídos.²⁷ Por otro, icómo no relacionar eso con el robo, nunca totalmente ausente, raras veces irrefutable, de la producción intelectual!²⁸

Ahora bien, si yo fuera líder triqui, sería espontáneamente un agente de obstrucción legal a la entrada del antropólogo en mi comunidad. Pero reconsideraría mi posición. Equiparando el rechazo del antropólogo al rechazo del mundo exterior y considerando que un repliegue sobre sí mismo es imposible en esta fase de la globalización, trataría más bien de aprovechar su presencia, utilizando, en el marco de la reciprocidad, su capacitación y su trabajo. La realidad misma enseña que el dilema no se da en el corte *interior/exterior*, sino en cómo se realizará de la manera menos catastrófica la inserción de este interior en el mundo exterior. No es mi propósito desarrollar este problema que permeaba, sin embargo, al que tomé por eje principal, puesto que se introdujo a mis espaldas. Sólo quería mostrar la

importancia del antropólogo y concluir con una última pregunta que corresponde contestar a la antropología aplicada y a los afectados: ¿qué hacer de este ladrón? Última no quiere decir nueva y si es el privilegio del teórico plantearla explícitamente, son los propios interesados quienes podrán responderla interminablemente. Mi “media aceptación—medio rechazo” no es, a fin de cuentas, más que una de las formas que revisiten sus respuestas.

Bibliografía

- Barth, Fredrik, “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976 (1969).
- Fairchild, Diane, “Don humanitaire, don pervers”, en *L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, La revue de MAUSS, semestrielle, núm. 8, 2º semestre, París, La Découverte / Mauss, 1996, pp. 294-301.
- Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort, les choses*, París, Gallimard, 1985 (1977).
- García Alcaraz, Agustín, *Timujei*, México, Comisión del Río Balsas, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude, “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980 (1958), pp. 119-148.
- Lourau, René, *L'analyse institutionnelle*, París, Les Éditions de Minuit, 1970.
- Sibony, Daniel, *Le 'racisme' ou la haine identitaire*, París, Christian Bourgeois, 1997.
- Thomas, Norman, *Envidia, brujería y organización ceremonial*, México, SEP (SepSetentas núm. 166), 1974.
- Vatant, Françoise, “La ‘autoridad moral’: significante en la encrucijada de dos dimensiones irreconciliables, lo político y lo ético”, en *Antropología, Boletín Oficial del INAH*, núm. 35, julio-septiembre de 1991.
- Wallerstein, Immanuel, “Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme”, en E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, Éditions La Découverte, 1990.

²⁷ Se llega al absurdo de ser comentarista de alguien sin haber leído previamente su ponencia. Pero, como decía tan acertadamente Saúl Millán, coordinador de la Especialidad de Etnología de la ENAH y receptor tan agudo de nuestro medio, “el comentarista lo es por ocupar una silla en el podio, no por el contenido de sus comentarios”.

²⁸ Daniel Sibony (1997) desarrolla estas mismas tesis en un contexto radicalmente diferente. Baste con citar lo siguiente: “...hacemos libros a cualquier precio, por compulsión de apropiarse de una Letra rentable, en dinero o en imagen. (...) el que odia el ser o el ‘racista’ está convencido de que la Letra que le fue destinada, otro se la ha tomado, robado; o está a punto de hacerlo. Este otro la ha desviado en provecho propio; la ha vendido o la va a vender, va a vivir de eso y por eso va a aspirar las fuentes vivas del sujeto; quien —se comprende— se exaspera” [traducción mía, p. 278].

Laura Caso Barrera

Destino de los señores itzáes y de Cabnal, cacique lacandón después de la dominación española (1695-1714)

Este trabajo se basa en el análisis de una serie de documentos que dan cuenta de los procesos de conquista y conversión a finales del siglo XVII y de los últimos grupos mayas independientes: choles del Manché, lacandones, mopanes e itzáes.¹ La conquista y reducción de estos grupos se dio en distintos tiempos y con diversos resultados. La efectividad del proceso de conquista tuvo consecuencias diferentes para cada grupo. Para los lacandones y choles resultó en una total aniquilación, ya que fueron trasladados a lugares que no tenían nada en común con su región de origen culminando en su exterminio debido a epidemias y a su incapacidad para aclimatarse al nuevo entorno. Los efectos nocivos de llevar poblaciones de las Tierras Altas a las Bajas o viceversa se había experimentado desde el siglo XVI, por lo que una Real Cédula de 1541 prohibía este tipo de traslados.² Sin embargo, esta orden cayó pronto en

el olvido y los efectos no se hicieron esperar entre la población indígena recién conquistada.

Los itzáes y mopanes huyeron a la selva y establecieron provincias independientes. En 1699 sabemos que existían cinco de estas provincias conformadas por itzáes, cehaches, mopanes, lacandones y muzules.³ Las reducciones que intentaron realizar los españoles en el Petén durante los siglos XVII y XVIII resultaron extremadamente difíciles, puesto que los indígenas huían constantemente de sus pueblos.

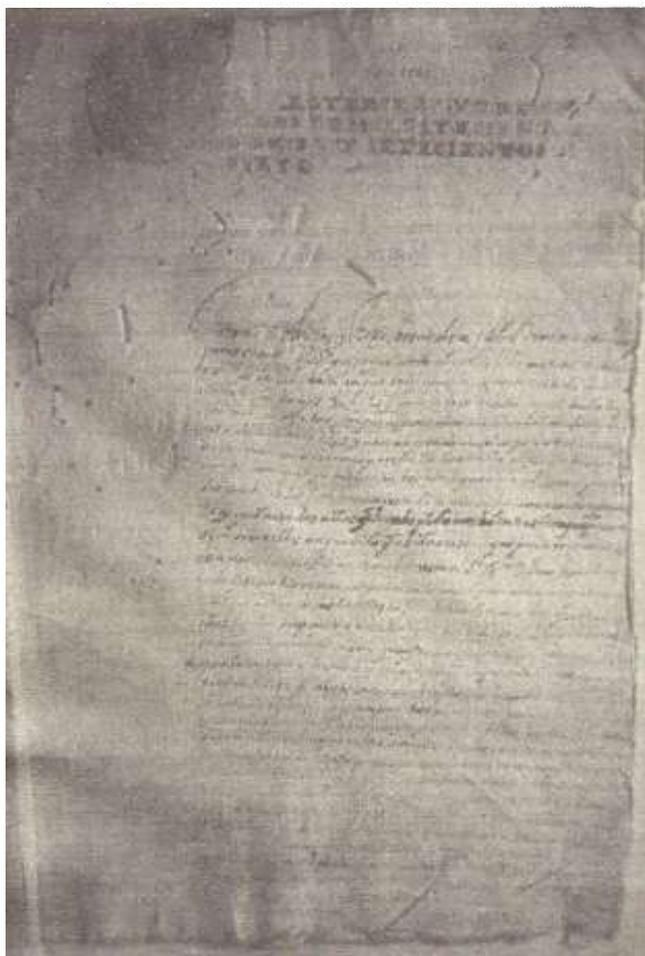
En este trabajo analizaré los procesos de resistencia y adaptación de varios indígenas itzáes llevados a Santiago de Guatemala para su conversión, entre ellos los últimos señores del Petén, Canek y su hijo. También abordaré la lucha del cacique Cabnal, señor de los lacandones contra la dominación española, su sujeción y destino final en la ciudad de Guatemala.

Los documentos en los que se basa este estudio son en su mayoría relaciones de méritos y servicios y peticiones de ayuda al rey o a la Real Audiencia, de personajes que estuvieron involucrados en la conquista del Petén y en la conversión de los indígenas, principalmente de los señores itzáes. Estas fuentes pretenden resaltar las acciones, hazañas y servicios de estos indi-

¹ Se trata de documentos inéditos localizados por la autora en el Archivo General de Indias y en el Archivo General de Centroamérica, como parte de su proyecto de tesis doctoral sobre las "Relaciones entre indígenas de Yucatán y el Petén en los siglos XVII y XVIII". Deseo agradecer al Dr. Mario M. Aliphat por su invaluable ayuda durante la investigación en los distintos archivos. El trabajo de archivo se realizó gracias al financiamiento de Conacyt y del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. También agradezco a la American Philosophical Society que me otorgó una Beca Mellon para hacer investigación en sus colecciones.

² Karl Sapper, *The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala*, Los Ángeles, Institute of Archaeology, University of California, Occasional Paper 13, 1985, p. 6.

³ AGI, Escribanía 339B, Pza. 14. Mapa y descripción de la montaña del Peten Ytza. Véase Götz von Houwald, "Mapa y descripción de la montaña del Peten Ytza. Interpretación de un documento de los años poco después de la conquista de Tayasal", en *Indiana*, núm. 9, 1984, pp. 255-271.



Documento del siglo XVIII (Archivo General de Centroamérica).

viduos, pero entre líneas se puede reconstruir la lucha y adaptación de los indígenas conquistados y la suerte de sus últimos señores.

Adaptación y resistencia: indígenas del Petén en Santiago de Guatemala

En 1707, Antonio de Andino y Arce, vecino de Guatemala, pidió una ayuda a la Real Hacienda, señalando que desde 1680 se ocupaba de la reducción y enseñanza de los "indios infieles de las montañas de Campamac, Tzuncal, Choc Hau y el Petén Itzá".⁴ Los tres primeros lugares eran parajes del Chol.

⁴ AGCA, ex. 3695, leg. 181, f. 1.

En este documento Andino subrayaba que él sustentaba, vestía y curaba a los indígenas a su cargo por lo que se encontraba pobre y necesitado, viéndose obligado a pedir una ayuda para continuar con la reducción de los indios. Al momento de escribir su petición tenía muchos enfermos, algunos que habían muerto y dos que se habían fugado y que había mandado buscar.

En respuesta a su petición los oidores de la Junta de la Real Hacienda le solicitaron que hiciera un recuento de los indios que había tenido bajo su cuidado, cuántos estaban con él en ese momento y de qué parajes o sitios habían llegado. Esta tarea no resultó fácil, pues a decir de Andino muchos indígenas habían estado con él desde 1680 e iban y venían sin que llevara una relación. El documento que elaboró es desordenado, con datos incompletos, sobre todo en relación con los nombres de los indígenas de quienes en ocasiones sólo menciona el nombre cristiano o su nombre nativo. A esto se debe añadir que el documento se encuentra en pésimas condiciones por lo que muchas partes son ilegibles. Pese a esto la fuente aporta elementos muy importantes para entender el choque cultural, la resistencia y adaptación de los indígenas conquistados y trasladados a Santiago de Guatemala.

Se debe resaltar que a diferencia del siglo XVI cuando el proceso de evangelización y enseñanza de los indígenas estaba restringido al clero, en los siglos XVII y XVIII vemos la participación de personas laicas como Antonio de Andino realizando estas tareas. Esto conllevó a cambios importantes, pues al parecer los indígenas recién convertidos tenían mayor libertad para acercarse a la religión cristiana.

Andino no sabía ninguna lengua indígena por lo que los individuos a su cargo tuvieron que aprender el castellano. Enseñarles a leer y escribir se convirtió en una de sus principales metas y esto a su vez permitió que los indígenas retomaran la escritura como una forma de adaptarse y resistir a la cultura que se les imponía.

Los grupos principales que tuvo bajo su responsabilidad fueron los choles del Manché y los itzáes. Sobre estos últimos proporciona más datos ya que a partir de la conquista del Petén fue el grupo más numeroso a su cargo. Desde que se inició la conquista en 1697 había en casa de Andino un promedio de ocho a veinte indígenas a los cuales decía mantener y enseñar. Señala que

cuando llegó Quixoban, un indígena itzá tuvo veinte personas en su casa.

Es posible que se enviaran a Santiago de Guatemala a aquellos indígenas que se consideraban más rebeldes o que estuvieran causando problemas en sus pueblos en el Petén. Eran llevados por los soldados del presidio, que trasladaban a dos y regresaban con dos que estuvieran adoctrinados. Andino enfatiza a lo largo de su relación que al principio casi todos se resistían a ser catequizados y bautizados, intentando huir o ahorcarse.

También señala que había pagado mucho en la reparación de su casa ya que los indígenas que no estaban acostumbrados a espacios cerrados y que no sabían usar llaves, aldabas ni puertas, cuando las encontraban cerradas las destruían, sobre todo las últimas, que echaban abajo. Las casas indígenas contaban con escaso mobiliario, tenían puertas y ventanas abiertas, lo que no sucedía con las casas españolas, que poseían una distribución distinta del espacio, más muebles y lugares cerrados por puertas y ventanas. Esto muestra el choque cultural al que se enfrentaron los indígenas que fueron conducidos a Guatemala. También se puede pensar que su actitud era una forma de oponerse a su nueva condición y a las imposiciones que estaban sufriendo.

Otro ejemplo de este sometimiento cultural fue el trato que daba por igual Andino a todos los indígenas sin considerar la posición social que hubieran tenido. Un indio de quien no menciona el nombre le tiró encima los platos en que le servían pues no le habían dado de comer primero, lo que tal vez indique que se trataba de un principal. También tuvo problemas similares con Canek y su hijo.

Andino apunta varios casos de indios itzáes que al principio se mostraban renuentes a ser convertidos y que por lo general lo agredían, intentaban fugarse o suicidarse pero que después de un tiempo lograba que aprendieran la doctrina, les enseñaba a leer y escribir y según él muchos se convirtieron en excelentes cristianos. Tomando en cuenta que Andino estaba pidiendo ayuda económica, debió exagerar sus logros con respecto a la conversión de los indígenas. Sin embargo, se debe tener presente que estos hombres se encontraban aislados de su gente y de su medio, por lo que debió darse un proceso de adaptación a los elementos culturales que se les imponían, principalmente los religiosos.

En el discurso elaborado por Andino se puede percibir el proceso de "cristianización del imaginario" in-

dígena.⁵ Este proceso se dio a través de dos vertientes principales: las lecturas y las imágenes. El que los itzáes pudieran leer y escribir en castellano es un hecho que se resalta a lo largo del escrito de Andino. Casi todos los indígenas de que hace mención los considera muy hábiles para leer y escribir, y resalta siempre que todos ellos opusieron al principio una resistencia feroz a ser catequizados. Un ejemplo de estos fue Miguel Canchan a quien incluso Andino mandó a la cárcel por su mal comportamiento, y que después pareció resignarse, aprendiendo a leer y a escribir tan bien al punto que el propio Andino señalaba: "estuvo de tal suerte que alcanzaba tanto como cualquier persona muy entendida y todo el día se estaba con el libro 'Ramillete de divinas flores' y en el 'Contentus mundis'.⁶

También relata el caso de dos itzáes que encontraron a un comerciante que vendía en la calle el libro *El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa*.⁷ Como oyeron un capítulo se quedaron prendados con el libro y se "tiraron a morir de pena" por no tener con qué comprarlo. Los indígenas vendieron sus ceñidores y otras prendas y con la ayuda de Andino finalmente lograron comprarlo. A partir de ese momento todas las noches se reunían y mientras uno leía los demás lo escuchaban con atención.

El devoto peregrino... describe con mucho detalle y gran viveza los lugares santos mencionados en la Biblia, e incluye ilustraciones y mapas de los mismos. Es posible que entre los pasajes que más llamaran la atención de los itzáes estuvieran los referentes al pueblo judío y su conformación como nación, sus profetas y sacrificios. Especialmente el que hacían a Moloch, una imagen de bronce con cabeza de novillo y cuerpo humano en el cual se inmolaban niños abrazados a esta figura. El fraile franciscano Fuensalida, que visitó a los itzáes en 1619, comparaba el sacrificio a Moloch con el que los itzáes hacían al dios Hobo.⁸

⁵ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1993, pp. 186-202.

⁶ AGCA, *op. cit.*, p. 5.

⁷ Este libro fue escrito por Antonio de Castillo y publicado en Madrid en 1699. El autor, siendo procurador y guardián de los santos lugares en Jerusalén, escribió una relación de los mismos, con una descripción acompañada de mapas e ilustraciones. Los lugares santos que describe se mencionan tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y hace énfasis en este último.

⁸ Fray Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, t. II, Graz, Akademische Druck, 1971, p. 258.

El libro narra también la vida de Cristo y describe detalladamente los lugares en que se llevó a cabo la pasión y crucifixión. El tema de la pasión parece haber impactado fuertemente a los itzáes. Se puede decir que la figura de Cristo causó gran impresión en la mayor parte de los grupos indígenas y el área maya no fue la excepción.⁹

El impacto de este símbolo entre los itzáes se muestra en el caso del indio Andrés Antonio que se había reído del padre Diego de Rivas cuando lloró frente a una cruz, lo cual le pareció un disparate. Sin embargo, Andino señala que una vez que supo que “el que había padecido en la cruz era Jesucristo, que había bajado del cielo para redimir a los hombres”, entonces entendió por qué el fraile se había hincado y llorado delante de ella.¹⁰ Frailes y españoles reforzaron en los indígenas la idea del sacrificio de Cristo por la humanidad. El autosacrificio de la divinidad se convirtió en uno de los temas centrales que los itzáes retomaron del cristianismo. Esto además seguramente se vio reforzado a través de lecturas como la de *El devoto peregrino...* y las imágenes de las iglesias. Curiosamente todos los indígenas terminaron siendo devotos del Cristo crucificado al cual iban a ver a la iglesia de San Francisco, ya que en la catedral sólo lo descubrían los viernes.

La aparente aceptación y asimilación de ciertos elementos de la cultura española se convirtió en una forma de adaptarse y resistir al proceso de dominación, esto se ve en especial con el aprendizaje de la escritura. Los itzáes que aprendieron a leer y escribir regresaron al Petén; dos de ellos, uno llamado Diego Chavin y otro Santiago, pusieron una “escuela en forma” donde el primero fungía como maestro. Los indígenas de los pueblos alrededor de la laguna llegaban en canoas para tomar las clases.¹¹

Es posible que ellos mismos empezaran a escribir su propia lengua con el alfabeto latino. En el siglo XVIII se encuentran documentos redactados por escribanos y caciques del Petén en maya itzá.¹² Poder redactar documentos les permitió a los indígenas del Petén hacer peticiones y defender sus intereses con base en la propia legislación española.

⁹ Victoria R. Bricker, *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, University of Texas, 1981.

¹⁰ AGCA, *op. cit.*, 4-4v.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² Laura Caso Barrera, “Análisis y localización de documentos mayas itzáes, siglo XVIII”, en prensa.

Poder leer en el lenguaje de los dominadores debió abrir nuevas posibilidades e interpretaciones, aunque fuera a un grupo reducido de ellos. En 1712, encontramos en el Petén una orden que prohibía a los indígenas la lectura de “libros de romances, materias profanas, historias mentirosas y se intentaba prohibir la circulación del documento del drama de la conquista”.¹³ Esto nos muestra que los indígenas tuvieron acceso a estas lecturas, lo cual debió modificar su percepción de la realidad, de lo imaginario y de la religión.

Cabnal, señor de los lacandones

Entre los itzáes y lacandones es evidente la existencia de linajes principales que gobernaron a lo largo de un amplio periodo de tiempo. Encontramos menciones sobre estos linajes desde el siglo XVI hasta el XVII. Ejemplo de esto sería el linaje de los Canek. Otro ejemplo sería el de los caciques lacandones. En 1580 sabemos que existía un cacique llamado Cabnal, y desde 1631 a 1695 los nombres de los caciques del principal pueblo lacandón y los de los pueblos sujetos serán los mismos. Los caciques del pueblo de Sac Balam eran Cabnal, Tuhnol, Tuztecat y Chancuc, y los de los pueblos sujetos eran Bubau, Xulamná, Chichel y Zactzí. Al parecer, Cabnal en 1695 fungía como el cacique principal y sumo sacerdote: “considerando el que [Cabnal] era acá el sumo pontífice, y no reconocían a otro rey mayor que a él”.¹⁴

La conquista militar del Lacandón la propusieron en abril de 1694 los religiosos Antonio Margil y Melchor López. Se organizaron dos expediciones militares: una que saldría desde Huehuetenango y otra desde Chiapas. El padre Diego de Rivas acompañaba a la tropa que salió el 28 de febrero de 1695 de San Mateo Ixtatán. Esta expedición llegó al principal pueblo lacandón, Sac Balam, el 9 de abril. La segunda tropa salió en la misma fecha de Ocosingo e iba encabezada por el presidente de la Audiencia, Jacinto de Barrios Leal y como capellán lo acompañaba fray Antonio Margil de Jesús. El 19 de abril llegaron a la capital lacandona, que después se llamó Nuestra Señora de los Dolores.

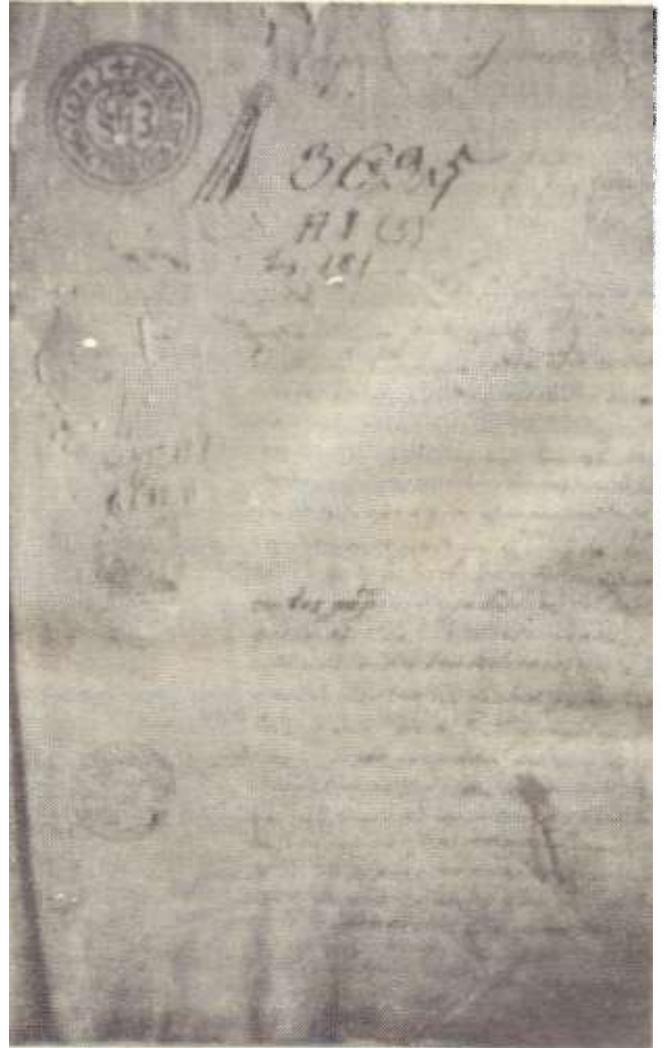
¹³ American Philosophical Society, Reina-Jiménez Collection, información histórica sobre El Petén elaborada por el doctor Rubén E. Reina.

¹⁴ AGI, Guatemala 153, f. 204v., carta de fray Antonio Margil, 21 de noviembre de 1695.

res.¹⁵ Desde el arribo del primer ejército, los españoles se encontraron con una población desierta, pues los lacandones se habían ido a la selva. Huir hacia los montes se convirtió en la forma fundamental de sublevarse en contra de los españoles y los principales abanderados de esta resistencia fueron el señor lacandón Cabnal y el cacique Tuztecat.

Según Valenzuela, Cabnal era el cacique principal solamente porque su parcialidad era la más numerosa.¹⁶ Lo cierto es que para 1695 este personaje parece no haber gozado de muchas prerrogativas sociales, ya que él mismo cultivaba sus milpas. Este señor junto con el cacique Tuztecat mantuvieron una resistencia continua contra la invasión española a su pueblo. Cabnal huyó con la mayor parte de su parcialidad hacia los pueblos satélites de Peta y Map y el otro se llevó a su gente a un paraje atrás del cerro Patuitz.¹⁷

El 22 de octubre de 1695 los españoles capturaron a Cabnal, quien aparentemente había regresado a Sac Balam para participar en una conspiración en la que intentaba llevarse a todos los lacandones a la selva. Esta actitud insumisa del cacique hizo pensar a los españoles que era mejor que fuera apresado y trasladado a Santiago de Guatemala. Lo condujeron fuera del pueblo de Dolores amarrado y con un par de grilletes para que se los pusieran en los lugares donde pasara la noche. Al principio Cabnal pensó que se lo llevaban para matarlo y fray Diego de Rivas lo convenció de que no le harían daño y lo consoló, pues el cacique estaba muy preocupado. Del pueblo de Dolores lo llevaron a Ixtatán con una escolta de trece soldados bien prevenidos y armados.¹⁸ De allí lo condujeron a Huehuetenango, donde según una carta de Francisco Mella y Díaz, había pedido ser bautizado y se encontraba “muy sumiso”. El 9 de enero de 1696, lo llevaron de Huehuetenango a Santiago de Guatemala.¹⁹ Hasta aquí era todo lo que sabíamos acerca del cacique lacandón. Jan de Vos señala en su reconocida obra sobre los lacandones, que lo más seguro era



Documento del siglo XVIII (Archivo General de Centroamérica).

que Cabnal hubiera muerto en el camino hacia Guatemala.²⁰

Gracias al texto de Andino y Arce sabemos que Cabnal fue bautizado como Francisco Cabnal y que vivió en Santiago de Guatemala, posiblemente en el Hospital de Cristo Crucificado y que iba casa de este personaje a recibir la doctrina. Lo envió con Andino el presidente de la Audiencia. En su casa pasaba la mayor parte del tiempo y, según decía, “era muy dócil y afecto a la doctrina”. Acerca de los lacandones Andino hace po-

¹⁵ Jan de Vos, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, CNCA-INI, 1990, pp. 112-142.

¹⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁷ AGI, *op. cit.*, p. 204; carta de fray Antonio Margil, 21 de noviembre de 1695.

¹⁸ *Ibid.*, f. 205v.

¹⁹ AGI, Guatemala 151 bis, f. 240-255v.

²⁰ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 191.

cas menciones, sólo dice que iban a recibir la doctrina el cacique Cabnal y otros dos indígenas del mismo paraje llamados Diego y Juan. Éstos regresaron al pueblo de Dolores para ser fiscales y el cacique se quedó muy triste por encontrarse solo. Es probable que al poco tiempo de irse los otros lacandones Cabnal muriera, aparentemente algo que comió le hizo daño y después de estar enfermo un día murió.²¹ No se sabe la fecha exacta del deceso, ya que el documento no la señala.

El destino del señor de los lacandones es muy trágico ya que después de haber luchado para que su pueblo no fuera sojuzgado por los españoles, tuvo que vivir la humillación de ser detenido y conducido preso a Santiago de Guatemala. Temiendo por su vida debió verse obligado a pedir el bautismo y a adoptar una actitud sumisa. La descripción que hace Andino de él, lo muestra como un individuo resignado ante los acontecimientos e intentando adaptarse a las circunstancias. Es posible que su aislamiento y soledad apresuraran su muerte.

Los Canek, últimos señores itzáes

La dinastía de los Canek gobernaba el Petén desde 1525, fecha en que Cortés paso por Tah Itzá. Los gobernantes



Sello en el documento del siglo XVIII (Archivo General de Centroamérica). Dibujo: Emilio Rivera Z.

²¹ ACGA, *op. cit.*, p. 3.

tes itzáes hicieron algunos intentos por acercarse al gobierno español en Yucatán, no sabemos si como una forma de medir la fuerza de los españoles o para tratar de encontrar una salida política que los favoreciera. En este contexto se pueden enmarcar dos embajadas enviadas por los gobernantes del Petén en 1616 o 1617 y en 1695 a Mérida.

Los itzáes habían sido una amenaza para el orden colonial durante todo el siglo XVII. Finalmente en 1686 se decretó una Real Cédula donde se pedía la reducción de los indios gentiles al orden temporal y espiritual de la Corona, principalmente aquellos situados entre Yucatán y Guatemala. En respuesta a esta Real Cédula hubo un nuevo intento por pacificar a los itzáes y a los grupos comarcanos, que eran choles, lacandones y mopanes. Desde Guatemala partió una expedición con tres contingentes que saldrían desde Verapaz, Chiapas y Huehuetenango simultáneamente, la cual fue impulsada por el presidente de la Audiencia de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal.

En 1694 se nombró a Martín de Urzúa y Arizmendi gobernador interino de Yucatán, y desde un principio este personaje manifestó su interés por reducir a los itzáes y a los indios huidos. Urzúa propuso al rey la conversión y reducción de los indios infieles y apóstatas que se localizaban entre Yucatán y Guatemala. También propuso abrir un camino entre ambas provincias que facilitaría la reducción de esas poblaciones y que permitiría el aumento de la comunicación y el comercio entre ellas. La Corona le concedió las ordenanzas y cédulas necesarias para llevar a cabo la apertura de dicho camino y la conversión de los indios infieles.

Los españoles comenzaron a cercar las poblaciones indígenas: primero sojuzgaron a los choles, posteriormente en 1695 a los lacandones y se pretendía sujetar a los mopanes, los únicos que faltaban eran los itzáes. Aparte de la amenaza de la dominación española, Canek se enfrentaba a serios conflictos internos principalmente con la parcialidad de los chakan itzáes. Es probable que el cambio del katún estuviera indicando un cambio político interno en el que la dinastía de los Canek abandonara el poder político. En este contexto, en 1695, el gobernante itzá envió una embajada a Mérida encabezada por su sobrino Ah Chan. Posiblemente Canek y sus aliados buscaban una forma de detener el avance de las tropas españolas o al menos trataban de asegurar su posición política negociando con Urzúa.

Luego de la visita de fray Andrés de Avendaño en 1696, hubo una revuelta en contra del señor itzá por haber aceptado recibir el cristianismo y el dominio español. Poco tiempo después los itzáes mataron a una partida de españoles que iban desde Yucatán bajo las órdenes de Pedro de Zubiaur. Este evento dio la pauta para el inicio de la conquista armada de los itzáes.²² Tras de que Martín de Urzúa y sus tropas tomaron el Petén, la mayor parte de la población huyó a las montañas, incluyendo a Canek, su familia y al sumo sacerdote Ah Kin Canek. Sin embargo, después de que los españoles estuvieron buscándolos debieron entregarse el 31 de marzo de 1697, con sus mujeres y familias.

Ah Chan, el sobrino de Canek enviado como embajador a Mérida, tenía un intrincado juego político, ya que en apariencia era un aliado del señor itzá, puesto que éste lo envió como embajador, después aparece como un incondicional de los españoles a quienes finalmente traicionaría, rebelándose contra ellos. Junto con otros caciques itzáes e indígenas lacandones, mopanes, choles, cehaches e itzáes, formaron cinco provincias independientes, en una de las cuales Ah Chan era el gobernante.²³ Este personaje dijo a Urzúa que Canek intentaba huir y levantar a todos los itzáes, por lo que éste mandó apresar a Canek, a su familia y a Ah Kin Canek.²⁴ Cuando se llevaron presos al gobernante itzá y a su hijo, la mayoría de los señores itzáes se rebelaron y formaron las provincias mencionadas.

Después de que Canek y Ah Kin Canek se entregaron, en 1698, fueron catequizados y bautizados por el bachiller y vicario general de las provincias del Itzá, Pedro de Morales. Canek fue bautizado como Joseph Pablo Canek y Ah Kin Canek como Francisco Nicolás Canek. En 1699, el general Melchor de Mencos realizó una entrada al Petén ya que la mayor parte de los indígenas se habían fugado a los montes, prendiéndole fuego a sus milpas, casas y trojes. Este general logró reducir algunos indígenas de la provincia de Alain y se crearon los pueblos de San Joseph y Nuestra Señora de los Dolores. Como los españoles pensaron que Canek y Ah Kin Canek eran los que fomentaban la huida y sublevación de los indígenas, se decidió que fueran lle-

vados a Santiago de Guatemala. El hecho de que los españoles se hubieran llevado también al hijo de Canek muestra que no querían que éste remplazara a su padre en el poder, lo cual según parece también benefició a los caciques que se oponían al gobernante.

El 5 de mayo de 1699 Melchor de Mencos salió del Petén llevando presos a Canek, a su hijo, a un primo y a Ah Kin Canek por “decirse que eran ellos los que causaban las sublevaciones de los infieles”.²⁵ En el camino murieron el hijo del general llamado Juan de Mencos y Coronado, el primo de Can Ek y Ah Kin Canek. Cuando llegaron las tropas conduciendo a Canek y su hijo a la Verapaz, salían las gentes de los pueblos a verlos, y lo mismo sucedió cuando llegaron a la ciudad de Guatemala, pues los itzáes se habían convertido en un mito por su poderío y fiereza. En Santiago de Guatemala fueron hospedados en la casa del general Melchor de Mencos.

La manutención, hospedaje, vestuario y adoctrinamiento de Canek y su hijo se convirtieron en una fuente de ingresos para varios personajes, los cuales reclamaban haber mantenido, educado y vestido a los señores itzáes a su costa, por lo que generalmente solicitaban ayuda al rey o a la Audiencia de Guatemala. El primero de estos personajes en pedir una ayuda de este tipo para adoctrinar y bautizar a Canek y a su hijo fue fray Domingo de los Reyes. Según él, el señor itzá y su hijo tenían un año y cuatro meses en Santiago de Guatemala “sin el pasto espiritual y menos del abrigo necesario a sus cuerpos de vestuario”.²⁶ Para este dominico era de suma importancia que se tratara bien a estos señores puesto que eran “las cabezas principales de la nación [itzá]” y por otra parte decía que le causaba gran compasión las necesidades que habían padecido. Fray Domingo solicitó sesenta pesos para sustentarlos así como para comprarles “camisas, calzones y capas”.²⁷ La cantidad que pidió le fue otorgada, y dijo haberlos vestido decorosamente para recibir el bautismo, aparte de proporcionarles de comer, darles chocolate y pagarles una casa en que vivieran.

Este fraile volvió a bautizar a Canek, a pesar de que él ya había sido bautizado en 1698, con lo que incurrió en una grave pena, pues sólo se podía volver a bautizar

²² Juan de Villagutierre Sotomayor, *Historia de la Conquista de la Provincia del Itzá*, vol. IX, Guatemala, Biblioteca Goathemala, 1933, pp. 314-315.

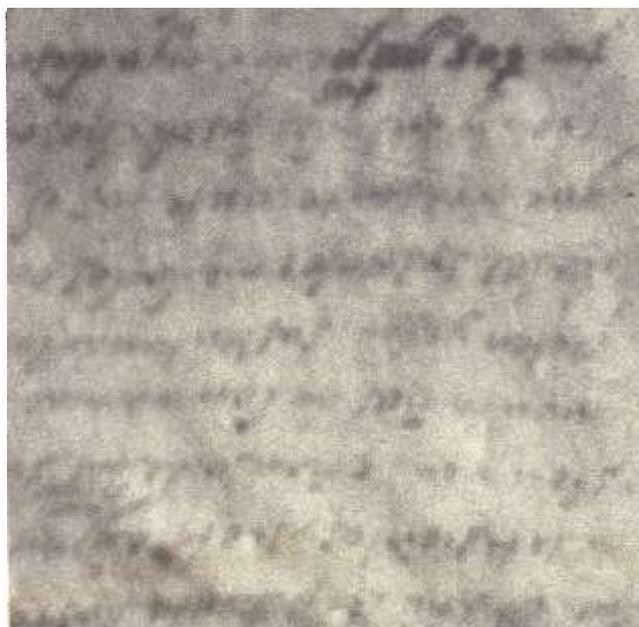
²³ AGI, Escribanía, leg. 339 B, pza. 14, f. 2.

²⁴ Juan de Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 403.

²⁵ AGI, México 1018, Méritos y servicios de don Melchor de Mencos y su hijo Juan de Mencos, f. 48v.

²⁶ AGCA, ex. 31553, leg. 4061.

²⁷ *Idem.*



Fragmento de documento del siglo XVIII (Archivo General de Centroamérica).

a un indio adulto cuando existía duda de que hubiera recibido el sacramento y para esto debían hacerse diligencias y averiguaciones y si después de esto no se sabía se le debía bautizar *sub conditione*.²⁸ A su hijo lo bautizaron como don Francisco Canek, pero no sabemos si también había sido bautizado en el Petén. Lo más probable es que el fraile se beneficiara con la ayuda que solicitó y no le importó incurrir en una grave pena canónica bautizando nuevamente al señor itzá. En 1701, fray Domingo de los Reyes solicitó cien pesos para continuar sustentando a los señores itzáes y pagarles casa y vestido. Según él llevaba tres meses manteniendo a los indígenas de su limosna, que se encontraban para ese momento necesitados de todo, incluso de una muda de ropa. De esta petición sólo obtuvo treinta pesos.²⁹

Andino y Arce señalaba en 1705 que había tenido a su cargo a los señores itzáes desde 1699, sosteniéndolos y enseñándoles la doctrina cristiana, aunque al parecer no vivían con él en ese tiempo. En este mismo documento se queja del mal comportamiento de Canek y su hijo, a quien llama don Francisco Ex Quin-Canec.

²⁸ APS, Reina-Jiménez Collection, AGI México 1040. Esto lo señalan las Constituciones Sinodales para el Obispado de Yucatán en 1722.

²⁹ ACGA, ex. 7020, leg. 333.

Aparentemente ambos indígenas se enfrentaban continuamente a Andino, que decía: “se me atreven con arrojo e ímpetu, tratándome mal de palabras”.³⁰ Canek comenzó a salir fuera de la casa de Andino paseándose por la ciudad y diciendo que se iría, lo cual cumplió fugándose hacia Verapaz. Precisamente lo que más preocupaba a Andino era que Canek y su hijo huyeran alentando a los demás a seguir su ejemplo.

Francisco Canek también tuvo un altercado con Andino, ya que éste había permitido que un pariente del indígena se quedara a comer con ellos, pero no le concedió quedarse en su casa pues dormía en el Hospital Real. Esto enfureció al hijo de Canek, quien discutió fuertemente con Andino, por lo que este último solicitó que tanto el padre como el hijo fueran llevados por unos días al Colegio de Cristo Crucificado, para que allí los obligaran a rezar y continuaran aprendiendo la doctrina católica, pues tenía tres meses que no podía hacer que rezaran todas las noches, sino con mucho trabajo una vez a la semana o al mes. También pidió que se le aumentaran los cien pesos al año que le daban para sustentarlos ya que no le alcanzaba, pues debía mantener a otros cuatro indígenas del Petén.³¹

En 1707, Andino volvió a pedir una ayuda para la manutención de los indígenas que tenía a su cargo incluyendo a los señores del Petén. En relación con Canek, Andino apuntaba que había sido muy difícil su conversión y que se había fugado, por lo que tuvo que mandarlo buscar. Al respecto dice lo siguiente:

El gobernador don Melchor de Mencos, caballero de la Orden de Santiago dirá lo que hemos pasado con el indio rey del Petén [Canek] que ha estado invencible y habiéndose desaparecido en los años pasados que [andá]bamos en busca de él, y fui a [ver] a don Juan de Avispeña a su casa para que lo buscara, por que entendíamos que se hubiese ahorcado en algún monte.³²

A instancias de Andino, el licenciado Juan Jerónimo Duardo mandó buscar a Canek a la Verapaz donde lo encontraron junto con su hijo, y ambos fueron conducidos a la cárcel. Canek pidió hablar con Melchor de Mencos quien los sacó de allí y los tuvo unos días en su

³⁰ Joaquín Pardo, “El documento Canec”, en *Maya Research*, vol. III, núms. 3-4, 1936, p. 294.

³¹ *Ibid.*, p. 295.

³² ACGA, ex. 3695, leg. 181, f. 4v.

casa, para después llevarlos de regreso con Andino. Tanto Canek como su hijo le dijeron a este último: “no te canses en predicarnos, que en muriéndose una persona allí acaba todo, no hay alma, ni hay nada”.³³

Esto nos muestra que los últimos señores itzáes habían resistido tenazmente a ser convertidos y a estar presos en un lugar extraño, donde se les trataba como a niños, supeditados siempre a la voluntad de otras personas que controlaban sus vidas. Se convirtieron en una fuente de ingresos para aquellos que los tenían bajo su custodia. Sus verdaderas necesidades, aspiraciones e inquietudes no las sabemos, pues sólo existen las peticiones elaboradas por sus custodios.

Después de referirse a las dificultades que había tenido con la conversión de los indígenas, Andino transforma su discurso para hacer patente que para ese momento había logrado totalmente su objetivo. Según él, tanto Canek como su hijo se habían convertido en devotos cristianos, quitándose lo que tuvieran para dárselo a los pobres y que personalmente Canek había ido a buscar a unos indios itzáes que habían huido e intentaban regresar al Petén. Andino señalaba lo siguiente en relación a los señores itzáes:

ahora en cualquier [pena] o desconsuelo que tienen [Canek y su hijo], se van a encomendar al Santo Cristo de la catedral o el que está en San Francisco, por que allí lo hallan descubierta. Y viéndome a mí con algún cuidado me dicen, “ya te vamos a encomendar al Cristo”.³⁴

El cambio expresado por Andino parece demasiado radical para el corto tiempo transcurrido, por lo que es probable que estuviera exagerando los cambios en la actitud de los indígenas, y de esa forma lograr obtener la ayuda que pedía. Sin embargo, si se toma en cuenta que estos indígenas estaban alejados de sus propios dioses y rituales, además de presionados por las circunstancias, es posible que finalmente adoptaran una actitud más resignada y retomaran algunos elementos del catolicismo, como la figura de Cristo.

La suerte final de los últimos señores del Petén no la sabemos. En un documento sobre méritos y servicios del capitán Marcos de Ávalos en 1714, se les vuelve a mencionar. En su relación dice que les daba a Canek y

a su hijo de comer y vestir, además de catequizarlos. Subrayaba que se encontraban “muy gustosos y adelantados”.³⁵ No queda claro si los señores itzáes dejaron la casa de Andino para ir a vivir con el capitán Marcos de Ávalos, y si realmente vivían tan contentos como éste lo señala. De qué forma transcurrió su vida y cómo fueron sus últimos momentos, aún queda por descubrirse.

Pero gracias a este análisis se puede afirmar que la resistencia que presentaron los señores Canek en su exilio forzado de diecisiete años, tiene un paralelo a nivel social con la resistencia itzá a la dominación española. Entre 1697 y 1702 se dio un reacomodo de las fuerzas políticas itzáes con la emergencia y consolidación de nuevos líderes y cacicazgos independientes. En 1714, se seguían haciendo reducciones en el Petén ya que la mayoría de los indígenas se fugaban a la selva. Los pueblos que subsistieron continuaron rebelándose a la dominación y en muchos casos lo hicieron ayudados por la escritura. Se puede decir que la conquista final de los itzáes se debió principalmente a una caída de la población que debilitó la lucha de este pueblo.

Bibliografía

- Avendaño y Loyola, Andrés de, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles Ytzaes y Cehaches*, manuscrito 1040, Edward E. Ayer Collection, Chicago, Newberry Library, 1696.
- Bricker, R. Victoria, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, University of Texas Press, 1981.
- Caso Barrera, Laura, “Aportación documental a la Guerra de Castas de Yucatán”, tesis de licenciatura, México, ENAH, 1990.
- , “Localización y análisis de documentos mayas itzáes del siglo XVIII”, en prensa.
- Cano, Agustín, “Informe dado al rey por el padre fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Petén en el año de 1695, y fragmento de una carta al mismo sobre el propio asunto”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 18, núm. 1, 1942, pp. 65-79.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1981.
- Culbert, Patrick T. (ed.), *Classic Maya Political History. Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ AGI, Escríbanfa, 339B, f. 438v.

HISTORIA

- Chase Diane Z. y Arlene F. Chase (eds.), *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1992.
- De Vos, Jan, *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México, FCE, 1988.
- , *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, CNCA-INI, 1990.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, edición facsimilar, 3 vols., Madrid, Gredos, 1964.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1993.
- , *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- Gutiérrez, Ramón A., *Cuando Jesús llegó las Madres del Maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*, México, FCE, 1993.
- Hellmuth, Nicholas M., *Some Notes on the Ytza, Quejache, Verapaz Chol and Toquegua Maya. A Progress Report on Ethnohistory Research*, mimeografiado, 1971.
- Hill, Robert M., "The Social Uses of Writing Among the Cakchiquel Maya. Nativism, Resistance, and Innovation", en David Hurst Thomas (ed.), *Columbian Consequences, The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*, vol. 3, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 283-299.
- Houwald, Götz Freiherr von (ed.), *Comentarios al texto de Nicolás de Valenzuela, conquista del lacandón y conquista del chol*, vol. 2, Berlín, Colloquium Verlag, 1979.
- , "Mapa y descripción de la montaña del Petén Ytzá. Interpretación de un documento de los años poco después de la conquista de Tayasal", en *Indiana*, núm. 9, Berlín, Gebr-Mann Verlag, 1984.
- Laporte, Juan Pedro, "La población de Tierra Baja y zonas intermedias. Panorama etnohistórico", mimeografiado, 1988.
- León Pinelo, Antonio de, *Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo sobre la conquista de las provincias del Manché y Lacandón el licenciado...*, France V. Scholes y Eleanor Adams (eds.), Guatemala, Editorial Universitaria, 1960.
- López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, 2 vols., Graz, Austria, Akademische Druck, 1971.
- Marjil [sic] de Jesús, fray Antonio, fray Lázaro de Mazariegos, fray Blas Guillén, *A Spanish Manuscript. Letter on the Lacandones*, Culver City, California, Labyrinthos, 1984.
- Pardo, Joaquín, "El documento Canec", en *Maya Research*, vol. III, núms. 3-4, 1936, pp. 294-295.
- Ruz, Mario Humberto, "El conquistador y el jurisperito. Testimonios sobre el Itzá", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIX, México, CEM- IIF- UNAM, 1994, pp. 335-395.
- Sapper, Karl, *The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala*, Los Ángeles, Institute of Archaeology, University of California, Occasional Paper 13, 1985.
- Scholes, France V. y Eleanor Adams (eds.), "Relaciones histórico-descriptivas de La Verapaz, el Manché y Lacandón", en *Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1960.
- Tovilla, Martín Alonso, *Relación histórica-descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché, escrita por...*, año de 1635, France V. Scholes y Eleanor Adams (eds.), Guatemala, Editorial Universitaria, 1960.
- Valenzuela, Nicolás de, *Conquista del lacandón y conquista del chol*, Götz Von Houwald (ed.), 2 vols., Berlín, Colloquium Verlag, 1979.
- Villagutierre y Sotomayor, Juan de, *Historia de la conquista de la provincia de El Itzá, reducción y progresos de la de El Lacandón y otras naciones de indios bárbaros de la mediación de el Reyno de Guatemala a las Provincias de Yucatán, en la América Septentrional*, vol. IX, Guatemala, Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1933.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, 5 vols., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1971-1975.

Carlos M. Tur Donati

Vagos, malentretados y mujeres malatinadas. Río de la Plata, siglos XVII-XIX

Los propagandistas del mercado libre predicán hoy, según afirma el historiador británico Erick Hobsbawm, una ruptura generacional en el conocimiento, un regreso a una especie de estado adánico, sin memoria colectiva. En América Latina, por ejemplo, todo el pasado inmediato es despectivamente rotulado de “populismo”, un concepto que compendia la suma de todos los errores, para profetizar el advenimiento del “mercado”, que sería garantía de libertad política y prosperidad económica.

Esta prédica profundamente ideológica, expresión de la rebelión de las élites empresariales en el panorama internacional, también contagia a los historiadores. En una historia de Argentina reciente, de la colonización española a Raúl Alfonsín, reza el subtítulo, cuyo autor es David Rock, sorprende cierta ingenuidad que lo lleva a aceptar la visión de los estancieros dueños del ganado y la tierra en cuanto a la formación de los mercados de la propiedad territorial y el trabajo.

El problema histórico fundamental a lo largo de tres siglos, el de la apropiación privada del ganado y de la tierra, y el del enfrentamiento social que engendró la resistencia de los desposeídos, es diluido cuando no esca- moteado.

¿Será que el historiador Rock huye de un fantasma de faz profusamente barbada? Esta huida es particularmente escandalosa para un especialista inglés, cuando el fantasma que pretende ignorar trabajó por años en la biblioteca del Museo Británico. Ese fantasma es el de Carlos Marx que, en el capítulo XXIV del primer

tomo de *El capital*, ofrece el conocido análisis histórico del proceso de la acumulación originaria en Gran Bretaña. Este esquema de comprensión, a pesar de las obvias diferencias entre el país precursor y el Río de la Plata, resulta particularmente iluminador para entender el lento surgimiento de las relaciones capitalistas en la ganadería pampeana.

Resulta evidente que David Rock, a pesar de presentar todos los elementos a lo largo de su texto, se cuida mucho de interrelacionar la gran propiedad de manadas y territorios con la sistemática y secular persecución a los pequeños productores, los llamados “mozos perdidos”, primero, y luego “vagos, malentretados y mujeres malatinadas” en la documentación colonial y por extensión en la criollo-republicana.

Esta conclusión —latifundio ganadero y pequeños productores perseguidos y expropiados, como las dos caras de la misma moneda rioplatense—, a la que llegó hace décadas la mejor historiografía argentina, tiene como corolario que la violencia y el robo fueron las matrices que parieron el sacrosanto mercado, tanto en Gran Bretaña como en una región periférica de América Latina.

Invirtiendo el planteamiento tradicional de estos problemas, intentaremos asumir la perspectiva de los “vagos”, de los campesinos ganaderos informales, sin cegarnos voluntariamente con la visión mitológica del mercado hoy en boga. En realidad, las evidencias históricas y actuales demuestran que el mercado nunca ha producido bienestar y libertad para las mayorías.



Escena campera, de Augusto Ballerini.

¿Cuál es entonces el proceso histórico que Rock soslaya? El de la lenta y conflictiva formación de las clases sociales fundamentales en las pampas, que se fue esbozando desde la fundación de las ciudades coloniales y culminará en la segunda mitad del siglo XIX. Los actores sociales claves serán entonces los accioneros y terratenientes, que pretenden el monopolio del ganado y la tierra y utilizan el poder estatal en su favor y, en la base, los peones asalariados de las estancias, descendientes de los “mozos perdidos” y “vagos”, llamados también “gauchos”.

Este proceso de diferenciación en cuanto a la propiedad y al poder se puede rastrear desde finales del siglo XVI. En esta época el Río de la Plata era una región marginal y poco poblada del virreinato del Perú, con capital en Lima y centro productivo en las minas de Potosí, al sur del actual territorio de Bolivia.

Al no encontrar minas ni concentraciones importantes de indígenas sedentarios, los españoles no mostraron mayor interés por la región pampeana, un verdadero océano de tierras planas sólo poblado por exiguos cazadores y recolectores. El Noroeste y Cuyo, al contrario, se convirtieron en regiones de producción diversificada —agricultura de oasis o tropical, ganadería mular y vacuna, artesanías diversas— para abastecer de trabajadores y mercancías las minas altoperuanas.

En ambas regiones, fronteras meridionales del mundo andino, habitadas por indígenas agricultores y aldeanos, entre 1580 y 1630 funcionó un sistema de encomiendas orientado hacia la producción mercantil. Pero la minería potosina perdió dinamismo a partir de la última fecha mencionada y tanto en el Noroeste como

en Cuyo la población había disminuido en forma drástica; surgió entonces una nueva forma de organización rural: la hacienda, como ocurrió a lo largo de los Andes y en la Nueva España.

En las regiones chaqueña y pampeana —Paraguay, Uruguay y noreste y centro argentinos— la riqueza que interesó al puñado de españoles y criollos y a los más numerosos mestizos fue tan distinta como inesperada: las grandes manadas de vacunos y caballos que se reprodujeron espontáneamente a partir de algunas fundaciones fracasadas de ciudades, en particular la primera de Buenos Aires en 1536.

Fue entonces el derecho a “vaquear”, a cazar en la pampa el ganado cimarrón, el punto de discusión y enfrentamiento entre los poderosos “accioneros” y los “mozos perdidos”, y no la posesión ni la propiedad de la tierra, el primer conflicto social que surgió a finales del siglo XVI.

Los cabildos de las pocas ciudades establecidas sostenían que sólo se podía “vaquear” contando con sus licencias —“acciones”— y los beneficiarios de éstas era un reducido grupo de funcionarios y comerciantes españoles y criollos, los “accioneros”. Los “mozos perdidos”, los primeros marginales en esta primitiva sociedad colonial, eran mulatos, mestizos y algún criollo, que vivían entre el campo y las pequeñas ciudades, y explotaban el ganado cimarrón para alimentarse y vender sus cueros.

Esta idea espontánea del ganado como bien común recibió en 1610 el inesperado apoyo del licenciado Francisco de Alfaro, funcionario de la Audiencia altoperuana de Charcas, en gira de inspección por los confines del virreinato. La respuesta de los “accioneros” no se hizo esperar. La encabezó Hernando Arias de Saavedra, mejor conocido como Hernandarias, criollo



La yerra, ilustración para el libro del viajero A. d'Orbigny.

de Asunción y gobernador del Río de la Plata, que protestó ante el propio rey español e inauguró la persecución de los “mozos perdidos”. A qué extremos llegaron los cabildos para defender el monopolio de los poderosos “accioneros” lo indica la imposición de la pena de muerte en 1636 por las autoridades de Buenos Aires a los “vagabundos” y “gente perdida”.

Aunque los criterios estamentales, jerárquicos y autoritarios, combinados con la sobrevaloración de lo hispánico y el desprecio a todo lo indígena, trataron de imponerse en el Río de la Plata, la pobreza de la región y el poco peso de la Iglesia en la vida social, marcaron un agudo contraste con las sociedades coloniales nucleares del Perú y la Nueva España. Al sur sólo emigraron españoles pobres y la ganadería depredadora y el contrabando fueron las actividades que presionaron sobre el monopolio comercial limeño, que fue retrocediendo ante el empuje mercantil de Buenos Aires durante todo el siglo XVII.

La producción ganadera pampeana en este siglo tenía dos desemboques: los cueros pero fundamentalmente la plata potosina servían para pagar las mercancías de contrabando, mucho más baratas y diversificadas que las que ofrecía el monopolio limeño-andaluz; el segundo mercado para la ganadería pampeana era el Alto Perú, hacia donde se dirigían crecientes rebaños de mulas y vacas para la alimentación, el transporte y el trabajo minero.

Como expresión política lugareña del crecimiento de este comercio en 1640 los criadores de mulas desplazaron a los antiguos contrabandistas en el control del cabildo porteño. Aunque se mantuvo la presión sobre los pequeños productores independientes, el problema de la escasez de mano de obra, agudizada por la caída de la población indígena, se fue cubriendo con la importación de esclavos negros desde fines del siglo XVI.

Los siglos XVI y XVII americanos estuvieron determinados por la doble búsqueda de metales preciosos y poblaciones indígenas. El siglo XVIII fue de expansión económica en Europa occidental y crecimiento del comercio trasatlántico. Para el Río de la Plata, y para Buenos Aires en particular, significó el aumento de la actividad mercantil, basado en el contrabando que se saldaba en plata potosina, la importación de esclavos negros y la exportación de cueros vacunos. La reactivación de la minería altopereana a partir de 1730 exigió a toda la región pampeana un paulatino aumento en



Modo de matar ganado. Río de la Plata, aguafuerte anónimo, 1794.

sus ventas pecuarias dirigidas hacia la ciudad de Salta en el Noroeste.

Este cambio en el clima económico, tanto en el frente atlántico como en el andino, llevó al final de las “vaquerías” y al surgimiento de la estancia colonial. El ganado cimarrón comenzó a escasear a principios del siglo XVIII y fue necesario empezar a criarlo en grandes extensiones delimitadas por obstáculos naturales (arroyos, lagunas, montes espinosos). Se superó la etapa de la caza, de la ganadería depredadora y entonces comenzó a valorizarse la propiedad de la tierra.

La forma extensiva de la crianza requería establecimientos de miles o decenas de miles de hectáreas en manos de una élite urbana muy reducida. Esta transformación modificó el conflicto social en las pampas. Al campesinado ganadero las autoridades coloniales no sólo procuraron encuadrarlo como mano de obra subordinada sino que además comenzó por aquellos años el proceso de expropiación de la tierra para uso y propiedad de los grandes estancieros de manera exclusiva, a excepción del débil entorno agrícola de las ciudades.

Los “vagos”, “changadores” o “gauderios” simultáneamente fueron objetivo de varias disposiciones represivas: desde 1745 las autoridades podían detenerlos y destinarlos al servicio militar; en 1753, para impedir la matanza de ganado en el campo, se prohibió portar cuchillos; posteriormente, las autoridades recibieron el poder de desarraigar y separar a familias rurales consideradas como vagabundas.

La expansión de las primitivas vaquerías y la multiplicación de las estancias en el siglo XVIII cambiaron también las relaciones con las tribus araucanas que re-

HISTORIA

sistían el despliegue ganadero hacia el sur. La frontera fue militarizada mediante la creación de una línea de puntos fortificados y de una milicia rural. Con esta política de control del espacio pampeano, “vagos” e indios se convirtieron en enemigos internos y externos de la naciente clase de los estancieros, aunque los intercambios entre las sociedades indígenas y criollas eran cotidianos.

La España borbónica, combinada con las reformas administrativas y militares, propició una verdadera reconquista comercial de sus colonias americanas. Al Río de la Plata arribaron por esos años los primeros Martínez de Hoz, Anchorena, Guerrico, Casares, Ramos Mejía, que llegaron a controlar el comercio a principios del siglo XIX y, posteriormente, desplazados por los traficantes británicos, compraron tierras y constituyeron las familias terratenientes más poderosas de Argentina. Al enriquecimiento de estos nuevos comerciantes contribuyó la instalación de los primeros saladeros a partir de 1780, verdaderas manufacturas para exportar cecina hacia Cuba y Brasil como alimento de los esclavos negros en las plantaciones.

Los jóvenes intelectuales y funcionarios criollos ilustrados, entre ellos Manuel Belgrano, además de propi-

ciar la plena libertad de comercio esbozaron programas de educación rural para “civilizar” a los antiguos “vagos” ahora llamados “gauderos”.

La expansión ganadera y comercial de la segunda mitad del siglo XVIII y las amenazas militares de las potencias rivales, decidieron a Madrid a crear el virreinato del Río de la Plata en 1776, incorporando en su jurisdicción los territorios actuales de Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Esta decisión estratégica del poder español sancionaba el triunfo de los comerciantes porteños sobre sus colegas monopolistas de Lima, e iría orientando las economías regionales del futuro país independiente hacia el puerto de Buenos Aires.

Esta reorientación de las economías regionales hacia el Atlántico tardó más de un siglo en culminar, porque todavía a principios del siglo XIX la ganadería pampeana tenía un mercado decisivo en la reactivada minería altoperuana. Baste como ejemplo el caso del terrateniente santafesino Francisco Candiotti, dueño de 750 mil hectáreas en la provincia de Entre Ríos, en una de cuyas estancias apacentaba 30 mil vacunos y 50 mil caballos y mulas, cuidados por solamente 45 peones. Este poderoso estanciero y comerciante arrea-



Modo de cazar perdices. Río de la Plata, aguafuerte anónimo, 1794.

ba cada año miles de reses y mulas hacia la ciudad de Salta, donde las vendía y cobraba en barras de plata.

Todos los gobiernos independientes posteriores a 1810, sin importar la facción o partido a que pertenecieran, continuaron y acentuaron las tendencias coloniales en favor de la gran propiedad territorial, el disciplinamiento y la expropiación de los pequeños productores, ya conocidos como gauchos.

Los grandes repartos de la tierra pública tuvieron sus momentos estelares bajo los gobiernos del unitario Bernardino Rivadavia, del federal Juan Manuel de Rosas y del liberal Bartolomé Mitre. Para ejemplificar esta liberalidad criolla basta anotar que en 1836 Félix Alzaga recibió 108 500 hectáreas, Pedro Vela 160 mil y Felipe Miguens 85 mil, todas en la provincia de Buenos Aires. Eran éstos los años de gobierno del "tirano" Juan Manuel de Rosas. En 1857, gobernando los "liberales" enemigos acérrimos de Rosas, se entregaron en arrendamiento, luego en propiedad, extensiones del orden de 30 mil hectáreas a cada uno de los hermanos Iraola, a otro estanciero 45 mil y al menos afortunado sólo 5 mil.

Esta política de generosidad bien entendida a la criolla culminaría después de la "conquista del desierto" sureño con la entrega en propiedad de 41 788 000 hectáreas a sólo 1 813 personas.

Al campesinado ganadero independiente, calificado en el siglo XIX republicano como en la época colonial de "vago y malentretenido" y entonces también de gauchos, no les fue nada bien, fueron en realidad las víctimas de la acumulación originaria pampeana.

Bartolomé Hidalgo, el bardo popular creador de la poesía gauchesca, se identificaba con dicho sector social:

Cielo, cielito que sí,
tómense su chocolate,
aquí somos puros indios
y sólo tomamos mate.

Para celebrar desde abajo la ruptura de la subordinación colonial exaltaba:

Cielo, cielito cantemos
se acabaron nuestras penas,
porque ya hemos arrojado
los grillos y las cadenas.

Este ingenuo optimismo patriótico fue pronto remplazado por la desesperanza y nuestro poeta popular interroga:

De nuestra revolución
por sacudir las cadenas
de Fernando el balandrón
¿qué ventaja hemos sacado?

A Bartolomé Hidalgo parece responder un escritor liberal partidario del reparto democrático de la tierra y de la educación popular según el modelo norteamericano. En 1856 afirma nuestro autor:

La campaña de Buenos Aires está dividida en tres clases de hombres: estancieros que viven en Buenos Aires, pequeños propietarios y vagos. *Véase la multitud de leyes y decretos sobre los vagos que tiene nuestra legislación* ¿Qué es un vago en su tierra, en su patria? Es el porteño que ha nacido en la estancia de cuarenta leguas, que no tiene andando un día a caballo, donde reclinar su cabeza, porque la tierra diez leguas a la redonda es de uno que la acumuló con capital o con



Litografía de Meullé que ilustra el *Santos Vega*, de H. Ascasubi, en su edición francesa de 1872.

HISTORIA



Detalle de *Un alto en la pulpería*, de P. Pueyrrendón.

servicio y apoyó al tirano; el vago, el porteño, el hijo del país puede hacer daño a las vacas que pacen, señoras tranquilas del desierto de donde se destierra al hombre.¹

Este lúcido observador se llamó Domingo Faustino Sarmiento y llegó a la presidencia de la república, pero muy poco pudo hacer para promover la “vía farmer” en las pampas. El peso económico del latifundio y el poder político de los estancieros bloquearon todo intento reformista.

Las grandes transformaciones que se iniciaron en América Latina y en particular en el Río de la Plata a

mediados del siglo XIX, marcaron el ocaso del secular enfrentamiento social y el triunfo definitivo de los terratenientes criollos.

La cría de ovejas que requería campos más reducidos y mayor número de trabajadores, la inmigración europea y la promoción de la agricultura, la apertura de bancos y la instalación de ferrocarriles, enriquecieron a los estancieros y reforzaron su autoridad en la campaña. A los gauchos, “vagos y malentretidos”, definitivamente expropiados del ganado y las tierras, mediante la presión y el control terrorista de las autoridades rurales se los convirtió en diestros y obedientes peones de los establecimientos ovinos o vacunos. Al enemigo externo, a las ya diezmadas tribus pampeanas y patagónicas, se lo subordinó mediante una expedición militar genocida. Al mando de la “conquista del desierto”, según la retórica de la época, estuvo el general Julio Argentino Roca, fundador del estado oligárquico durante su primera presidencia iniciada en 1880, que asentó su poder en la Bolsa de Londres, el latifundio criollo y el ejército nacional.

El gauchaje subordinado se cobró sin embargo una especie de desquite simbólico póstumo con la publicación del poema gauchesco *Martín Fierro* en 1872, que para fines de la década llevaba vendidos 72 mil ejemplares sin contar las ediciones clandestinas.

Los intelectuales de la llamada “generación de 1880” ignoraron en su momento el inédito fenómeno de cultura popular que significó la difusión masiva del poema denunciador; en el siglo XX los intelectuales de los estancieros recurrieron a otros expedientes para descalificarlo: Leopoldo Lugones recurre al racismo antindígena y Jorge Luis Borges lo considera despectivamente “el caso individual de un cuchillero de 1870”.

Los estancieros y sus intelectuales no aceptan la derrota simbólica, siempre han sido muy conscientes de sus intereses y de su poder, y extremadamente soberbios.

¹ Domingo Faustino Sarmiento, *Obras completas*, t. XXIII, 1899, p. 243.

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

Rituales y símbolos de identidad étnica entre los mexicanos del norte de Nuevo México*

El propósito de este artículo es identificar los rituales y símbolos de los mexicanos que habitan una comunidad rural en el norte de Nuevo México, para comprender cómo este grupo construye su identidad étnica frente a la sociedad anglosajona dominante y reivindicar un estilo de vida y un modo de ser particular. Nos enfocaremos en la percepción del territorio, el uso del lenguaje, el estilo de vida, la ética laboral, el cambio y la preservación de los valores y las tradiciones, las prácticas culinarias, los rituales religiosos y las prácticas festivas tanto las públicas como las familiares, considerándolos como marcadores de la identidad en este grupo.

El presente estudio se sustenta en el material recopilado durante el trabajo de campo etnográfico realizado desde el verano de 1991 al verano de 1992 en Mora, una pequeña comunidad rural enclavada en la región montañosa del norte del estado de Nuevo México. Colonizada de manera definitiva por los españoles a partir del siglo XVIII, esta región pasó a formar parte de los Estados Unidos después de la invasión norteamericana de 1846. Pese a los embates y presiones que se han ejercido sobre ella, la población de origen mexicano ha mantenido su presencia en el área, y hasta la fecha constituye una de las regiones étnicas más viejas y distintivas en ese país. Mora, actualmente con una población de aproximadamente 4 000 habitantes es, de acuerdo a los indicadores económicos gubernamentales, uno de los condados más pobres de uno de los esta-

dos más marginados de la Unión Americana. La gente de Mora, aunque por su adscripción territorial y adhesiones políticas, son ciudadanos norteamericanos; se denominan a sí mismos "mexicanos".

La identidad o más bien dicho, las identidades, constituyen un producto histórico ya que se construyen y recomponen a través del tiempo; por lo tanto su carácter es mutable, su connotación procesual y su configuración se da mediada por el conflicto y la disputa social.

Por ello, y debido al carácter dinámico y dialéctico de la identidad, no puede considerarse que ésta sea adquirida de manera definitiva, sino que es el resultado de un proceso a lo largo del ciclo de vida de las personas, que inicia con las primeras experiencias infantiles, continúa en la adolescencia y la edad adulta, y termina con la muerte.

La identidad de los sujetos sociales posee distintos componentes y contextos situacionales entre los que pueden mencionarse los de género, etnia, clase, edad, adscripción a una ideología religiosa o política, o a un grupo social local. Estos principios estructurantes funcionan en estrecha interrelación, "no tienen una estructura real separada sino que configuran otros tantos modelos abstractos de referencia, que están interconectados y que funcionan en el marco general de la cultura hegemónica dominante" (Moreno, 1991, p. 602).

Los rasgos culturales con los que un grupo étnico se define a sí mismo nunca comprenden la totalidad del comportamiento cultural observado sino sólo la combinación de algunas características que los actores so-

* Ponencia presentada en SCOLAS, Oaxaca, en marzo de 1996.

ciales se adscriben a sí mismos y consideran relevantes (Roosens, 1989, p. 12). Tampoco, como se ha señalado repetidas veces (véase Spicer, 1971), esos rasgos permanecen inmutables a través del tiempo.

La "creación de la etnicidad" es pues un proceso en el cual los elementos culturales que conforman una "etnicidad", un "carácter étnico" no son suprimidos ni sustituidos o adoptados de manera sencilla. Este proceso de conformación de la identidad étnica es dinámico y se lleva a cabo de diversas maneras, con diferentes ritmos y por lo general implica resistencia. Las identidades colectivas no existen en forma pura y fija, sino que se construyen a partir de una multiplicidad de elementos interrelacionados susceptibles de modificación en el transcurso del tiempo.

Como la identidad étnica nada significa sin la existencia de "la otredad", aquella es concebida como una construcción relacional (Roosens, 1989, p. 19). Por lo anterior, y a partir de las situaciones de dominio cultural, es que se generan y producen los elementos para una estrategia de reproducción social de los grupos subordinados y para impugnar los intentos de avance del orden hegemónico.

La etnicidad entonces puede, y de hecho ha sido usada, como una herramienta manipulada por algunas minorías sociales de acuerdo con los beneficios o inconvenientes que traiga en la competencia por los recursos. En este sentido, la reivindicación de la identidad étnica se ha convertido, en situaciones coyunturales, en una poderosa arma de resistencia de los grupos sociales oprimidos (Shadow, 1985, p. 526).

Autores como Moreno (1991, pp. 601-611) y Rosenbaum (1981) señalan que el imperialismo cultural de la sociedad norteamericana implica la negación del derecho a la diferencia y la utilización de la diferencia misma como justificadora de la subordinación. En este sentido, el dominio sobre los pueblos diferentes se da a partir de su definición como desiguales. Entonces, la diferenciación, devaluación y estigmatización de los grupos sociales se produce sólo en la interacción, esto es, en la situación coyuntural de las relaciones interétnicas.

La identidad de estos grupos minoritarios se construye en la tradición cultural y la desigualdad frente al anglosajón; una asimetría que se manifiesta como discriminación estructural institucionalizada, que fomenta la emergencia de una fuerza de trabajo étnicamente estratificada en el suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica (Valenzuela, 1992, p. 120).

Para la gente de Mora el sistema de identidad étnica está constituido por un complejo conjunto de rituales, prácticas, conceptualizaciones y estereotipos que pretenden disputar, negar, contestar la inferioridad asignada por la sociedad dominante, de valorizar lo desvalorizado. Más que discursos de acomodación son expresiones de impugnación; por ejemplo, con respecto a la ética laboral se afirma:

los gringos son muy haraganes, no quieren llevar a cabo trabajo en el que se ensucian las manos; ¿para qué?, si para eso están los mexicanos. Eso es lo positivo de la raza: que saben trabajar más con sus manos y no se avergüenzan de ello. Los mexicanos somos mejores trabajadores que los gringos, nosotros trabajamos duro, ellos creen que nosotros somos sus esclavos, pero ellos se hacen ricos con nuestro trabajo.

También el territorio, en tanto que es entendido como espacio socializado y culturizado, desempeña una doble función a la vez material e ideológica en la conformación de la realidad social. Es posible incluso hablar de nación cultural, cuando además de conciencia étnica existe continuidad histórica en la percepción de un territorio como propio, como un espacio cargado de símbolos (Moreno, 1991, p. 612). La gente de Mora expresa este sentido de pertenencia de "su" territorio con la frase "esta es la nacioncita de la Sangre de Cristo".

Por ende, cuando hablamos de identidad local estamos haciendo referencia al conjunto de construcciones ideológicas vividas a través de las cuales se reconocen de manera colectiva los individuos que ocupan y comparten, aunque no sea de manera igualitaria, un territorio determinado (Palenzuela y Hernández, 1993, p. 135).

En fin, el territorio ocupado por la gente de Mora posee una importante función como marcador de identidad. En la conciencia histórica de los nativos de Mora es muy clara la idea de que ellos son los herederos legítimos de las tierras que habitan y que los anglos las codiciaban desde antes de la anexión. Esa desposesión, desde su perspectiva, se produjo con la privatización de las tierras comunales durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas de este siglo debido a argucias de abogados especuladores y del Estado burgués norteamericano. En tiempos recientes la desposesión ha tomado forma de adquisición y compra de algunos de los terrenos más bellos por parte de tejanos ricos o anglos del este que son utilizados para cons-

truir casas de retiro; esta enajenación se realiza por medio de promotores urbanísticos. De ahí que grupos altamente politizados hagan abiertos llamados a la comunidad mexicana para que no vendan sus terrenos y en caso de que por razones económicas tengan que deshacerse de su patrimonio sólo lo vendan a "paisanos".

Un aspecto del enfrentamiento cultural es en el campo de lo lingüístico. El primer idioma que se aprende en Mora es el español (también es el primero que le enseñan los padres a sus hijos), aunque este español no sea ni español ni inglés, sino algo totalmente nuevo, algo que quizá podemos denominar lenguaje nuevo mexicano rural: idioma muy distinto al español que se habla en la ciudad o por la gente hispana educada. Arellano lo llama "español de los manitos" o la "lengua de los 'manitos' del norte".

Además del español regional, la gente de Mora habla el inglés. El empleo de ambos lenguajes se da sin embargo de manera asimétrica, el inglés es usado en la vida y los espacios públicos, en situaciones oficiales, profesionales o laborales; cumple entonces determinadas funciones "altas", de prestigio. El español, en cambio, queda reservado para el ámbito privado, la vida cotidiana, el espacio familiar, la intimidad, o cuando se desean expresar sentimientos muy profundos, rezos o poesía.

En lo referente a la autopercepción de los mexicanos, se consideran a sí mismos como sustancialmente distintos de los gringos; al respecto opinan que:

Nosotros tenemos más sentido del humor, ellos son más agrios, nosotros podemos disfrutar con las tradiciones viejas, ellos no. Los mexicanos somos más humildes y no somos agresivos, ni avariciosos; tampoco somos muy gastadores, no vivimos la vida endeudados para tener más y más como lo hacen ellos; nosotros somos más gustosos en nuestras fiestas. Hay una gran diferencia entre nosotros; los gringos *work full time and enjoy life part time, and Mexicans work part time and enjoy full time.*

Una entrevistada manifiesta su orgullo étnico de la siguiente manera:

Los gringos son más planos en su cultura. Nosotros tenemos tradiciones culturales más antiguas, más ricas, valores más profundos, un arte más refinado, comida propia, una religión más genuina. Mi sangre es mejor, más pura; en cambio los gringos son una mez-

colanza de sangres, pero como los gringos son tan prejuiciados no nos dejan progresar. Siempre son envidiosos, no se conforman con lo que tienen, siempre están intentando quitarnos lo que tenemos: nuestro idioma, nuestras costumbres, nuestra tierra.

En este contexto de confrontación étnica, la gente de Mora está claramente consciente de la discriminación que sufre por parte de la sociedad dominante. Una entrevistada lo dice así:

Como los gringos son muy engreídos no los queremos en el condado, ellos se sienten que son ricos y que pueden comprar lo que quieran con su dinero. Son prejuiciosos, nos ponen más abajo que ellos, nos humillan y eso no debería de ser ya que gente de la raza ha ido a pelear en las guerras que los Estados Unidos han tenido con otros países y hemos dado nuestra vida y nuestra sangre como el más gringo de los gringos.

Las mujeres perciben asimismo ciertas diferencias entre los hombres mexicanos y los gringos: "los hombres mexicanos son más románticos, pueden conquistar el corazón de una mujer con canciones y poemas, en cambio los gringos son más desabridos como enamorados". Un entrevistado agrega:

los mexicanos somos más sensibles, más dados a lo sentimental, los gringos son más materialistas, más buenos para los negocios, por eso prosperan más; nosotros somos más afectuosos, por lo tanto podemos ser más felices; ellos son más frenéticos para conseguir cosas y mejoramientos materiales, los mexicanos le echamos más ánimo a las cosas del sentimiento, somos más querendones, pues.

También una joven comenta:

los mexicanos somos más abiertos, más amigables, más cálidos, más orientados hacia la familia, lo tenemos en la sangre, nos acercamos a nuestros familiares en las buenas y en las malas, en cambio los gringos pueden pasar años sin ver a su familia y ni se afligen; ellos no saben apreciar lo que significan los buenos lazos familiares. Son más despegados.

Otro de los elementos que conforman la identidad de los mexicanos de Mora son las tradiciones culinarias; esto es cierto en especial en relación con las mujeres, ya que son las encargadas de preparar la comida y

de enseñar a sus hijas a cocinar. En términos generales, las mujeres muestran especial predilección por preparar y saborear comida mexicana, pero no se han cerrado a la influencia de la comida angla ni a la celebración de festividades y rituales centrados básicamente en los placeres culinarios.

Una entrevistada de setenta años menciona que cuando era niña se preparaban viandas con las frutas, vegetales y verduras que crecen en la región (chile, frijoles, pozole, chaquegüe, morcilla, sopaipillas, capirotada y atole), ella piensa que la introducción a la dieta de los nuevos mexicanos de comidas tales como tacos, enchiladas, tamales y burritos no tiene más de cincuenta años. Comida y confrontación étnica se expresan claramente en las palabras de Inocencio, personaje central en la novela de el escritor nuevomexicano Esteban Arellano:

qué mejor comida que frijolitos pintos con chicos y chile seco con unas tortillitas de maíz azul o trigo de aquí, sobre las brasas tu carnita seca de vena'o, machucada ¡Ah que hambres pasan los hombres hoy en día con comida de lata (...) pa' mí hasta vómito parece muncha de'sa comida; luego ni sabor tiene; sabe a mierda (...) pero eso es todo lo que los americanos comen. Yo no celebro el cuatro de julio, al cabo que ni americano soy.

A pesar de estas valoraciones negativas de la comida norteamericana es claro y reconocido que la cultura actual de los rancheros nuevomexicanos no es prístina, sino que ha adoptado muchos elementos de la sociedad norteamericana, a veces domesticando y naturalizando lo introducido en un proceso de criollización cultural. Ya hemos mencionado el caso del lenguaje y se pueden citar también la adopción de gustos musicales, el horario y los estilos culinarios, el que las mujeres usen, después de casadas, el apellido del marido al estilo gringo y ciertas fiestas.

Las mujeres de Mora han estado siempre atentas a conocer y practicar nuevas recetas de cocina, sobre todo las relacionadas con la comida angla ya que las festividades "importadas" sólo las festeja con la comida "apropiada" la gente que tiene los medios para hacerla. Las familias que carecen de recursos pueden tener su cena de *Thanksgiving* con comida mexicana: frijoles con chicos y carne de puerco, capirotada y té.

Así, las mexicanas adoptan y disfrutan las celebraciones de origen norteamericano convirtiendo lo aje-

no en propio; conmemoran con los gringos el día de gracias, pero le otorgan un significado que no tiene nada que ver con la mitología nacional norteamericana. Una entrevistada admite desconocer el significado de tal conmemoración:

Esa es una fiesta que hasta hace poco se celebra, antes no hacíamos nada en esa fecha. Sé que se celebra *Thanksgiving* porque los *pilgrims* vinieron de Europa —y encogiéndose de hombros agrega— pero no sé a qué vinieron, ni a dónde llegaron, ni cuándo llegaron, ni para qué vinieron, pero a mí me gusta porque se reúne toda la familia y se comen cosas sabrosas. Esa es una fiesta que hasta hace poco se celebra, antes no hacíamos nada en esa fecha.

Ninguna duda cabe de que la cultura alimentaria mexicana, a pesar de las adopciones recientes y cierto gusto por la *fast food*, tiene un profundo significado simbólico para la gente de Mora. No hubo una sola cena a la que fuimos invitados durante nuestra estancia de trabajo de campo que no estuviera compuesta por algunas de las viandas identificadas como "nuestras". Las mujeres entrevistadas siempre expresaron orgullo y presumían saber preparar algún platillo mexicano que les salía especialmente bien: y las que no tenían estas habilidades manifestaron vergüenza por ello.

También la religión en Mora desempeña un papel relevante en la expresión y construcción de la identidad étnica: la mayoría de la población en la comunidad profesa la religión católica. Los rituales y la participación en actividades y organizaciones religiosas ocupan un lugar destacado en la vida de muchas de las mujeres, algunas militan en asociaciones religiosas que tienen diversos cometidos, que operan como espacios de reafirmación cultural. Entre esas organizaciones pueden mencionarse la Legión de María, la Sociedad del Altar, la Liga del Sagrado Corazón y la de San Vicente de Paul.

Sería simplista pintar una imagen que sólo incluya expresiones de la reproducción social. Junto con la incorporación y refuncionalización de nuevos elementos, la cultura regional también está experimentando una atrofia de otros elementos.

El respeto por los ancianos, la decencia y las tradiciones antiguas son un tema frecuente en las conversaciones con las mujeres que se quejan de que "las costumbres viejas se están perdiendo", sobre todo la comunicación

entre los miembros de la familia y la fortaleza de los lazos entre éstos, así como la buena convivencia y las redes de solidaridad que deben existir entre los vecinos; señalan que “la televisión está acabando con nuestras tradiciones”. Se recuerdan con añoranza las reuniones de vecinos al final de las cosechas, cuando mataban marranos que eran cocinados comunalmente por las mujeres y saboreados por todo el barrio, así como las tardes invernales cuando la familia se reunía junto al calor de la chimenea riendo y narrando anécdotas o rezando el rosario. “Esos tiempos se han ido” opinan algunas, mientras que otras intentan recobrarlos a fuerza de registrar esas tradiciones o de llevar a cabo festivales en los que se crea conciencia de ello, como “El Cambalache”.

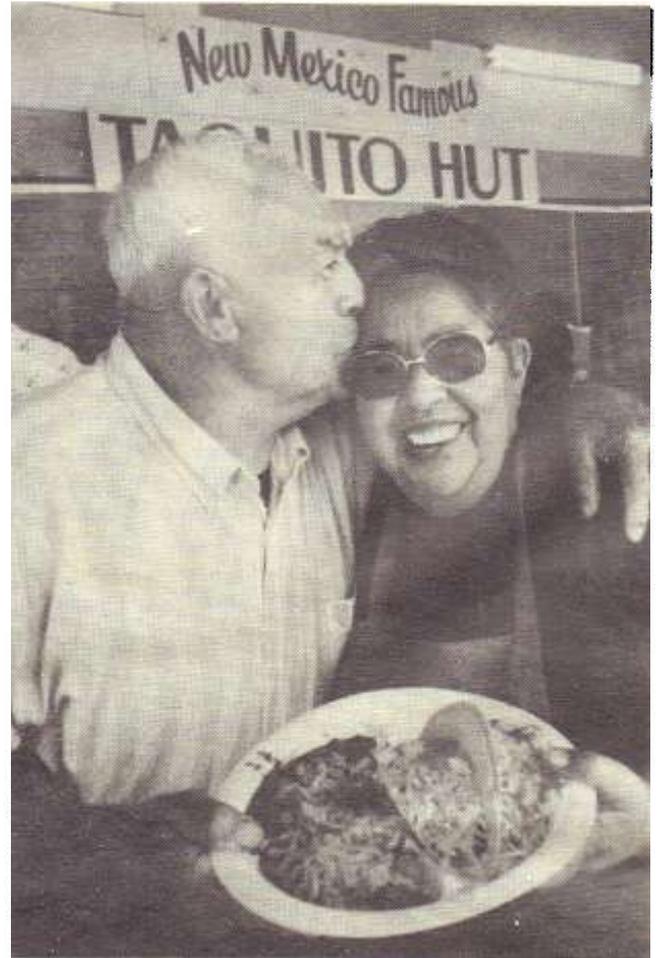
Conclusiones

A partir del examen de estas imágenes, costumbres, valoraciones y preferencias, es posible constatar que el fenómeno de la identidad puede ser abordado no sólo a partir de las supuestas diferencias objetivas que separan a los grupos sociales, sino también a través de las representaciones culturales y las prácticas sociales que a partir de esas diferencias realizan los actores pertenecientes a una comunidad particular.

Uno de los elementos que deben ser tomados en cuenta como perspectiva de análisis de las identidades socioculturales, especialmente en lo que se refiere a los mecanismos de representación y reproducción simbólica de las mismas, es el de los sistemas de relaciones de poder que actúan dentro y sobre cada colectividad que se autorreconoce como entidad social, como grupo o sociedad, con personalidad propia y diferenciada a distintos niveles (Bonfil, 1993, p. 13).

Las imágenes de identificación étnica están constituidas por las fiestas (Día de la Cultura, La Fiesta), símbolos (el territorio), rituales (celebraciones civiles: *Bean Day*, El Cambalache), acciones colectivas (peregrinaciones religiosas) a través de las cuales se produce la expresión, reafirmación y reproducción de la identidad de este grupo. La identidad étnica se expresa también en prácticas enraizadas en lo cotidiano tales como patrones de conducta social y religiosa, tradiciones culinarias, gustos musicales, lenguaje, valores tradicionales y sentidos estéticos.

Para finalizar citamos las palabras de una mujer de Mora en las que se sintetizan las diferencias percibidas



Pobladores de Mora, Nuevo México. (Foto: María Rodríguez-Shadow.)

entre estos dos grupos étnicos enfrentados en un conflicto de identidades y heterodefiniciones:

los mexicanos y los gringos somos muy diferentes, tenemos estilos distintos en todo: en la comida, en el modo de pensar, en la educación que agarramos, en la música, en la religión, en la devoción a la familia y en los valores que respetamos. Ellos aunque son de amplio criterio, son muy prejuiciados y arrogantes, se sienten superiores a nosotros, y no lo son. Los mexicanos tratan siempre de retener a sus hijos y los gringos hacen justo lo contrario; los mexicanos se crían tímidos, sin autoconfianza pues viven en una sociedad que los discrimina y les escamotea la educación; los gringos se ayudan entre sí, se protegen unos con otros, los mexicanos no, son más desconfiados hasta con los suyos. Amo a mi raza, aunque sé que algunos mexicanos son pendejos, es mi raza y la quiero.

Bibliografía

- Agudo Torrico, E., "Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales", en Emma Martín Díaz (coord.), *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*, Tenerife, VI Congreso de Antropología, Dirección General de Patrimonio Histórico, 1993, pp. 85-132.
- Arellano, Juan Estevan, *Inocencio: ni pica ni escarda, pero siempre se come el mejor elote*, México, Paso del Norte, CNCA, Grijalbo, 1992.
- Aronowitz, Stanley, *The Politics of Identity*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Nuevos perfiles de nuestra cultura", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, 1993, pp. 9-21.
- Compendio de Folklore Nuevo Mejicano. Conjunto de las Tradiciones, creencias y costumbres populares*, Nuevo Méjico, La Sociedad Floklórica de Santa Fe, 1977.
- Devalle, Susana, "La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?", en *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 28, 1992, pp. 31-52.
- Elsasser, Nan, Kyle Mackensie e Yvonne Texier y Vigil (eds.), *Las mujeres: Conversations From a Hispanic Community*, Old Westbury, Nueva York, Feminist Press, 1981.
- Galván Tudela, José Alberto, "La construcción de la identidad cultural en regiones insulares: Islas Canarias, España", en Ricardo Palafox y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara / Universidad Complutense de Madrid, 1993, pp. 199-224.
- Kalcik, Susan, "Ethnic Foodways in America: Symbol and the Performance of Identity", en Linda Keller and Kay Mussell (eds.), *Ethnic and Regional Foodways in the United States*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1985, pp. 37-65.
- Lisón Tolosana, Carmelo, "Identidad: collage cultural. Las múltiples voces de la identidad", en Ricardo Palafox y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara / Universidad Complutense de Madrid, 1993, pp. 37-48.
- Moreno, Isidoro, "Identidades y rituales", en Joan Pratt, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras, Isidoro Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 601-629.
- Noble, Allen (ed.), *To Build in a New Land, Ethnic Landscapes in North America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.
- Palafox, Ricardo y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara / Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- Palenzuela, Pablo y Javier Hernández, "Territorio, identidad y poder local", en Emma Martín Díaz (coord.), *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*, Tenerife, VI Congreso de Antropología / Dirección General de Patrimonio Histórico, 1993, pp. 132-39.
- Rodríguez-Shadow, María J., "Identidad femenina, etnicidad y culturas de trabajo en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica", tesis de maestría (inédita), Departamento de Relaciones Internacionales e Historia, Universidad de las Américas-Puebla, 1995.
- , "Maternidad e identidad femenina en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica", en dictamen en PIEM / El Colegio de México, s/f.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow, "Relaciones de género, relaciones de poder en Mora, Nuevo México", en *Antropología, Boletín del INAH* núm. 41, 1994, pp. 27-36.
- , "Mujeres mexicanas, curas extranjeros: identidad étnica y conflicto religioso en Nuevo México rural", ponencia presentada en el V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México, D.F., 1994.
- Roosens, Eugene E., *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage Publications, 1989.
- Shadow, Robert D., "Lo indio está en la tierra: la lucha agraria e identidad social entre los tepecano del norte de Jalisco", en *América Indígena*, vol. XLV, núm. 3, 1985, pp. 521-578.
- , "Símbolos nacionales, el estado y la cultura popular: reflexiones sobre el sistema de identidad en México y Estados Unidos", en *Estados Unidos: sociedad, cultura y educación*, México, UNAM, 1991.
- Shadow, Robert D. y María J. Rodríguez-Shadow, "Clase y etnicidad entre los rancheros mexicanos del norte de Nuevo México", en Esteban Barragán, Thierry Link, David Skerit (coords.), *Rancheros y sociedades rancheras*, Zamora, CEMCA / El Colegio de Michoacán / ORSTOM, 1994, pp. 153-171.
- , "From Reparticion to Particion: The Life History of the Mora Land Grant, 1835-1916", en *New Mexican Historical Review*, vol. 70, núm. 3, 1995, pp. 257-297.
- Spicer, Edward, "Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Systems that can Adapt to Contrasting Environments", en *Science*, 174, pp. 795-800.

Jesús Antonio Machuca R.

El problema de la frontera norte de México en el contexto de la globalización

La modalidad de integración económica territorial

Uno de los procesos críticos que se constatan en la economía fronteriza del norte de México es su progresiva integración en la economía norteamericana y su vinculación con la situación territorial, en especial a medida que avanza, paradójicamente, el proceso de globalización y la tendencia hacia la conformación de bloques económicos a nivel mundial.

Se podría decir que, en determinados aspectos, cierto tipo de integración territorial se está anticipando a la posibilidad de una futura integración económica y política, reconocida por ambos países.

Justo en el momento en que se está enfatizando que la globalización puede crear identidades desligadas de asideros y anclajes territoriales, que en la realidad son sinónimos de localismos en oposición a identidades cosmopolitas de nuevo cuño, es cuando comienza a sentirse el efecto de una mayor integración territorial de nuestro país respecto de Estados Unidos.

Este proceso supone para la frontera norte de México una relevancia mayor y sus antecedentes son notablemente anteriores al significado más coyuntural y reglamentario del TLC. En todo caso podríamos decir que el TLC es su expresión más importante.

En ambos lados de la frontera se verifica un fenómeno de regionalización y zonificación indicados por un proceso de integración diversificada y desigual (de mercados, empresas, inversiones e industrias instala-

dos en la frontera) en un espacio en donde se generan intereses compartidos y vínculos cada vez más estrechos entre sectores socioeconómicos.

Podría parecer contradictorio el hecho de aludir a un proceso de integración en el momento en que se pone en práctica un ostentoso y aplastante dispositivo de bloqueo en contra de los trabajadores indocumentados. Esto refutaría y desmentiría, en la práctica, la declaración según la cual “para que haya menos migración, tiene que aprobarse el TLC” (como dijo alguna vez el ex secretario de Comercio Jaime Serra Puche).

La idea de que el TLC frenará el proceso migratorio, y que sólo actuará en la esfera del mercado, es superficial y responde al modelo mimético que sostiene que las diferencias se disparan en la medida en que México se asimile de manera morfológica a las pautas de consumo de la sociedad norteamericana, con lo cual se eleven supuestamente, el ingreso y los niveles de vida. Esta afirmación no considera las relaciones bajo las cuales dicha elevación de patrones de vida se presenta como ilusión general para gran parte de la población nacional.

De hecho, y desde hace tiempo, los dispositivos para contener la mano de obra mexicana operan al margen de las relaciones diplomáticas y la apertura comercial. En este caso, si por algo se distingue la política fronteriza del lado estadounidense, es por la falta de flexibilidad para regular el mercado de trabajo internacional durante sus periodos de recesión económica. Además, no sólo resulta onerosa la movilización de la patrulla fronteriza y militar, sino también sus implicaciones políticas.

Hoy, no sólo se produce una reacción de resistencia por parte de numerosos jornaleros a las medidas del bloqueo, sino que se pone en evidencia el hecho de que este aspecto vital de nuestras llamadas "ventajas comparativas" se revierte negativamente para México. Este es el significado real de una política comercial de "embargo" aplicada a la mano de obra.

Al disponer de este excedente laboral, se asegura su depreciación económica y moral mediante procedimientos que operan tanto en el plano de la eficacia económica como en el psicológico: echando mano de la relación castigo-beneficio, como una función de abaratamiento, se restringe la demanda de mano de obra respecto de la oferta.

Así, se reproduce la necesidad de mano de obra con base en el mecanismo perverso del sacrificio de la porción excedentaria, como procedimiento simultáneo para mantener bajo su nivel de cotización. De esta manera, la docilidad política y la vulnerabilidad económica de la fuerza de trabajo extranjera están aseguradas.

De hecho, hay zonas de población flotante del lado mexicano, en Tijuana o Mexicali, que semejan un *apartheid*. Este sector social, distinto del asociado con el capital estadounidense en los distintos rubros de negocios, no puede, por cierto, integrarse de la misma manera que aquéllos.

Ciudades gemelas y corredores industriales transfronterizos

Un fenómeno importante que se perfila en el marco del desarrollo de las economías fronterizas, donde los costos de producción son 80% menores que en Estados Unidos y 60% que en el sureste de Asia, es la manifestación de un tipo de integración económica territorial proporcionada por la colindancia de las ciudades industriales de México y Estados Unidos. De acuerdo con un interesante trabajo presentado por Noé Aarón Fuentes Flores y Antonio Cárdenas Morán ("Variaciones regionales del empleo", en el libro *La apertura comercial y la frontera norte de México*) se pueden identificar cuatro corredores industriales que conectan de manera regional a importantes ciudades de ambos lados de la frontera.

El corredor del Pacífico incluye las ciudades de San Francisco, Sacramento, Los Ángeles, San Diego y Tijuana y mantiene relación con Tecate y Mexicali. Las

cuatro ciudades suman más de 21 millones de habitantes y son puertos internacionales que apuntan hacia la Cuenca del Pacífico (Japón, Corea, Taiwán y Singapur).

El corredor del oeste, formado por las ciudades de Albuquerque y Denver, conjunta tres y medio millones de habitantes y constituye un importante centro de minería y tecnología. En Phoenix está el complejo industrial Sun Belt, cuya actividad más importante es la producción de equipamiento para informática y componentes electrónicos. Asimismo, se desarrollan ramas de la industria de punta en electrónica en Nogales y Agua Prieta (IBM, RCA y GE).

También el corredor del centro (Kansas, San Luis, Fort Worth, Dallas y El Paso) concentra más de 10 millones de habitantes y se conecta con Ciudad Juárez como centro maquilador estratégico (partes eléctricas, electrónicas y automotrices).

Por último, en el corredor del Golfo (Houston y San Antonio) se realiza investigación química y médica y se localiza la NASA y un complejo petroquímico de los más grandes del mundo. Eagle Pass-Piedras Negras, Laredo y Nuevo Laredo, Mac Allen-Reynosa, Brownsville-Matamoros conforman una especie de circuito industrial de ciudades gemelas, con influencia en Torreón, Chihuahua, Gómez Palacio, Lerdo y Saltillo. Más aún, penetran como avanzada hacia el interior del país y establecen conexiones como la de Nuevo Laredo con Monterrey, Saltillo, Guadalajara y el Distrito Federal.

Si bien apenas comienza, esta integración parece cuestionar un aspecto clave del concepto político-territorial de frontera nacional que ha prevalecido hasta nuestros días. La integración económica desborda las limitaciones impuestas por la delimitación política, con niveles de agregación y un entramado de conexiones productivas y comerciales que obligan a pensar en la superación de la noción de límite económico como sinónimo de límite político y a replantear lo que es una frontera nacional, ahora más bien un fenómeno que tiende hacia la integración territorial de la producción. Es lógico pensar entonces que el tipo de trabajador vinculado con estos circuitos de producción puede llegar a ser un trabajador de índole transnacional.

Se pueden identificar empíricamente procesos de integración en los sectores de la producción industrial de maquiladoras: parques industriales, ciudades gemelas o corredores industriales. Como acabamos de ver, algunos estudiosos llegan a identificar hasta cuatro co-

rededores que conectan a importantes ciudades de ambos lados de la frontera, así como regiones específicas de integración (California-Arizona y Baja California-Sonora).

Es relevante el hecho de que en algunos casos (como el del Golfo) dichos corredores se desarrollen como líneas de penetración en la estrategia económica hacia el interior de la República y llegan a crear nexos con ciudades como Monterrey, Saltillo, Guadalajara y la capital. Tal integración, aunque incipiente, desborda, por la realidad que impone, los supuestos del concepto político-territorial de frontera nacional que prevalecen hasta hoy.

Lo anterior no significa que se trate de la incorporación de un país a otro por vía de la anexión, sino de una integración en sentido sistémico: como articulación y división de los procesos productivos, integración de las comunicaciones, redes comerciales, asociación de los capitales y sus acciones.

Una integración así vincula más profundamente lo que la frontera separa, y crea una red de conexiones productivas y comerciales que hacen pensar en la posibilidad, no muy lejana, de la obsolescencia de la noción del límite económico como una demarcación escrupulosamente nacional e identificada con la delimitación política y, por tanto, en la posibilidad de su sustitución progresiva, en términos efec-

tivos, por una integración de carácter económico-territorial de la producción, como hecho sobresaliente y decisivo.

Por otra parte, con los llamados “procesos compartidos” se ha querido aparentar que la manufactura mundial de una cadena de producción, cuyas fases se realizan en distintos países dentro de la división internacional del trabajo, es una forma solidaria y compartida de colaboración entre los mismos.

Desde el punto de vista demográfico y migratorio, la tendencia parece ser abrumadora. Según Philip L. Martin, Estados Unidos recibió aproximadamente tres millones de mexicanos durante los años ochenta, cifra que se elevó de cuatro a cinco millones en los noventa, y que quizá alcanzará un número comparable para el primer decenio del siglo XXI.

Existen numerosos aspectos y ejemplos del desbordamiento de los límites territoriales nacionales formales. Uno de ellos es el de las “redes” de trabajadores migrantes que constituyen (como el caso de los mixtecos) y consolidan vínculos comunitarios de apoyo en el lado norteamericano de la frontera.

Asimismo, se crean grupos de interés (políticos, económicos y sociorreligiosos) que influyen en las decisiones —incluso políticas— de la vida comunitaria y municipal en las localidades de origen mexicano. Estos grupos llegan a modificar, en algunos casos, sus



El Rincón de las Águilas, Tijuana, B.C., 1994. (Foto: Rocío Hernández Castro.)

patrones de actividad económica al inducir su desarrollo hacia la terciarización

En estos casos, los efectos devienen en causa renovada de migración. Esto además del cuadro de significados y valores de la existencia individual que, para muchos jóvenes, representa emigrar como una especie de rito de paso o iniciación hacia la edad adulta; un reto-viaje que tiene una implicación (económica, simbólica y social) y que se constituye en una fuente de prestigio y, en ocasiones, de ostentación suntuaria.

Otro ejemplo en el que se rebasa el límite fronterizo como un obstáculo es el que se refiere a lo previsto en el capítulo XVI del Tratado de Libre Comercio: "Entrada temporal de personal", por el cual se favorecen las categorías de visitantes de negocios, comerciantes e inversionistas, personal transferido de plaza dentro de una misma compañía y profesionistas. Es decir, se beneficia a un sector de la población que se perfila como fracción especial de tipo transnacional o a aquel que representa la transferencia de fuerza de trabajo calificada de nuestro país hacia Estados Unidos. Esto incluye al sector de los "nuevos nómadas" anunciados en *Milenium* por Jacques Attali (ex presidente del Banco Europeo de Reconstrucción y Desarrollo) y los dirigentes del FMI.

Ese capítulo intenta zanjar la contradicción existente entre una ley migratoria, que por su naturaleza expresa la realidad de los límites territoriales vigentes, y la libre movilidad que, por otra parte, exigen los agentes comerciales de inversión y financieros de los países respectivos, así como la reducción de los tiempos logísticos de gestión comercial y los suministros (de insumos, repuestos y mantenimiento) "a tiempo", considerando que las transacciones comerciales tenderán a ser más fluidas y dinámicas. Su requerimiento es el de un libre tránsito transfronterizo.

Esta forma, que es la otra cara —privilegiada— de la moneda de la situación migratoria de los trabajadores indocumentados, responde al acortamiento de los tiempos de gestión de los mercados en la etapa actual. La abreviación de los procesos organizacionales representa un factor estratégico en la etapa de competencia mundial vigente. De ahí surge la necesidad de los sectores dominantes de establecer una especie de *continuum* transfronterizo para este personal transnacional, lo cual no impediría que personas *non gratas*, como asesores militares, agentes de inteligencia, narcotraficantes u otros, procedieran, amparados por su perte-

nencia a una empresa real o supuesta o por una especialidad profesional cualquiera con fuero de inmunidad para realizar sus operaciones. Es por eso que el capítulo XVI representa una especie de cláusula de excepción respecto de una legislación migratoria que funciona todavía para los marcos nacionales habituales.

Las presiones para hacer más permeable la frontera en este aspecto guardan relación con las condiciones de competencia mundial —científico-tecnológica y económica— con Japón y los países agrupados en el Tratado de Maastricht y, en consecuencia, en lo que se refiere a la recomposición de la mano de obra requerida para el repunte en la actual etapa de producción en Estados Unidos: fuerza de trabajo calificada y la llamada mano de obra "flexible" (como propiedad comparativa adicional —de carácter artesanal— de la mano de obra de nuestro país), fundamentales en este periodo de acumulación.

Igualmente, es necesario crear las bases de la estructura organizacional propias de un mercado internacional, considerando que la infraestructura en México es incipiente. Existen procesos de producción que requieren cuantiosas inversiones y costos de comercialización (gastos en publicidad, preparación jurídico-legal, mercadotecnia, organización y relaciones públicas, etc.).

Nos encontramos, pues, frente a situaciones de eventual contradicción entre las tendencias que apuntan hacia una integración económica territorial y de desbordamiento de las fronteras nacionales hacia un tipo de internacionalización, así como las indicadas por la delimitación jurídico-política del territorio nacional, más las barreras nacionales que antepone Estados Unidos a la mano de obra mexicana.

El debilitamiento de la noción de soberanía

En este contexto emerge el problema de la soberanía nacional. Vaga e imprecisa, según algunos, redefinible según otros, o cuestionable y destructiva hacia el Estado (desde el interior de las propias fronteras nacionales a partir de la diversificación de identidades pluriculturales), la soberanía nacional siempre está presente como apelación y colofón de todas las negociaciones en las que no obstante se merma y "relativiza".

El problema de la soberanía, a pesar de su sustancialización y evaporación, a juicio de muchos, es el correlato cualitativo de la noción de frontera y sigue siendo no

obstante un problema candente que puede resurgir en cualquier momento bajo nuevas modalidades.

Un caso notorio de la pérdida de soberanía fue la negociación del petróleo mexicano con Estados Unidos (llevada a cabo por Serra Puche), en la cual el recurso, como unidad integral que es, fue sometido a una descomposición en "paquetes" negociables aprovechando la división de extracción y procesamiento petroquímico en procesos primario y secundario. Esta desarticulación ha llevado a pulverizar la unidad de sentido e integridad que representaba el petróleo como expresión del manejo y control sobre un recurso cuya posesión nacional otorga una capacidad de negociación mayor a su propietario. Siendo despojado así de su consistencia política como referente material de la propia soberanía, el asunto del petróleo va dejando de tener relación con la capacidad inapelable que la nación posee sobre sus recursos, riesgo que también corren los recursos de la flora y las plantas medicinales para la biotecnología, hoy estratégica, en beneficio de la industria químico-farmacéutica transnacional.

Este es un aspecto sustancial de la soberanía entendida en función de la capacidad económica; es un aspecto de los recursos esencialmente ligado a la soberanía de la nación, que la tecnocracia dominante soslaya por completo, tendiendo, por lo contrario, a disociar su importancia económica respecto de su significación esencial para el país como un componente suyo inalienable.

Otro caso es el de la dependencia inminente de México en cuanto al abastecimiento regular de energía eléctrica proveniente del lado norteamericano. En este punto, en lugar de procurar la creación de las condiciones infraestructurales para lograr la autosuficiencia energética, se han establecido acuerdos completamente desfavorables que nos colocan en una situación de debilidad, que podría ser evitable.

Nos encontramos ante dos vertientes que desbordan una noción restringida de la soberanía: por un lado, el grado de integración previsible hará que una decisión económica que toma un país pueda llegar a afectar al orto. En este contexto, por lo tanto, queda en entredicho el concepto incuestionado por tradición de soberanía nacional.

Por otro lado, más allá del proteccionismo político indiscriminado, se constata y se evidencia que una buena parte de los problemas que afectan a México repercuten también en Estados Unidos y exigen soluciones co-

munes en aspectos como las consecuencias sociales del narcotráfico, el deterioro de las condiciones ambientales en la franja fronteriza, los efectos sociales del desempleo, etcétera.

A pesar de ello, las medidas proteccionistas aplicadas por el gobierno de Washington a nuestros productos son adoptadas unilateralmente y se establecen de manera condicional a cuenta de ciertas formas de injerencia en los asuntos internos del país.

Con el fin de presionar a México para que se abstenga de exportar ciertos productos, como los cables de acero, so pretexto de práctica desleal de comercio, las medidas de intermediación por parte de Estados Unidos son diversas: se vale de organismos aparentemente independientes, como Greenpeace, para denunciar supuestas prácticas atentatorias a la ecología, por ejemplo el asunto del atún, la contaminación de la ciudad de México o los propósitos de intervenir en los procesos electorales mediante organismos de derechos humanos.

En contrapartida, destaca el problema de la defensa de los derechos de los mexicanos residentes en Estados Unidos, que sumarían entre cuatro y cinco millones de migrantes legales e ilegales en la actual década. En este periodo existen condiciones favorables para llevar a cabo dicha defensa, pues resulta compatible con los derechos de los inmigrantes en general, así como con los derechos de las minorías multiétnicas.

No sólo las organizaciones democráticas y de chicanos han descubierto la pertinencia de defender los derechos laborales y migratorios en el contexto de la defensa de los derechos humanos y las minorías étnicas en Estados Unidos. El propio William Clinton ha asociado explícitamente y de modo negativo a los migrantes con otros grupos: los terroristas. Es decir, Clinton los caracteriza desde una óptica diametralmente opuesta a la de su inclusión en la multiétnicidad y la efectividad ampliada de sus derechos y opta por su cancelación y separación estigmatizada. Esta postura no viene sino a sancionar y legitimar los prejuicios y la negación de los derechos de salud y educación de los trabajadores indocumentados y sus hijos.

Estas políticas fueron preparadas en un documento elaborado por una comisión de los partidos Demócrata y Republicano sobre política migratoria. Basta leer los primeros renglones del documento para advertir la soberbia con la cual se concibe la situación, cuando al diagnosticarla refieren que "movimientos inesperados



Casa en la frontera norte de México, Ciudad Juárez, Chihuahua, 1993. (Foto: Rocío Hernández Castro.)

de personas [...] exacerbaron problemas [...] en países anfitriones, sobrecargaron sistemas de apoyo humanitario y crearon [...] fatiga de compasión en muchos países receptores”.

Las luchas antirracistas y antixenóforas del sur de Estados Unidos por parte de organizaciones democráticas y chicanas, frente a las campañas, organizaciones y leyes antiilegales, se fundan en la preocupación por evitar —en términos positivos y no con base en despojos de derechos adicionales— nuevas confrontaciones de carácter étnico o racial, pues las actitudes xenóforas —de modo similar a lo que ocurre en los países europeos y Canadá— se están generando y reproduciendo en el seno de organizaciones vecinales y ciudadanas y no sólo por iniciativa del gobierno o grupos aislados.

La actividad y orientación de los sectores democráticos son una ocasión plausible de una alianza para ubicar y elevar la defensa de los derechos de los mexica-

nos migrantes en Estados Unidos al nivel de los derechos pluriculturales, tal y como se defienden denodadamente en distintas partes del mundo.

Asimismo, hay que recordar que la integración económica en la franja fronteriza va acompañada de una integración cultural. Es posible que a mediano plazo se pueda hablar de una franja binacional y bicultural en la frontera que, siendo específica y sin negar su condición subalterna, no se asimile o reduzca de forma absoluta a alguna de las dos culturas, en una especie de mestizaje cultural en la amplia categoría de lo “latino”, “hispano” o “mexicano-americano”.

La existencia de estas franjas modifica la noción física y tajante de la demarcación de una frontera. En este aspecto, la frontera se vuelve indeterminada, en tanto progresiva gradación de matices de disolución de contrastes absolutos. Esto ocasiona una cierta discrepancia o desfase entre las fronteras económicas y las culturales respecto de las políticas.

Otro ángulo del desbordamiento de fronteras es la reivindicación de los derechos electorales de los mexicanos en Estados Unidos que, de lograrse, significaría la capacidad de ejercer el derecho de ciudadanía, aun fuera del propio país. Esto supondría que la nacionalidad ciudadana podría ser representada, asumida o defendida fuera del territorio y se impondría como un principio transterritorial.

Un concepto estrecho y coercitivo de soberanía, puramente defensivo y excluyente de cualquier contacto y temor de contaminación con el exterior norteamericano resultaría a estas alturas contraproducente e incluso peligroso, ya que proporciona precisamente la animadversión de la xenofobia y la confrontación absolutas y suprimiría la capacidad de discernir las diferencias y la multiplicidad de expresiones que revela el otro, al que por principio se excluye.

Por otra parte, la política norteamericana no puede ser considerada como una entidad unívoca. No han desaparecido las pretensiones hegemónicas de Estados Unidos sobre América Latina, pero sus posiciones políticas no son homogéneas y monolíticas: al interior existen diferencias importantes y sectores que se oponen entre sí. La modalidad política de los cabildos en Estados Unidos aparenta —al hacerse extensiva al ámbito internacional— una apertura significativa y un cambio en la forma de las relaciones internacionales de este país, que pasa del ritual diplomático al pragmatismo político de la negociación mediante “lobbies”.

No obstante, para países como México, se corre el riesgo de desembocar en una especie de clientelismo político internacional. Mientras para el estado norteamericano, en cambio, representa un sistema de “terminales sensibles” y de suministro de información de primera mano relativamente confiable. Canaliza de manera centralizada la información y garantiza la presencia de los agentes y sectores más diversos de toda suerte y signo político de la sociedad civil, sin riesgos de confrontación.

Estos “lobbies” o “cabildos”, sucedáneos de lo que fueron las antecámaras de la burocracia ministerial de antaño, permiten flexibilizar los tiempos políticos, ya apresurando, demorando y decantando los asuntos, aun los más candentes o apremiantes para los representantes de los distintos países, empresas, partidos políticos, etc. De ahí que para los representantes de nuestro país sea importante proceder en distintos frentes y terrenos de la acción en la sociedad civil.

Los mexicanos en Estados Unidos bien pueden comenzar por defender sus derechos nacionales partiendo de situaciones como la de hacer valer sus derechos humanos y pluriculturales. Esta paradoja importante es facilitada por una coyuntura favorable del periodo por el que transitamos. También se ganan así más aliados: todos aquellos que se encuentran en una situación similar reivindicatoria y positiva y también quienes apoyan la lucha en contra de las intolerancias de toda índole.

En efecto, defender los derechos pluriculturales suele resultar mucho más enriquecedor para los intentos de recuperar los componentes de la cultura nacional, lo cual, en virtud de su significación, va más allá de los aspectos formales de la pertenencia nacional.

No es factible defender realmente la soberanía si no es dentro de un marco democrático-popular, con una noción social concreta de la propia soberanía; esto significa eludir la mediación de la formalidad jurídico-política estatal abstracta y de difícil credibilidad. Éste es uno de los retos que afronta dicha postura en una época en la que, por razones sabidas, el sentido de lo nacional empieza a volverse impreciso y abstracto.

Una concepción formal de la soberanía es la que corresponde a la formalidad propia del Estado-nación, que tiene como norma y hábito responder a las situaciones críticas del país a través de sus instituciones, el ejército y otros cuerpos legales.

Pero el ejercicio de la soberanía, entendida ésta no sólo como dominio político-estatal sobre sus prerrogativas territoriales, sino asumida democráticamente, cuenta con el fundamento de un conjunto de representaciones y valores colectivos y lealtades de identidad que traspasa a toda la sociedad, en proyección hacia un plano general, pero sin desvincular lo general de lo particular, lo simbólico eficaz de lo concreto, pues como representación unilateral sólo logra producir una noción vacua y fetichizada.

Pese a los cambios, la defensa de la integridad nacional transcurre, como siempre, por una defensa de la integridad política territorial, incluso frente a los propios depredadores nacionales y, más aún, en su sentido original y particular, del suelo y la naturaleza, en su sentido más elemental: como preservación ambiental.

Lo anterior es especialmente grave ahora como resultado de los desechos arrojados por las empresas maquiladoras de ambos países. La secularización de los principios es inevitable y, en este contexto, la defensa

ANTROPOLOGÍA

de la soberanía tiene que darse también en lo concreto y particular: como defensa ambiental del territorio.

La tónica actual de universalización, tanto de los derechos humanos como del patrimonio cultural y ambiental, ejerce un efecto sobre las condiciones tradicionales de la soberanía nacional. Esto es así porque en un mundo marcado por la dominación de unas cuantas potencias hegemónicas, sucede lo que antes con la declaración abstracta de los Derechos Universales del Hombre resultaron ser los Derechos Universales de la burguesía.

De esta manera, las tentativas de universalizar imponiendo la "democracia" por la fuerza militar o de convertir los recursos bajo el control de los estados nacionales en patrimonios de la humanidad (por ejemplo las reservas ecológicas del planeta ubicadas en ciertos países periféricos) corren el riesgo de desembocar o traducirse en nuevas formas de injerencia e intervencionismo, so pretexto de su protección y pretensión democratizadora. Empero el objetivo es más bien el de su explotación y la imposición de una supuesta autoridad supranacional sobre ellos.

No es la primera vez en la historia moderna que se interviene en los asuntos internos de los países a nombre y bajo la excusa de los intereses generales de índole superior. Y ello, además, contraviniendo irónicamente los derechos particulares de los pueblos (si se considera que la nación es una entidad particular en el conjunto de la constelación mundial). De ahí que sea posible invertir la formulación del fenómeno que Daniel Bell ha identificado:

el Estado-nación es cada vez menos funcional, se ha vuelto demasiado pequeño para los grandes problemas de la vida y demasiado grande para los pequeños problemas de la vida. Es muy pequeño para los grandes problemas de la vida porque el carácter del capital glo-

bal y los mercados de mercancías lo hacen cada vez menos eficaz como instrumento administrativo. Es demasiado grande para los problemas pequeños, porque las diferentes regiones y vecindades tienen diversas necesidades que no pueden ser satisfechas por programas unitarios de un solo centro.

En este sentido, podemos decir que el Estado nacional no sólo entra en contradicción consigo mismo, a partir de los supuestos de la diversidad cultural nacional que pretende acaparar como Estado, sino que además se sitúa entre las tendencias que, por un lado, favorecen su debilitamiento como estado independiente y soberano (en relación con la economía internacional y la hegemonía norteamericana) y, por otro, propician el particularismo de la identidad diversa que en muchos sentidos se crea en su interior y que lo pone en entredicho.

La nueva forma de dominación mundial hegemonizada por Estados Unidos extrae ventajas de lo anterior, precisamente porque también cuestiona el Estado-nacional dependiente, desde el emplazamiento de los derechos humanos y las políticas ecológicas del "desarrollo sustentable". Vistas así las cosas, la estrategia de globalización apunta hacia una articulación que se adecua perfectamente a cierto particularismo: el modelo de la horizontalidad de las redes representa uno de sus aspectos, la descentralización tecnológica, los servicios y las comunicaciones, que conectan los centros hegemónicos con las terminales más distantes sin necesidad de transitar por las mediaciones (empáticas, culturales, políticas, ontológicas o de identidad) de la dimensión nacional y su ideología.

Como se puede observar, el problema de la integración ha llegado a otro nivel de concepción y, por tanto, surge la necesidad de buscar un tipo distinto de definición y afirmación de los valores culturales nacionales.

Aura Marina Arriola

La frontera sur de México, punto de encuentro de identidades variables.

El cosmopolitismo provinciano de Tapachula

En Tapachula, la principal ciudad fronteriza chiapaneca, se ha ido gestando en el transcurso del tiempo una identidad que llamaremos cosmopolita provinciana, con la fusión de diversos elementos étnicos. Un fuerte mestizaje hizo desaparecer por completo los grupos étnicos locales: los mixe-zoques primero, los mames después. Hubo también una migración indígena muy intensa en la zona proveniente del istmo de Tehuantepec: se trata de los "juches", que conservan, en especial las mujeres, una fuerte identidad india. Asimismo existen importantes colonias de europeos y asiáticos: alemanes, franceses (hay muchos corsos), españoles, chinos y japoneses, sirio-libaneses, etc. Y está la presencia permanente de indígenas y mestizos guatemaltecos, y de mestizos de otras partes de Centroamérica, principalmente de Honduras y El Salvador.

A partir de esta confluencia de distintas etnias y nacionalidades se establecen relaciones diversas entre las diferentes y cambiantes identidades. Cosmopolitismo que tiene, sin embargo, su marco en una ciudad muy provinciana, en formas de discriminación que lindan con el racismo y en una pérdida de identidad o sentimiento de carencia de ésta y reforzamiento de una identidad india modificada.

El Soconusco fue desde tiempos prehispánicos el corredor que enlazaba al Centro de México con el istmo centroamericano y Sudamérica. A lo largo de la costa hay grandes esteros o lagunas intercomunicadas por canales que sirvieron como vía de comunicación y comercio desde la época prehispánica hasta principios

del presente siglo, según Carlos Navarrete, y que se extienden hasta territorio guatemalteco.

De acuerdo con el historiador tapachulteco Javier Virgilio de León, la gran cantidad de elementos olmecas nos obliga a pensar en una colonización más que en una influencia cultural, que con el transcurso del tiempo se mezcla con la población local; de ellos surge el estilo izapeño, el cual influenciará el suroeste de Mesoamérica y en particular las etapas más tempranas del arte maya. A principios de nuestra era la región recibe otras influencias culturales y nuevas pero pequeñas o transitorias ocupaciones de teotihuacanos, pipiles, mixtecos, toltecas y aztecas.

Algunos investigadores han relacionado lingüísticamente a los olmecas con grupos mixe-zoques. Según John E. Clark, la cultura mokaya fue la civilización preolmeca del Soconusco. *Mokaya* es una modificación de las palabras de las lenguas mixe y zoque (*Mok'haya*) que significa "gente de maíz". Dicho autor afirma que la evidencia de la lingüística histórica indica que las culturas del Formativo temprano de la costa del Pacífico de Chiapas y Guatemala eran hablantes del proto-mixe-zoque, una lengua antigua que se dividió posteriormente en las lenguas y dialectos mixe y zoque que hoy conocemos.¹

¹ John E. Clark, "La cultura mokaya: una civilización preolmeca del Soconusco", en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, México, Serie Memorias de Chiapas 4, agosto de 1990, pp. 63-68.

Siguiendo a Javier Virgilio de León,² la lengua reportada en 1586 por fray Antonio de Ciudad Real en el Soconusco es muy parecida a la zoque, lengua que pudo ser el tapachulteco, hoy extinta, y que ha sido clasificada por Kaufman (1964) como perteneciente a la rama mixe de la familia lingüística mixe-zoquana; De León apunta además que los mames empiezan a ocupar algunos pueblos de la provincia debido a la muerte de sus moradores a fines del siglo XVI. Karl Sapper recopiló en Tapachula a finales del siglo pasado un vocabulario con muchos elementos zoques, lo que sugiere que éstos fueron los pobladores de la región desde épocas tempranas hasta finales del siglo XVI, cuando empiezan a disminuir, lo que da oportunidad a los mames de Guatemala para ocupar en forma paulatina el Soconusco, donde sobreviven los zoques en pequeños núcleos hasta principios del presente siglo.

Así tenemos que las principales raíces étnico-culturales de la costa de Chiapas proceden de los grupos mixe-zoques y mames, enriquecidas en la actualidad con un sinnúmero de nuevos elementos. Al respecto es importante tomar en cuenta lo que señalan dos investigadores:

los quichés, bajo el gobierno de Q'uik'ab, en algún momento entre 1450 y 1470 d.C., probablemente dominaron y recibieron tributo de varios pueblos del Soconusco cercanos a la actual frontera mexicano-guatemalteca. En un momento determinado, las cabezas de linaje de la capital quiché en Uatlán enviaron lo que pudo haber sido una expedición punitiva a la región, provocada por la falta de pago de tributo.³

En algún momento, hacia finales del siglo XV, el Estado quiché definitivamente incluyó los pueblos del Soconusco de Ayutla, Tapachula y Mazatlán.⁴

² Lo he consultado personalmente, pero a la vez estas ideas se encuentran en sus artículos, que con el título de "Cartas Tapachultecas" se publican en la revista mensual *Tapachula*, que se edita en Tapachula, Chiapas. Consúltese a Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, ts. I y II, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.

³ Barbara Voorhies, "¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey? Reevaluación del Xoconochco del siglo XV, como 'puerto de intercambio'", en *La Economía del Antiguo Soconusco, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, p. 56.

⁴ Robert M. Carmack, *The Quiché Mayas of Uatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, University of Oklahoma Press, Norman, 1981.

Posteriormente, el Soconusco completo fue invadido por mercaderes aztecas a los que se negó el acceso a los centros de comercio. Cuatro años de batallas terminaron con el triunfo final de los mercaderes y, el traslado de los emblemas reales de guerra capturados de la vencida nobleza costera a Ahuitzotl, su jefe de Estado.

La conquista del Soconusco probablemente ocurrió en 1486 d.C., o alrededor de ese año. Poco después, los pueblos conquistados pagaban tributo al emperador, y sus gobernantes mantenían el poder solamente por virtud de su filiación con el monarca azteca. Éstas fueron las condiciones que permitieron que las grandes caravanas de mercaderes provenientes del centro de México comerciaran en la costa del Pacífico.⁵

Es decir, que por un tiempo el Soconusco se encontraba entre la frontera sureste del imperio azteca y la frontera suroeste del reino quiché. Durante el siglo XV, los líderes de ambos Estados buscaron extender sus territorios hacia las tierras del Soconusco.⁶

María de los Ángeles Ortiz señala:

la dominación-política de los aztecas a Xoconochco implicó la imposición del náhuatl como lengua franca, sobre los hablantes del proto-mixe-zoque, nahua, tapachulteco, quiché, mam, motozintleco y chicomucelteco, dando nuevos nombres a lugares y pueblos.⁷

En la época de la Colonia, algunas poblaciones de la Gobernación de Soconusco fueron desapareciendo y sus habitantes formaron nuevos pueblos o se concentraron en otros. El Soconusco fue recuperando su población gracias a la inmigración de los trabajadores de los cacaotales, procedentes de las tierras altas de Chiapas y Guatemala.⁸ La disminución de la población indígena fue radical y general para toda la época colonial, sobre todo en el siglo XVI y continuó de manera moderada durante el siguiente siglo. Aproximadamente en 1700 empieza una recuperación de la población para algunas regiones del Reino de Guatemala.

⁵ Voorhies, *op. cit.*, p. 56.

⁶ *Idem*, p. 40.

⁷ María de los Ángeles Ortiz Hernández, *Oligarquía tradicional, modernización porfiriana en el Soconusco, Chiapas, 1880-1910*, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Golfo, Xalapa, Veracruz, mecanuscrito, 1992, pp. 14-15.

⁸ Véase Ortiz Hernández, *op. cit.*, pp. 17-18.

Al Soconusco migraban indígenas desde Guatemala, unos obligados por el pago de tributos en cacao o plata, otros para completar su propio sustento y por la presión demográfica sobre la tierra, de la Provincia de Verapaz y Quetzaltenango, de los pueblos de Tehuantepec y Chiapas, o los desterrados por la rebelión de 1712 y otros motines (1727), que se realizaron en los Altos de Chiapas, aunque muchos de ellos morían en los caminos por el cambio climático o las enfermedades propias del trópico.⁹

Según un documento del 30 de enero de 1798,

el vecindario del Pueblo de Tapachula, cabecera del Partido de Soconusco se compone de indios y ladinos. Los primeros que serán como doscientos y cuarenta entre tributarios y reservados poseen tierras deficientes para sus plantíos de cacaohatales, siembras de algodón y otras legumbres. Los segundos que llegarán al número de ciento y cincuenta familias, no tienen ninguna, ni propia ni comunes, y si siembran alguna vez es precariamente en tierras de los indios y con licencia de tal cuales los lanzan luego que las ven limpias y en estado de aprovecharse de ellas.¹⁰

Viene luego un alegato de petición de tierras para los ladinos, pues “no respiran estos naturales la otra cosa que altanería, ociosidad y los vicios que son consecuentes”.

Según padrones de los barrios de Santa María Magdalena, San Jerónimo y San Sebastián de los años de 1850 y 1852, que se encuentran semidestruidos en el Archivo Municipal de Tapachula, podemos comprobar que en ese momento la población indígena en la ciudad era muy importante. Por ejemplo, en el padrón del cantón de San Sebastián, que es el menos destruido, leemos que había en ese barrio un total de 400 ladinos y 205 indios en 1852. Curiosamente los historiadores tapachultecos no mencionan la existencia del barrio de Santa María Magdalena que tenía, según el padrón de 1850, un total de 479 indígenas y 369 ladinos (el documento está muy destruido). En la memoria de los tapachultecos sólo el barrio de San Sebastián es tradicionalmente indígena. Es notorio que a finales de siglo Tapachula era todavía una ciudad con una presencia indígena consi-



Una familia de Tapachula. (Foto: Aura Marina Arriola.)

derable, lo que se puede apreciar en las fotografías de la época.

Según María de los Ángeles Ortiz

la población soconusquense indígena se concentraba en Tapachula y Tuxtla Chico, pero como la primera ciudad se había convertido en la capital económica de la región, estaba dándose en ella un acelerado proceso de ladinización o mestizaje que implicaba, por un lado, considerar a los hijos de indígena con ladino como ladinos y, por otro lado, la desaparición de las distinciones de hijo ladino o indígena en los libros de bautizos, desde mediados de los años ochenta.¹¹

Es importante señalar que existen documentos donde se indica que desde 1674 los indígenas daban testi-

⁹ *Idem.*

¹⁰ AGCA (Archivo General de Centroamérica) A1-45, exp. 238, leg. 323, A1 45-46.

¹¹ Ortiz Hernández, *op. cit.*, p. 95.

ANTROPOLOGÍA

monio en las cortes españolas directamente en español. En 1778 se dice, por ejemplo, que en toda la Provincia del Soconusco “no usan de otro lenguaje que el idioma castellano”.¹²

Fue mucho después cuando el Soconusco se volvió tierra de inmigrantes. Según Daniela Spenser,

los alemanes llegaron a Soconusco a finales del siglo pasado desde Guatemala, en donde se habían establecido en los años setenta. Portadores de capital alemán y representantes de las casas comerciales de importa-



Ceremonia en Tapachula. (Foto: Aura Marina Arriola.)

¹² AGCA A1.43 127-970 f. 166: AHDCh, 27 de mayo de 1674, Asuntos de Indios-E No 2300, citado en Janine Gasco, “La historia económica de Ocelocalco, un pueblo colonial del Soconusco”, en Voorhies, *op. cit.*, p. 372. AGCA A1.31 (1) Leg. 314 Exp. 2228. Soconusco Año de 1778. Sobre el establecimiento de escuelas en los pueblos de la Provincia de Soconusco.

ción y exportación de Hamburgo, los alemanes pisaban terreno seguro. Soconusco era la continuación de la costa guatemalteca en donde estos europeos habían probado lo lucrativo que era invertir en la producción y exportación de café, además de proporcionarles un ambiente político más liberal del que propiciaban los regímenes dictatoriales del vecino país.¹³

Con el cultivo del café se tuvo también la necesidad de trabajadores, pero la región carecía de suficientes pobladores para cubrir la fuerza de trabajo de las fincas, pues fue diezmada en tiempos de la Colonia por las pestes, plagas de langosta, inundaciones, abusos desmedidos de las autoridades (“por los tributos en género (...) se han despoblado muchas tierras”, dice un documento de 1673), la fuga de los indios, etc., por lo que los finqueros recurrían a la habilitación de trabajadores, mediante los enganchadores, en los pueblos fronterizos de Guatemala, en las aldeas montañosas del vecino departamento de Mariscal. De los Altos de Chiapas llegaban los tzotziles y los tzeltales. Los jornaleros mestizos eran chiapanecos, oaxaqueños del Istmo o de otras partes del país. Además vinieron pequeños agricultores del norte del país y de Veracruz, Michoacán, del Bajío, pioneros norteamericanos e ingleses con modestos capitales, comerciantes chinos que llegaron primero como lavaderos y cocineros de las fincas cafetaleras y que pronto monopolizaron gran parte del comercio de la región, también toda una colonia japonesa y hasta más de medio millar de indígenas kanakas, de las islas francesas de Nueva Caledonia, así como negros jamaíquinos.

Chiapas era el estado que registraba “la más alta proporción de extranjeros con respecto al total de sus habitantes”, 4% en 1895; y el Soconusco contaba con 2 032 extranjeros en el censo de 1900, de los cuales 1 959 eran guatemaltecos, con una población total de 36 641 habitantes.¹⁴

Es decir, se crea lo que llamaríamos cosmopolitismo en un territorio que, como dice Daniela Spenser, era en gran parte tierra colonizada, y en una ciudad como Tapachula, que fue declarada como tal apenas el 11 de septiembre de 1842 por Santa Anna, pronto adquirió

¹³ Daniela Spenser, *El Partido Socialista Chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, México, CIESAS, 1988.

¹⁴ Ortiz Hernández, *op. cit.*, p. 34.

gran importancia por sus casas de importación y exportación, y por su lucrativo negocio de bienes raíces.

Los inmigrantes atraídos por el boom cafetalero transformaron Tapachula en la ciudad más cosmopolita del estado, que en 1910 triplicaba su población de 8 años atrás, concentrando a la mayoría de los profesionistas de todo el departamento —abogados, médicos, notarios públicos e ingenieros—; bancos (Banco de Chiapas, Nacional de México, de Londres y México, Central Mexicano y otros); una casa de huéspedes, además de consulados y vice-consulados de Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Guatemala, El Salvador, Francia y España.¹⁵

En la actualidad, Tapachula tiene una población aproximada de 300 mil habitantes, según Graciela Alcalá;¹⁶ se caracteriza por ser una ciudad eminentemente comercial y de servicios, con actividad industrial poco significativa. En este lugar se da la relación más dinámica a nivel productivo, comercial y, por supuesto, también migratorio con Guatemala y el resto de Centroamérica. Para esta autora,

Tapachula es una ciudad de difícil clasificación: es una ciudad “agricultora” por excelencia; es también un centro administrativo fronterizo; es un centro de comunicaciones; es una ciudad mercado; es un conglomerado urbano repleto de migrantes centroamericanos, etcétera.¹⁷

En este sentido, principalmente desde los últimos ochenta años de este siglo, la presencia indígena guatemalteca se manifiesta en la forma de verdadera “ocupación” de espacios urbanos. Basta ir el domingo por la tarde al parque Hidalgo, el centro histórico de la ciudad, para observar que son indígenas guatemaltecos en su mayoría los que se pasean toda la tarde tejiendo sus redes de relaciones de amistad, familia, noviazgo, compañerismo. Las mujeres lucen sus trajes de Malacatán, de Quetzaltenango, y se habla quiché, mam, español con acento indígena. Es tan impresionante la “ocupación” que nos impacta la similitud



Ceremonia en Tapachula. (Foto: Aura Marina Arriola.)

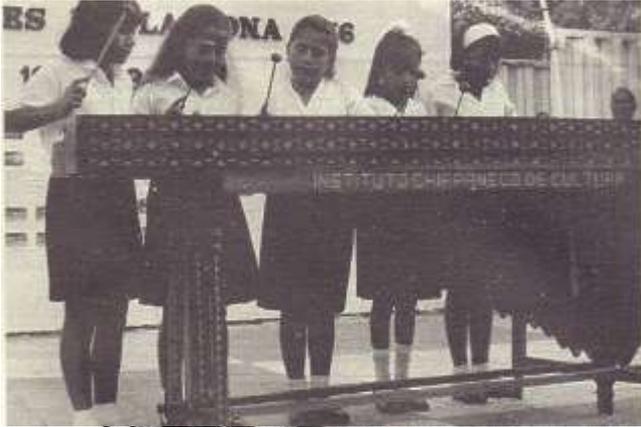
con la “ocupación” indígena de la Plaza Mayor de la ciudad de Guatemala, también en día domingo, momento en que los ladinos son desplazados del centro de la ciudad.

Los tapachultecos reaccionan indignados ante tal invasión de espacio, por lo que rechazan ir ese día al parque robado por los cachucos y por las “gatas” cachucas —con estos términos despectivos designan a los guatemaltecos. (El “cachuco” era una moneda colonial que se utilizó en el Soconusco durante mucho tiempo después de la Independencia como moneda devaluada.) Observamos así uno de los aspectos de la discriminación hacia los chapines. Los consideran inferiores por ser pobres, ignorantes, originarios de un país devastado por la guerra, pero a su vez tejen con ellos lazos entrañables de amistad, compañerismo, solidaridad e identificación.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

¹⁶ Graciela Alcalá Moya, “Expansión urbana, en la frontera entre México y Guatemala: el caso de Tapachula, Chiapas, México”, ponencia presentada en XI Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 22, 23 y 24 de octubre de 1992.

¹⁷ *Idem*, p. 2.



Niñas tocando una marimba en Tapachula. (Foto: Aura Marina Arriola.)

Un joven, nieto de guatemalteco, me decía que estaba bien que los guatemaltecos llegaran a trabajar en las labores pesadas como la cosecha de café y plátano, pero no estaba bien que lo hicieran en el comercio pues les arrebataban puestos de trabajo a los tapachultecos y que la solución sería militarizar la frontera, lo cual es imposible dada su extensión. Más tarde afirmó en una mesa redonda que los tapachultecos no tienen identidad, que son invadidos culturalmente desde el norte y desde el sur. El sentimiento de pérdida de identidad en un momento de crisis y la falta de oportunidades de trabajo produce el miedo a lo “otro”, aunque ese otro sea parte de su vida.

Hay pues indicios de cierto racismo,¹⁸ o por lo menos de formas discriminatorias que tienen sus causas en las condiciones económicas y culturales. Es importante recordar que hoy en día, además de los trabajadores en las plantaciones, 90% de las trabajadoras domésticas de Tapachula son guatemaltecas, así como los albañiles (aunque hay muchos hondureños), los carpinteros, los plomeros, los vendedores de tortas, las prostitutas (también hay muchas salvadoreñas), las vendedoras ambulantes y, en general, gran parte del comercio informal. Hay una creciente integración económica entre el occidente guatemalteco y El Soconusco. Así, se produce una creciente articulación del campo-ciudad,

¹⁸ Utilizo aquí por racismo la clásica definición de Albert Memmi, para el cual “el racismo es la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, reales o imaginarias, en provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar sus privilegios o su agresión”, en *El retrato del colonizado*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.

pero en este caso el campo pertenece a Guatemala y la ciudad a México.

Por otra parte, hemos observado en el trabajo de campo que las indígenas guatemaltecas refuerzan su identidad, se pasean muy orgullosas con sus trajes típicos, pero modificando esa identidad. Los tapachultecos las llaman también las “gringas guatemaltecas”, porque se pintan el pelo de güero (canche), se maquillan, utilizan tacones y, en algunos casos, he visto indígenas que llevan minifalda hecha de tela de corte india. Poco a poco, también van utilizando la ropa de moda entre las tapachultecas y, me decía una informante, lo hacen porque es ropa más ligera para el calor y porque así no las ven mal como cachucas.

Esta presencia indígena guatemalteca es la que sobresale en Tapachula pues los indígenas locales han desaparecido debido al mestizaje. Los grupos étnicos europeos y asiáticos permanecen con una fuerte presencia. Según me contaba Javier Virgilio de León, los alemanes tenían poco contacto con la sociedad tapachulteca y eran muy endogámicos. Entrevisté a una señora de la clase alta tapachulteca, de origen francés, quien exaltó en varias ocasiones en el transcurso de la conversación su raza blanca y la de sus hijos, sin mezcla morena.

El cosmopolitismo en una ciudad provinciana produce que los sectores populares, de clase media y de la oligarquía discriminen al “otro”, al cachuco y al indio, al que llaman despectivamente “muco” (según Manuel Elorza Flores, la palabra *muco* nombra a un indígena sin cultura y analfabeta).¹⁹ Pero también Tapachula es una ciudad en la que se encuentran personas que han estado estrechamente vinculadas al movimiento revolucionario guatemalteco y que consideran a Guatemala y a Chiapas como un solo país, al que aman entrañablemente. Una ciudad que ha sido un mosaico cultural de múltiples identidades variables, en una región que, hoy más que nunca, se vuelve estratégica para los Estados Unidos, México y Centroamérica y, que es el punto de confluencia de identidades indígenas guatemaltecas y mexicanas.

En esta recodificación de identidades heredadas la “tradición” y las “raíces” son menos la expresión estable de una autenticidad, que de alguna manera garantiza el presente que el material de signo móvil que permite identidades variables en la compleja economía del

¹⁹ Manuel Elorza Flores, *Monografía del municipio de Tapachula*, Tapachula, 1991, p. 56.

mundo metropolitano. Se produce así una tensión que identifica nuevos parámetros de identidad, que construye nuevas subjetividades, transcurriendo a través de la exacerbada y extrema definición de la crisis que se vive sobre todo en los lugares fronterizos.

Y es en el proceso real de la constitución de nuevas formas sociales y culturales por medio de la incomprimible vitalidad de los procesos de migración sobre el mercado mundial que una nueva universalidad concreta se determina.

De manera paradójica, esa línea de internacionalización y de plena movilidad es hoy en día deseada por aquellos hombres y mujeres que buscan la comunidad, que tienen un asidero concreto en la vitalidad de la tradición y en aferrarse a la identidad étnica, principalmente.

La ciudad fronteriza se vuelve comunidad de los que ven resquebrajada su comunidad, *polis* de los sujetos que experimentan de alguna manera el desarraigo, la ruptura de las pertenencias, la confrontación entre culturas y sus sistemas simbólicos. La fortuna de ser pueblos de frontera, hoy en que se están delineando de nuevo las fronteras en el mundo, conduce a que los pueblos indígenas de Guatemala y México esbocen nuevas formas de convivencia para el mundo contemporáneo, que se caracteriza por su heterogeneidad, movilidad y desterritorialización. Sin embargo, el estatus discriminatorio asignado a las poblaciones migrantes y refugiadas hace que tengamos que ver con más atención esos nuevos procesos de socialidad urbana y puntos de encuentro entre contextos nacionales y clasistas diferentes.

Bibliografía

AGCA (Archivo General de Centroamérica), A1.45, exp. 238, leg. 323, AI 45-46.

- , 1.43 127-970 f.166: AHDCh, 27 de mayo de 1674, Asuntos de Indios-E No 2300, citado en Janine Gasco, "La historia económica de Ocelocalco, un pueblo colonial del Soconusco", en Barbara Voorhies, "¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey?", p. 372.
- , A1.31 (1) leg. 314, exp. 2228. Soconusco Año de 1778. Sobre el establecimiento de escuelas en los Pueblos de la Provincia de Soconusco.
- Aicaiá Moya, Graciela, "Expansión urbana en la frontera entre México y Guatemala: el caso de Tapachula, Chiapas, México", ponencia presentada en el XI Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 22, 23 y 24 de octubre de 1992.
- Carmack, Robert M., *The Quiché Mayas of Utaglán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.
- Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, ts. I y II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Clark, John E., "La cultura mokaya: una civilización preolmeca del Soconusco", en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, México, Serie Memorias de Chiapas 4, 1990, pp. 63-68.
- Elorza Flores, Manuel, *Monografía del municipio de Tapachula*, Tapachula, 1991.
- Memmi, Albert, *El retrato del colonizado*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.
- Ortiz Hernández, María de los Ángeles, "Oligarquía tradicional, modernización porfiriana en el Soconusco, Chiapas, 1880-1910", tesis de maestría en Antropología Social, Xalapa, Veracruz, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Golfo, mecanuscrito, 1992.
- Spenser, Daniela, *El Partido Socialista Chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata, 29), 1988.
- Voorhies, Barbara (ed.), "¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey? Reevaluación del Xoconochco del siglo XV. como 'puerto de intercambio'", en *La economía del Arriagu Soconusco, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1991.

Mechthild Rutsch

Noticias de la historia de la antropología mexicana:
Franz Boas y Ezequiel A. Chávez

En México, la amistad y colaboración entre el abogado y educador Ezequiel A. Chávez y el antropólogo Franz Boas es poco conocida y data de principios de este siglo, de los últimos tiempos del Porfiriato. Lo mismo es cierto en cuanto a las convicciones liberales de Franz Boas, quien defendió la libertad política e intelectual, y asumió la defensa y la promoción de valores democráticos en la educación (Stocking, 1974 y 1979). Tales valores formaron parte también de sus esfuerzos por fortalecer la investigación antropológica y la educación, no sólo en los Estados Unidos de Norteamérica y en Canadá, sino también en México y el resto de América Latina. Mediante el establecimiento de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en la ciudad de México, Franz Boas trató de formar una generación de antropólogos mexicanos; para realizar tal proyecto convenció a mecenas en los Estados Unidos, Europa y al gobierno mexicano de su importancia actual y futura. La Escuela Internacional fue fundada mediante convenios con los gobiernos de México, Prusia, las universidades de Columbia, Pennsylvania y Harvard.¹

¹ El análisis de materiales de diversos archivos muestra que la iniciativa para esta Escuela Internacional fue de Boas y no de Nicholas Murray Butler (como lo sostiene p.ej. Mayer Guala, 1976). Butler en aquel entonces era rector de la Columbia University, y en

Cuatro meses antes de la inauguración de la Escuela Internacional en la ciudad de México, el viernes 11 de enero de 1911 (ATA, 2543), Boas había sido delegado de la Universidad de Columbia en el XVII Congreso Internacional de Americanistas, cuya segunda sesión se celebró del 8 al 14 de septiembre de 1910; también fue invitado a la inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910, y de la Escuela de Altos Estudios, el 18 de septiembre de ese mismo año. Según la visión de Chávez, la Escuela de Altos Estudios debía coordinar la educación de los graduados y posgraduados en México y, al mismo tiempo, debía contribuir a la investigación científica lo mejor que México podía ofrecer a su país y a la humanidad (Parra en Chávez, 1911). Boas dictó cursos en la Escuela

tal calidad firmaba algunos papeles, al igual que Justo Sierra de la parte mexicana. Los estatutos de la Escuela Internacional fueron negociados y firmados por los gobiernos de México, Prusia y las universidades de Columbia, Pennsylvania y Harvard, que también financiaban la escuela. Boas también intentó, sin éxito, ganar para ese propósito a los gobiernos de Rusia, Suecia, Francia, Bavaria y Austria, así como la ciudad de Leipzig y la Universidad de California. Por otra parte y como puede verse en la correspondencia Boas-Seler, Boas tuvo relaciones cercanas con el Museo de Berlín y ambos planearon varios proyectos conjuntamente (cf. Vázquez y Rutsch, 1997, Rutsch, 1997).

de Altos Estudios en dos ocasiones: de diciembre de 1910 hasta marzo de 1911 y de febrero hasta fines de abril de 1912, combinando tal actividad con trabajo de campo y cursos en la Escuela Internacional.²

No obstante que Chávez estuvo en correspondencia con Boas desde, por lo menos, 1908 (BP, Chávez a Boas: 21/11/08, 28/12/08), fue hasta la celebración de la Independencia cuando se conocieron personalmente. Como escribe Boas a Chávez, este mes “fue muy agradable en todo sentido, en especial debido a su gran amabilidad” (BP, Boas a Chávez, 03/10/10).

Ezequiel A. Chávez había sido subsecretario de Justo Sierra desde 1905, y antes de ocupar este cargo fue impulsor de importantes proyectos educativos e institucionales (Chávez, 1946: 20. Hernández Luna, 1981), tanto así que Sierra lo llamó “mis alas para volar”. Pero aunque Chávez pertenecía a una familia muy católica y era visto con buenos ojos por los círculos positivistas de esos tiempos (Dumas, 1992: 194), no fue un conservador típico ni un positivista convencido, sino que compartió activamente la visión de Sierra acerca de una reforma educativa. De ello dan testimonio, en-

² BP, Pruneda a Boas: 13/12/10. BP, Boas a Pruneda: 05/01/11. BP, Boas a Chávez: 21/12/10, 24/04/11, 15/10/11, 18/10/11, 16/02/11, 16/02/12, 10/05/12; Boas, 1978 y BP, 10/09/10.

tre otras cosas, su participación en la reforma de los planes de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria en 1893 y la introducción de las entonces novedosas materias de psicología y de moral. Chávez mismo anota que “impulsó la desaparición definitiva del positivismo como el único sistema dominante en las ideas normativas de México” (Chávez, 1946: 20).³ Poco antes de la muerte de Boas, Chávez dictó en 1937 una serie de tres conferencias en la UNAM. Una de ellas fue dedicada a la vida y la obra de Franz Boas.

Para Boas, Chávez había sido el interlocutor más importante de parte del gobierno mexicano. Pero además la afinidad en metas y la amistad que duró hasta su muerte inspiraron a Boas la confianza que tuvo en el juicio y conocimiento de Chávez. Esto fue cierto aun en tiempos difíciles, es decir, durante los movimientos revolucionarios y el exilio de Chávez en los Estados Unidos en los años 1916-1917. Para Chávez este exilio fue difícil, pues él y su familia dependían de la ayuda de amigos. Uno de estos amigos fue Franz Boas, quien influyó para encontrarle a Chávez trabajos como traductor, profesor de francés y conferencista sobre México y sus sistemas educativos. Al mismo tiempo y en especial durante el invierno de 1916, Boas dedicó gran parte de sus energías al establecimiento de una Sociedad de Cooperación con México. También, en acuerdo con Chávez, diseñaron un proyecto de una Escuela Normal en México

que debía funcionar bajo el patrocinio de la Universidad de Columbia, independientemente de las influencias gubernamentales mexicana o estadounidense. Esta escuela debía preparar maestros mexicanos, capaces de trabajar especialmente en las áreas rurales, con énfasis en capacitación para la enseñanza y preservación de “artes e industrias” locales (Rutsch, 1997).

Pero en julio de 1917, Gamio informó a Boas de la actividad de dos de sus ex alumnos en la Escuela Internacional—Alden J. Mason y William Mechling—⁴ quienes, pretendiendo hacer trabajos arqueológicos, habían regresado a México como espías de los Estados Unidos. Este incidente, que inspiró desconfianza de la parte mexicana contra la antropología boasiana, así como el regreso de Chávez a México y sus actividades en diferentes campos de la educación mexicana, fueron las principales causas de que este proyecto de una Escuela Internacional para Maestros nunca se realizara.

Aparte de la amistad personal entre los dos personajes, su correspondencia muestra su concepción educativa y sobre la ciencia, así como la tensión emocional a la que ambos estaban sometidos durante esos años. Boas, con la desilusión sufrida ante la democracia americana, a la cual acusaba no sólo de aprobar la guerra sino también de reprimir la libertad de expresión, buscaba por ello de nuevo sus propias raíces culturales; Chávez, en el exilio, sujeto a un

nivel económico de sobrevivencia, vio cómo sus esperanzas por una mejora del sistema educativo mexicano así como de una colaboración pacífica entre vecinos, disminuían día a día.

De esos tiempos, es decir, de la segunda mitad del año de 1917, seleccioné una secuencia de cinco cartas de su correspondencia. Coincide este periodo con los últimos meses de Chávez en los Estados Unidos y justo después de su regreso a México. Esta selección ilustra el estado de ánimo de ambos hombres, sus opiniones acerca del nacionalismo y lo que puede ser llamado las condiciones de posibilidad de una ciencia internacional. Es por esta razón que dichas cartas pueden ser de interés hoy día.

Los documentos 1 y 5 son parte del Fondo Ezequiel A. Chávez custodiados por el Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, México, a cuyo personal agradezco su amabilidad y eficiencia. Los documentos 2, 3 y 4 forman parte de los Boas Papers, correspondencia entre Boas y Chávez, fondo que se encuentra en la Biblioteca de la American Philosophical Society en Philadelphia, cuya copia obtuve mediante los buenos oficios del doctor Curtis Hinsley (Northern Arizona University). Con excepción del documento 2, todas las cartas son manuscritas. En el documento 4 se omitió la transcripción de un párrafo que se refiere a los muebles de Chávez que aparentemente se perdieron en el transporte desde los Estados Unidos a México.

³ Chávez también fue el autor del reglamento del Museo Nacional (AHMNA, vol. 11, 1904-1907, f. 192-203), así como del proyecto de autonomía de la Universidad y por esta razón visitó universidades estadounidenses, sobre todo Stanford y Berkeley. Asimismo y después de la caída de Díaz fue Rector de la misma en dos ocasiones, en 1913-1914 y en 1923-1924 (Chávez, 1946).

⁴ Las consecuencias que provocaron las protestas públicas de Boas contra la política de intervención estadounidense se encuentran analizadas con más detalle en Pinsky, 1992.

NOTAS

Documento 1

Bolton Landing
Aug. 11, 1917

My dear Mr. Chávez,

I am very glad to receive your letter. I had really worried about your health, because I did not receive any reply to my letters.

I feel very much worried by an incident about which I trust I should let you know. Gamio who is in charge of the Department for Archaeological studies of the Mexican Government wrote to me recently that Dr. Mason and Mr. Mechling who were in 1912 alumni of the International School in Mexico, had appeared at his office and that they had stated that they wished to carry out Archaeological Researches for the Field Museum in Chicago and the Peabody Museum in Cambridge. Since I am printing one of Mason's papers I wrote to Chicago in order to inquire how long he would be away. I learned then to my surprise that they did not know where Mason was, that he had accepted a secret mission of the US Government in April. He has, therefore, apparently introduced himself under false colors. I know nothing else and everything else that I may think is inference. I want you to understand, however, that I have nothing whatever to do with this matter and that I strongly disapprove of any underhand promotion, no matter what its object may be. I have tried to get information in regard to Mechling from the Peabody Museum but they have declined to answer my question.

I am sure you feel glad that you see a proposal of going back to your own country, and that Mrs. Chávez and your daughter feel particularly happy in that thought. I sometimes wonder how it is possible that the whole world can be so

carried away by passions and hatred, as it is, and how it is possible for ourselves to stand to the insincerity of our positions: shouting for freedom and suppressing every free movement; foaming over foreign intrigues and intriguing worse than any ourselves. The whole atmosphere seems poisoned and I can hardly breathe. I think I have learned two lessons these (tenth??) year: the one is not to be silent and to speak out, if I have anything to say; the other to do my share to try to help separate the love of the nationalist feeling from the political risk of nationalism; to discredit the worship of the flag while cultivating national character. I might go on talking over the subject for ever, but I want these lines to reach you now.

Yours as ever

Franz Boas

Documento 2

Washington, D.C.
17 de agosto de 1917

Mi muy querido Mr. Boas

Conociendo a usted como tengo el gusto de conocerlo no necesito decirle que, aun cuando usted no me dijera nada, sabría bien que usted es y tiene que ser extraño a toda maquinación engañosa, en la que con falsedades se trata de sorprender a cualquier persona, aun cuando sea con los móviles que se consideran mejores. Siento mucho por supuesto que un hombre de ciencia como lo es el Dr. Mason, haya incidido en el peor error en que ha incidido, y que no sólo a él lo perjudica, sino también a quienes de algún modo lo hayan aconsejado o autorizado para proceder como ha procedido. La sociedad descansa en la sinceridad, y cuando en ésta impera la falsedad es cla-

ro que los lazos sociales se alejan, porque la confianza que es lo que los forma, desaparece. Yo espero, sin embargo, que no se siga incidiendo en falta semejante, y que se comprenda lo profundamente peligroso que es el sistema de conferir misiones secretas. En efecto, el ambiente lleva muchas asechanzas, y esto tiene que producir en usted, como en todos los verdaderos servidores de la verdad y por lo mismo de la libertad, una profunda molestia interna, que por instantes parece intolerable. No obstante, mi querido amigo, ¿me permite usted que le recomiende la prudencia? La labor de usted no debe comprometerse porque se desatan contra ella accidentalmente ataques que nazcan de esas posiciones, que usted y yo condenamos, y que comprenden el amor a la patria, que es santo si por encima de él está el amor a la humanidad y a la verdad, con la idolatría de la patria, puesta por encima de cuanto existe, y especialmente de lo que es más grande que ella, la libertad y la justicia.

Doy a usted las gracias en todo caso por la verdadera prueba de amistad que usted me ha dado escribiendo su última carta, en la que su indignación de hombre honrado ante actos que son una bajeza, se oye tan generosamente.

Yo aquí voy concluyendo la parte del estudio que me asigné al venir a esta Ciudad, y creo que muy pronto podré darla por terminado. Me propongo enseguida, si no hay en ello inconveniente, ir primero a Albany, para informarme allí un poco de la organización de las escuelas del Estado de Nueva York y luego ir a Hampton para regresar al fin a México. Al pasar por Nueva York en mi viaje a Albany, espero tener el gusto de ir a ver a usted, para que hablemos un buen rato de todo lo que a usted y a mí nos interesa y para soñar en lo que hemos de hacer luego que vuelva un poco al mundo la razón que ha perdido.

NOTAS

Digo a usted por lo mismo en esta carta un *hasta luego*, y deseándole entre tanto, en mi propio nombre y el de Enedina y Leticia, la mejor salud y reposo, para usted y su muy querida familia, me complazco en repetirme de todo corazón su amigo afectuoso que mucho lo quiere y mucho lo estima

Ezequiel A. Chávez

Documento 3

Bolton Landing, Warren Co., N.Y.,
August 21, 1917

Mr. Ezequiel A. Chávez
1212 K Street
Northwest Washington, D.C.

My dear Mr. Chávez,

I was glad to hear about the progress of your work. I do not quite understand from your letter when you expect to be in Albany. It is our plan to stay here until late in September, and Albany, as you probably know, is only eighty miles from here. If you should go there, I hope that you will take the time to come up to Lake George. There are a good many things I should like to talk over with you.

In regard to the other matter there is little to say. Since I have given so much attention to the education question in Mexico during the last winter, I think it is very essential that everybody should understand that whatever I do I do openly. If Mason therefore goes for some scientific purpose that I do not know of and introduces himself under false colors, and if at the same time it is assumed, as it is, that I know about his trip, I want to make it clear that I have nothing to do with it.

Please let me hear from you when you expect to be in Albany,
With kindest regards,
Yours very sincerely

Franz Boas

Documento 4

Avenida Chapultepec 346
Mexico City, D.F. México
15 de octubre de 1911

Mi muy querido Mr. Boas:

Después de mi viaje muy lento en el que visitamos las excelentes instituciones de Tuskegee hemos llegado a México hace unos cuantos días.

Un poco antes había visitado yo también el admirable instituto de Hampton, recordando el empeño que usted me mostró hace tiempo para que yo lo conociera, y en Hampton y en Tuskegee vi mi sueño realizado, no mi sueño, sino nuestro sueño, el sueño que usted y yo hemos tenido y que con la firme ayuda de usted y de sus excelentes amigos habrá de realizarse algún día, el sueño de regenerar una raza por medio de la educación bien entendida. Vi allí realizada esa educación cuyo fin es doble: hacer que cada uno aprenda a trabajar con las industrias y labores propias de sus tradiciones y su medio, y que colabora empeñosamente con todos los demás para mejorar su medio y acabar también por mejorar al mundo. Y tan bien hecha está en Hampton y en Tuskegee esa labor y tan admirablemente van irradiando de Hampton y de Tuskegee, sobre todo de Hampton hacia las pequeñas escuelas y las familias pobres y la sociedad toda, que tanto Enedina, cuanto Leticia y yo apenas podemos pensar en otra cosa que en ser humildes obreros de un Hampton mexicano, de un futuro

Hampton que aquí se establezca y que redima de la anarquía y de la desorientación mental, emocional y volicional aquella región de México en donde por fin se funde.

Desgraciadamente la dificultad de que tal empresa se haga aquí con los elementos que actualmente disponen los mexicanos es una dificultad extraordinaria, porque cada uno es enfermo de desconfianza y de falta de resolución después del inmenso cataclismo de que México ha sido víctima, y lejos de restablecerse, como yo me imaginaba que se habría reestablecido ya cierta calma que permita pensar en empresa de esta especie me encuentro con un estado mental de extraordinario desencanto, que existe, aunque en grado menor, en varios de los nuevos hombres que están imprimiendo dirección general a los negocios públicos. La labor sin embargo tiene que hacerse y el mejor modo será sin duda el de alguna forma de cooperación como la que usted con sus amigos iniciaron el año pasado (....).

No sólo yo mismo sino Enedina y Leticia sintieron mucho no haber tenido el gusto de ver a ustedes antes de nuestro regreso. Ya aquí he visto que no era tan urgente el llamado del gobierno como allá me parecía y que hubiéramos podido quedarnos aún un poco más para ver a ustedes, pero aparentemente por las cartas que de aquí recibí no podía yo demorar más mi viaje.

He vuelto en todo caso con una honda satisfacción porque nuestro viaje allá nos permitió apretar un poco más los lazos de nuestra amistad con tan queridos y excelentes personas como ustedes y porque acaso seremos capaces de aprovechar por fin en bien de México las meditaciones que hicimos allá sin cesar en cuanto a México, las sugerencias de lo que vimos y los buenos efectos de conversaciones como las que tuve con usted, que acercaba siempre más los co-

NOTAS

razones y también acerca más también a los pueblos.

Mucho he pensado en usted con diversos motivos y especialmente he comprendido cuánto debe de haberle impresionado lo que pasó con el Profesor McKeen Cattell. Sin duda aún nos esperan muy graves sucesos antes de que se restablezca la armonía del mundo, pero en medio de las penas presentes será evidentemente una suprema satisfacción poder sentirse como usted tranquilo al pensar en una empeñosa vida como la que usted ha tenido dedicada toda a la ciencia, a la enseñanza y a procurar la unión y el servicio mutuo de los pueblos. En esta noble empresa hará usted todavía mucho y por ello, que es la labor constructiva, guardará sus energías.

Escríbame usted pronto, mi querido amigo; dígame cómo están usted y su muy querida familia y lo que ahora más le interesa o le preocupa. Sabe usted que todo lo que se refiere a usted me interesa a mí y que sólo bien y mucho bien deseo para usted y todos los suyos, su afectísimo amigo que bien lo quiere

Ezequiel A. Chávez

Documento 5

Grantwood, N.Y., Dec. 2nd 1917
230 Franklin Av.

My dear Mr. Chávez,

I am sorry to say that I have nothing to report yet regarding your goods. The Cincinnati Office of Wells Fargo has not even answered my repeated inquiries and I fear I can do nothing without a copy of your receipt.- However, I do not want to write about this matter today. I do not know whether you can quite appreciate how depressed I am on

account of all that is happening here. We became excited when three years ago the German and French University Professors issued a rather superfluous manifesto stating that their respective countries were right. I rather felt at the time, that in this local excitement such matters might be expected. Now, however, in a war that is thousand of miles away, we are not satisfied with pompous self-admiration, but institute a persecution of free expression of opinion that has not its equal in Europe. The worst of it is that it is a cowardly hiding behind patriotism in order to do things that would otherwise be too nasty. The dismissal of Cattell from Columbia is the case nearest to me and for me hard to bear. The University has used this shallowest possible excuse to get rid of a man that was in their way, because he was courageous, incorruptible and devoted to freedom of thought. That a man of that kind is not always easy to get along with is clear enough, but what of that? The same things happen in our public schools, in our Universities and colleges. I cannot console myself with the thought that once the passions over alleged things may be better again. Yes, they will be better in a distant future, but we have set out on a wrong path and we shall need a new generation to set us right again. Our whole position is quite intolerable to me. You will remember how strongly I insisted on our Mexican plans that no attempt should be made to try to impose American ideals upon your people and that I absolutely refused to cooperate in any plans of importing American teachers. The one thing that is sacred to me is the individuality of each nation. As early as 1906 I worked, wrote and I talked against our constant mistake of measuring foreign civilizations by our standards. I had to get our people familiar with China for that very purpose. I objected to the con-

temptuous interference in Latin American life over the Samoan basis. Now we are giving all we have for the purpose of Army which I consider a crime against the people of the earth. You may say, as is customary here, that we only retaliate against Germany, but so far as I know the ideas held here are quite wrong. It has annoyed me often to hear corrupted Germans talk about their country, but I have never neither read nor heard that they wanted to impose their type of thought upon other people. On the contrary, it seemed something sacred to them, that they refused to share with others. So far as my personal knowledge goes, even those form a small minority, but the whole current of German life and civilization shows that they, more perhaps than any other nation, are pervaded by this willingness to learn and by a readiness to adapt themselves to the thought of others. That, however, is not to the point, because even if others do make mistakes, it does not justify us. It is the same attitudes that dis(tribut)...ed over politics in Mexico when it was said, that "If we hold certain ideals, it is right, that we hold them not only for ourselves, but also for others." A thousand times no. I am not as conceited that I should be willing to say that my ideals are right for the whole world. The one thing of which I am intolerant is intolerance and smug selfcomplacency. The one thing I want is equal rights for each individual to develop according to his or her ability, and to think wherever right thought may lead us and to act according to our convictions. While I believe that we must obey every law, which I am perhaps more insistent on this than many others, I draw the line when the law requires a positive act, that is against my fundamental convictions. It is a long road before we get all those things, but I know you and I think the same way and therefore it is a satisfac-

tion to me to write to you when I feel my heart full to the bursting.

Yours as ever

Franz Boas

Bibliografía

- Boas, Franz, "Archeological investigations in the Valley of Mexico by the International School, 1911-1912", *International Congress of Americanists. Proceedings of the XVIII Session*, Londres, 1912, vol. 1, Londres, Harrison & Sons, 1913: 176-179.
- , *Curso de antropología general*, Serie Reimpresos núms. 12 y 13. María Villanueva (hg.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1976.
- Chávez, Ezequiel A., *Documentos y discursos alusivos a la solemne inauguración de la Escuela Nacional de Altos Estudios verificada el día 18 de septiembre 1910*, Tp. de Fidencio S. Soria, México, 1911.
- , "El doctor Franz Boas. Su vida y su obra", *Tres conferencias, tres profesores ilustres de la Universidad Nacional de México*, Ediciones de la Universidad Nacional de México, México, 1937.
- , *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, Edición de El Colegio Nacional, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946.
- Dumas, Claude, *Justo Sierra y el México de su tiempo 1848-1912*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- Hernández Luna, Juan, *Ezequiel A. Chavez. Impulsor de la educación mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.
- Kroeber, Alfred, "Preface" in Goldschmidt, Walter (hg.), *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the centennial of his birth*, The American Anthropological Association, 61(5), Memoir, California, 1959, pp. V-VII.
- Mayer Guala, Claudio, *La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas*, tesis de grado, ENAH, México, 1976.

Pinski, Valerie Ann, "Archaeology, Politics and Boundary Formation: the Boas Censure (1918) and the Development of American Archaeology during the Interwar Years", en Reyman (ed.), *Rediscovering our Past: Essays on the History of American Archaeology*, Ashgate Publishing Co., 1992, pp. 161-190.

Rutsch, Mechthild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, Plaza y Valdés/INI/IBERO, México, 1996.

Rutsch, Mechthild, "...escribirle cuando siento mi corazón cerca de estallar: la concepción de ciencia, ética y educación en la correspondencia de Ezequiel A. Chávez y Franz Boas", en Rutsch/Serrano (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de la ciencia en México*, IIA-UNAM, 1997, pp. 127-165.

Stocking, George W. Jr., *A Franz Boas Reader. The shaping of american anthropology, 1883-1911*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.

—, *Anthropology as Kulturkampf: Science and Politics in the Career of Franz Boas*, reprint from *The Uses of Anthropology* (a special publication of the American Anthropological Association, no. 11), 1979.

Vázquez, Luis y Mechthild Rutsch, "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana", *Ludis Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, 5 (1):115-178, 1997.

Archivos

AHMNA—Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

ATA—Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, México.

BP—Boas Papers, American Philosophical Library, Estados Unidos.

FEACH—Fondo Ezequiel A. Chávez, Centro de Estudios sobre la UNAM (CESU), UNAM, México.

Jesús Monjarás-Ruiz

Códices mexicanos*

Como sabemos, aunque nunca está de más repetirlo, una de las características que distinguió a las sociedades mesoamericanas, además de la posesión y el uso de calendarios, un tipo de organización estatal y diversas formas de, en ocasiones, impresionantes ejemplos de planificación urbana, fue la manufactura de registros pictográficos que consignaban, entre otros, aspectos religioso-calendáricos, político-militares, adivinatorios, tributarios, histórico-migratorios, genealógicos, catastrales y cartográficos.

Formas de registro que continuaron, con profusión, durante la época colonial, como expresión de protesta o incluso de adaptación, pero sobre todo como forma de sobrevivencia cultural, buscando por un lado rescatar las antiguas tradiciones y la historia de los grupos y, por el otro, como medio de legitimación de antiguos privilegios, reclamos sobre tierras y linderos, validación de linajes y, como cierta forma de memoriales de servicios prestados a la Corona por las comunidades indígenas y sus caciques.

En todo caso, como ha señalado Luis Reyes, la existencia de testimonios pictográficos durante la Colonia:

demuestra el fuerte arraigo y la vitalidad del sistema de escritura indio, que

* Versión corregida del texto leído durante la presentación de los códices que se tratan en el Fondo de Cultura Económica, el 17 de noviembre de 1997.

cambió y se adaptó pero permaneció durante toda la época colonial. Además señala la aceptación y el reconocimiento colonial de la especificidad cultural india.¹

Dentro de esta perspectiva etnohistórica, aquí damos testimonio de la continuación del valioso esfuerzo editorial iniciado por el Fondo de Cultura Económica desde 1991,² por rescatar y dar a conocer esa parte fundamental de nuestro legado histórico-documental, ahora sólo con la colaboración de la Akademische Druck-und Verlangsaustalt (ADEVA) de Graz, Austria.

Los códices que se presentan corresponden a los volúmenes XI y XII (este último doble) de la colección Códices mexicanos y son: El *Códice Ixtlilxóchitl*,³ el *Códice Magliabechi* o *Magliabachiano*⁴ y el *Códice Vaticano*

A,⁵ también conocido como *Códice Vaticano-Ríos*. Los estudios explicativos fueron elaborados en el primer caso por Geert Bastian van Doesburg, con quien, en lo relativo al calendario agrícola mazateco, colaboró Florencio Carrera González. Las ediciones de los otros dos códices fueron preparadas por los ya bien conocidos investigadores Ferdinand Anders y Marten Jansen, quienes, con Luis Reyes García forman la Comisión Técnica Investigadora del proyecto. En el caso del *Códice Magliabechi*, en su estudio también colaboraron Jessica Davilar y Anushka van't Hooft. Igual que en los códices anteriores que integran la colección, los facsimilares se imprimieron en Austria y los textos explicativos en México.

El *Códice Ixtlilxóchitl*. Subtitulado como: *Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua*, junto con *El libro de la vida. Texto explicativo del Código Magliabechiano*, son parte constitutiva, al igual que el *Códice Tudela* (Museo de América de Madrid), el *Códice Veytia* (Biblioteca del Palacio Real de Madrid) y otros documentos,⁶

explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, con las contribuciones de Jessica Davilar y Anuschka van't Hooft, ADEVA/FCE, 1996, 238 pp., con ilustraciones + 92 folios del facsimilar.

⁵ *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Código Vaticano A*, introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, ADEVA/FCE, 1996, 406 pp., con ilustraciones + 100 folios del facsimilar.

⁶ Las viñetas de la *Historia* de Herrera y Tordesillas (1601-1615); la *Crónica* de Cervantes de Salazar; la crónica anónima *Fiestas de los indios a el Demonio en días determinados* (BN, Madrid); la crónica anónima *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de la Nueva España* (B. de el Escorial) y la *Historia antigua* de Veytia (México, 1836).

del llamado grupo magliabechiano. En común tienen el proceder del centro de México, ser documentos mixtos (biculturales en términos de Anders y Jansen) y haber sido elaborados en la época colonial temprana. Aunque si bien forman parte de un grupo, de hecho sólo coinciden parcialmente, por lo que me ocuparé por separado de ciertos aspectos de cada uno de los estudios explicativos.

Como muchos otros testimonios pictográficos indígenas novohispanos, el *Códice Ixtlilxóchitl* forma parte del acervo de la Biblioteca Nacional de París. De acuerdo con Van Doesberg, es resultado de los esfuerzos de los primeros coleccionistas de "antigüedades de los indios" a inicios del siglo XVII y es sólo una pequeña parte de la mayor colección de documentos antiguos que haya existido en México, iniciada originalmente por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. La historia de cómo llegó a su destino final tiene que ver con Sigüenza y Góngora, Gemelli Carreri, Lorenzo Boturini, Mariano Veytia, Lorenzana, Clavijero, y León y Gama. Hacia 1826 pasó a manos de Joseph Marie Alexis Aubin quien, como sabemos, vendió su colección a Eugène Goupil cuya viuda la donaría a la Biblioteca Nacional de Francia en 1898.

De hecho está formado por tres documentos diferentes encuadrados en un solo tomo, en conjunto tiene 27 hojas distribuidas de la siguiente manera:

1) 11 hojas con pinturas de estilo prehispánico y textos explicativos en español, referentes básicamente a las 18 veintenas del calendario nahua. Esta primera parte es la que se adscribe al "grupo magliabechiano".

2) 6 hojas con pinturas de buena calidad aunque muy europeizadas, que fueron las ilustraciones originales de la *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar.

¹ Luis Reyes García (ed.), "Introducción", en *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, dibujos de los códices tlaxcaltecas de César J. Melénez Aguilar, Universidad Autónoma de Tlaxcala/CIESAS, Tlaxcala, México, 1993, p. 10.

² En 1991, bajo el pie de imprenta FCE/Sociedad Estatal Quinto Centenario/ADEVA, apareció el *Códice Borbónico*, número III de la colección; el número I, el *Códice Vindobonensis* se publicó en 1992. Desde entonces a 1996, fecha en que se publicaron los códices que se presentan, han aparecido los siguientes códices: *Zouche-Nuttal* (II), *Vaticano B* (IV), *Borgia* (V), *Land* (VI), *Féjerváry Mayer* (VII), *Cospi* (VIII) y *Egerton y Becker II* (IX); queda pendiente la aparición del volumen X de la colección, que según informes recibidos será la *Matrícula de Tributos*.

³ *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua*, introducción y explicación de Geert Bastian van Doesburg, con la contribución de Florencio Carrera González en el estudio del calendario agrícola mazateco, ADEVA (Austria)/FCE (México), 1996, 246 pp., con ilustraciones + 27 folios del facsimilar.

⁴ *Libro de la vida, texto explicativo del llamado Código Magliabechiano*, introducción y

3) 10 hojas que son copia de un texto sahoguntino sobre las ya mencionadas 18 veintenas del calendario nahua.

Este códice, de acuerdo con Van Doesberg, destaca más por su historia que por su contenido. Sus partes primera y tercera son copias de documentos conocidos y no ofrecen datos nuevos. La segunda parte destaca por lo atractivo de sus pinturas. La mejor edición, antes de la actual, fue la hecha por ADEVA en 1976, como volumen 9 de su serie *Fontes Rerum Mexicanorum*.

En todo caso, el *Códice Ixtlilxóchitl* muestra la pasión de su compilador hacia los documentos relativos a la historia de su pueblo en un momento en que éste sufría transformaciones irreversibles. Creo que su publicación debe considerarse como un homenaje a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y sus esfuerzos, fines específicos aparte, por recuperar aunque adaptada a la del mundo occidental, la historia del estado tetzcocano, antiguo e importante integrante de la Triple Alianza. Además del complejo estudio del contenido del códice, como complemento, seguramente con el fin de mostrar la vigencia actual de los calendarios indígenas, se presentan los resultados de una investigación sobre el calendario agrícola mazateco realizada por Florencio Carrera González y el autor del estudio introductorio.

El *Códice Magliabechi*, al igual que otros códices o los escritos de Durán y Sahagún, forma parte de los esfuerzos de los misioneros españoles por conocer la religión indígena para combatirla. Aunque, a pesar de su cedazo occidental, son fuentes importantes para conocer lo que se destruyó.

El códice fue encontrado por Zelia Nuttal en la Biblioteca de Florencia en 1890. Después de varios cambios, finalmente se le dio el nombre de *Códice Magliabechiano* o *Magliabechi*, en honor a su propietario italiano, hombre de

amplios conocimientos de quien se decía era un "museo ambulante y una enciclopedia viva"; aunque la historia de cómo llegó a sus manos sigue siendo una incógnita.

Zelia Nuttal dio noticia de su encuentro desde 1891 y si bien pensó en publicarlo desde entonces, por diversas razones, entre otras la edición del *Códice Zouche-Nuttal*, no fue sino hasta 1903 que lo editaría de manera incompleta y poco precisa con el título de *The Book of Life of the Ancient Mexicans*. Ese mismo año el duque de Loubat lo publicó, más completo en las láminas pero sin ningún comentario, entre otras ediciones tenemos la de Anders de 1970 de ADEVA, antecedente directo de la que nos ocupa.

El *Magliabechi* está compuesto por 92 láminas; además de las ilustraciones sobre mantas (pp. 3r-8v), la parte principal tiene que ver con el calendario indígena (pp. 11r-14r referentes a los 20 signos de los días; el ciclo de los 52 años "Xiuhmolpilli", pp. 14v-28r y, las 18 veintenas, pp. 28v-46r); las pp. 48v-59r están dedicadas a los dioses del pulque; los juegos y los bailes se tratan en las pp. 59v-64r; la muerte en las pp. 64v-76r, para finalizar con algunas láminas, pp. 76v-92v, referentes a diversos ritos.

Del estudio de Anders y Jansen, además del cuidadoso análisis-descripción del códice, destaca su afán por poner al día la discusión sobre el "grupo magliabechi" y aunque no se puede decir que hayan dicho la última palabra, sí dejan en claro que, en contra de lo que se pensaba, los estudios de Elizabeth H. Boone⁷ dejan en claro que actualmente resulta difícil considerarlo como parte de la obra perdida de fray Andrés de Olmos.

⁷ En particular, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Macliabechiano Group*, publicado en 1983 por la University of California Press.

El tercero de los códices presentados es el *Vaticano A*, que para Anders y Jansen debe llevar primero el título de *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*. Al igual que los anteriores, su contenido se refiere a la idea que de la cosmovisión indígena tuvieron los monjes españoles, su importancia radica en que si bien es copia de otros códices, se le considera como una de las claves para descifrar la iconografía antigua de México. Forma parte de la Biblioteca Vaticana y fue dado a conocer por Kingsborough en sus *Antigüedades de México* (1831-1848); en México, de manera reducida, lo publicó la SHCP (1967) con comentarios de Corona Nuñez. ADEVA hizo una edición facsimilar en 1979, cuyas láminas se reproducen en la presente, aunque corrigiendo los errores en el ordenamiento de éstas. Su contenido, está íntimamente relacionado con el del códice, *Telleriano Remensis*, los autores del estudio introductorio arrojan luces sobre el asunto para concluir que el *Vaticano A* o *Vaticano Ríos* es copia del *Telleriano* y que ambos se complementan. Asimismo, en contra de la opinión de que el *Vaticano A* podía haber sido pintado por un europeo, fundamentadamente hacen patente que éste fue obra de un *tlacuilo*.

Su principal área de estudio es la de México-Tenochtitlan, con algunas referencias a Cholula y la región poblana y, de manera importante, dado el conocimiento de fray Pedro de los Ríos sobre Oaxaca, ofrece datos únicos sobre zapotecos y mixtecos. Los temas que aborda son: la historia sagrada (mitos cosmogónicos); los calendarios de trece y veintenas; los ritos y los trajes y la historia mexicana, comentada, de 1525 a 1549 y sin anotaciones de 1556 a 1562. En él es evidente el deseo de los frailes por explicar, desde la lógica de su cultura, el origen de los indígenas americanos y su deseo de establecer cier-

tos paralelismos entre su religión y el panteón indígena.

Con la aparición de los volúmenes XI-doble XII de la colección Códices mexicanos, gracias a los esfuerzos del FCE y la colaboración de ADEVA, contamos ahora en México con ediciones accesibles de importantes ejemplos de la tradición pictográfica indígena colonial temprana que en este caso adquiere particular importancia ya que los originales están depositados en bibliotecas europeas.

Ojalá que los esfuerzos del FCE unidos a los de otras instituciones nacionales como el INAH, el CIESAS o el Colegio Mexiquense sirvan de estímulo a investigadores nacionales y extranjeros para contribuir a la recuperación, por medio de su estudio, desciframiento y publicación, de estas importantes y aún vigentes fuentes para el estudio del devenir histórico de diversos grupos indígenas, parte fundamental de nuestra pluralidad étnica y cultural.

Marcela Fernández Violante

Adela Sequeyro, pionera del cine mexicano (1901-1991)

La publicación de este libro* representa no sólo un verdadero acontecimiento, dada la escasa literatura que sobre la gente de cine se edita en México, sino porque además significa un inaplazable acto de justicia a la primera mujer que cumplió la asombrosa proeza de escribir, producir, protagonizar y dirigir una película, a escasos años de la llegada del cine sonoro a nuestro país.

Pese a que doña Adela Sequeyro tuvo la suerte de estrenar *La mujer de nadie* en 1937, el mismo año en que la filmó, han tenido que transcurrir exactamente sesenta años para que se le otorgara este reconocimiento público, dentro y fuera de nuestro país, gracias a la generosidad de dos amigos y excelentes historiadores: Patricia Torres y Eduardo de la Vega, quienes dedicaron muchas horas de su tiempo en viajar de Guadalajara a la ciudad de México para entrevistarse con doña Adela, e ir hilvanando junto con ella su azaroso paso por el cine.

Estamos, decía, ante el hecho insólito del apunte biográfico de una realizadora nacional. No se trata de un artículo periodístico, o de un ensayo breve aparecido en un suplemento cultural, como ha habido tantos, sino de un volumen de 150 cuartillas, ilustrado con fotografías que además de dar cuenta de otro México, nos revela la extraordinaria belleza de esta gran mujer.

De haberse editado seis años atrás, cuando doña Adela Sequeyro aún vivía, seguramente habría significado para ella

la necesaria retribución ante la adversidad que pareció perseguirla desde la década de los cuarenta, y que contribuyó a ensombrecer los últimos años de su vida.

Doña Adela Sequeyro sufrió el alejamiento prematuro de lo que más amaba; sólo contaba 40 años de edad cuando se vio obligada a retirarse de la actividad cinematográfica. Había concluido su segunda película *Diablillos de arrabal* en 1938, después de haber padecido una filmación desastrosa que la dejó en la quiebra. A diferencia de su película anterior, no consiguió que ésta se estrenara de inmediato y cuando por fin lo logró dos años después, su ruina era total. Para liquidar las enormes deudas contraídas, Adelita tuvo que rematar los negativos de *Diablillos de arrabal* junto con los de *La mujer de nadie*, con la que había cosechado tantos éxitos.

No se sabe si fue por ocultar su orgullo herido por el fracaso o porque los acreedores la asediaban, pero el caso es que doña Adela Sequeyro se convirtió en actriz itinerante; ella, que había trabajado como intérprete con Fernando de Fuentes, ahora recorría los caminos, llevando bajo el brazo la copia de sus dos películas que había logrado salvar del desastre, las que proyectaba junto con números musicales y cuadros cómicos, en los que intervenía junto con su esposo Mario Tenorio y su pequeña hija Sandra, como actores de la legua.

Acaso cuando el desaliento la invadía recordaba aquella luminosa noche de finales de octubre de 1937, durante el estreno de *La mujer de nadie* en el cine Balmori, y reconstruía en su imaginación aquella experiencia gozosa de ver su nombre reproducido en la marquesina, el que se repetía de nuevo en los créditos que aparecían inicialmente en la pantalla, no sólo como guionista y actriz, lo que ya había ocurrido en otras de sus películas, sino como realizadora, como la autora total de su propia obra.

* Eduardo de la Vega y Patricia Torres, *Adela Sequeyro*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Universidad Veracruzana, 1996.

Aunque saboreó una gloria efímera, doña Adela Sequeyro confirmó lo que siempre había intuido y lo que las siguientes generaciones de directoras habríamos de refrendar: que la capacidad creadora es un don que se dispensa lo mismo al género masculino que al femenino, que el poder de la imaginación y la inventiva son fruto indistinto de una mente obsesiva y una naturaleza apasionada, que la derrota que ella sufrió prematuramente fue el producto de un momento histórico, en que el sistema patriarcal se mostró más despiadado con las mujeres y más aún hacia aquéllas que calificaba como "transgresoras".

Porque doña Adela fue una mujer arrojada que se atrevió a desafiar la complacencia imperante y el orden establecido: ese orden que se autoerigía como el único árbitro capaz de designar determinados roles sociales, de acuerdo al género, castigando o condenando a aquellos que se atrevieran a subvertirlo.

La enorme vitalidad y energía que esta mujer tuvo que desplegar para lograr su cometido, no la abandonaron ni siquiera en su edad avanzada; cuando tuve el privilegio de tratarla, ya había pasado el umbral de los ochenta años, y pude darme cuenta de su mente ágil y brillante y las llamaradas que despedían sus ojos azules cuando recordaba las múltiples injusticias que había padecido y a las que nunca sometió su naturaleza rebelde.

Doña Adela Sequeyro jamás imaginó entonces que tantos años de su soledad y abandono se verían recompensados con el rescate de su memoria, porque estoy segura de que quienes lean estas páginas encontrarán en esta maravillosa pionera una mentora y una guía espiritual, no sólo para las mujeres dedicadas al quehacer filmico, sino para todas aquellas que están empeñadas en librar un combate por el respeto a su independencia y su libertad.

Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular
de César Abilio Vergara Figueroa*

Margarita Nolasco

El método científico en la antropología, esto es, planteamiento de un problema, construcción de un modelo teórico, deducción de consecuencias particulares, contrastación de las deducciones con la teoría y arribo a conclusiones, se ve sumamente enriquecido cuando es utilizado además el método comparativo, es decir, cuando se analizan dos situaciones, no una en relación a la otra, sino una frente a otra. Y, además, si esto lo hacemos dentro de la tendencia teórica que propone la semiótica, se obtienen investigaciones de gran calidad que permiten adentrarnos en la esencia misma del hombre y su cultura. Esta metodología la aplicó Abilio Vergara en el trabajo que ahora comentamos.

El autor parte de la definición operativa del tema de estudio: los apodos, el apelativo que un grupo social asigna a un individuo a partir de características propias, adscritas o atribuidas en el interior de un contexto específico estructurado y estructurante, y además con frecuencia objetivizado a través de la construcción y circulación del apodo mismo. Por tanto forma parte de la red de significaciones de cada grupo.

* Este libro, publicado por el INAH, se presentó en octubre de 1997 en el marco de la Feria del Libro de Antropología e Historia. Reproducimos los textos que en esa ocasión leyeron Margarita Nolasco, Néstor García Canclini y Xóchitl Ramírez.

Los apodos permiten, algunas veces, inferir el cuerpo o los cuerpos, su normalidad o anormalidad; en otras ocasiones se refieren a la identidad colectiva, o simplemente tienen significados inefables pero que dan cuenta de la capacidad clasificatoria del grupo respecto a sus componentes. Además corresponden, como nos hace ver Abilio Vergara, a distintos criterios y es posible observar en su producción influencias externas como la de los medios de comunicación masiva, específicamente la televisión. Por supuesto que se usan en situaciones sociales específicas y son básicos en las poblaciones de origen rural y urbano popular. Sin embargo, me preguntaría si no son también usuales en grupos corporativos de clase media alta (como los clubes de Rotarios, Leones, Cámaras de Comercio, de Industriales, etc.), en la que su uso forma parte de la información de aceptación dentro del grupo, como un indicador de identidad y, además, constituyen un mecanismo visible de cohesión. En fin, en este aspecto como en muchos otros, el libro de Vergara abre campo a nuevas discusiones y a nuevas visiones sobre el problema de la relación humana.

El libro fue publicado por el INAH. Consta de una introducción, cuatro capítulos, conclusiones, bibliografía y dos apéndices, uno en el que se enlistan apodos del pueblo de Tepoztlán, Morelos, México, y otro que da cuenta de los de Huanta, Ayacucho, Perú. Llama la atención la diferencia en la cantidad de apodos en lengua indígena y en español en cada caso.

En la introducción, Vergara plantea su objeto de estudio, el marco teórico que utiliza y los objetivos en cuatro direcciones: estéticos, como identificador de imágenes de poder (confrontación o negociación), personalidad social-individual y, finalmente, como marcador de elementos de la identidad étnica (en

cuanto a permanencia, reformulación o deterioro). Los apodos forman parte del sistema de comunicación cultural de un grupo social, por lo que se presentan en el ámbito de las relaciones sociales. Su producción y circulación dan cuenta de la multiplicidad de temas con los que se relacionan. Se generan en situaciones concretas, precisas, “lugares” diríamos; pero los apodos no pueden entenderse si no se ven desde la perspectiva macro.

El autor dice en la introducción que realizó la investigación en los pueblos de Tepoztlán y Huanta. Por lo tanto, destina el primer capítulo a la etnografía de cada pueblo. Lo interesante de este apartado es que no describe por separado a cada pueblo, sino que va desarrollando al mismo tiempo las características básicas de cada uno, y comparándolas de manera implícita o explícita. Lo indígena, lo cholo, lo mestizo, los de aquí, los de fuera, todo se presenta para concluir que la estructura actual de estas dos poblaciones es el resultado de las modificaciones tradicionales debido a su participación en las estructuras nacionales y a sus cambios. Aceptan y resemantizan lo que ofrece la modernidad y los unen a sus tradiciones, a la vez que resemantizan estas últimas. Al respecto, llama la atención el no haber hecho, al menos en Tepoztlán, la diferencia entre los vecinos y los vecindados (que no tienen siempre obligadamente que participar en la estructura tradicional-moderna resemantizada) y más modernamente, entre los tepoztecos y los tepoztizos.

El segundo capítulo se destina al humor y a la cultura. El autor empieza por dilucidar lo humorístico, lo cómico, lo chistoso, así como los problemas teóricos que giran alrededor de lo cómico. Discute acerca de los campos de la “seriedad” y lo “risible” para llegar a la relación entre la producción de los apodos y la producción de lo cómico, y las diferencias al respecto. También analiza otros aspectos

de la producción del apodo que pueden o no ser festivos, pero que remarcan alguna cualidad, sea indicándola, sea destacando el contrario. Sin embargo, se centra en cómo se produce lo cómico. Analiza cómo el mensaje literal aparece como soporte del mensaje simbólico, al trasladar la expresión natural de una idea a un tono diferente. Nos lleva así al poder del humor, y concluye que es en el espacio cotidiano donde se puede agredir risueñamente, donde la seriedad es negada o se presenta lo trivial como algo muy serio.

El tercer capítulo se destina a los apodos, a la reconstrucción de identidades. El autor se pregunta si el apodo reconstruye la identidad del sujeto, y nos lleva a una breve, para mi gusto demasiado breve, discusión sobre identidad, más desde un punto de vista de la psicología social que de la tendencia psicologista de la antropología. Analiza tres niveles de identidad o tipos, basado ahora en autores clásicos de la sociología (Durkheim, Weber, Touraine). Continúa, sin embargo, anotando que el apodo corresponde a un apelativo impuesto por el grupo, a diferencia por ejemplo del seudónimo, usualmente elegido por el individuo, o del alias, construcción más compleja en la que intervienen tanto el propio individuo como el grupo que lo impone o lo acepta, y todo en un contexto determinado. El apodo consiste en nombrar, dar sentido de existencia a la cosa nombrada. Va del sujeto apodador, mediante el apodo que es el que designa, al sujeto-objeto apodado, al que refleja. Al respecto habría que preguntar al autor en cuanto a esta relación ¿se trata siempre de una relación de poder o puede reflejar una relación afectiva?

El autor estudia la estructura del apodo: el significante, el referente y el significado. El apodo es así un signo. En su estructura significativa opera un sistema de oposiciones binario, lo que permite tanto

nombrar lo aparente como lo contrario: gordo/flaco, indio/blanco, tacaño—nosotros diríamos codo—/generoso, etc. Puede, por tanto, ser molesto, causar enojo, o tratarse simplemente de una descripción: belludo/lampiño, alto/bajo, serio/alegre.

El cuarto capítulo se dedica al cuerpo, a la sexualidad, al poder, a lo cotidiano y un poco a la psicología popular. Al análisis de la percepción del cuerpo y de la persona sigue el estudio de caso de dos apodos, el que circula libremente, frente al individuo, y el otro, el que se dice “a sus espaldas”: mutan los significantes para evidenciar el significado. El cuerpo es también deseo, sexualidad, es la dualidad complementaria de la naturaleza, y se relaciona con lo público y lo privado, con la posibilidad o no de mencionar el sexo y todo lo que con ello se relaciona. Se buscan caminos, términos que con su polisemia metafórica permitan hacerlo y el autor nos presenta ejemplos al respecto. Un comentario propio, si se me permite como mujer, es que estoy de acuerdo en que el grueso de la ironización de la sexualidad es masculina, es un ámbito cultural de ellos, en el que convierten en objeto a la mujer. Pero ¿por qué no analizar cuidadosamente esto, y verlo a través de la semiótica, como se ven otros aspectos aquí analizados?, ¿o será una manifestación más del poder masculino?

Este capítulo termina con un interesante análisis de la psicología popular, de las relaciones al interior de los grupos sociales y entre éstos. Indica el autor la importancia del contexto, pero en tiempo y en espacio, y como un actuante siempre dinámico. También analiza si los apodos tienen un valor descriptivo, correctivo y cómo, de todas formas, se relacionan con una tradición festiva.

En las conclusiones nos hace ver al apodo como una construcción por las relaciones cara a cara, como un signo más

de sus identificadores. En su construcción se encuentran elementos de la lengua: acústica, sentido, sintaxis, al menos. Hay una relación triádica: significante, significado y referente, y todo en la interacción del apodador, el apodado y el grupo como algo dinámico. Deduce que apodos como los encontrados se dan en casos de localidades en acelerado proceso de cambio, como las estudiadas. Expone las contradicciones relacionadas con el humor, la aceptación de lo moderno frente al conservadurismo y finaliza indicando que el apodo es significativo de una identidad integrativa: define, clasifica, pero inserta al apodador y al apodado en el grupo social.

A lo largo de este comentario puede apreciarse que Vergara no hace un análisis seco de apodos recopilados en los dos pueblos y presentados en los apéndices, sino un estudio social de lo que significan, de la estructura en la que se encuentran, de su función como estructurantes, etc., usando como ejemplo los apodos recopilados en dos localidades distantes en el espacio, pero similares en la situación y en las estructuras socioculturales tradicionales y modernas, aceptadas y rechazadas, pero siempre resemantizadas. Es encontrar hechos y procesos generales en el hombre y en su hacer, lo que constituye un fin preciado de la antropología. Y eso es lo que nos entrega Abilio Vergara en su libro.

Néstor García Canclini

Algo que me sugirió la visita a esta Feria del Libro de Antropología y otras disciplinas, anexas o conexas, que hay abajo, es que tal vez los antropólogos tenían problemas con los nombres de los libros,

porque me impresionó la cantidad de ejemplares que había que hacer un gran esfuerzo para saber cuál era el título, con letras muy pequeñas, como escondiéndose de la exhibición, de la comunicación. Este libro trata en parte de esto: de nombres, de apodos.

Pero afortunadamente esta obra tiene una hermosa portada, no sé quién la hizo, pero hay que reconocerlo, es muy atractiva, con un pequeño defecto, porque el subtítulo es difícil de leer, pero el título está muy claro, porque además es un hallazgo en la manera en que está formulada.

La reconstrucción de las identidades es uno de los ejes del libro, uno de los problemas que plantean los apodos, y que coloca en el núcleo de la discusión sobre las identidades, hoy tan viva en México y otras sociedades. Pero creo que hay otros problemas que están planteados en el libro, con singular agudeza, y que también lo destacan en el conjunto de la producción que podemos ver en dicha Feria.

Porque no se trabaja el tema de la identidad con un simple sentido celebratorio, sino con un interés muy vivo, muy intenso; pero no simplemente como en muchos libros lo hacen el folclor y la antropología, las dos disciplinas principales que practica Abilio, subrayando, enfatizando, complaciéndose, en lo que las identidades presentan, y a veces exagerando esta complacencia hasta convertirlos en esencias ahistóricas; yo diría que al contrario, el libro de Abilio Vergara es un estudio de la inestabilidad social y significa cómo estudiar las identidades en una época de inestabilidad.

Pero creo que hay algo más que resulta interesante, recorrer, husmear, en la trayectoria del libro y, quizá, como alguien que estuvo muy ligado a su producción en la materia de la ENAH, tengo algunas antenas especiales para chismearles un poco. Yo creo que una pregunta que todo antropólogo se hace y que en las últimas

dos décadas ha aparecido de modo más explícito en la producción antropológica es la pregunta de qué hacer con la propia biografía del investigador. Cómo neutralizarla para ser objetivos, o utilizarla creativamente para imaginar nuevas perspectivas sobre las contradicciones sociales. De qué manera aparece esto en el libro, vamos a verlo un poco más adelante.

El tema es la identidad y las inestabilidades. Se volvió un lugar común en las ciencias sociales decir que las identidades son construidas. Es cierto que los fundamentalismos siguen teniendo un terco éxito en muchos pueblos, pero cada vez es más evidente que no hay esencias ahistóricas, ni biológicas, ni telúricas que obliguen a la gente a ser de una sola manera. Las naciones y las etnias han sido imaginadas, como lo dijo Benedict Anderson en una frase ya muy repetida, y son reinventadas una y otra vez. Del mismo modo, las personas que recibimos nuestra identidad de la pertenencia a esas entidades colectivas reharemos tales condicionamientos. Los otros que sufren nuestra creatividad o nuestras manías juzgan y "consagran" nuestra diferencia imponiéndonos apodos.

El autor parte de una definición muy precisa del apodo:

término, diferente al nombre propio, legalmente inválido, que un grupo social adscribe, informalmente, a determinado individuo por determinada(s) característica(s) singular(es) de su personalidad, aspecto físico, comportamiento y/o estatus social, constituyéndose en su identificador. Es importante subrayar que el apodo opera como un sustantivo que, además, califica a quien designa.

Sin duda esto revela que el apodo puede ser un objeto legítimo de la antropología, más aún un objeto muy atractivo para los antropólogos que tenemos el

hábito de no estudiar sólo lo legalmente válido, lo oficial, sino más bien la propensión de estudiar a gente informal, los mercados, las personas y los nombres.

Sin embargo, estos juegos con las identidades no habían recibido un espacio, que yo sepa, un estudio minucioso y multicultural, armado en diálogo con los avances recientes de las ciencias sociales, como el que ahora tenemos oportunidad de leer. Con un manejo libre de las obras de Freud y Bergson, Bajtín y Duvignaud, y de avances cercanos de la antropología y la semiótica, Vergara explora las tensiones entre la identidad autoformulada y la identidad adjudicada. Como los nombres, que surgen de ocurrencias de los padres, los apodos pueden nacer de la decisión casual de un amigo o un enemigo. Pero si el apodo tiene éxito es porque resulta particularmente acertado dentro de una red de relaciones, de distribuciones sociales de las identidades y de los títulos. Ya sean fijados con un objetivo condenatorio, correctivo o chistoso, los apodos revelan las clasificaciones con que los grupos organizan lo "normal" y lo excepcional.

¿Por qué elegir para la comparación a Huanta, una pequeña ciudad de la sierra central-sur del Perú, y Tepoztlán, el pueblo de Morelos, en México, ya estudiado por antropólogos prominentes? Como suele ocurrir en estos casos, hay motivaciones en la biografía del investigador: primero, el deseo de hacer su posgrado en México, y luego, la violencia peruana, acabaron convirtiendo a un folclorista andino en un innovador de la antropología mesoamericana. Pero lo fundamental es lo que el viajero alcanzó a descubrir en estas dos poblaciones con largas historias campesinas y de conflictos interétnicos, con un notable dinamismo mercantil, lugares de atracción de migrantes y de expulsión de desempleados.

Creo que esta relación de los apodos con las migraciones, con el transterra-

miento, es algo que debe ser especialmente señalado. Sin duda los apodos han existido en las sociedades posmodernas y modernas aun antes de que surgieran las migraciones masivas; pero las migraciones que han acentuado las incertidumbres de las identidades han favorecido la creatividad con los apodos. Entre las recepciones y las despedidas, las identidades inestables son propicias para ironizar, inventar nombres que estigmatizan la diferencia o la aceptan con sarcasmo a fin de encontrarle un lugar en el orden social.

Pese a ser casi siempre recursos para restaurar lo establecido y sancionar a los indisciplinados, y en rigor por eso mismo, los apodos ponen de manifiesto cómo va modificándose una sociedad. Por ejemplo, cómo se vinculan en distintas épocas las tradiciones locales con la cultura masiva transnacional: *Charles Atlas* quedó desde hace décadas para designar a un escuálido, y más recientemente *Pitufo* es aplicado a alguien de baja estatura. Los coches lujosos, nos dice el autor, traídos por los tepoztecos que vuelven de los Estados Unidos, son llamados *caracoles*, porque dentro llevan un baboso.

Hechos con bromas sobre el cuerpo, el deseo y el poder, los apodos condensan la valoración machista de la virilidad y la consiguiente discriminación de la mujer. En otros casos, sentencian de qué modo deben considerarse el trabajo, el ocio y transgresiones como el alcoholismo. Se le llama a alguien *Corcholata* porque "cuando no está en las botellas está tirado en el suelo". Lo que sucede cara a cara o se dice por detrás no son únicamente modos de nombrar a los otros, sino de hablar de la otredad.

Un hecho muy interesante que surge de este registro amplio que hace el autor, 275 de Tepoztlán y 284 de Huanta, es la enorme dispersión de los apodos; cómo dos poblaciones relativamente

pequeñas han logrado emplear tal variedad de nombres inventados para sumarlos a los que las personas ya tenían. Esta disposición nos habla de la variedad de las situaciones familiares, barriales y pueblerinas que pueden existir en una pequeña ciudad o incluso en un pueblo campesino y que ponen de relieve las dificultades que plantea organizar el análisis de estos fenómenos. En tal sentido, este trabajo puede ser apreciado como ejemplar respecto a los desafíos que a menudo coloca abarcar una multiplicidad que cuesta pensar con un solo universo identitario. Pero hay que decirlo, la perspectiva de Abilio dinamiza estos comportamientos al mostrarlos como parte de procesos de transformación dentro de las interacciones sociales en movimiento.

Todo migrante es un poco antropólogo. Alguien que puede llegar a insertarse, y en cierto modo a pertenecer, pero sabe mirar desde afuera: la sociedad a la que se incorporó y aquella de la que tuvo que desprenderse ya no le resulta tan "natural". A la inversa, diría que todo antropólogo debe saber de viajes y desarraigos. Necesita preocuparse por conocer de qué modo las gentes, debajo de los nombres, llevan apodos: ni las personas ni las cosas se llaman como dicen. El folclorista, que en realidad es antropólogo peruano-mexicano, el que está tratando de pensar juntas aquí las dos mayores culturas precolombinas, y lo que les fue ocurriendo con los tiempos, nos entrega una indagación sobre las maneras cotidianas, coloquiales, con que nos nombramos, que permite esperar otras reflexiones de fondo sobre los que somos... y sobre cómo dicen que somos.

Xóchitl Ramírez Sánchez

Abilio Vergara toma el apodo como una puerta, de las muchas que tenemos enfrente, para entrar por ella a este mundo tan amplio que configura la cultura. A través de esta puerta penetramos a un conjunto de relaciones socioculturales que conforman los modos de construcción y circulación del apodo. En éste se sintetizan características que van más allá de la nominación que por medio de él se hace del individuo, para sintetizar dichas relaciones sociales y culturales, que son producto de la trama de significados que comparte el grupo.

En este sentido, el apodo sintetiza varias dimensiones de la cultura y de la sociedad que la produce, la que surge de la desigualdad y la diferencia social, y que expresa las percepciones que un grupo tiene de otro: *chutos, indios, oaxaquitas y pakinas y relamidas* nominan un conjunto de características de ciertos sectores de la población, que van del vestido hasta ciertos giros particulares del idioma. Señalan una forma de diferencia, siempre al interior de un contexto de significación, porque, para el autor, el apodo debe ser ubicado en este sistema que ordena la mirada y la actuación: la cultura del grupo.

La lectura del texto nos lleva a deslizarnos de las nominaciones colectivas a las nominaciones individuales, aquéllas, nos diría el autor, donde el apodo disputa al nombre propio su función de identificador. "Tanto trabajo —nos decía una señora—, que me costó escoger

el nombre de mi hijo, para que acabaran diciéndole *Tin Tan*". La queja de esta enojada madre muestra que el apodo no es un asunto individual, sino fundamentalmente colectivo.

En su construcción intervienen, nos dice Vergara, el apodador, el apodado y el público que acepta o rechaza la nominación, en cuanto ésta responde o no a las características de este individuo que por medio de este nombre o sobrenombre se pretende destacar. Los referentes de los apodos son múltiples: una actitud reiterada, envidia, avaricia, generosidad, una circunstancia que marca un momento de la vida de un individuo, como aquel al que le dicen *Chicharrón*, porque de chiquito se quemó. Una característica física, una nariz, una boca muy grande o muy chica, una forma de ser que choca con lo que el grupo considera normal, explican por qué a algunos se les conoce como el *Caballo* o el *Lobo*. Ser lento o ser acelerado, ser pasivo o chistoso, son aspectos por los que llega a ser nombrado alguien.

Desde las herramientas de la semiótica y la semántica, el autor argumenta la sutileza de los juegos del lenguaje y de los cuerpos, y con los significados que construye quien habla, reconstruyendo su material empírico, da cuenta de estos juegos de significado a través de los cuales se sobrenombra. También muestra cómo una inflexión de voz cambia el sentido de una frase, de cómo se dice de alguien lo que no es, para indicar lo que es, o lo que se prefiere. En ocasiones el lector no puede evitar la risa; la relación entre humor y cultura cruza todo el texto y a ra-

tos uno mismo entra en el juego, porque el texto nos remite a algo conocido, que es nombrado de tal o cual manera y, casi sin darnos cuenta, a ratos, nos convertimos en informantes del autor.

En este proceso, el apodador juega un papel central. Se destaca por su ingenio y sensibilidad para mirar en el otro lo que los demás no perciben, o bien la oportunidad de destacar, en el momento adecuado, el rasgo de personalidad, del cuerpo o situación que justifica el apodo. Sensibilidad también para identificar dicho rasgo con las características de animales o cosas a los que lo vincula.

El apodador posee una extraordinaria capacidad de síntesis; sin embargo no basta el ingenio del que apoda para que se constituya el sobrenombre, es necesaria la participación colectiva, así la nominación es sancionada por la comunidad y sobre todo repetida.

El autor nos muestra, mediante diversos casos, cómo en el proceso de producción y circulación colectiva del apodo se ponen en juego significaciones culturales que nos remiten a nociones estéticas y morales, a diferencias económicas, sociales y de género.

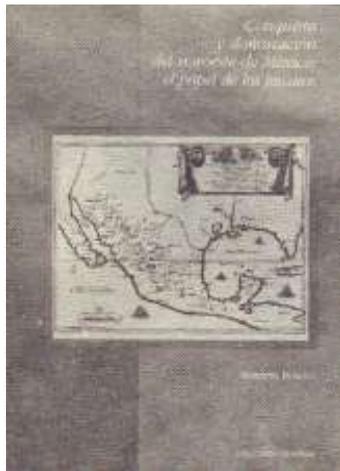
El apodo, finalmente, viene a ser una especie de tatuaje simbólico que marca al individuo, la figura y sentido que tiene de sí mismo. Los apodos, dice el autor, establecen mapas de lectura del cuerpo o de los cuerpos, definen los límites de la interacción, inhiben o estimulan la sexualidad, e inscriben en el grupo la condición de normalidad o no del individuo.

Fe de erratas

En nuestro número anterior están cambiados los pies de foto de la página 7, que identifican a José Vasconcelos y Manuel Toussaint.



▲
Revah Donath, Renée Karina
y Héctor Manuel Enriquez Andrade
Estudios sobre el judeo-español en México
(Biblioteca del INAH)



▲
Nolasco, Margarita
*Conquista y dominación del noroeste de México:
el papel de los jesuitas*
(Científica, 361)



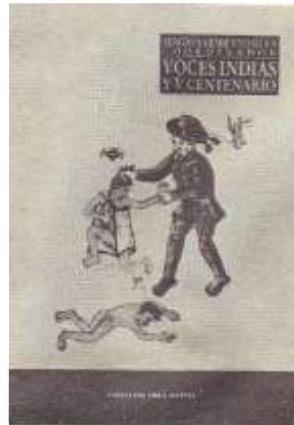
VENTA EN:

**EXPENDIO DEL AEROPUERTO
INTERNACIONAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO
BENITO JUÁREZ. SALA A, LOCAL 11
(LLEGADAS NACIONALES), TEL. 571 02 67**

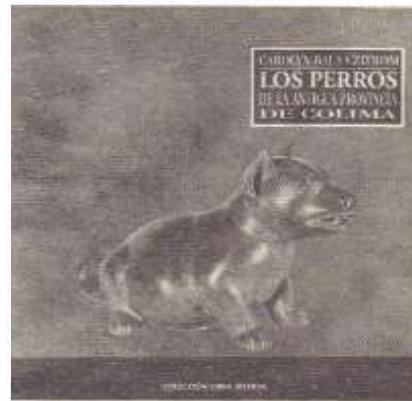
**LIBRERÍA FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO,
CÓRDOBA 43, COL. ROMA, C.P. 06700,
TEL. CONMUTADOR 533 22 63 AL 72**

**ÁLVARO OBREGÓN 151, PISO 11, COL. ROMA,
C.P. 06700, TEL. CONMUTADOR 207 42 92 Y 99
EXT. 129 CON JUAN JOSÉ MEDINA OVIEDO**

NOVEDADES EDITORIALES



▲
Sarmiento Silva, Sergio (coord.)
Voces indias y V Centenario
(Obra Diversa)



▲
Baus Czitrom, Carolyn
*Los perros de la antigua provincia de Colima
Estudio y corpus de sus representaciones
en arcilla en las colecciones del Museo Nacional de Antropología*
(Obra Diversa)

Del 12 al 18 de Julio - Auditorio Rafael Nieto y Facultad del Hábitat

La **ANTROPOLOGÍA MEXICANA**
FRENTE AL SIGLO XXI
Reflexiones y Propuestas



XXV MESA REDONDA
DE LA SOCIEDAD MEXICANA
DE ANTHROPOLOGIA

San Luis Potosí, S.L.P.



