

HISTORIA

Rebeca Monroy Nasr
El fotógrafo Enrique Díaz

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

J. de Jesús Montoya Briones
Cultura y migración en Zacatecas

T. Reyes, E. Alcalá, M. Parceró, L. Brunt
Aproximaciones al campesinado

María Luisa Zaldívar
Proyectos de desarrollo en el Balsas

FUENTES

M. Rodríguez-Shadow, R. Shadow
Uso de las crónicas del siglo XVI

IDENTIDAD Y MEXICANIDAD

Marta Romer
Migración, integración y etnicidad

Natividad Gutiérrez
Los mestizos vistos por los indios

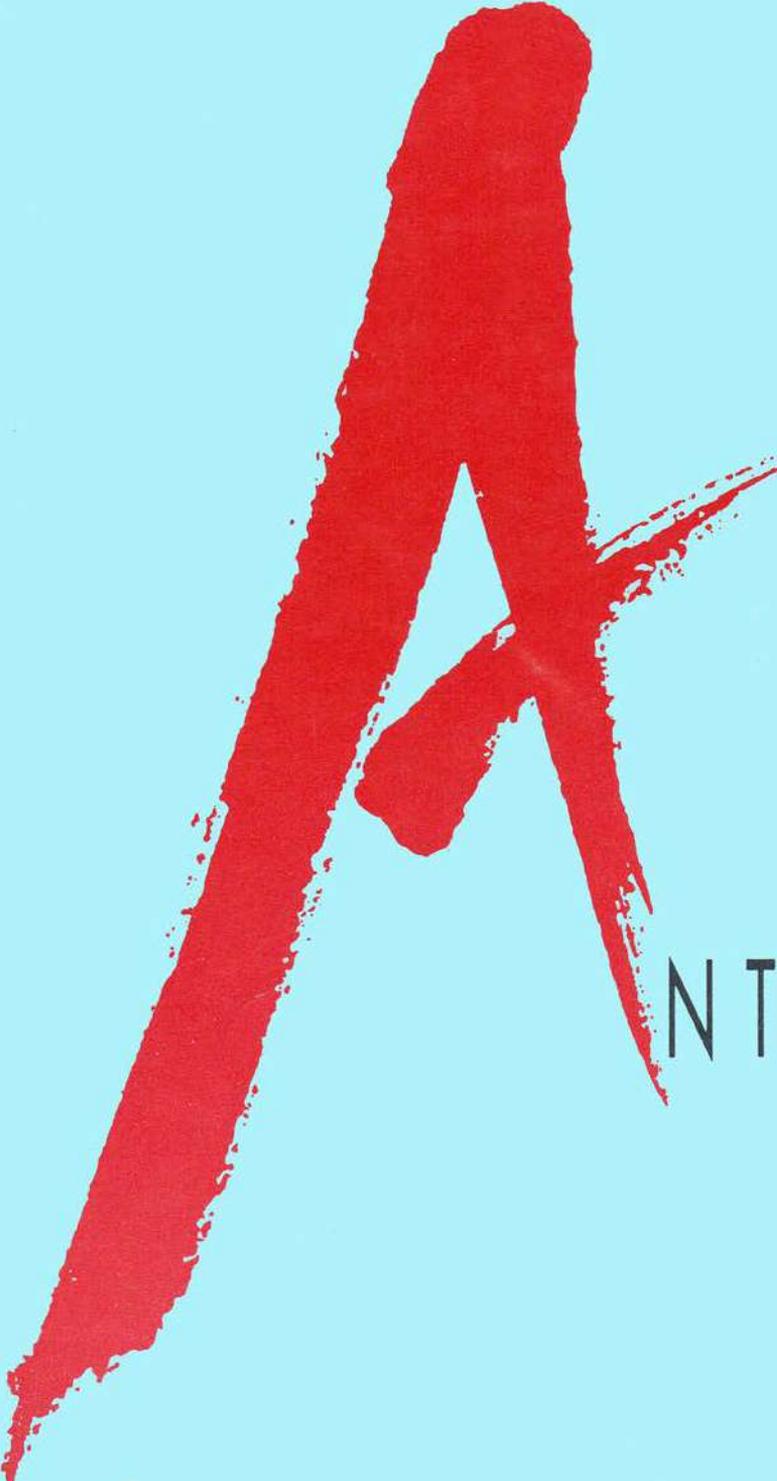
María Ana Portal
Mexicanidad e identidad nacional

Luis Barjau
Posibilidades de estudio de la mexicanidad

Jesús Monjarás-Ruiz
En torno a la mexicanidad

Saúl Millán
Antropología y mexicanidad

Isabel Hernández
Formación de identidades en el Edomex



ANTROPOLOGÍA

42

ISSN 0188-462-X



COLABORADORES

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
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
Jesús Narez
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: **ENRIQUE NALDA**

SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN: **ADRIANA KONZEVIK**

DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **MARIO ACEVEDO** ■ EDICIÓN: **IRERI ARELLANO Y ÁNGEL MIQUEL**

Correspondencia: Álvaro Obregón 151, tercer piso, col. Roma, 06700, México, D.F. Tel. 2074592, fax 2074633.

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

HISTORIA

- Rebeca Monroy Nasr*
Fotografías de actualidad:
Enrique Díaz en los años veinte
3

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

- Teófilo Reyes Couturier, Elío Alcalá Delgado,
Ma. de la Luz Parceró López, Luz Ma. Brunt Rivera*
Aproximaciones al análisis del campesinado
8

- María Lutsa L. Zaldívar Guerra*
Proyectos de desarrollo y respuesta
a la expropiación de tierras en el Balsas, Guerrero
16

- José de Jesús Montoya Brtones*
Cultura y migración: el caso de Zacatecas
23

FUENTES

- María Rodríguez-Shadow, Robert Shadow*
Crónicas del siglo XVI: uso y aprovechamiento
en las ciencias antropológicas
28

SUPLEMENTO

IDENTIDAD Y MEXICANIDAD

- Marta Romer*
Migración, integración y etnicidad: revisión
de algunos enfoques
36

Natividad Gutiérrez

- Los mestizos vistos por los indios: una respuesta
no prevista a la política mexicana de asimilación
44

María Ana Portal

- Mexicanidad e identidad nacional:
la construcción de un mito contemporáneo
49

Luis Barjau

- Posibilidades de estudio de la mexicanidad
54

Jesús Monjarás-Rutz

- En torno a la mexicanidad
59

Saúl Millán

- Antropología y mexicanidad: un diálogo imposible
61

Isabel Hernández González

- La participación de lo sagrado en la formación de las
identidades en San Mateo Atenco, México
65

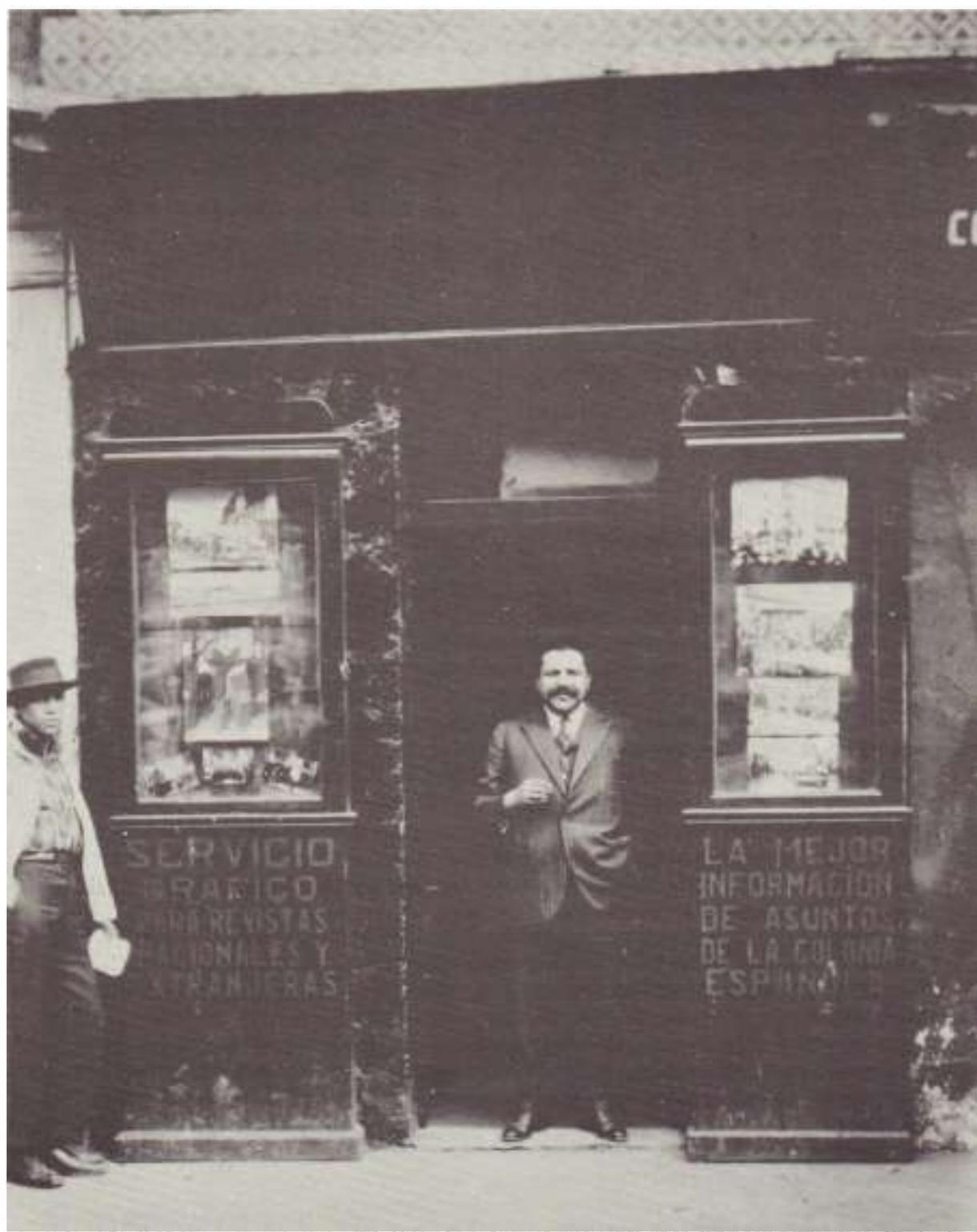
RESEÑAS

Salvador Rueda Smithers

- La biografía de un revolucionario
69

Héctor Tejera Gaona

- Obras escogidas de Guillermo Bonfil
72



Rebeca Monroy Nasr

Fotografías de actualidad: Enrique Díaz en los años veinte

El fotoperiodismo mexicano en la década de los veinte sufrió una importante transformación desde el punto de vista de las necesidades que debía satisfacer en los periódicos y revistas. Desde el Porfiriato, y con mayor fuerza durante la Revolución —por lo menos hasta 1915—, las editoriales habían comprendido que la información gráfica era una parte sustancial de las publicaciones. Considerando que la población tenía un alto índice de analfabetismo, las imágenes resultaban muy elocuentes al acompañar la noticia de los acontecimientos políticos, sociales y culturales.

Por otro lado, gracias a los avances de la técnica fotográfica desde la Primera Guerra Mundial, fue posible realizar tomas en interiores y exteriores, y retratar casi cualquier tipo de evento,

lo que ayudó a que la fotografía ganase más espacios en las publicaciones periódicas. Hacia 1920 con la introducción del rotograbado en México, mejoró la reproducción de las imágenes en los periódicos, lo cual abrió un abanico de posibilidades técnicas, formales y temáticas para el fotógrafo de prensa.

Con el advenimiento del movimiento revolucionario, diversos fotógrafos abandonaron el gabinete o se iniciaron en el fotoperiodismo, para captar las imágenes de los sucesos que conculcionaban al país.*

Entre los jóvenes que se interesaron por la fotografía periodística estaba Enrique Díaz Reyna (1895-1961), quien a partir de los años veinte realizó un elocuente registro gráfico de los acontecimientos políticos, sociales y culturales más sobresalientes de la ciudad de México.

Enrique Díaz nació en diciembre de 1895. A los 16 años inició su carre-

ra de fotógrafo como aprendiz de Víctor O. León, quien años después fue jefe de la sección gráfica del *Excelsior*. Atraído por la Revolución, el Gordito Díaz —como se lo conocía en el medio— se incorporó primero a las filas de Francisco Villa y después a las de Venustiano Carranza. En 1918 retomó su quehacer fotográfico al trabajar para *El Demócrata* —un diario constitucionalista—, y en 1919 para *El Heraldito*.

Si bien en el archivo fotográfico de Díaz se encuentran imágenes desde 1900 y de la etapa revolucionaria, éstas no fueron realizadas por él. Entre los negativos aparecen los nombres de diferentes fotógrafos nacionales y extranjeros, como los de Eduardo Melhado, Carl Osborn, Mora e incluso Casasola. Asimismo, hay copias de diversas fotografías, como las de la Decena Trágica, en las que Díaz respetó el nombre del autor. Años más tarde, cuando publicó parte de estas reproducciones en su revista *El Mundo* (1950), las presentó con el título de Archivo Histórico de Enrique Díaz, de manera que, al mostrarlas como parte de un archivo conformado por él, conservó el derecho autoral.

Este ensayo está basado en la investigación de la tesis de doctorado en Historia del Arte, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que dirige Aurelio de los Reyes, y que lleva por título *Fotografía de prensa en México: un acercamiento a la obra de Enrique Díaz, Delgado y García*. Las fotografías reproducidas pertenecen al Archivo Fotográfico Díaz, Delgado y García, AGN, subcaja 30/1.

* El caso de Agustín Víctor Casasola es singular, en tanto que su formación como fotógrafo de prensa durante el porfiriato le fue de gran utilidad para poder capturar imágenes en el momento del estallido revolucionario.

Entre las primeras imágenes detectadas de la obra de Díaz se encuentra una serie de retratos que realizó en 1919 a unos trabajadores de una compañía molinera de Michoacán. En ellas se observa desenfado: Díaz no disimuló un gastado telón que utilizó para fotografiar a hombres, mujeres y niños. Asimismo, se observa que algunos de los trabajadores no tuvieron tiempo para el arreglo personal, ni siquiera para lavarse las manos. Por lo que puede suponerse que estas imágenes eran quizá un registro de los trabajadores realizado a solicitud del patrón.

Existen en cambio otras imágenes que presentan a los mandos medios o capataces de la compañía en traje y con corbata, que hacen suponer que en este caso sí se pretendía mostrar la imagen de la empresa y su maquinaria, tal vez con intenciones de tener una presencia o bien con fines publicitarios, toda vez que aparecen las máquinas en primer plano, para dar una sensación de limpieza y orden en el escenario.

El desarrollo gráfico de las imágenes de Díaz en los años veinte será muy notorio. Una de las características de su trabajo durante esta década fue la utilización de cámaras de gran formato. La Graflex de 5 x 7 pulgadas, que en un principio utilizaba con placas de vidrio, poco a poco fue perfeccionada por las mejoras en los materiales fotosensibles. Hacia 1927 el *Gordito* Díaz empezó a usar con mayor frecuencia los negativos de acetato con el mismo formato de su cámara. Durante ese periodo algunos fotógrafos cambiaron a cámaras más pequeñas (4 x 5 o 3 x 4 cm). Sin embargo, Díaz continuó utilizando el mismo tipo de cámara hasta entrada la década de los treinta y sólo modificó el soporte de la película fotosensible.

Es importante tomar en cuenta las condiciones técnicas con las que trabajaba este fotógrafo, ya que esos recursos determinaron en gran medida el tipo de ángulos que podía utilizar, la manera de encuadrar y la composición espacial, lo que constituyó un estilo propio en el desarrollo de sus imágenes. Una de las ventajas que presentaban los materiales de la época era que las placas de 5 x 7 o de 8 x 10 pulgadas brindaban una gran definición y nitidez en la imagen, a la vez que era posible jugar con un amplio espacio compositivo. Asimismo, los fotógrafos podían aprovechar la profundidad de campo que proveían los equipos de la época y obtener foco en diferentes planos de la imagen.

En lo que respecta a la cámara y las placas de vidrio, se contaba con un *chasis* donde se colocaban dos negativos de vidrio o de acetato y sólo se contaba con dos tomas previamente preparadas. El manejo de la *instantaneidad*, aunque ya se da en mayor medida en los tiempos de exposición (por ejemplo en tomas con buen sol era posible usar 1/10 de segundo), no lo era en el tiempo que implicaba cambiar las placas y poner el nuevo material virgen para realizar la toma. Esto implicaba que el fotógrafo tuviera un alto grado de entrenamiento y conocimiento de su equipo, para no perder la toma en el momento preciso.

Otra peculiaridad a considerar era el excesivo peso de la cámara y los prolongados tiempos de exposición que se necesitaban en la factura de la imagen —ya que las películas no tenían una gran fotosensibilidad—, lo que obligaba a los artistas de la lente a recurrir al tripié. La mayor parte de las veces Díaz prescindió de su uso y recurrió a su propio cuerpo para dar el suficiente soporte a la cámara y evitar con ello las tomas movidas.

A pesar del peso de los equipos, de la baja fotosensibilidad de placas y películas, y de otras limitantes técnicas, los reporteros gráficos pudieron actuar de inmediato ante las irrepetibles situaciones que se les presentaban. El arreglo de los personajes en la escena y de los acontecimientos inmediatos debían ser capturados en fracciones de segundo, por lo que los reporteros debían tener un excelente conocimiento del control de la luz —a través de los tiempos de exposición y del diafragmado—, de sus materiales y del equipo.

Primeros años de trabajo

Después de dos años de trabajar para diferentes periódicos, Enrique Díaz decidió abrir a mediados de 1920 su agencia Fotografías de Actualidad, con la intención de prestar sus servicios como fotógrafo independiente a las diferentes publicaciones periódicas de la ciudad de México. Durante los primeros años de la década, sus clientes primordiales fueron los editores de revistas y periódicos de la colonia española.

Al parecer Díaz inició su negocio con Fernando Sosa —quien años después dirigiría la sección gráfica de *El Universal*—, sociedad que no prosperó, quedando el *Gordito* Díaz solo al frente de su negocio. Posteriormente incluyó a diferentes socios y ayudantes: en 1921 ingresó a la agencia el fotógrafo Enrique Delgado de la O, quien continuó al frente de la agencia a la muerte de Díaz; en 1923, Luis Zendejas Espejel se integró a la agencia en calidad de colaborador y tesorero de la misma; en 1924, Díaz contrató como ayudante de laboratorio a Manuel García Ledezma, de 14 años, quien con el tiempo también se con-

HISTORIA

vertiría en otro de los socios de Fotografías de Actualidad. Con este equipo de trabajo, Díaz inició la actividad de la agencia; durante los primeros diez años de ésta, fue notoria la presencia y el estilo de Díaz en las imágenes, pero con el tiempo se hizo evidente la integración de los socios, imprimiendo cada uno su sello personal.

Los motivos principales que el *Gordito* Díaz realizó para las publicaciones fueron de tipo propagandístico en diferentes aspectos de la vida social, cultural y comercial, sobre todo de la colonia española. Destacan los eventos sociales como kermesses, fiestas (como la de la Covadonga), bodas y cumpleaños. También tomó imágenes de actividades culturales como obras de teatro y zarzuelas; de actividades populares como escenas de centros nocturnos y cantinas, de eventos deportivos como partidos de fútbol y basquetbol y de lo que le fue más atractivo, la fiesta taurina. Asimismo, capturó con su cámara los acontecimientos oficiales más sobresalientes de la época, donde se incluyen algunas actividades del presidente y las obras de beneficencia. En esas revistas aparecen imágenes publicitarias —muchas de las cuales fueron realizadas por Díaz— de los diferentes negocios de españoles que había en la ciudad de México, como tiendas de telas, de licores, mueblerías, zapaterías, cantinas y papelerías.

La gama de tópicos tratados por Díaz fue muy amplia: acontecimientos sociales, políticos, deportivos y culturales. Las necesidades editoriales lo remitieron a la búsqueda de variaciones temáticas, por lo que procuró encontrar tratamientos formales distintos. Recordemos que en esta época Díaz estaba levantando su agencia —por cierto, no eran muy comunes— y pa-



Trabajadores de una compañía molinera de Michoacán.

ra ello necesitaba generar imágenes sobresalientes y distintivas. Para Díaz fue un reto mantener su agencia y darla a conocer: requería prestigio y la mejor forma de lograrlo era a través

de una gran calidad en las imágenes. Es posible reconocer algunas de las particularidades estilísticas de Díaz en la forma en que trabajaba los retratos de grupo e individuales.

*Pst, pst, un momentito
por favor*

El fotógrafo de prensa no puede generar escenografías ni manipular los elementos lumínicos a su favor, una vez que se encuentra frente a la imagen a retratar. Por ende, la colocación de los personajes debe darse de la manera más favorable para el fotógrafo dentro de las condiciones de improvisación existentes y disparar la cámara en el momento oportuno.

En las fotografías de grupo de Díaz es interesante observar la manera en que posan los personajes. Coloca por lo general varias hileras de personas, unas en el suelo, en cuclillas, otras sentadas en sillas y otras paradas. La imagen por lo general está tomada de frente, con un ángulo visual bajo y centrado, que responde a los estereotipos formales de la época. Sin embargo, existen elementos que hacen que la foto se distinga de otras de su tiempo. Díaz incluye por ejemplo elementos arquitectónicos o del entorno visual, lo que confiere a la imagen un contexto particular. Esto probablemente haya sido por el formato de su cámara; sin embargo, en otros fotografías se observa que recortan el escenario de donde tomaron la imagen. El espacio vital que Díaz otorga a las figuras en grupo o en retratos individuales imprime un sello gráfico personal a sus imágenes. No aglomera, no sobrecarga: permite que los personajes tengan un espacio propio y por ello es posible recorrer visualmente la fotografía sin sentir que las figuras se encuentran encerradas o atrapadas por los márgenes.

En el caso de los retratos individuales, es notoria su intención de presentarlos de cuerpo completo, sobre todo en lo que se refiere a los actores y artistas, con el rostro volteando tres



Despedida de Esperanza Iris, 1922.



Foto de los años treinta.

cuartos a la cámara. Por lo general también les otorga un espacio vital amplio, pero coloca algún elemento decorativo junto a los personajes. En ocasiones se trata de arreglos florales, telones o algún otro objeto que permita al espectador apreciar en la ima-

gen una intención de ornamentación de la escena. Díaz no es un fotógrafo que busque sólo satisfacer una cierta demanda de imágenes, sino que procura recrear la fotografía lo mejor posible y satisfacer sus necesidades estéticas. (Véanse por ejemplo los re-



Teresa Chávez, Enrique Díaz y sus hijas.

tratos de María Conesa, Celia Montalván, Esperanza Iris, o bien el sencillo retrato de una maestra.)

Enrique Díaz no pretende disimular o esconder los elementos que rodean a sus personajes; al contrario, busca establecer un diálogo entre los modelos y sus actividades, o bien hacer claro el motivo por el cual realiza la imagen.

El entrenamiento visual que logra Díaz en estos años es evidente. Su discurso visual se toma más complejo y completo. Entre sus más sobresalientes imágenes de 1921-1922 están la del Concurso de taquimecanografía organizado por *Excélsior* y las de un concierto realizado en el Ángel de la Independencia. En estas fotografías en picada se observa un ángulo poco usual para la época. Las tomas están realizadas desde arriba, configurando imágenes que parecen compuestas por elementos poco comprensibles en

un primer vistazo; sin embargo, al observarlas detenidamente encontramos su sentido.

Durante la mayor parte de la década de los veinte Díaz trabajó para las revistas y los periódicos de la colonia española. La gama de eventos que cubrió le abrió la posibilidad de recrear sus imágenes y de afinar su estilo. A fines de la década empezó a desarrollar con mayor vigor un fotoperiodismo más interesado en los acontecimientos políticos y sociales.

Desde 1927 empezó a cubrir algunos de los acontecimientos de la revuelta cristera, principalmente en la ciudad de México, a los que les dio un seguimiento hasta 1929. El fotógrafo conformó un discurso histórico-visual con imágenes que cubren desde un atentado contra Obregón en el bosque de Chapultepec, el 13 de noviembre de 1927, hasta el asesinato

del mismo (ya presidente electo), en 1928. Asimismo, Díaz hizo el reportaje gráfico del proceso contra los acusados del magnicidio, José de León Toral y la Madre Conchita; capturó con su cámara el fusilamiento de Toral en el Palacio Negro de Lecumberri y también los disturbios sociales que se suscitaron después de la ejecución.

Éste fue el primer reportaje gráfico completo que Díaz realizó junto con sus colaboradores. Aquí, las imágenes han dejado de ser pedazos de historias, retratos aislados o anécdotas gráficas, para convertirse en documentos históricos con una gran calidad estética. Estas fotografías pudieron ser realizadas con fines claramente editoriales; sin embargo, no llegaron a publicarse en su momento en los principales diarios ni revistas del país.

En esta serie de gráficas es posible observar la intención documental del fotoperiodista, agudizada por encontrarse frente a hechos violentos o inesperados. La audacia y capacidad de captar esas imágenes en los momentos inmediatos a los acontecimientos nos habla de una gran experiencia de reportero gráfico. Es poco probable que la intención de Díaz fuera dar seguimiento a los acontecimientos a lo largo de dos años, y que preconciera la realización de un fotoreportaje. Sin embargo, es posible que para este momento la experiencia que le había dado el trabajo le permitiera vislumbrar la importancia de los acontecimientos, y al percatarse del valor histórico y social que tenían las imágenes, se le abrieron nuevas vertientes de trabajo y pudo incluirse en el medio editorial como un cronista gráfico, como alguien que congela los momentos que importan en la vida nacional.

Teófilo Reyes Couturier, Elio Alcalá Delgado,
Ma. de la Luz Parceró López, Luz Ma. Brunt Rivera

Aproximaciones al análisis del campesinado

La sociedad mexicana se caracteriza por contener articulados el modo de producción capitalista con formas productivas precapitalistas subordinadas al primero. Esa articulación se caracteriza a su vez por contener fuerzas productivas con diversos grados de desarrollo, desarrollos técnicos diferenciados, diferentes productividades, distintas relaciones de producción y probablemente también por diferencias en el plano superestructural.

Ahora bien, en esta situación el modo de producción dominante impone a las otras formas productivas, entre las cuales figura el campesinado, el peso de su dinámica y preside la reproducción del sistema, en su conjunto, aunque claro está, el capitalismo no se libra de las contradicciones generadas por el sector campesino.

En la sociedad mexicana el sector capitalista descarga el costo de reproducción y de formación así como el costo de su mantenimiento sobre el sector campesino; para ello, el capitalismo pone en circulación fuerza de trabajo y medios de producción de ese sector. Además, al interior de la sociedad mexicana se establecen rela-

ciones de desigualdad y se produce simultáneamente la acumulación, es decir, el proceso que convierte el excedente en capital productivo y que se basa en el deterioro de los campesinos. En cambio, en el deteriorado sector campesino el excedente, cuando lo hay, se convierte en simple medio de subsistencia para el productor y su familia, ya que la actividad productiva no genera la cantidad suficiente de excedentes que permita la acumulación de capital. Las condiciones de producción y las relaciones de intercambio, a las que se ve sujeto el productor, sólo permiten básicamente la reproducción de la fuerza de trabajo mediante la producción de alimentos de mera subsistencia.

En el sector capitalista la generación de excedentes y la acumulación reposan sobre:

- a) La tierra y los cultivos rentables.
- b) El financiamiento.
- c) La fuerza de trabajo.
- d) La estructura del mercado, y
- e) La organización productiva.

Sin embargo, todos estos mecanis-

mos descansan sobre el factor esencial: la fuerza de trabajo, sin ésta, la tierra, el crédito, los cultivos, etc., no podrían transformarse, ¿y de dónde emerge la fuerza de trabajo utilizada en el proceso productivo en el sector capitalista? Evidentemente de los sectores campesinos, los cuales mantienen su continuidad y se reproducen a sí mismos mediante formas de organización y recursos productivos propios, además de los que logran captar en el modo de producción dominante.

Las formas campesinas se caracterizan por estar constituidas por pequeñas unidades familiares de producción, cuyo objetivo primordial es producir para el consumo; se utiliza como medio fundamental de producción de la tierra y como fuente energética dominante la fuerza de trabajo. Ésta se aplica extensivamente en cada unidad de explotación, consiguiéndose rendimientos apenas suficientes para permitir la reproducción del grupo doméstico.

En las formas campesinas la unidad básica de producción es el grupo doméstico, en donde el productor junto con los miembros de su familia producen con sus propios instrumentos

lo que es preciso para su subsistencia; el principal medio de producción es la tierra, diseminada y parcelada en exceso, lo cual impide la concentración de los instrumentos y determina el aislamiento de la unidad (Díaz Polanco, 1977: 88-90). En consecuencia, el productor tiene un compromiso ineludible con la fuerza de trabajo familiar, a la cual debe darle ocupación productiva; ya que es muy difícil conseguir empleo, los miembros de la familia tienen derecho a una parte de los medios de producción porque los objetivos de la unidad doméstica son fundamentalmente de carácter familiar y sólo secundariamente económicos, pues el propósito del productor es maximizar el insumo de trabajo más que la ganancia o cualquier otro indicador de eficiencia (Franklin, 1969 en Schjtman, 1981).

La unidad doméstica está sujeta a un régimen demográfico y a pautas culturales de conformación familiar, que determinan el número de miembros y su distribución por edades y sexo a lo largo de su trayectoria, ya que en numerosas ocasiones el carácter nuclear o extendido de la familia es parte integrante de una estrategia de producción para la sobrevivencia. El total de miembros y la evolución de sus características demográficas determina, a la vez, en cada momento:

a) El potencial de fuerza de trabajo aplicable a la producción, en conjunto con las normas respecto a la división sexual del trabajo y la edad considerada mínima para desempeñar labores productivas,

b) El consumo de los miembros de la unidad que permita su reproducción biológica y social, cotidiana y generacional. Obviamente no nos referimos a las llamadas "necesidades básicas", sino al conjunto de bienes y servicios



Campeño purépecha trasladando piedras en una carreta (Uricho, Mich., 1963).

requeridos para satisfacer las necesidades socialmente determinadas de sus miembros.

La dinámica demográfica de la unidad doméstica, a la vez que está determinada por un conjunto de normas y valores que condicionan el número de hijos que se debe tener, edad al matrimonio, formas de asociación para conformar las unidades domésticas etc. regula, a su vez, la evolución del potencial de fuerza de trabajo y de las necesidades de las familias a lo largo del tiempo. De aquí que en cada momento de la trayectoria de la unidad sea posible establecer un balance entre el volumen de recursos que puede generar el trabajo, y la composición y monto de las necesidades que hay que satisfacer para la reproducción de los miembros de la unidad doméstica. Este balance no sólo depende de las características demográficas de la unidad, sino que reconoce otros determinantes sociales, que pueden sufrir variaciones a lo largo del tiempo y relativas, por un lado, a los criterios que dividen a sus miembros en productores

y sólo consumidores y, por otro, a la evolución de las necesidades sociales a lo largo del proceso de desarrollo (Cortés y Cuéllar, 1987: 28-29).

El grado de satisfacción de las necesidades de reproducción de la familia y de la unidad productiva, así como las deudas o compromisos con terceros determinan la intensidad del uso de factores, según su volumen y nivel tecnológico; de manera que en general, la tendencia es intensificar el trabajo en la medida en que la relación o el coeficiente de dependientes por activos tiende a elevarse. Es decir, cuando hay igualdad de recursos (tierra, medios de producción) el número de jornadas por hectárea tenderá a aumentar con el crecimiento de la relación entre consumidores que hay que sostener y trabajo familiar disponible; por otra parte, si aumenta la tierra disponible, las jornadas por hectárea tenderán a disminuir. En ese sentido y, de acuerdo con la tecnología propia de la economía campesina, la forma de sustitución dominante es la que se da entre tierra y trabajo, a diferencia de la agricultura empresarial, donde la

sustitución dominante es la que se da entre capital y trabajo y entre capital y tierra (Tepicht, en Schjtman, 1981).

En las formas campesinas existe una división elemental del trabajo determinado por el sexo y las condiciones naturales; además, presentan un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, expresándose esto último en el uso de tecnología de tipo indocolonial. La producción de estos grupos se caracteriza por no estar orientada a la producción de mer-

cancías, así como por transferir al sector capitalista medios de producción y fuerza de trabajo.

Estas formas, si bien se pueden considerar autosuficientes en lo que se refiere al proceso productivo, no lo son en el aspecto de la reproducción de la fuerza de trabajo, ya que parte de ella se reproduce en su seno y parte depende de su inserción (articulación) en el modo de producción capitalista.

En las formas campesinas "la agricultura es dominante, no sólo porque

moviliza la mayor parte de la energía de los productores, sino especialmente, porque determina la organización social general a la que están subordinadas las restantes actividades económicas, sociales y políticas" (Meillasoux, 1977: 57).

Los grupos domésticos campesinos son unidades de producción basados en el aporte, casi exclusivo, de la fuerza de trabajo de sus miembros necesaria para la producción; también son unidades de consumo, porque el trabajo que se pone en contacto con los medios de producción es el trabajo del propio campesino y de los miembros de su familia. El campesino se conforma con obtener, así, en último caso, tan sólo parte de su mismo trabajo y el de su familia convertidos en objetos de consumo imprescindibles para la subsistencia de la unidad de producción (Díaz Polanco, 1977: 124).

En la unidad de producción se combinan los factores necesarios para generar el producto. Es así como la tierra, los instrumentos de trabajo, insumos como fertilizantes y abonos, maquinarias y equipos, y la fuerza de trabajo que provee la unidad doméstica, combinados en las proporciones establecidas por las tecnologías de los diferentes procesos productivos se transforman en un conjunto de productos agrícolas, manufacturados y servicios. La economía campesina no es una economía "natural" o de autoconsumo o autárquica, puesto que una proporción variable de los elementos materiales de su reproducción se deben comprar en el mercado y por eso la unidad familiar se ve obligada a participar en el mercado de bienes y servicios como oferente de productos y/o de fuerza de trabajo. No obstante, que el qué producir no está determinado por la índole mer-



Desfibrando henequén (Cordemex, Mérida, 1970).

cantil del producto, sino por su papel en el sostenimiento de la familia y de la unidad de producción.

Además, como parte de la producción debe dedicarse a garantizar la capacidad productiva de la unidad de producción en el próximo ciclo, hay que tomar en cuenta que tratándose de una unidad que combina la producción de productos agrícolas, con manufacturas y servicios (es decir, que contiene las tres ramas básicas de la producción), superpone ciclos productivos de diferente duración. Así, por ejemplo, los cultivos agrícolas pueden ser anuales, la producción manufacturera puede cubrir diversos lapsos según el producto e incluso puede ser intermitente y por periodos breves y los servicios (especialmente los domésticos) tendrán un ciclo productivo que se medirá en días. En consecuencia, en cada una de estas ramas el consumo de instrumentos de trabajo, equipos e insumos materiales, determinará un volumen de recursos que debe destinarse a la unidad de producción y de este modo acrecentar, mantener o disminuir su capacidad productiva (Cortés y Cuéllar, 1987: 29-30).

Otra característica de la forma campesina según Schejtman es que el ingreso familiar es indivisible, pues no es posible separar la parte del producto atribuible a la renta de la que pudiera derivarse del salario o de la ganancia.

En opinión de Schejtman otras peculiaridades de las unidades campesinas son: el carácter intransferible de una parte del trabajo familiar, la forma de internalizar el riesgo, la tecnología intensiva en mano de obra y la pertenencia a un grupo territorial. En el primer caso se trata de aprovechar fuerza de trabajo que no crearía valores en otro contexto productivo; es decir, el trabajo de niños, ancianos

y mujeres como el empleo asistemático del tiempo sobrante del jefe de familia y de sus hijos adultos en edad activa. Es por eso que la unidad familiar tiene la capacidad de entregar al mercado productos a precios muy inferiores de los que la producción empresarial necesitaría.

En el segundo caso, la vulnerabilidad del campesino a los efectos de un resultado adverso es tan extrema, que parece adecuado considerar que su conducta como productor está guiada por una especie de algoritmo de supervivencia, que le lleva a evitar los riesgos, cualquiera que sea la ganancia potencial que se derive de correr esos riesgos (Lipton, en Schejtman, 1981). Esta manera de internalizar el riesgo y la incertidumbre por parte de las unidades campesinas es otra razón que explica la persistencia de sus métodos de cultivo así como el no explotar cultivos de mayor rendimiento, pero sujetos a oscilaciones mayores de precios o a un mecanismo complejo de mercado.

En cuanto a la tecnología intensiva en mano de obra según Schejtman, resulta que la necesidad de valorizar el recurso más abundante de que dispone la economía campesina, el compromiso laboral, unida a la presencia de términos de intercambio desfavorables para los productos agrícolas campesinos en los intercambios mercantiles son la causa de una tendencia a la reducción al mínimo indispensable de la compra de insumos y medios de producción; eso origina que la densidad de medios de producción por trabajador o de insumos adquiridos por unidad de producto o jornada, sean generalmente inferiores a los de la agricultura comercial o capitalista. Es decir, la respuesta a cómo producir parece guiada por el criterio de elevar al máximo el componente fuer-

za de trabajo por unidad de producto generado y/o de reducir al mínimo el de insumos y medios de producción adquiridos o rentados.

En relación con la pertenencia a un grupo territorial, añade Schejtman, la unidad campesina no se puede concebir como una unidad aislada de otras semejantes con las cuales comparte una base territorial común, forma parte de una sociedad mayor, vive en estrecha relación, es interdependiente y tiene relaciones de vecindad permanentes, en virtud de un sistema de acuerdos relativos a la ocupación y al uso productivo de un determinado territorio y de sus recursos físicos, de los cuales obtienen sus medios de vida. Sin embargo, el desarrollo de las relaciones mercantiles debilita el papel del grupo territorial en el ciclo de reproducción social de las unidades familiares, pues hace que dicha reproducción se efectúe sobre bases cada vez más individuales, que son más precarias.

Esas son las características internas de la economía campesina. Ahora es necesario hacer referencia a la manera como ésta se relaciona con la sociedad nacional de la cual forma parte. Para ello se parte del concepto de articulación, es decir, la relación o sistema de relaciones que entrelaza los sectores internos entre sí y con el resto de la economía para constituir un todo integrado (el sistema económico), cuya estructura y dinámica está condicionada por (y condiciona a) la estructura y dinámica de las partes (Schejtman, 1981).

La articulación toma la forma de intercambio aritmético de bienes y servicios entre los sectores, que conducen a transferencias de excedentes del sector campesino al resto de la economía, debido a que la integración del sector campesino está subordinada a los demás elementos de la estructura

(agricultura capitalista y complejo urbano-industrial).

Un tipo de articulación es la que se da en el mercado de bienes al cual concurre el campesino como vendedor de parte de sus productos y como comprador de los insumos y bienes finales que necesita su producción; en dicho intercambio siempre le han sido desfavorables los precios de lo que compra y lo que vende. El intercambio desigual es posible porque el campesino tiene la disposición de producir a precios inferiores a los exigidos por un productor capitalista, ya que el campesino se limita a atender los requerimientos de reproducción de la fuerza de trabajo empleada y el fondo de reposición de los medios de producción utilizados, mientras que el productor capitalista requiere, además de lo anterior, la obtención de una ganancia que por lo menos sea igual a la ganancia media en la economía.

Schejtman piensa que eso es así porque el campesino no tiene ni el comportamiento del rentista ni el del empresario capitalista, pues por principio tiene que producir cualquiera que sea la coyuntura del mercado, so pena de no sobrevivir; luego se contenta con un salario, sin plantear problemas de renta ni de ganancia, ya que se comporta como un asalariado a destajo. Así se explica la presencia de la agricultura campesina en tierras pobres y en productos que no son viables para la empresa capitalista, y es lo que permite una transferencia sistemática de excedentes del campesinado a otros sectores, lo cual se reconoce y se compensa parcialmente mediante las subvenciones estatales.

Otro ámbito donde se manifiesta la articulación es el mercado de trabajo, pues una proporción importante de la fuerza de trabajo empleada en la agricultura empresarial e incluso en acti-

vidades urbanas e industriales, proviene o está vinculada a la economía campesina y una parte de sus condiciones de reproducción se genera ahí, lo cual permite que se le pague un salario por jornada inferior al de otros sectores y además, sólo los días efectivamente trabajados.

Lo anterior se debe no sólo a que una fracción de la subsistencia está asegurada por la economía campesina, sino a que la magnitud de la fuerza de trabajo ofrecida por los campesinos así como los salarios que están dispuestos a aceptar, están determinados por las condiciones de producción características de la unidad a la que pertenecen. En consecuencia, mientras más lejos esté de obtener el nivel de ingreso (monetario y en especie) necesario para la reproducción en su propia unidad, mayor será el número de jornadas que esté dispuesto a trabajar a cambio de un salario, y en tanto mayor sea el nivel de intensidad al que esté trabajando su parcela, los rendimientos decrecientes reducirán el salario a exigir por su contratación fuera de ella.

Los mecanismos de articulación, mercado de productos y mercado de trabajo, tienen como fondo común la capacidad y disposición, por razones estructurales y no filantrópicas, de la unidad campesina de subvalorar su tiempo de trabajo con respecto a los patrones establecidos por las reglas de funcionamiento del sector capitalista, bien sea como fuerza de trabajo propiamente dicha o como fuerza de trabajo plasmada en los productos que entrega al mercado.

Otra característica de la unidad campesina, en su relación con el resto de la economía, es la de estar sujeta a fuerzas que contribuyen a su descomposición y a su recomposición; la descomposición es el proceso que implica

la pérdida progresiva de las condiciones de sostenimiento de la unidad familiar a partir de sus recursos propios. O sea, la pérdida de la capacidad de generar un volumen de producción equivalente al fondo de consumo familiar y al fondo de reposición de insumos y de medios de producción. En cambio, la recomposición es el conjunto de procesos que revierten la tendencia mencionada y que originan unidades campesinas donde no existían.

Esas fuerzas se pueden considerar como elementos superestructurales que afectan y son afectados por la estructura definida como articulación y se pueden agrupar en las generadas por el Estado (crédito a tasas preferenciales, fijación de salarios mínimos, reforma agraria, colonización, etc.); las creadas por los hombres o instituciones entre el campesinado y el resto de la economía; las provocadas por el sector empresarial (contratos entre la gran empresa agroindustrial o agrocomercial y los campesinos) y las determinadas por la dinámica demográfica ecológica (crecimiento vegetativo, opciones de trabajo fuera de la parcela, etcétera).

Los ritmos biológicos modulados por los patrones sociales, de comportamiento reproductivo y culturales inciden sobre el cambio en el tamaño y composición de los miembros de la unidad doméstica (es decir, sobre su régimen demográfico) y por esta vía sobre la posible evolución en el tiempo tanto de la capacidad de trabajo de que se dispondrá como de las necesidades que deberán satisfacerse. Es claro que estas estimaciones están sujetas a contingencias del azar, pero esto no impide que el campesino realice estimaciones de la fuerza de trabajo con que contará y de la cantidad de bienes que necesitará suponiendo que la unidad doméstica se desarrolle en condiciones normales.

Por otra parte, las decisiones relativas a la producción deben tomar en consideración el lapso que necesariamente debe transcurrir antes de obtener el producto, puesto que a lo largo del tiempo es posible combinar cultivos que sólo tengan rendimientos después de varios años, anualmente o que se obtenga más de una cosecha en un año. Estos ciclos se combinan con los de la producción manufacturera y la producción doméstica desarrollados dentro de la unidad de producción campesina. Los ritmos de la naturaleza tienen una clara influencia sobre las actividades de producción, pues la sucesión de las estaciones del año, el clima, el régimen de aguas, etc., influyen no sólo sobre los tipos y variedades de cultivos para los que se presta la tierra, sino que también afecta los rendimientos, que pueden llegar a diferir significativamente respecto a los que habían sido presupuestados; ya que las condiciones climáticas tienen incidencia directa sobre el vestuario, el tipo de alimentación, el tipo de vivienda, etc. y por estas vías, sobre la demanda de trabajo doméstico.

La variación del número de miembros de la unidad doméstica depende del régimen demográfico (edad al matrimonio, espaciamiento de los hijos, tasas de mortalidad infantil, esperanza de vida, migración, etc.) y una vez conformada crece, se consolida y perece, puesto que toda unidad doméstica sigue el mismo ciclo, a menos que su desarrollo sea interferido por el azar. El desarrollo de la unidad de producción requiere que después de cumplido cada ciclo productivo se tomen decisiones respecto a qué, cómo y cuánto producir en el próximo ciclo. Ahora bien, decidir qué, cuánto y cómo producir lleva aparejadas decisiones de aumentar, mantener constante o disminuir la capacidad de producción y



Mujeres otomíes hilando lana (San Pedro Arriba, México, 1971).

en la medida en que el producto sólo puede tener dos destinos, es decir:

- a) reponer en parte, totalmente o acrecentar la capacidad de producción, o
- b) satisfacer las necesidades sociales de los miembros de la unidad doméstica, el dedicar más a uno implica utilizar menos para el otro fin.

La situación se puede representar por un juego de suma constante, en la medida en que más medios se usen para aumentar la capacidad de producción menos quedará para el consumo y viceversa. Además, la esencia de esta situación no se ve alterada por el hecho de que haya que pasar o no por el mercado para obtener los medios de trabajo, insumos o, en general, todo tipo de bienes necesarios para mantener o ampliar la capacidad productiva y los satisfactores requeridos por los miembros de la unidad doméstica.

Las decisiones de qué, cómo y cuánto producir se toman en función de las necesidades que, de acuerdo con las estimaciones, habrán de satisfacerse una vez completado el ciclo productivo y de las necesidades sociales que habrán de cubrirse antes de que maduren los diversos ciclos productivos; asimismo, la distribución del producto entre insumo e "inversión" se realiza tomando en cuenta las necesidades presentes y futuras de los miembros de la unidad doméstica.

Por otra parte, las unidades campesinas, en determinadas circunstancias (por ejemplo, por no tener acceso a más tierras o por la imposibilidad de continuar subdividiéndolas), tendrán que poner fuerza de trabajo no eventual sino definitiva, en el mercado capitalista, por lo tanto, *producen o pueden llegar a producir proletarios* sin que ello signifique que son destruidas por el avance del capitalismo, pues llegan a ser funcionales para el capita-

lismo, en la medida que no sólo producen bienes salarios a bajos precios, sino que producen a costo cero para el capital la principal mercancía: la fuerza de trabajo (Cortés y Cuéllar, 1987: 31-33).

El cultivo de la tierra es la fuente primordial de existencia, que provee la mayor parte de las necesidades de consumo de los grupos domésticos; pero el trabajo agrícola implica una combinación específica de tareas con un bajo nivel de especialización y un entrenamiento basado en el grupo doméstico. Además, como la familia campesina produce sus propios medios de subsistencia, deviene casi autónoma y la naturaleza influye, con un gran peso, sobre esas unidades debido a lo reducido de su tamaño y de sus escasos recursos productivos; por lo que las unidades de producción campesina no logran satisfacer plenamente las necesidades de mantenimiento y reproducción de los grupos domésticos. Así, el campesino se enfrenta a una disyuntiva: o bien reduce sus niveles de consumo hasta el mínimo físico necesario, o bien abandona temporal o definitivamente la tierra, la cual es la propiedad principal del grupo doméstico campesino y en general se caracteriza por ser de tipo minifundio. Es decir, son unidades agrícolas tan pequeñas que no proveen trabajo a los miembros del grupo doméstico, en edad productiva, durante todo el año, pero si lo provee durante las etapas del ciclo agrícola que requieren fuerza de trabajo masivo. (siembra, cosecha, etc.).

En consecuencia, la tierra con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas disponibles es insuficiente para satisfacer los requerimientos de subsistencia del grupo doméstico (Deere, 1974: 1) y la población en edad productiva de zonas campesinas, con las características que ya he-

mos mencionado, se constituye en reserva de mano de obra presta a ser utilizada por aquellas regiones —agrícolas o industriales— más desarrolladas, y esto es así, porque la actividad productiva no genera la cantidad suficiente de excedentes que permita la acumulación de capital; ya que las condiciones de producción y de intercambio a que se encuentran sometidos los campesinos sólo permiten la reproducción parcial de su fuerza de trabajo, a través de la producción de alimentos fundamentales para su simple sobrevivencia; esto es, el productor no puede subsistir si se apoya únicamente en su actividad como tal productor, entonces no le queda otra alternativa que trabajar tanto como productor y como jornalero.

Agréguese a esto la carga de una mano de obra excedente que no puede aprovechar completamente la unidad de producción campesina, unida también a la particularidad de una producción agrícola que no genera trabajo en grado regular durante todo el año; todo lo cual obliga a la unidad campesina a impulsar hacia afuera parte o la totalidad de un contingente de mano de obra, en busca de otras ocupaciones, haciendo uso de su gran versatilidad que le permite hacer prácticamente de todo.

Además, en el seno del campesinado se da una diferenciación que oscila entre dos polos: el del campesino parcelario que trata de mantenerse junto con su familia estrictamente a base de los productos de la tierra y su realización mercantil y el del proletario "puro" (si bien algunos campesinos pueden derivar hacia la burguesía agraria e incluso industrial, aunque no es lo predominante), entre ambos polos, el campesino hace de todo (Guerrero 1979: 24).

Finalmente, y en relación con la

diferenciación del campesinado, Schejman (1981) elaboró una tipología para la cual partió de la infomación registrada en las boletas censales, tanto de unidades de propiedad privada como de parcelas ejidales, que en conjunto representan casi 3.2 millones de unidades de producción.

Se definió como unidad campesina aquella cuyos gastos en remuneraciones no pasaron de 25 salarios mínimos de la región donde se localiza la unidad; pues se sabe que muchas unidades, sin perder su carácter esencialmente familiar y por lo tanto campesino, recurren eventualmente a la contratación de jornadas complementarias, las cuales se considera que son las requeridas para el cultivo del maíz en un área suficiente para garantizar las condiciones de reproducción de dicha familia y de la unidad productiva.

El área suficiente se definió con los datos sobre la composición demográfica del sector rural del censo de población y con los requerimientos, para distintos grupos de edad y sexo establecidos por el Instituto Nacional de Nutrición (2076 calorías y 63 gramos de proteínas diarias); luego, se calculó el precio promedio rural (1966-1970) y se expresó en su equivalente en toneladas de maíz con arreglo al precio medio del maíz para ese periodo. Ese costo resultó ser de 3.98 ton/maíz/año por familia y como el rendimiento nacional promedio de maíz por hectárea (1 036 kg) y al expresar la superficie en equivalente de tierras de temporal, se pudo establecer el área requerida para satisfacer las necesidades alimentarias básicas de una familia promedio (5.5 miembros) en 3.84 hectáreas. Los tipos son:

a) El de infrasubsistencia, caracterizado por un potencial productivo insuficiente para la alimentación fami-



Trabajo comunal (tequio) en el pueblo de La Aurora (Hueyapan, Pue., 1965).

liar y trabajan una superficie arable de cuatro o menos hectáreas de temporal;

b) el de subsistencia, con un potencial productivo que rebasa el requerido para la alimentación, pero insuficiente para generar un fondo de reposición; trabajan una superficie arable de 4 a 8 hectáreas de temporal;

c) estacionarios, constituidos por unidades campesinas capaces de generar un excedente mayor de los requeridos por el consumo y equivalente al fondo de reposición y a ciertas reservas para eventualidades, laboran superficies arables de 8 a 12 hectáreas de temporal;

d) excedentarios, cuando la unidad campesina tiene un potencial necesario para generar un excedente mayor al de sus necesidades de reproducción simple, aunque no siempre

pueda convertirlo en acumulación, trabajan superficies arables mayores de 12 hectáreas de temporal.

En síntesis, la mayoría de los autores coinciden en que el campesinado presenta las siguientes facetas:

1) La parcela familiar campesina es la unidad básica de una organización social multidimensional.

2) El cultivo de la tierra es el medio primordial de subsistencia que provee la mayor parte de las necesidades de consumo.

3) Existe una cultura tradicional específica relacionada con el modo de vida de pequeñas comunidades.

4) tiene una posición de subordinación política y económica, debido a sus obligaciones con los detentadores del poder económico y político.

Bibliografía

- Cortés, Fernando y Óscar Cuéllar, *Una discusión teórica del concepto de campesino*, serie Cuadernos de Trabajo, núm. 101, Flacso, México, 1987.
- Deere, Diane C., *Theoretical considerations on the division of labor by sex and subsistence production on the minifundia*, mimeografiado, 1974.
- Díaz Polanco, Héctor, *Teoría marxista de la economía campesina*, UNAM, FCPS, UACH, CP, México, 1977.
- Guerrero, Francisco Javier, "La diferenciación interna del campesinado mexicano", en Luisa Paré (coord.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Macehual, México, 1979.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1979.
- Schejtman, Alejandro, *Economía campesina y agricultura empresarial: tipología de productores del agro mexicano*, CEPAL, Siglo XXI, México, 1981.

Proyectos de desarrollo y respuesta a la expropiación de tierras en el Balsas, Guerrero

Hace algunos años planteaba la necesidad de hacer un estudio de carácter etnográfico sobre tres pueblos de la región del Balsas en Guerrero: San Agustín Oapan, San Juan Tetelcingo y Xalitla, que enfrentaban junto con otros pueblos del área, la amenaza de perder sus tierras. Esta situación surgió ante el proyecto de construcción de una presa, que daría energía eléctrica a una región circundante: la hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo.

Este proyecto pretendía recoger en forma minuciosa, información acerca de las tradiciones culturales, las creencias y otros aspectos de la vida de esos pueblos frente a la inminencia de su desaparición o traslado. El proyecto no se pudo llevar a cabo y la presa afortunadamente no ha sido construida; pues su construcción implicaba la desintegración de estos grupos como unidades étnicas y su asimilación forzada a otras costumbres y formas de vida, de haber sido la población reubicada en otro lugar.

En los últimos años se volvió a hablar del proyecto y los rumores sobre la construcción de la presa volvieron a circular en la región, aunque las au-

toridades negaban la existencia de tal proyecto. A pesar de estas negativas, los habitantes de los pueblos amenazados veían en peligro su territorio, por lo que intentaron dar una respuesta a esta situación. En esa capacidad de respuesta es donde se centra nuestro interés.¹

Dado que el estudio no pudo ser llevado a cabo de acuerdo al proyecto inicial, hemos tomado como base para este trabajo el resultado de la búsqueda bibliográfica, así como de la revisión hemerográfica que abarcó sobre todo lo relativo a este problema entre 1990 y 1992, y la información directa obtenida en algunas entrevistas realizadas con gente de Xalitla, Ameyaltepec y San Juan Tetelcingo.

A fines de los años setenta empezaron a circular en la región rumores acerca del proyecto que beneficiaría a una amplia región, pero cuyo costo era, entre otros, la desaparición de por lo menos veintidós pueblos cuyas tierras serían inundadas. El proyecto iba a

¹ Tras la toma de poder por Ernesto Zedillo, los pobladores de la región reiteraron su solicitud para que este proyecto sea cancelado.

ser realizado por la Comisión Federal de Electricidad como parte de la política desarrollista del Estado mexicano, que cobró auge en la década, como una expresión más del desarrollo industrial iniciado durante los años cuarenta.

Entre las acciones puestas en práctica para el "desarrollo", destacó el impulso que se daba a la construcción de grandes obras de infraestructura, entre las que cabe recordar los famosos caminos de "mano de obra" del sexenio echeverrista, las obras de drenaje, la instalación de energía eléctrica, las dotaciones de agua potable y la construcción de presas como la que nos ocupa ahora.

Como suele suceder en estas circunstancias los proyectos se elaboran y se realizan no sólo sin tomar en cuenta a las poblaciones afectadas por su construcción, sino que en ocasiones ni se dan a conocer, especialmente cuando se trata de grupos indígenas. Éstos, como es bien sabido, se encuentran subordinados en lo político y en lo económico a los grupos que detentan el poder, y su desarrollo refleja de alguna manera esta subordi-

nación, que es la causa principal de su pobreza y atraso tecnológico.

A pesar de la subordinación, los pueblos indígenas ofrecen resistencia a los procesos de penetración capitalista, a través de diversos mecanismos que les permiten sobrevivir y mantener una identidad diferenciada de otros grupos de la sociedad nacional, como lo ejemplifican las diversas acciones emprendidas por los nahuas, en el caso de la presa de San Juan Telcingo, cuyo proyecto fue retomado como parte del programa de modernización diseñado por el gobierno. El programa abarca todos los aspectos de la vida nacional, y dentro del mismo, el sector eléctrico construirá varias hidroeléctricas.²

La región elegida para construir esta presa se encuentra situada a unos 160 km de la ciudad de México y aglutina varios pueblos que tienen como eje al río Balsas y se extienden desde la carretera federal México-Acapulco, hasta el municipio de Copalillo por el este y al norte colindan con Tepicoacuilco y por el sur hasta Zumpango y Zitlala.

Esta zona de Guerrero, que corresponde a lo que los arqueólogos llaman culturas de occidente, estuvo habitada desde la época anterior a la Conquista española por muchos y muy variados grupos indígenas, algunos de los cuales hablaban el náhuatl. El hecho de que la zona del occidente de México, constituyera en esa época una especie de corredor cultural, permitió el paso de diversos elementos originarios de estos grupos y conformó en la región una especie de mosaico cultural. Los descubrimientos hechos a través de las excavaciones



arqueológicas en las zonas de Teopantecuinatlán y la Trinchera, permiten darse una idea de la rica tradición artesanal y artística de la región, en la que se encontraron restos de cerámica de diversos tipos y colores: roja, naranja, blanca puntas de flechas, navajas y figuras de animales así como representaciones humanas he-

chas en piedra tallada. Cuentas de metal, de concha y piedra, metates, cazuelas, tumbas y restos de construcciones sirven como testimonio de una importante vida ceremonial, que data de periodos muy antiguos.

El hecho de que la región estuviera poblada por grupos tan diversos, divididos por su lengua y sus costumbres

² Se habla en presente aunque este trabajo se presentó en 1993; por lo tanto nos referimos a ese año.

(tlahuicas, matlazincas, nahuas, etc.), enriqueció las expresiones culturales y permitió el intercambio de productos entre ellos, pero finalmente condujo a una división política que fue aprovechada por los mexicas para someterlos y tener así el control sobre los productos de la región, entre los que ocupaban un lugar muy importante el cobre y el algodón. De esta manera la región del Balsas perteneciente actualmente a la cabecera municipal de Tepecoacuilco, formó parte de una enorme provincia tributaria que comprendía poblaciones como Iguala, Acapetlahuaya, Chilapa y la actual colonia de Valerio Trujano, en la época de Moctezuma Xocoyotzin y también, más tarde, durante la Colonia; ya que durante este periodo no pudieron ser reubicados por la política de congregación, como se hizo con otras poblaciones.

Actualmente estos pueblos conservan un acervo cultural importante en el que destaca el uso de la lengua náhuatl, la vigencia de su organización social, la vida religiosa, y las prácticas agrícolas, como el tlacolol, que los mantiene vinculados a la tierra. En el aspecto económico ocupa un lugar importante la producción de artesanías, en la que destacan las máscaras de madera tallada, hechas por los habitantes de San Francisco. La variada tradición artesanal que existe en toda la región incluye también los bordados de San Agustín, la madera tallada de Tonalapa y la joyería de Maxela. Algunos de estos productos se hacen sólo para su venta al exterior de las comunidades, mientras que otros circulan en la región o se intercambian por tlalchiquihuites para lavar el nixcómil, tinajas de barro rojo que viene de Chilapa, baúles de madera con fi-

guras pintadas que se utilizan como regalos de boda o jicaras decoradas con la técnica del maque procedentes de Temalacacingo y Olinalá, que se encuentran en la Montaña.

La región que habitan estos grupos es pobre. Hasta hace muy poco no recibían ninguna asistencia gubernamental. Aún ahora el estado de Guerrero cuenta con uno de los presupuestos más bajos a pesar de que en él se encuentran algunos de los centros turísticos más importantes de la República: Acapulco, Ixtapa, Taxco y Zihuatanejo, y de que existe una importante riqueza mineral. Además, Guerrero ha sido visto siempre como lugar de violencia y de hechos sangrientos que inspiran desconfianza. Esto se manifiesta en la poca atención que se le ha otorgado, tanto desde el punto de vista de las políticas oficiales como en la investigación social. A consecuencia



Foto de Maya Groded

de esto, también sus habitantes han recelado de los programas asistenciales o proyectos que les presentan, y por tanto, algunas poblaciones se han mantenido más cerradas a la penetración de elementos externos. Esto fue un factor que permitió que se organizara una fuerte resistencia al proyecto de construcción de la presa, en el que, como en otros casos, no se les había tomado en cuenta en la toma de decisiones. Esto sucede en los planes de desarrollo que se consideran de interés nacional, aunque estos les afecten directamente.

Sobre el origen de dichos pueblos tenemos pocos datos. La tradición local habla de Xalitla como la antigua Xochicuetla, lugar donde se detenían los comerciantes que viajaban hasta Acapulco a pie, llevando recuas de mulas para transportar sal y telas que vendían en la región.

El comercio de sal fue una de las tradiciones que sirvieron como antecedente importante para que apareciera la producción y venta de pintura sobre amate (que es por lo que más se les conoce). Su pintura tuvo una rápida difusión e introducción al mercado nacional y extranjero, ya que —como afirma Gobi Stromberg en su trabajo acerca de la pintura sobre amate— los pobladores de esta región siendo comerciantes por tradición, asumieron y manejaron la comercialización de pintura en sus propios términos. Lo siguen haciendo, a pesar de los fenómenos de intermediación y control, por grupos ajenos a los nahuas de Guerrero que han intervenido transformando las condiciones de mercado, y por tanto, de la producción y la vida misma en la región.

Sobre el origen de los otros pueblos hay todavía menos información. Algunos viejos moradores de San Agustín Oapan, dicen que ahí había

una parroquia y que Ameyaltepec era sólo un rancho. Cuando el propietario murió, se quedaron ahí muchos de los trabajadores. Ahora San Agustín tiene cerca de 4 000 habitantes y Ameyaltepec unos 3 000, Ahuelican y Ahuehuepan pudieron haber surgido posteriormente y se encuentran a sólo unos cuantos kilómetros de la autopista México-Acapulco. No obstante quedaron “marginados”, como todos los pueblos de la región, en donde las ventajas de lo moderno se reducen a la construcción de algún centro de salud, al que los médicos asisten sólo en razón de su vocación de ayudar a la gente; sin agua potable ni drenaje, con sólo la escuela primaria y en algunos casos electricidad y una línea telefónica que regularmente funciona para dos o tres localidades.

Aunque la producción artesanal tiene gran importancia económica, la base de subsistencia sigue siendo la agricultura de temporal, con todos sus riesgos. Los campesinos de la región siembran maíz, frijol, calabaza, sandía, ajonjolí. Cuando el temporal es bueno, el maíz que se produce es apenas suficiente para alimentarse. El ajonjolí se vende fuera y el maíz se consume en casa. Las tierras de cultivo son regulares y malas, no hay tierras buenas en la región. Sólo las hay en terreno plano donde puede trabajarse con arado y en las laderas del cerro, donde las parcelas se trabajan a mano con la coa como única herramienta: las llaman tlacolotes. Algunos campesinos aprovechan las tierras que deja el río cuando cambia de cauce, año con año. Estos terrenos son más fértiles y los que se “pusieron listos se quedaron con ellos”, pero en ocasiones se inundan. La tenencia de la tierra en los seis pueblos era ejidal hasta el decreto que modificó el artículo 27 de la Constitución. La pro-

piedad privada predominaba en Maxela; aunque había también terrenos comunales utilizados para alimentar el escaso ganado que poseen. Para todos estos pueblos el cultivo de la tierra con pocos recursos técnicos y monetarios implica sobre todo la inversión de un fatigante esfuerzo durante todo el año con el riesgo siempre de perderlo todo.

El trabajo del campo es realizado generalmente por el campesino y su familia aunque algunos pueden pagar peones que les ayuden o alquilar una yunta para trabajar su parcela cuando el terreno lo permite. Además de estas formas de organizar el trabajo, existe el sistema de macoma o ayuda mutua, que sobrevive aún como parte de la cultura tradicional. Este permite solucionar el problema de mano de obra, sin que esto implique deudas (en dinero), para el campesino. Este sistema nos dice Gabriel de la Cruz (campesino-pintor) de Ameyaltepec “es como si compraras así manos, pero con tu misma mano”. La agricultura es la principal fuente de autoabastecimiento en la región y prácticamente todos sus pobladores trabajan en ella, excepto quienes no tienen tierra. Estos se dedican a otras actividades para obtener ingresos; son artesanos, comerciantes o se dedican a la cría de animales.

El problema de la posesión de la tierra se ha visto agravado como en muchas otras regiones del país, por el aumento de la población y la carencia de otras fuentes de trabajo; ya que como ellos mismos explican “las personas que se apartan de sus padres necesitan su pedazo de tierra”. En algunos pueblos, como ya se dijo, la tierra es mala y casi no llueve; en otros como en Xalitla la extensión de tierras que llegaba hasta Ameyaltepec, Tonalapa, Maxela y la Colonia Valerio Trujano,

se redujo casi a la mitad al ser redefinidos los límites de los terrenos en línea recta. En algunos casos la lucha por la tierra, al no ser debidamente resuelto el conflicto, ha llegado a tener un carácter violento. Por ejemplo, los habitantes de San Agustín Oapan que se consideran dueños de la tierra porque ahí vivieron sus antepasados, aceptaron que se les cediera a un grupo fuereño, tierras para cultivarlas y vivir en ellas. Sin embargo, este grupo desea más y más tierra: ahora asedian continuamente a los de San Agustín, destruyendo sus cosechas y amenazando sus vidas. Los nahuas de San Agustín están en desventaja por no hablar bien español y carecer de armas, posición en la que se encuentra casi siempre el indio frente al mestizo.

El conjunto de problemas que hemos mencionado nos explica hasta cierto punto (como en otras regiones del país) el porqué de la importante producción artesanal que ahí se da. Existía en esos pobladores desde la época prehispánica. La tradición artística y comercial está fuertemente arraigada desde entonces en la Cuenca del Balsas. En la actualidad es un complemento importante de la economía familiar. A veces la única fuente de ingresos y la última alternativa antes de abandonar el pueblo en busca de otras actividades como: ser albañil en el Distrito Federal o bracero en los Ángeles, Chicago y otras ciudades de los Estados Unidos.

La situación de aislamiento que les ha sido impuesta a estos pueblos permitió, por otra parte, la conservación de las costumbres y tradiciones propias. Los habitantes de dichas localidades son en su mayoría bilingües náhuatl-español. Hasta hace poco, algunos ancianos, mujeres y niños no hablaban español, excepto en Xalitla

y Maxela, que por estar al borde de la carretera tienen más contacto con el exterior. Por lo cual han modificado rápidamente sus costumbres, como el uso de la indumentaria tradicional, que ha sido sustituida por la ropa de fabricación industrial desde hace varios años. Sin embargo, se conservan aún las camisas de manta bordada que algunas mujeres llevan como ropa interior; el uso del gracioso mandil, lleno de alforzas y encajes, con el que todavía cubren su ropa. Las viviendas de adobe y bajareque existen aún; la mayoría se construyen ya de "material", que además funciona como elemento de prestigio en la mayoría de los pueblos.

Las dificultades de la vida cotidiana y el continuo esfuerzo por sobrevivir no impiden, o quizá sean la causa, de que haya en estos lugares una intensa vida ceremonial, en la que los ricos matices de su cultura se ponen de relieve. Cuando aparecen las danzas, la música, los ritos, las complejas formas de organización social, todos y cada uno de los miembros de la comunidad desempeñan una función específica para el logro de la celebración: el mayordomo, los coheteros, las mujeres que "echan tortillas" (para más de cuatrocientas gentes que llegan a la fiesta), la vieja que cuida a las "doncellitas" y se encarga de ellas mientras recorren el pueblo, y otros pueblos con la danza de "pastoras", el maestro violinista que hace bailar a las "dancitas", los fiscales que cuidan a la virgen o a la imagen del santo (con sus ofrendas, con los billetes de dólares atados al cuello, las veladoras, el arreglo de la iglesia), el mayordomo suplente que ayuda a dar de comer a los que asisten a la fiesta. Cada campesino, miembro de la comunidad coopera con su trabajo y con el dinero que puede dar, con su presencia y su fe al

lucimiento de las fiestas patronales; los muchachos que regresan del Distrito Federal o de los Estados Unidos, con ropas citadinas y modales distintos, pero aún con el compromiso de cumplir una manda. Llegan a dejar dólares, a besar la imagen del santo patrón, demostrando así que no han perdido su liga con la comunidad y con su gente.

Después de la fiesta patronal en agosto, continúa la temporada de trabajo más intenso en el campo: de mayo a noviembre. Durante esos meses la producción artesanal pasa a segundo término, ya que, como se dijo, la vida de esos pueblos nahuas gira en torno al cultivo del maíz. Sólo quienes no tienen tierra continúan con el trabajo artesanal. Finalmente el ciclo agrícola termina en noviembre, cuando se termina la cosecha con la conmemoración de los muertos; que en México, lejos de tener un carácter luctuoso o fúnebre como en el resto del mundo, se vuelve festiva. Los familiares vivos recuerdan a los que "se fueron antes" y comparten con ellos las primicias de la cosecha en la ofrenda.

La preservación de todos estos rasgos culturales entre los nahuas del Balsas, nos permite ver la cohesión interna que existe entre ellos. Fue, la que hizo posible el que aprovecharan la coyuntura, que se dio ante los preparativos del V Centenario, para reiterar sus viejas demandas de respeto a sus derechos.

Así, a pesar de que en el Plan Nacional de Desarrollo del gobierno salinista el sector eléctrico tenía entre sus proyectos prioritarios la construcción de hidroeléctricas como la de San Juan Tetelcingo, en su programa de modernización; el proyecto fue impugnado por los indios nahuas de la región del Balsas. La decisión vertical que, como en otras ocasiones, había

tomado el gobierno, fue rechazada y la defensa de la tierra emprendida por estos pueblos dio lugar a que se constituyera el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en octubre de 1990. A partir de ese momento se inician una serie de acciones que ocuparían las primeras planas de los diarios de 1990 a 1992.

La lucha de estos pueblos contra el proyecto de construcción de la presa se manifiesta en plantones, marchas, mítines, entrevistas con funcionarios públicos, huelgas de hambre y la explicación de su objetivo a través de los medios de comunicación masiva demostrando así su capacidad de organización, que data de siglos atrás.

Esta capacidad de organización, en todos los grupos que han sobrevivido a los procesos de explotación y dominación a través de tantos siglos puede explicarse al menos parcialmente, por las importantes expresiones de su cultura original, distinta y ajena a la occidental. A los rasgos que los vinculan a sus orígenes y les dan una identidad propia que los diferencia de la sociedad dominante.

Actualmente la demanda planteada por estos grupos ha sido reiterada, exigiendo del Gobierno Federal la cancelación definitiva del proyecto, que hasta el año pasado sólo había sido aplazado por tiempo indefinido. Para esto, han apelado a la Declaración de San José sobre el etnocidio y el ecocidio, hecha en 1981, en la reunión convocada por la Unesco para ese fin. A esta declaración se agregan los acuerdos del segundo foro internacional sobre Derechos Humanos, celebrado en Xochimilco, y las reformas al artículo 4º constitucional.

El apoyo que los indígenas obtuvieron hizo posible que pudiesen plantear otras alternativas de desarrollo, con el respaldo del INI, las cuales



Foto de Maya Ciudad

permitirían sobrevivir a todos estos pueblos en sus lugares de origen.

Además de este resultado, el desarrollo de la lucha dio lugar al fortalecimiento y reivindicación étnica para quienes participaron en ella. En Xalitla por ejemplo donde el alto índice de bracerismo había hecho que se abandonara casi por completo el uso de la lengua náhuatl, el interés por aprenderla surgió en los jóvenes que regresan de los Estados Unidos junto con su integración a los movimientos de

resistencia. Otro de los resultados de esta lucha fue que las fricciones existentes entre pueblos vecinos se han atenuado ante la necesidad de luchar contra una amenaza común, y esto ha hecho surgir el sentimiento de pertenencia a una región.

Podemos concluir por todo lo anterior que estos resultados están relacionados, sin lugar a duda, con la larga tradición de enfrentamiento al mundo externo que por siglos experimentaron estos pueblos a través del comer-



Foto de Maya Goded

cio con otras regiones. Las relaciones que aprendieron a manejar en sus propios términos les permitieron, en estas circunstancias, consolidar su lucha por medio de una organización propia.

Bibliografía

- Benítez, José Manuel, "Bloquean indígenas nahuas la carretera México-Acapulco", *La Jornada*, domingo 29 de diciembre de 1991.
- Catalán Blanco, Juan Carlos, "La defensa cultural de los pueblos nahuas del Alto Balsas", *Pueblo*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Guerrero, SEP, 1992.
- Espinosa, Pablo, "Dañaría la hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo, a 37 asentamientos nahuas", *La Jornada*, miércoles 30 de octubre de 1991.
- Good Eastman, Catherine, "Arte y comercio nahua: el amate pintado de Guerrero", *América Indígena*, 1981, vol. V, núm. 20, pp. 126-136.
- Litvak, Jaime, *Cibuatlán y Tepecoacuilco; provincias tributarias de México en el siglo XVI*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.
- Rojas, Rosa, "Piden en la CNDH que impidan que construyan una presa", *La Jornada*, martes 12 de febrero de 1991.
- , "Cancelar, no posponer la presa en el Balsas; nahuas", *La Jornada*, jueves 14 de febrero de 1991.
- Stromberg, Gobi., "The amate bark paper painting of Xalitla", *Ethnic and tourist arts. Cultural expressions from the fourth world*, Nelson H. Grabum Ed. University of California Press.
- , "La pintura sobre amate", *El universo del amate*, Museo Nacional de Culturas Populares, SEP, México, pp. 31-61.
- Zaldívar, Laura, "El mundo de los pintores", *El universo del amate*, Museo Nacional de Culturas Populares, SEP, México, pp. 64-82.

Cultura y migración: el caso de Zacatecas

Nota introductoria

Es propósito de este trabajo poner de manifiesto la íntima relación que guarda el tema de la tradición cultural con el movimiento migratorio hacia Norteamérica.

De inicio es posible postular que en el caso que nos ocupa sobre el estado de Zacatecas se trata de una vigorosa respuesta a la amenaza de pérdida de las tradiciones que trae como consecuencia lo que llamamos el florecimiento de la cultura local, o en otros términos, un intenso proceso de resistencia cultural.

Se hace difícil después de esta investigación llegar a sostener que la modernización implícita en la globalización de la economía traerá el efecto más o menos inevitable de la pérdida o destrucción de las tradiciones, como suele afirmarse de manera mecánica.

Pero antes de entrar en materia será preciso mencionar las características que definen nuestra región de estudio, que comprende la parte suroeste del estado de Zacatecas.

Características regionales

El hábitat regional se caracteriza por la aridez del semidesierto, por un régimen escaso de lluvias y por un alto grado de probabilidad anual de pérdida de cosechas. En los municipios de Jerez, Valparaíso y Monte Escobedo se cuenta con algunos recursos forestales que a lo largo del tiempo se han visto mermados por la tala indiscriminada, por la mala conciencia ecológica de sus pobladores e históricamente por el uso de madera, leña y carbón para cubrir las necesidades energéticas de las ricas minas de plata de la capital del estado, o sea de las minas de “nuestra señora de los Zacatecas”.

Los asentamientos originales en la región estuvieron dados por las estancias ganaderas, los ranchos y las haciendas, cuya actividad básica consistió en la horticultura, la fruticultura, la ganadería, la producción de granos, leche y queso, todo para el abastecimiento de la urbe de los palacios de cantera rosa.

Este modo de vida basado en las actividades agroganaderas y en los asentamientos humanos en ranchos y

haciendas —estas últimas convertidas en ejidos después de la Revolución— se ha mantenido hasta nuestros días y ha dado lugar a lo que podemos denominar *estilo de vida rancharo*. Dicho modo de ser tiene entre otras particularidades el mantener una clara distinción entre los sexos tanto en la división del trabajo como en actividades que a menudo llevan al sexismo; así, aparece un juego de oposiciones en el que se realzan por un lado las cualidades masculinas, pero por igual las femeninas. Se trata de una tierra en la que se exaltan los géneros respectivos apareciendo ora como dominante la masculinidad, ora la feminidad, ora como región de hombres, de machos, ora como región de vírgenes. Ejemplifiquemos.

La vida en los ranchos implica siempre la realización de tareas pesadas, rudas, lo mismo en las actividades agrícolas que en las agropecuarias y ganaderas. Esto exige de los hombres fuerza física, rudeza e incluso brusquedad e impulsividad. Entre paréntesis señalaremos que Joseph Ribera Bernárdez, conde de Santiago de la Laguna escribía en 1732 un tanto pin-

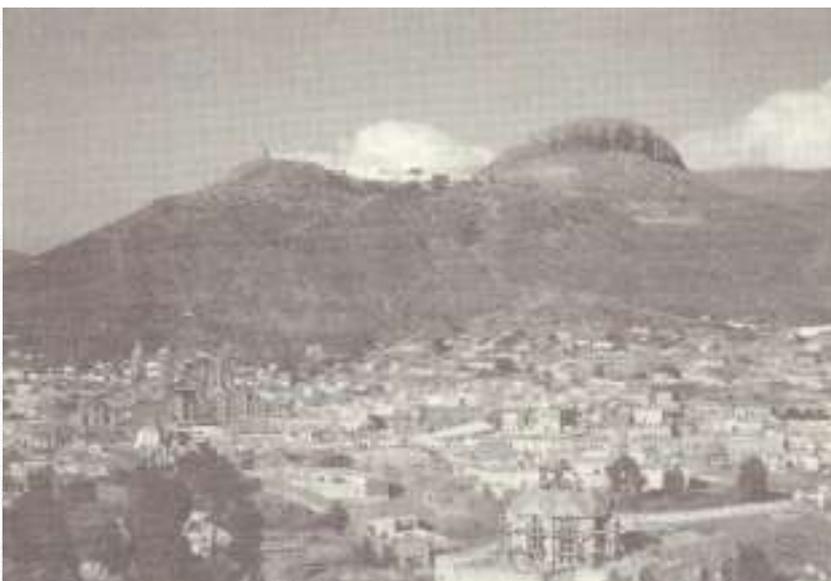
torescamente sobre los “belicosos ánimos zacatecanos” que causan “riñas, pleitos y atrocidades”. Naturalmente que dichas características, que en otros contextos pueden ser vistas más bien como defectos, aquí son consideradas virtudes. La rudeza es necesaria para cuidar, dominar y en general convivir con las bestias de carga y en general con el ganado. Un rancho que no es rudo no es rancho. Rudeza es sinónimo de hombría, de cumplimiento de las expectativas que se requieren para pertenecer al modo de vida rancho. En la esfera de las diversiones se proyecta este modo de vida en las conocidas charreadas, jaripeos, carreras de caballos, rodeos, toros y peleas de gallos, mientras que se observa la actuación de jinetes y charros en ceremonias como la quema de judas el sábado santo, en algunas procesiones de carácter religioso y en actos cívicos como los desfiles, en la mayoría de las cuales el charro debe mostrar sus habilidades, destreza y arrojo.

La división del trabajo sexual marca un contraste virtual y definitivo entre hombres y mujeres, que se refleja en otros aspectos de la vida social. Así, son comunes expresiones como “esa es cosa de mujeres” o a la inversa “este es asunto de hombres”, “fulano parece vieja”, “no seas mandilón”, “las mujeres dicen o hacen tal o cual cosa”, etc., y en las reuniones tienden a hacer grupo los hombres con los hombres y las mujeres con las mujeres.

Así como la rudeza debe formar parte de las virtudes masculinas, en la mujer se aprecian como cualidades el apego al hogar y a la iglesia, la presunción mostrada en arreglos y atuendos, así como lo que exalte su belleza, ya que del mismo modo que esta es tierra de machos, es igualmente considerada tierra de mujeres hermosas.

La exaltación tanto de las cualidades masculinas como de las femeninas y sus esferas claramente delimitadas tienen sus expresiones en el campo de la cosmovisión religiosa, donde por un lado aparece un culto a

intitule La Ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas teniendo a esta gloriosa Señora Nuestra por abogada y patrona de aquella ciudad, y con su favor y amparo sea acrecentada y ennoblecida. (Ribera, 1986 (1732): 83-84).



Panorámica de Zacatecas.

las vírgenes, que da lugar a que podamos considerar a esta como una “región de vírgenes”, y por otro lado está la presencia de dos santuarios de importancia que trasciende lo regional dedicados al culto de dos deidades cristianas.

En el primer caso aparece como modelo histórico y paradigmático para la región el título de ciudad que desde 1585 otorgó Felipe II a Zacatecas:

Por cuanto habiendo entendido que a causa de la mucha riqueza que se saca de las minas de las Zacatecas en la Provincia de Nueva Galicia y por la grande y ordinaria contratación que allí se tiene... Por la presente quiero y es mi voluntad —según reza la Real Cédula— que ágora y de aquí adelante para siempre jamás, aquella población sea y se

Este modelo original de culto a las vírgenes en el que la misma ciudad de Zacatecas aparece con el culto a la Virgen María en la barroca catedral de cantera rosa y a la Virgen de Nuestra Señora del Patrocinio en el Santuario de la Bufo, pronto se difunde a numerosas poblaciones de la entidad, entre las que destacan Jerez con su Santuario a la Virgen de la Soledad, Fresnillo y Monte Escobedo donde es patrona la Inmaculada Concepción, Valparaíso donde se rinde culto a la Purísima Concepción, Sombrerete donde se reverencia a la Virgen de la Candelaria y a la de la Soledad, Tlaltenango donde es patrona la de Guadalupe, etcétera.

El contraste y juego de oposiciones en la esfera de lo simbólico y en nuestra región de vírgenes se da —como se dijo— por la presencia de dos san-

tuarios con la advocación y el culto a Cristo, deidad masculina que aparece en Temastián con el Señor de los Rayos, lugar de culto situado en los límites de Jalisco con el estado de Zacatecas, y en el de Plateros —en Fresnillo, Zacatecas— donde se rinde culto al Santo Niño de Atocha, aunque originalmente se erigió con la advocación al Santo Cristo de los Plateros. Ambos santuarios poseen importancia regional e incluso nacional en el caso del de Plateros que con sus más de cien peregrinaciones anuales ocupa el tercer lugar a este respecto después del Santuario de la Villa de Guadalupe y del de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos.

La exaltación y oposición entre los géneros, y por ello su clara diferenciación, tanto en las formas de la vida material como en las de la vida espiritual constituye entonces la espina dorsal de esta que hemos llamado región de vírgenes y que a su vez da sustento al estilo de vida ranchero de la provincia sur y occidental del estado.

Pasemos ahora a ocuparnos de otra faceta que completa la definición de nuestra zona de estudio: la migración y su íntima conexión con la cultura regional.

Cultura y migración

La tradición migratoria de la población de Zacatecas rumbo a la Unión Americana se remonta hacia fines del siglo pasado y principios de éste, de tal modo que cuenta por lo menos con cien años de existencia. Los flujos migratorios se intensificaron históricamente a causa de los conflictos emanados del movimiento armado revolucionario y de la revuelta cristera, además de que desde mediados de este siglo la crisis económica origina-

da por la política del estado mexicano encaminada a privilegiar el desarrollo de la industria a costa del campo obligó a las masas de campesinos a optar por la vía migratoria.

intrínseca de su economía. Zacatecas ya no puede darse el lujo de sobrevivir sin el ingreso en dólares de su población migrante. De acuerdo con encuestas realizadas en la entidad no



Fachada de la catedral de Zacatecas.

El hecho de que Zacatecas sea una de las entidades del país que cuenta con uno de los más altos índices de expulsión demográfica se explica porque es también uno de los estados con menos desarrollo económico, con menor grado de industrialización, con un medio geográfico en su mayoría semidesértico y una agricultura temporalera precaria basada en buena medida en una tenencia ejidal de la tierra carente de apoyos. Esto hace de Zacatecas uno de los estados con los más bajos índices de población económicamente activa, con escasa concentración demográfica en su territorio y con un alto grado de dependencia económica hacia su población migrante, de tal manera que los recursos que se obtienen vía los flujos migratorios constituyen una parte estructural e

existe municipio o población alguna en el estado que no registre población migrante hacia Estados Unidos, con la particularidad de que los flujos siempre van acompañados de reflujos, a pesar de que el propio fenómeno migratorio alimenta la creciente población de origen mexicano asentada en la Unión Americana, y por consiguiente alimenta también lo que podríamos llamar el interminable proceso de cianuración, pasando por las etapas conflictivas de identidad de lo que en su momento se conoció como pachuquismo y ahora está representado por el cholismo.

Los estudiosos del fenómeno inmigratorio en Estados Unidos se han sorprendido por las peculiaridades que adopta dicho fenómeno por parte de la población de origen mexicano,

ya que no responde a los marcos explicativos y a los análisis conceptuales utilizados hasta ahora para los inmigrantes de otras latitudes como los europeos o los japoneses. Los me-

De acuerdo con nuestro punto de vista la dificultad que encuentran los estudiosos para dar una explicación convincente y atinada a los incesantes flujos migratorios o al "peregrinaje pe-

migrantes mexicanos a asimilarse a los patrones angloamericanos, así como el bajo ritmo de aculturación que muestran a lo largo de decenios de migración incesante.

Para esto resulta importante resaltar la dinámica que la cultura local exhibe para reproducirse bajo las condiciones de amenaza de pérdida o destrucción que trae aparejadas la intensa sangría demográfica que representa el proceso migratorio. En otros términos, la cultura local como ingrediente fundamental de la identidad de sus portadores retrasa e impide la asimilación de los migrantes al país extraño, y constituye la fuerza que los empuja a realizar los continuos viajes de retorno, o a intensificar los conocidos y sorprendentes fenómenos de reflujo. El reflujo alimenta y refuerza a su vez los patrones y tradiciones de la cultura local, de tal modo que el fenómeno se convierte en un juego de influencias recíprocas: los valores tradicionales de los migrantes, base de su identidad, al dificultar la asimilación al país de destino empujan a reforzar la identidad mediante el regreso inexorable al país de origen, regreso que a su vez ayuda a reforzar la propia tradición local.

Este principio, que se puede conceptualizar como de *revitalización de la cultura local* y que constituye un fenómeno de resistencia cultural, refuta los juicios un tanto fáciles que señalan la supuesta pérdida o destrucción de las tradiciones, y por lo tanto, de la identidad, a consecuencia de la llamada globalización de las economías. Para el caso que nos ocupa, esto no sólo no ocurrirá, sino que las evidencias señalan más bien un fenómeno inverso de revitalización de las tradiciones, o de florecimiento de la cultura local.

Este florecimiento puede obser-



Fachada de la catedral de Zacatecas.

xicanos han presentado siempre una gran resistencia a asimilarse a la cultura anglosajona y en general un patrón de bajo ritmo de aculturación (ver Goodson-Lawes, 1992: 35-50).

Igualmente les resulta sorprendente y no han encontrado respuestas satisfactorias para el alto nivel de flujos y reflujo que muestra la población migrante mexicana, algo que un estudio chicano ha denominado "peregrinaje perenne" o "eternas primeras generaciones" de mexicanos en los Estados Unidos, y que en nuestro particular caso para el estado de Zacatecas le hemos llamado metafóricamente "nomadismo", para hacer una referencia histórica a este amplio territorio denominado "la gran chichimeca" y habitado en el momento de la Conquista por grupos nómadas y seminómadas.

renne" de mexicanos hacia la Unión Americana, así como a los sucesivos reflujo o retornos a su país de origen, se explica por la escasez de estudios de profundidad que tomen en cuenta las condiciones culturales propias de los migrantes. O sea, estudios de comunidad que den cuenta de los fundamentos en que descansa la identidad de los migrantes, a diferencia de los acostumbrados énfasis en las aristas meramente demográficas, economicistas o psicologistas sobre motivaciones.

Nosotros tuvimos la oportunidad de realizar un estudio de profundidad en el suroeste del estado de Zacatecas que nos condujo a la conclusión de que la cultura local o regional constituye un poderosísimo factor que en principio explica la resistencia de los

vase con nitidez en nuestra región de estudio en la fuerza que ostentan los eventos, celebraciones y pautas de carácter tradicional tales como los desfiles, las ferias y fiestas patronales, la devoción y asistencia que se dispensa a los santuarios y lugares de culto, la práctica de diversiones características del estilo de vida ranchero, tales como rodeos, charreadas, carreras de caballos, jaripeos y juegos de gallos, y el esplendor que muestran eventos como la morisma, que es una combinación de espectáculo y teatro popular masivo, con un nutrido calendario que abarca más de la mitad del año distribuido en las diversas poblaciones del centro y suroeste zacatecano.

Conclusión

La región del estado de Zacatecas de la que hemos hablado se caracteriza por mostrar un estilo de vida ranchero que es en esencia conservador, uno de cuyos rasgos más notorios lo constituye la clara delimitación entre los géneros, estilo de vida recio que se ha adaptado a un movimiento migratorio intenso hacia Norteamérica, una especie de nomadismo moderno o de "peregrinaje perenne", modo de vida ranchero que se basa a su vez en patrones de cultura local y tradicional de fuerte arraigo, lo suficientemente poderosos como para impedir y retrasar la asimilación de la población migrante a los patrones del estilo de vida norteamericano, y en cambio a propiciar tendencias a reproducir su cultura en los lugares de destino, pero sobre todo a constituir el motor de una re-



Mercado de Zacatecas.

talización de las tradiciones en las localidades de origen, en un ciclo de flujos y reflujos, de idas y retornos que favorece esto que hemos denominado el florecimiento de la cultura regional, algo que en definitiva impide o por lo menos retarda la pérdida de la identidad de la población migrante, y asegura la perpetuación del estilo de vida ranchero.

Bibliografía

- Bustamante, Jorge, "Migración indígena a Baja California Norte", en *México Indígena*, núm. 13, año 2, pp. 21-22, México, 1986.
- Delgado Wise, Raúl, "Hacia una caracterización de la estructura productiva de Zacatecas", en *Diálogo*, núm. 15, pp. 10-22, 1990.
- Goodson-Lawes, Julie, "La decisión de ir o regresar: una familia migrante de Mezquitic", *Estudios Jaliscienses*, núm. 8, pp. 35-50, 1992.
- Hayes-Bautista, David E., Los mexicanos en California, *Examen*, año 4, núm. 45, pp. 11-14, 1993.
- López Castro, Gustavo, *La casa dividida. Un estudio de caso sobre la migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano*, El Colegio de Michoacán, Asociación Mexicana de Población, Zamora, 1986.
- Martínez, Eliud, "Los peregrinos perennes: mexicanos en los Estados Unidos", en *Frontera norte. Pachucos, chicanos y cholos*, p. 167-187, Universidad Autónoma de Zacatecas y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Jerez y su gente. Región de vírgenes, nomadismo y resistencia cultural*, en prensa.
- Nolasco, Margarita, "Migración indígena y etnicidad", suplemento de *Antropología*, Boletín oficial del INAH, núm. 31, pp. 1-12, 1990.
- Ribera Bernárdez, Joseph, "Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas", *Testimonios de Zacatecas. 1989-1992 (1986)*, p. 67-126, Publicaciones del H. Ayuntamiento de Zacatecas, Zacatecas, 1732.

Crónicas del siglo XVI: uso y aprovechamiento en las ciencias antropológicas

Nuestro objetivo en este documento es presentar una idea aproximada de las obras escritas en América durante el siglo XVI, cuyos autores nos hablan del mundo indígena que desaparecía por el embate de los conquistadores españoles. Estos tratados han sido reiteradamente examinados, criticados, consultados y analizados por antropólogos, historiadores, arqueólogos y estudiosos en general que se han interesado en el conocimiento de las sociedades americanas precoloniales.

Los manuales a los que aludimos fueron escritos para diferentes regiones del continente, así tenemos volúmenes que tratan sobre las sociedades que los europeos encontraron en las regiones que ahora conocemos como el Caribe, Perú, Guatemala, Yucatán, Oaxaca, Michoacán, Jalisco, Venezuela, Chile, Argentina, Panamá* y otras. Sin embargo, en este ensayo sólo

vamos a referirnos a los documentos escritos más conocidos para el Altiplano central, que son los que hemos utilizado con más frecuencia.

Los historiadores y sus documentos

Estas fuentes tienen diversos orígenes y las hemos clasificado para nuestros fines de acuerdo a su procedencia en:

1. Documentos pictográficos
2. Cronistas indígenas y
3. Cronistas españoles

Cuando aludimos a los documentos pictográficos hacemos referencia a las obras que se conocen como códices que son libros elaborados a base de pictografías. Los códices no contienen un texto escrito consecutivo, sino que son representaciones pictóricas de acontecimientos históricos o imaginarios o de hazañas de héroes míticos o reales. Las figuras generalmente se hallan asociadas a los nombres jeroglíficos de los personajes y lugares en los que se desarrolla la acción; para su "lectura" lo que probablemente ocurría era que el

sacerdote al ver el dibujo lo interpretaba y lo recitaba con pomposa elocuencia, los mexicanos antiguos obtuvieron renombre "por su delicado y hermoso lenguaje y la exquisita fluidez de sus versos" (Nutall 1974: LIII). El contenido de los códices es, en su mayoría, de carácter religioso, aunque también hay históricos, calendáricos, míticos, geográficos, etcétera.

Los materiales que se emplearon en la confección de estos libros fueron: papel (hecho a partir de la fibra del maguey o de la corteza del amate, tela y piel de venado). El ejemplar elaborado en este material durante la época prehispánica es el *Códice Nutall*, que consta de una sola tira larga plegada en secciones de modo que pudiera abrirse como biombo que contaba con unas pastas hechas del mismo tamaño de la hoja y que se fijaban con pegamento en las caras que quedaban al exterior de las tiras dobladas. Estas obras fueron elaboradas por los *tlacuilos*, que eran artistas educados en el *Calmecac*.

Algunos de los códices que fueron hechos durante la época colonial fueron pintados sobre tela como el *Códice*

* Si se desea obtener información sobre las crónicas escritas sobre esas regiones consúltese la bibliografía de Varner, Grier y Johnson Varner, *Dogs of the Conquest*, University of Oklahoma Press, 1983.



Fray Bernardino de Sahagún.

Telleriano-Remensis y el *Vaticano-Ríos*, aunque éstos ya se confeccionaron a la usanza europea; es decir, todas las hojas iban pegadas por una orilla, como los libros actuales. Durante la época colonial la elaboración de los códices estuvo menos sujeta a los convencionalismos de la escritura jeroglífica y al simbolismo religioso, ejemplo de estos son el *Códice Mendoza* y el *Florentino*, los cuales fueron hechos, con las técnicas tradicionales por los *tlacuilos* indígenas bajo la dirección y vigilancia de los frailes, con fines didácticos. En general los códices que pertenecen a esta época tienen notables combinaciones de dibujos con grafía nahua e hispana que explican el significado de las figuras, las cuales poseen en forma indiscutible una marcada influencia europea.

Entre las obras que fueron escritas por indígenas han llegado hasta nosotros algunas que son anónimas como el *Códice Chimalpopoca*, el cual consta de tres documentos de procedencia diferente: los "Anales de Cuauhtitlan" escrito en náhuatl por un autor desconocido; el segundo es la "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad" redactada en español y la "Leyenda de los soles" en náhuatl —esta obra relevante nos introduce al conocimiento de la ideología religiosa.

El *Códice Azcatitlan* es un documento del siglo XVI, que se encuentra en la Biblioteca de París, en el que aparecen varias escenas, dos de las cuales se refieren a la migración mexicana.

Entre los documentos anónimos está también el *Códice Ramírez* que

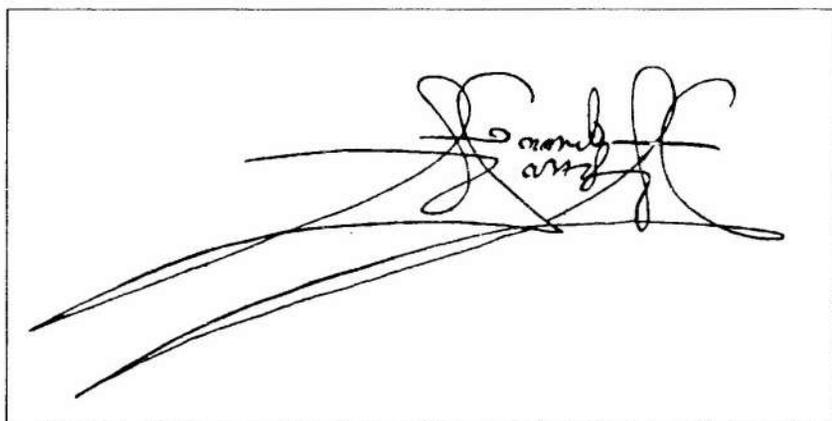
es un pictograma que tiene un comentario anexo escrito en lengua náhuatl; al parecer fue redactado por un indígena mexicano a mediados del siglo XVI. En este impecable documento, escrito en una prosa exquisita, se narra la historia de México-Tenochtitlan y nos proporciona una visión pormenorizada de la vida en la metrópoli tenochca. Este manuscrito fue traducido por Juan Tovar, un jesuita de Texcoco que lo envió a José de Acosta, quien lo empleó para componer su obra. El nombre con el que se designa fue en honor a su descubridor: José Fernando Ramírez.

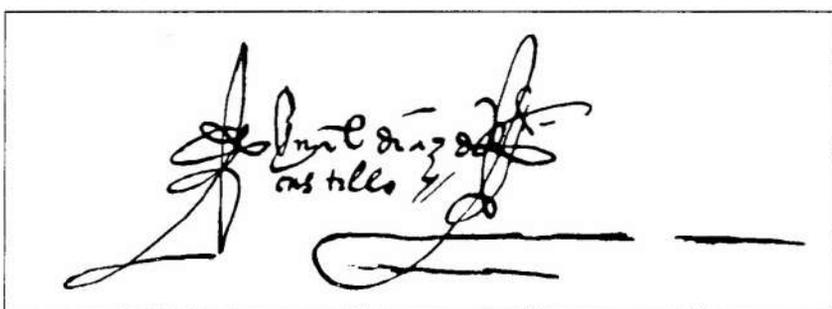
El *Códice Florentino* fue redactado por los indígenas para Sahagún y apareció como ilustración de su obra; contiene valiosos datos sobre la vida cotidiana de los mexicanos y sobre los recursos que emplearon.

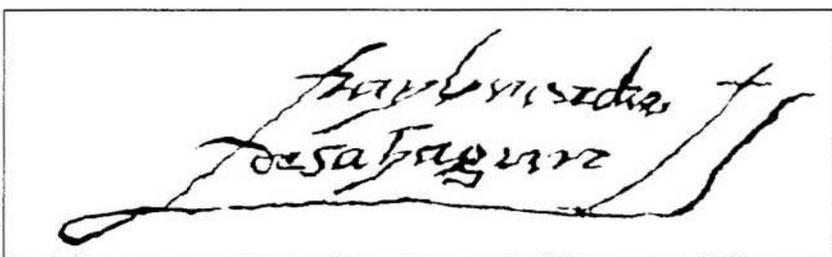
El *Códice Mendoza* que fue pintado por órdenes del Virrey Mendoza (de ahí su nombre) consta de tres secciones: la primera se refiere a la fundación de Tenochtitlan y consigna los pictogramas de los pueblos conquistados por los señores mexicanos; la segunda reporta los artículos que tributan cada uno de esos pueblos; en la tercera se encuentra la descripción etnográfica de la sociedad mexicana, se describe el proceso de endoculturación.

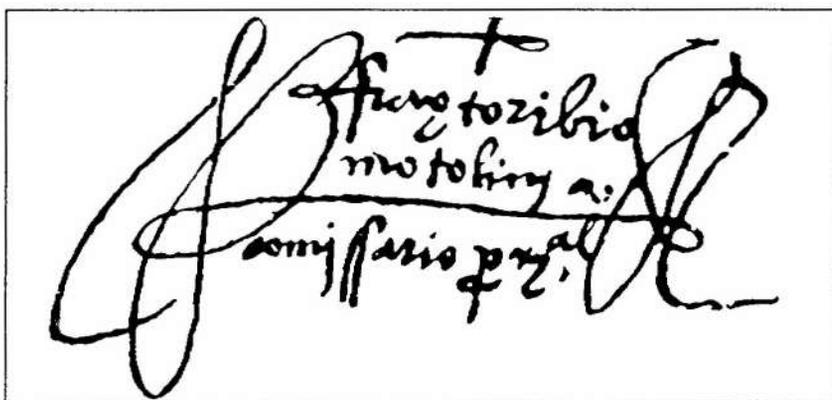
La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* es un documento redactado por orden de Juan de Zumárraga, primer obispo de México; es un manuscrito que presenta un amplio comentario de una parte de un códice extraviado, su contenido es de carácter mítico y nos da información sobre la cosmogonía mexicana.

De los cronistas indígenas mencionaremos en primer lugar a Fernando Alvarado Tezozómoc, que era un profundo conocedor de su pueblo y sus


 A highly stylized handwritten signature in black ink. The signature is written over a horizontal line and features several long, sweeping strokes that extend downwards and to the left. The name 'Hernán Cortés' is partially legible within the loops of the script.


 A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is more compact than the one above, with a large initial 'B' and a long horizontal stroke at the end. The name 'Bernal Díaz del Castillo' is partially legible.


 A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is very fluid and cursive, with a large initial 'B' and a long horizontal stroke at the end. The name 'Bernardino de Sahagún' is partially legible.


 A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is very complex and cursive, with a large initial 'M' and a long horizontal stroke at the end. The name 'Motolinía' is partially legible.

Firmas de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún y Motolinía.

costumbres y era nieto de Moctezuma II, escribió a los 18 años en lengua castellana la *Crónica mexicana*. Su obra ha sido considerada escrita con mucha objetividad y con poca influencia de las instituciones hispanas.

Juan Bautista Pomar, miembro de la nobleza texcocana y nieto de Nezahualpilli, escribe su *Relación de Texcoco*, la cual termina en 1582; en ella describe la vida y el gobierno de su pueblo, habla sobre los ritos religiosos, el matrimonio, la moralidad, la guerra, etcétera.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl fue bisnieto del soberano del mismo nombre, escribió *Obras históricas*, que consta de varias monografías sobre los chichimecas y la historia de Texcoco. Este historiador quiso dejar evidencia de la veracidad de sus informaciones mediante una constancia legal, la cual se ha tomado como una prueba de que sus datos fueron copiados de las pinturas que heredó de sus antepasados.

Francisco de San Antón Nuñón Chimalpahin, fue el historiador indígena escogido por Antonio de Mendoza para emprender la magna obra de recopilación *Las relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, debido a que, como miembro de la nobleza indígena, había recibido una esmerada educación y estaba versado en las tradiciones orales y pictográficas de su pueblo. Su obra nos proporciona valiosos datos de carácter etnográfico e histórico.

Diego Muñoz Camargo fue un mestizo perteneciente a la nobleza tlaxcalteca; escribió en español la *Historia de la ciudad y de la república de Tlaxcala*, la cual comenzó en 1576 y concluyó nueve años más tarde; buen conocedor de la lengua náhuatl y de las costumbres indígenas nos proporciona en su obra una detallada des-

cripción de la sociedad tlaxcalteca de su tiempo.

En lo que respecta a los cronistas españoles empezaremos por citar al más famoso de todos: Bernardino de Sahagún, un franciscano que llegó a México en 1529 como misionero y permaneció aquí hasta su muerte. Durante 60 años fue instructor de los indígenas y llegó a familiarizarse con su lengua y sus costumbres. Con materiales reunidos en México, Tlatelolco y Tepeapulco escribió su monumental obra *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Este infatigable investigador utilizó un método que hoy se considera científico: interrogaba, en náhuatl, a los pobladores indígenas de un lugar sobre sus usos y costumbres y esta información era transcrita en caracteres latinos por discípulos especializados; terminó su obra erudita en náhuatl en 1569 y en 1585 él mismo la tradujo al castellano, realizando algunas supresiones.

Sahagún ha sido considerado el más grande de los cronistas por la abundancia de sus datos, su calidad y el método de obtención de sus informes.

Andrés de Olmos fue un franciscano que con gran dedicación elaboró gramáticas y diccionarios en lenguas náhuatl, totonaca y tarasca. Escribió en español un tratado sobre las antigüedades mexicanas; se le atribuye la manufactura de los *buehuettlatolli*, exhortaciones dirigidas a inculcar ideas y principios morales, destinados a producir comportamientos aceptados socialmente y que eran prodigados, generalmente por ancianos, en todos los eventos importantes, tales como el nacimiento de un niño, el matrimonio, la preñez o la muerte. Estos importantísimos documentos contienen discursos que mediante análisis nos han permitido comprender la especificidad de la ideología moral dominante

en la época prehispánica y las formas sutiles en las que ésta era impuesta.

El famoso jesuita español José de Acosta escribió la *Historia natural y moral de las Indias*, la cual consta, como lo indica el título, de dos partes, siendo la segunda de mayor importancia para las ciencias antropológicas. En la elaboración de su libro usó las mismas fuentes que el *Códice Ramírez* o éste mismo. Su obra fue impresa por primera vez en 1589 en Sevilla y se tradujo posteriormente a varias lenguas europeas, está redactada en una prosa impecable y nos proporciona importantes datos sobre la vida social en el México antiguo.

De ascendencia hispana y con un doctorado en Derecho llega a México hacia 1554 Alonso de Zorita, a ocupar el cargo de oidor, lo cual le permitió viajar por todo el país. Por orden de Felipe II realizó investigaciones sobre el gobierno y las políticas de los indígenas; con base en estos datos escribió la trascendental obra *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, que tuvo como objeto principal examinar la organización económica y social.

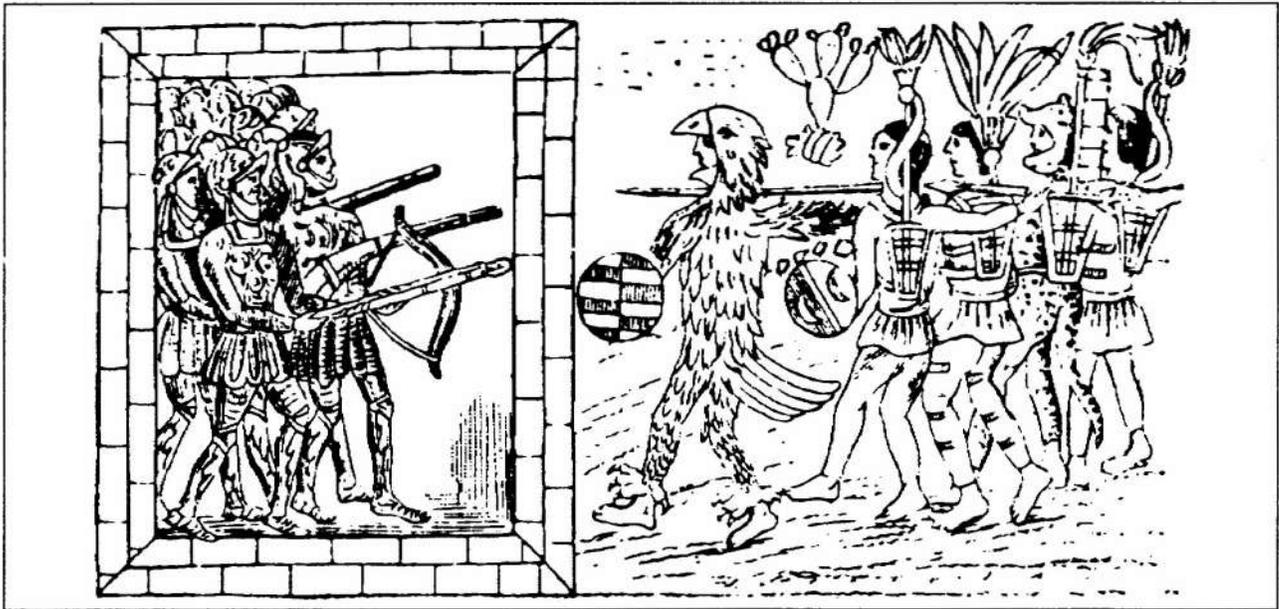
El franciscano español Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinía, que quiere decir en náhuatl "humilde" o "pobre", recibió en 1536 la orden de escribir sobre los trabajos de los franciscanos, su labor evangelizadora y las cosas más sobresalientes de los indígenas mexicanos. Su *Historia de los indios de la Nueva España* está dividida en tres partes: la primera se refiere a la religión, la segunda describe el proceso evangelizador y la última trata de las artes y costumbres.

El religioso español Gerónimo de Mendieta vivió en Xochimilco donde aprendió náhuatl y predicó la doctrina en esa lengua. Conoció y trabó amis-

tad con Motolinía. En 1571 recibió órdenes de realizar una investigación sobre la historia de las actividades de las misiones en la Nueva España y en esa fecha comenzó a elaborar la obra *Historia eclesiástica indiana*, en la que cumplía el cometido que le había sido ordenado incluyendo además el relato de las antiguas costumbres de los indios. Su libro es parcialmente una copia del de Motolinía, pero está enriquecido con nuevos y esenciales datos sobre la organización económica y social indígena. Debido a que se le otorgaron otros nombramientos, concluyó su obra 25 años después.

A mediados del siglo XVI llegó a México Juan de Torquemada, quien escribió la monumental obra *Monarquía indiana*, que ha sido publicada en siete tomos; nos la presenta como el fruto de sus investigaciones sobre manuscritos y códices y la consulta de las obras de Mendieta, Motolinía y Gómara. Es un documento de gran valor para los investigadores ya que reúne los materiales escritos hasta ese momento sobre la sociedad mexicana y los integra a su obra, en la que incluyó tanto aspectos religiosos como sociales.

Como el dominico Diego Durán vivió en Texcoco desde los seis años aprendió el náhuatl con precisión. Escribió en español la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, basándose en los datos aportados por el *Códice Ramírez* y en la interpretación de códices y manuscritos antiguos escritos en lengua indígena. En su valiosa obra recopila datos que no se encuentran en otros trabajos, nos habla de Texcoco, Tenochtitlan y en general de los pueblos nahuas; su libro es rico en informes fidedignos sobre la situación social de los indígenas con los que convivió por más de 40 años.



Aztecas atacando a Pedro de Alvarado (Durán).

Durán terminó de escribir su obra en 1580, la cual se halla impregnada de gran amor y comprensión por los indígenas. Su trabajo ha sido considerado una de las más valiosas aportaciones a la historia prehispánica; para los etnohistoriadores y arqueólogos constituye una fuente insustituible pues nos proporciona una clara idea del desarrollo social de Tenochtitlan.

La obra de los cronistas hispanos que profesaban la religión católica se halla motivada por el vehemente deseo de conocer la cultura indígena, con la intención de que les facilitara sus propósitos evangelizadores; en las obras de estos escritores generalmente se destacaron los elementos positivos de la comunidad indígena.

Por último mencionamos a los soldados que escribieron sobre la sociedad que les tocó aniquilar. Mencionamos primero a Hernán Cortés, quien escribió sus *Cartas de relación*, dirigidas al emperador Carlos V; en ellas Cortés describe ciudades, mercados y la corte de Moctezuma, aunque habló

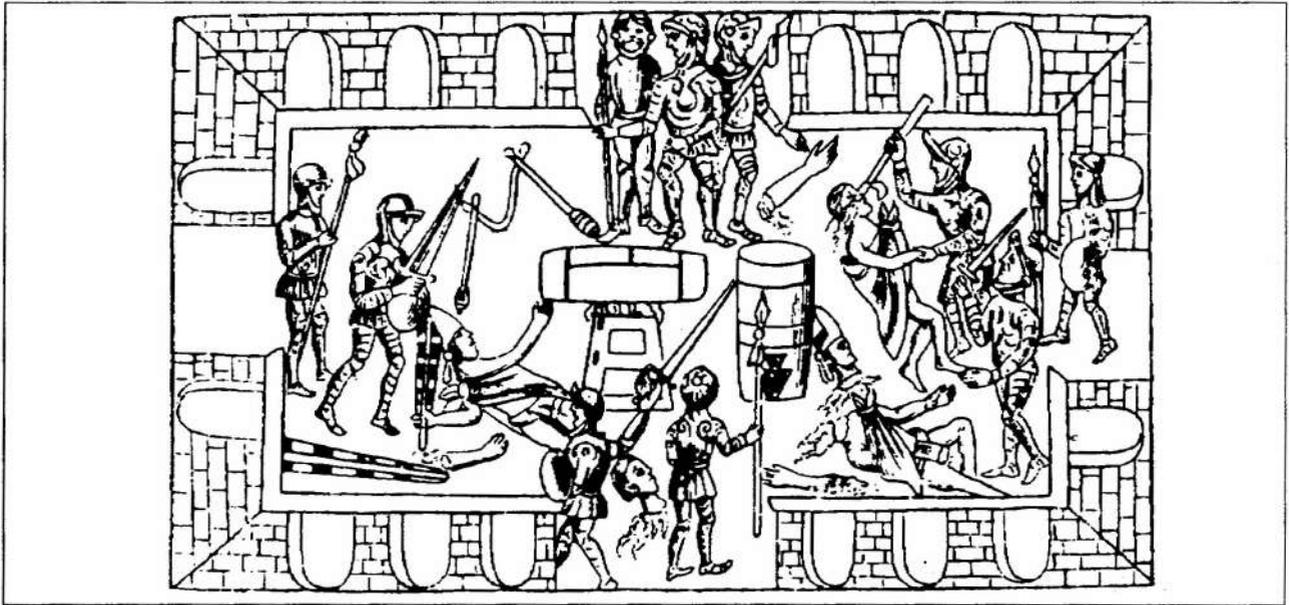
poco de la economía política de los indígenas. La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, escrita por Bernal Díaz del Castillo, es un documento de gran importancia pues el autor fue testigo de los hechos que describió. Estos dos cronistas que mantuvieron en sus obras estilos distintos, difieren también en lo que respecta a las motivaciones que los impulsaron a escribirlas. En general en sus escritos es posible observar que adoptan una actitud de repudio a lo indígena, aunque se muestran sorprendidos y llenos de admiración por el mundo que se desmoronaba ante sus ojos.

Los autores de las obras que hemos citado presentan grandes diferencias entre sí, pues proceden de diversos orígenes y se encontraban motivados por razones distintas en la elaboración de sus escritos; en algunos casos se trata de intentos de exaltación nacionalista, de intenciones de justificar lo que se ha realizado y de hacer valer los méritos propios en la obtención de privilegios; en otros, se trata

de empeños por penetrar en la realidad social indígena para propiciar la introducción de cambios, como la cristianización del indígena o la implantación de nuevas formas de organización política, social y económica.

Antes de terminar, debemos decir que las fuentes y crónicas mencionadas y muchas otras, constituyen una lectura obligada para todo arqueólogo, etnohistoriador o antropólogo que desee investigar sobre la cultura que comenzó a desmoronarse con la llegada de los españoles; aunque tal consulta no lo exima de confrontar sus datos con el registro arqueológico o la comparación etnológica. Podemos decir que virtualmente son miles los artículos, ensayos y libros que se han escrito sobre los más disímiles temas relacionados con la vida y la cultura de los indígenas americanos.

Quizá la riqueza de los datos que las fuentes nos proveen pueda vislumbrarse si mencionamos algunas de las cuestiones que se tocan en las relaciones pictográficas, las crónicas y



Matanza del templo (Durán).

fuentes: éstas van desde forma de organización social, estructura económica, formas de gobierno, arquitectura, concepciones, ritos y prácticas religiosas indígenas, procesos y técnicas de trabajo, vida familiar, división sexual del trabajo, formas educativas, arte culinario, estratificación social, leyendas, forma de escritura, tenencia de la tierra, historia, sistema de mercado, arte lapidario, oficios, costumbres; cerámica: sus formas y usos, decoración de interiores, derecho, padecimientos y enfermedades que aquejaban a los indígenas y forma en la que éstos las trataban, las artes y el grado de avance tecnológico.

Estas obras nos refieren datos también sobre los recursos naturales: tanto animales como vegetales y su forma de explotación, topografía y clima, composición étnica de la población, movilidad social, lenguas, indumentaria, adornos y atavíos, festividades populares y oficiales, danza, canto, poesía y oratoria, calendario y signos, rutas comerciales, esclavitud, formas

de reproducción social, cría de animales, sistema de agricultura, canibalismo ritual, drogas y estimulantes que usaban, magia y brujería, industria textil y de cestería, servicio doméstico, riñas y motines, sistemas de embellecimiento, calles y tráfico, construcciones de tipo residencial, de uso oficial, como religiosas; los nombres de las personas y su significado, mobiliario que empleaban, guerra, violencia sexual contra las mujeres, servicios urbanos y vida rural y leyes impuestas por el Estado.

Incluyen datos sobre sistemas de transporte, prácticas y costumbres sexuales, instrumentos de trabajo, formas de la propiedad, discursos oficiales, sistemas de intercambio, la Conquista y el sometimiento por medios violentos, métodos anticonceptivos, control político e ideológico de las poblaciones, organización del ejército, antagonismos sociales, sistema de herencia, organismos administrativos y actividades gubernamentales, extracción de tributo, disciplina y moralidad, re-

laciones de parentesco, prácticas funerarias, formas de explotación, delitos y sanciones, arte culinario, sistemas de adivinación, culto a los muertos, organización eclesiástica, sistema de pesas y medidas, filosofía y homosexualidad.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, 1979.
- Alcobiz, Andrés de, "Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac y México", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Editorial Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 280-286.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, Editorial Leyenda, México, 1944.
- Castillo Ferreras, Victor, *Estructura económica de la sociedad mexicana, según las fuentes documentales*, IIH, UNAM, México, 1972.
- Catálogo de la Colección de Códices*, Museo Nacional de Antropología/INAH, México, 1964.

FUENTES

- Códice Azcatitlan*, París, Societé des Americanistes, 1949.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, IIH, UNAM, México (Serie prehispánicas, núm. 1), 1945.
- Códice Florentino*, 3 v. copia facsimilar del Manuscrito 218-20, de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea-Laurenziana, de Florencia, Italia, ediciones del gobierno de la República Mexicana Talleres de la Casa Editorial Giunti Barbera, México, 1979.
- Códice Matritense de la Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 3 t., Ediciones de José Porrúa, Madrid, 1954.
- Códice Ramírez*, Editorial Innovación, México, 1979.
- Códice Telleriano-Remensis, Antiquedades de México*, v. I: 151-337, 1964.
- Códice Vaticano o Rios, Antiquedades de México*, v. III: 7-313, 1964.
- Códice Xolotl*, edición y estudio por Charles E. Dibble, UNAM y Universidad de UTAH, México, 1975.
- Códex Mendoza, Aztec Manuscript*, comentarios de Kurt Ross, Miller Graphics, Fribourg, 1978.
- Códice Nutall*, Reproducción en facsimilar por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, Introducción de Zelia Nutall, Ed. La Estampa Mexicana, México, 1974.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Porrúa, México, 1981.
- Cuevas, Mariano S. J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, México, 1914.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñon, *Relaciones originales de Chalco Amecamecan*, FCE, México (Colección Biblioteca Americana), 1965.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México (Colección Sépan Cuántos núm. 5), 1980.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., Editorial Porrúa, México, 1967.
- Garibay, Angel María, *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1979.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas, Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, en Colección de Documentos para la Historia de México, Edit. Salvador Chávez Hayoe, México, 1941.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 v., IIH, UNAM, México, 1975.
- Katz, Frederich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1966.
- Mendieta, Gerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México, 1980.
- Monzón Flores, Martha, *Casas prehispánicas en Teotihuacán*, Universidad Autónoma del Estado de México-Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1989.
- Motolinía, Toribio de Benavente, *Memooriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, ed. cotejada por el historiador Lauro Rosell, ed. México, 1947.
- Origen de los mexicanos, Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, en Colección de Documentos para la Historia de México, Edit. Salvador Chavéz Hayoe, México, 1941.
- Papeles de Nueva España*, compilado y publicado por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905.
- Pomar, Juan Bautista, "Relación de Texcoco," *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Colección de documentos para la historia de México, Edit. Salvador Chávez Hayoe, México, 1941.
- Rodríguez María J., "Las representaciones femeninas en los códices del México antiguo", documento inédito, 1986.
- , "La mujer y la familia en la sociedad mexicana", en *Presencia y transparencia: La mujer en la Historia de México*, Colegio de México, México, 1987.
- , "La situación de la mujer en la sociedad prehispánica", en *Coloquio sobre la participación de la mujer en la vida nacional*, UNAM, México, 1988.
- , *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989.
- , "La condición femenina en Tlaxcala según las fuentes", núm. 17 de *Mesoamérica* del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA, 1989.
- , "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", núm. 19 de *Mesoamérica* del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA, 1989.
- , *El estado azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1990.
- , "Xochiquétzal, una deidad hermafrodita del panteón mexica", en la *Memoria del II Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Nabua*, Colección de la Biblioteca de Museo Nacional de Antropología, en preparación.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Numeración, Anotaciones y Apéndices de Angel María Garibay, Porrúa, México, 1979.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 vols. México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1979.
- Zorita, Alonso de, "Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había entre ellos en la Nueva España", *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Colección de documentos para la historia de México, Edit. Salvador Chávez Hayoe, México, 1941.

Identidad



y mexicanidad

Marta Romer

Migración, integración y etnicidad: revisión de algunos enfoques

La problemática de la identidad étnica se ha vuelto un tema de gran actualidad debido a una serie de cambios políticos, económicos y sociales que presenciarnos a nivel mundial y que involucran de diferentes maneras a nacionalidades, minorías étnicas o simplemente a miembros de grupos étnicos. La caída del mundo socialista, los avances de la globalización, la modernización y la homologación cultural en el marco del neoliberalismo empobrecedor de las mayorías han contribuido al resurgimiento de manifestaciones étnicas de vitalidad no sospechada; los conflictos y guerras étnicas entre grupos que buscan la hegemonía en distintas regiones del mundo son otra consecuencia de estos cambios.

En consecuencia, millones de refugiados (17 en 1990, según un informe de la FNUAP) se añaden a la enorme masa de migrantes internacionales que sumaban en 1990 casi 80 millones de personas en cuatro continentes, según la misma fuente. La migración internacional se ha transformado en una cuestión política, y sus repercusiones en la estabilidad nacional y regional de los países receptores, la convierten en un problema de magnitud semejante al del medio ambiente, el crecimiento demográfico y los desequilibrios económicos entre regiones (*Excélsior*, 31 de julio de 1993).

Después de las grandes oleadas migratorias de finales del siglo pasado desde Europa a América, y posteriormente las que siguieron a las dos guerras mundiales, de la década de los cuarenta, con el crecimiento económico de los países capitalistas desarrollados y la

profundización del abismo entre éstos y los países pobres, se inicia en la década de los cuarenta, con el crecimiento económico de los países capitalistas desarrollados y la profundización del abismo entre éstos y los países pobres, el flujo moderno masivo de mano de obra movido tanto por factores de expulsión (pobreza) como de atracción (demanda de trabajadores por las economías en crecimiento).

La crisis económica que empieza a perfilarse a partir de la década de los setenta se refleja en la toma de medidas para frenar este proceso de inmigración, pero aún persiste el problema de la integración de la población inmigrada a las sociedades anfitrionas, el cual de no ser solucionado adecuadamente amenaza convertirse en una fuente de conflictos sociales mayores. Como ejemplo de esta situación pueden servir, además de los Estados Unidos, los países europeos con importante número de inmigrantes como Francia, Alemania y Suiza, donde aumenta la discriminación y violencia racial hacia los trabajadores inmigrados, particularmente aquellos provenientes de los países no europeos.

Debido a la crisis económica y al aumento del desempleo, la presencia de los inmigrantes y las medidas políticas adoptadas hacia ellos (que van desde la búsqueda de mayor integración hasta la expulsión) se han convertido en el punto central de todas las campañas políticas, sobre todo antes de las elecciones.

Por otra parte, siguen los desplazamientos de poblaciones en el interior de muchos países, particular-

mente los que se caracterizan por un desarrollo polarizado, donde amplios grupos de población, frecuentemente de origen étnico distinto, se ven obligados a buscar fuentes de sustento en los centros urbanos o regiones más desarrolladas, ya que no encuentran medios de subsistencia suficientes en sus comunidades.

La importancia del fenómeno migratorio a nivel mundial y de los subsecuentes procesos de contacto entre grupos portadores de culturas distintas que conllevan tipos de interacción muy variados, y con resultados que van desde la asimilación o integración satisfactoria hasta separación más o menos marcada y formación de ghettos, se ha reflejado en una gran cantidad de estudios provenientes principalmente del campo de la sociología, la antropología y la psicología social. La complejidad de la problemática y los ejemplos variados que nos ofrece la realidad, desde la persistencia de identidades culturales y formas de movilización inspiradas por ellas, hasta casos de abandono voluntario de una identidad que se convierte en un estorbo, se traducen en planteamientos teóricos con enfoques muy diversos acerca de la interacción étnica en situación migratoria.

Los investigadores en ciencias sociales norteamericanos fueron los primeros en preocuparse por los problemas ligados a la integración, interacción e identidad étnica, por ser la sociedad norteamericana un amalgama de individuos venidos de distintas partes del mundo, además de contar con sus propias poblaciones indias. Las primeras teorías creadas fueron influidas por la ideología del momento: los migrantes tenderían a "asimilarse" al mundo anglosajón preexistente, teoría que correspondía a la voluntad de forjar y unificar una conciencia americana sobre las bases del concepto de democracia tomado de la filosofía de las Luces, interpretada a la manera inglesa (De Vos, en Tap, 1979).

El fracaso de la asimilación dejó lugar a la teoría del "melting-pot" que consideraría a la sociedad americana como un "crisol" en el cual los rasgos culturales de origen, en lugar de desaparecer totalmente, se fusionarían con los de la sociedad receptora para crear una identidad común nueva. La realidad no ha confirmado esta hipótesis. En la década de los años sesenta la teoría del "melting-pot" es abandonada ya que "no permite explicar ni las conductas de defensa de las identidades, ni las conductas racistas. La sociedad americana sigue siendo un conglomerado de cul-



ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

turas étnicas, cada una con un sabor específico: a todas luces es una sociedad pluriétnica" (*idem*, p. 28).

Desde entonces surgen nuevos enfoques sobre las múltiples formas que adopta el proceso de integración de los grupos inmigrados de diferentes orígenes a la sociedad norteamericana, y los cambios que se producen en su identidad original en el proceso de adaptación al nuevo medio. La trayectoria teórica y analítica norteamericana en este campo es digna de ser mencionada por la gran riqueza de aportaciones, muchas de las cuales siguen siendo referencias obligadas para los análisis de situaciones análogas en otros países.

En Francia, por ejemplo, donde viven varios millones de extranjeros inmigrados en los últimos 40 años (mano de obra requerida durante la época del fuerte crecimiento económico durante tres décadas que siguieron a la segunda guerra mundial, y sus familias), desde hace 20 años se ha planteado el problema de su integración a la sociedad francesa. Después de

constatar que la asimilación total es imposible, sobre todo en caso de algunos grupos de inmigrados portadores de culturas muy distintas a la europea (musulmanes, asiáticos, africanos), se optó oficialmente por una integración que permita y respete las diferencias culturales en una sociedad pluricultural y abierta.

Los sociólogos franceses (en particular el grupo de A. Touraine), así como los psicólogos sociales (Malewska-Peyre) han aportado planteamientos teóricos y análisis originales de la situación de la inmigración en Francia, aunque frecuentemente el ejemplo norteamericano sirve de referencia o comparación. Los antropólogos que trabajan sobre la problemática de la llamada "segunda generación" (los hijos de los inmigrantes y su integración a la sociedad anfitriona), son los que retoman más frecuentemente los planteamientos de sus colegas norteamericanos de la escuela de Chicago (el conocido modelo trigeneracional, por ejemplo), para analizar la identidad cultural de los jóvenes, generación bicultural, a veces con serios problemas identitarios.

En México, como en muchos otros países de Latinoamérica, desde la década de los cuarenta, millones de campesinos indígenas han dejado sus comunidades para buscar mejores condiciones de vida en los centros urbanos. La problemática específica creada por la migración ha merecido un gran número de estudios (desde el famoso trabajo de O. Lewis sobre los tepoztecos) donde se describen y analizan sus esfuerzos por integrarse a la sociedad urbana, así como los procesos de adaptación y ajuste al nuevo medio. Fueron los trabajos de L. Arizpe (1975 y 1978) los primeros en relacionar explícitamente la situación económica y la identidad étnica de los migrantes indígenas en el medio urbano. Desde hace ya una década, la problemática de la identidad étnica en situación migratoria está llamando cada vez más la atención de los científicos sociales, lo que refleja el interés general por analizar el tema de la identidad en las ciencias sociales (Touraine, 1984 y Giménez, 1992).

Si bien existen diferencias importantes entre la situación de migrantes indígenas que se desplazan al interior de sus respectivos países, pasando del ámbito rural o selvático al urbano, y la de migrantes extranjeros en una sociedad de la que los separa una distancia cultural a veces muy grande, la problemática de interacción e integración no deja de tener rasgos comunes, en la medida que en ambos casos se trata de



grupos sociales culturalmente distintos que se encuentran en una relación de desigualdad, donde el grupo minoritario tiene la necesidad de hacerse un espacio dentro del grupo mayoritario dominante. La conservación de su identidad cultural dependerá de su capacidad de respuesta, como individuos o como grupo, para resistir las presiones a las que los someta la sociedad dominante, desde las formas abiertas de discriminación y racismo hacia todo aquello que difiere de las normas establecidas, y las presiones hacia la asimilación hasta el rechazo y la exclusión destinada a aquellos que no logran o no desean parecerse a la mayoría.

La discusión teórica que se propone precisar los conceptos que permitan analizar y explicar los cambios producidos en las identidades étnicas en situación migratoria, gira alrededor de algunos conceptos básicos como el de grupo étnico (y/o minoría étnica), etnicidad, identidad étnica y contacto interétnico.

La conceptualización culturalista del grupo étnico, predominante en la antropología hasta finales de los

años sesenta, quedó prácticamente desplazada por la propuesta formulada por F. Barth en la introducción al libro *Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural*, publicado en 1969. En este texto ya clásico, F. Barth define los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen la característica de organizar la interacción entre los individuos.

El punto clave del planteamiento de Barth para el estudio del contacto interétnico, la permanencia o los cambios de la etnicidad es el de la frontera étnica, que de hecho define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Las fronteras étnicas son conservadas por un conjunto de rasgos culturales y la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales. A su vez, los cambios de las fronteras étnicas se darán en función de las situaciones históricas, económicas, sociales y políticas a las que se ve confrontado el grupo.

Una observación de Barth, particularmente pertinente en situaciones migratorias, apunta que en situaciones de contacto social entre miembros de diferentes culturas, los grupos étnicos persisten sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta o diferencias culturales persistentes; sin embargo, cuando hay interacción entre ellos, sus diferencias pueden ir reduciéndose ya que la interacción genera una congruencia de códigos y valores que conducen a una similitud o comunidad de cultura (Barth, 1975, p. 17).

Otro aspecto fundamental señalado por Barth es el que se refiere a las condiciones en las que se da la interacción entre grupos culturalmente distintos. Dice este autor que para que un grupo étnico pueda conservarse como tal, no bastan criterios y señales de identificación, sino que se requiere también de una estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales (*idem*, p. 18). Frecuentemente la interacción étnica ocurre en condiciones de desigualdad que quedará reflejada en la estructura de interacción. En el caso de una minoría y debido al rechazo de la comunidad receptora, la interacción no se funda en una complementariedad de las identidades étnicas, sino que se realiza dentro del marco de las instituciones del grupo mayoritario dominante, donde la identidad étnica no ofrece bases para la acción y puede representar incluso una desventaja para asumir los status operantes (*idem*, p. 39-40).

Estas últimas consideraciones de Barth se acercan a los planteamientos de Cardoso de Oliveira en relación a su concepto de "cultura de contacto", que se refiere a la forma en que se dan las relaciones interétnicas en un contexto social determinado. La cultura de contacto produce pre-conceptos y estereotipos que son consumidos por ambos grupos. Si el modelo de relaciones es de tipo discriminatorio, puede producir una identidad "negativa" entre los miembros del grupo étnico minoritario, mientras que en el caso de relaciones no discriminatorias se desarrolla una identidad "positiva", capaz de auxiliar al individuo o al grupo para enfrentar situaciones críticas (Cardoso, 1971, p. 941).

Para analizar el contacto entre grupos culturalmente distintos la antropología anglosajona acuñó el término "ethnicity", neologismo aceptado tanto en español (etnicidad) como en francés (ethnité). Una de las primeras definiciones de etnicidad, propuesta por Cohen, dice que "la etnicidad es esencialmente la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes" (Cohen, 1974, en Cardoso, 1992, p. 86).

Según F. Morin (1979), la etnicidad estudiada en el plano diacrónico y como un proceso de cambio, se vuelve un concepto dinámico más adecuado para el estudio de las interacciones sociales. Para los psicólogos sociales como De Vos, la etnicidad debe ser entendida como una respuesta a un cambio de situación social. De la interacción con la sociedad o grupo dominante resulta una toma de conciencia de pertenencia o "el sentimiento subjetivo de continuidad en la pertenencia". Esta "conciencia de pertenencia" resulta a su vez de una combinación de variables objetivas y subjetivas de la identidad étnica (De Vos, 1975, en F. Morin, *op. cit.*, p. 57).

F. Morin subraya que esta concepción "situacional" de la etnicidad es más operacional que otras de contenido básicamente cultural, ya que permite entender cómo las "fronteras" que un grupo dominante impone a otro grupo generan identidades parciales o negativas, y cómo el individuo perteneciente a un grupo dominado está obligado a negociar ciertos aspectos de su identidad personal con la gente de fuera. En los términos de un proceso, este tipo de análisis permite ver cómo la etnicidad se convierte en la afirmación y la reivindicación de la identidad (*idem*, *loc. cit.*).

Como podemos observar en la discusión anterior, todos los planteamientos conducen al concepto clave,

el de identidad étnica, su formación, desarrollo y cambios en el proceso de contacto interétnico. Ahora bien, el concepto de identidad fue utilizado inicialmente en el campo de psiquiatría y psicoanálisis (principalmente como "crisis de identidad") desde Freud y tiene un importante exponente en Erikson (1980), quien lo desarrolló de manera que permitiera su aplicación a grupos sociales específicos como los jóvenes o las minorías étnicas oprimidas. De hecho, fueron los psicólogos sociales anglosajones quienes



desde la década de los años sesenta estuvieron desarrollando las tesis centrales acerca de la identidad individual.

P. Berger y T. Luckman, destacados sociólogos de origen alemán, son los que hicieron contribuciones de primer orden respecto al tema de la identidad, y en particular, la definición de la identidad étnica que retoman algunos antropólogos, por ejemplo Cardoso de Oliveira. La identidad étnica, según los mencionados autores es "una forma ideológica de representaciones colectivas, un fenómeno que emerge de la dialéctica entre individuo y sociedad. La identidad es formada por procesos sociales y una vez cristalizada, es mantenida, modificada y remodelada por las relaciones sociales" Cardoso, *op. cit.*, p. 21). Siendo la identidad étnica un tipo de identidad social, el énfasis de su análisis recae en el plano colectivo, a diferencia de la identidad individual, objeto de investigación de los psicólogos; sin embargo, como lo subraya Cardoso debido a este carácter bidimensional de la identidad étnica, es conveniente incorporar las aportaciones de

los estudios psicológicos que resulten particularmente relevantes para la descripción de los procesos de identificación (*idem*, p. 22).

G. De Vos, antropólogo y psicólogo, explica la importancia de los mecanismos psicológicos que entran en juego en la elaboración de la identidad étnica. Los problemas de adaptación de los migrantes japoneses en los Estados Unidos, por ejemplo, no pueden explicarse únicamente en términos de las diferencias culturales, sino que hay que considerar la interacción que existe entre los factores sociales y culturales y las estructuras psicológicas. Así, es posible definir la identidad étnica como una continuidad dinámica de las tradiciones culturales, en un conjunto de condiciones sociales, económicas y políticas que entran en interacción con una dimensión psicológica representada por la familia, y más tarde por los grupos sociales de referencia (De Vos, *op. cit.*, p. 27-28).

El proceso de identificación de un grupo que participa en dos esferas de interacción (de su propio grupo y de la sociedad) con códigos culturales distintos y en condiciones de contacto interétnico asimétrico, no está libre de conflictos y problemas debido a las distintas formas de discriminación a la que está sometido por parte de la sociedad dominante. En estas condiciones los individuos elaboran diferentes mecanismos de defensa para enfrentar las contradicciones que ponen en peligro su identidad étnica y propia personalidad. Uno de estos mecanismos, según De Vos, consiste en la "permeabilidad selectiva" que es una forma de represión automática en el individuo de todo aquello que pueda significar una amenaza a su integridad e identidad; este tipo de represión juega una función esencial en la formación y el mantenimiento de la identidad étnica (*idem*, p. 28 *et seq.*).

Por su parte, Cardoso de Oliveira habla de la posibilidad de "manipulación" o fluctuación de la identidad étnica según el interés, si se presentan situaciones de ambigüedad en casos de inclusión de un grupo étnico dentro de otro ámbito mayor. Esta manipulación se dará conforme el grado de distancia y conflicto entre los grupos étnicos en contacto (Cardoso, *op. cit.*, p. 38). Estas últimas consideraciones de Cardoso coinciden con algunas constataciones de Bonfil acerca del problema identitario de los indígenas emigrados a los centros urbanos donde "la identidad subsiste enmascarada, clandestina (pero) se mantiene la pertenencia al grupo original" (Bonfil, 1987, p. 87).

La manipulación y la fluctuación de la identidad étnica no significan necesariamente una transición hacia una pérdida de ésta; en general se trata de una práctica dictada por las circunstancias. En situaciones conflictivas o discriminatorias pueden darse casos de lo que Vann Woodward ha denominado "una identidad que se ha entregado" (*surrendered identity*), término que retoma Erikson en su estudio acerca de la identidad de la población negra de los Estados Unidos. La pertinencia del concepto consiste en que no implica



ausencia total, sino algo latente que ha de ser recuperado y puede convertirse en un puente desde el pasado al futuro si cambian las circunstancias que lo determinaron (Erikson, *op. cit.*, p. 258-262).

Pero en algunas circunstancias, los individuos sometidos a presiones externas pueden optar por cambiar de afiliación étnica por intereses e incentivos diversos. Apunta Barth que la identidad personal sólo se conserva si puede expresarse en un determinado medio en forma moderadamente satisfactoria o con éxito moderado, de lo contrario, "los individuos renuncian a ésta en favor de otras identidades, o la alteran mediante una modificación de las normas para la atribución de identidad" (Barth, *op. cit.*, p. 174).

En la situación de contacto interétnico asimétrico es frecuente el abandono de la identidad étnica original que no tiene condiciones para perpetuarse. Pero como lo apunta Horowitz (1975, p. 123), el cambio de identidad forzosamente es paulatino debido a que la identidad étnica está formada a través de un proceso de aprendizaje y esto proporciona un freno a la rapidez con la que puede cambiar.

En su modelo de cambio cultural-étnico, Horowitz analiza la pérdida de la identidad étnica por medio de asimilación (por la vía de la incorporación) y la relación con el cambio cultural. En general, el cambio cultural puede seguir o acompañar el cambio de identidad más que precederlo, ya que la asimilación no requiere necesariamente de aculturación previa, como frecuentemente se había sugerido. La relación entre cambio cultural y cambio de identidad y sus secuencias pueden depender del tipo de asimilación. Así, en casos de incorporación de un grupo pequeño a otro mayor, debe darse la conformidad cultural y, en este caso, la aculturación es una precondition (idem, p. 124).

La realidad parece ser más compleja de lo que plantea Horowitz ya que la asimilación o la integración de un grupo pequeño a otro mayor implica no sólo la necesidad de una aculturación del primero, sino también una aceptación de éste por parte del segundo. La identidad resultante tendrá que reflejar estos dos aspectos que no necesariamente se podrán dar al mismo tiempo y en el mismo grado. Lo demuestra claramente E. Seda al analizar la integración de los inmigrantes puertorriqueños y sus descendientes en los Estados Unidos. Este autor constata que los puertorriqueños sufren una asimilación cultural obligada e inevitable, pero nunca llegan a lograr la asimilación social dentro de la sociedad norteamericana representada por los "Wasp", situación que comparten muchos otros grupos inmigrados a aquel país. Lo anterior tiene serias implicaciones para la conformación de su nueva identidad, ya que dejaron de ser miembros de la comunidad puertorriqueña y están viviendo en la "tierra de nadie de la pseudoetnicidad" que es la sociedad estadounidense (Seda, 1986, p. 662-670).

Otro ejemplo que ilustra claramente esta situación es el caso de los jóvenes árabes en Francia, hijos de los migrantes del Norte de África, nacidos en el país anfitrión y educados en las escuelas francesas, y por lo tanto totalmente asimilados culturalmente, quienes se enfrentan a un fuerte rechazo social, particularmente dramático para la conformación de su identidad (Dubet y Lapeyronnie, 1992).

Los ejemplos mencionados indican que la discusión sobre los cambios de la identidad étnica en situación migratoria no puede limitarse a la generación de los individuos migrantes, sino que forzosamente debe incluir a la de sus hijos e incluso nietos. El modelo elaborado por J. Hiraoka sobre espacio, tiempo y bipola-

ridad establece la relación entre la migración (entre dos espacios culturalmente distintos) y el cambio paulatino de la identidad étnica como consecuencia de la integración a la nueva cultura dominante.

Según Hiraoka, el espacio y el tiempo son dos dimensiones que influyen en la identidad. El espacio original es el que determina la identidad (lengua, relaciones dentro del grupo, etc.); tiene significado simbólico, crea vínculos y es el receptáculo para la herencia y la cultura. El cambio de espacio significa no sólo cambio de identidad, pero también su abandono como dimensión fundamental a favor del tiempo (cíclico, no lineal) que se vuelve más significativo ya que ofrece movilidad y permite "sacar ventajas" en el nuevo medio. El primer espacio es colectivo mientras que el segundo es individual; la primera identidad, producto del espacio, desaparece; la segunda es producto del tiempo. La herencia colectiva traída por los migrantes sufre cambios paulatinos hacia una cultura futura, influida por el tiempo (cambio de idioma, trabajo, alimentación e incluso religión en el caso de los migrantes orientales a Estados Unidos).

El modelo trigeneracional, elaborado por la escuela de Chicago, operacionaliza estos planteamientos: mientras los migrantes son enfrentados a las exigencias de una nueva cultura, sus hijos siguen las enseñanzas de la escuela y no las normas que les transmiten sus padres, que ya no tienen valor para ellos. En la tercera generación todos hablan el idioma nacional y todos son de tradición del país de llegada; se elimina el idioma original y la cultura por matrimonios mixtos que apresuran el proceso. El poderío de la cultura dominante consiste en la promesa de mejores ingresos, ascenso social y laboral. Sucede que en la cuarta generación surge el cuestionamiento: "¿quiénes son ellos?" y se hacen preguntas sobre el espacio global.

Obviamente hay casos que se apartan de este modelo heurístico y donde la identidad original del grupo se mantiene por más tiempo; se crea un espacio bipolar en el que los individuos llevan una vida compartimentada: siguiendo las normas de la sociedad a la que se incorporaron en el trabajo o la escuela, y las propias de su cultura en el ámbito familiar y el grupo inmediato de referencia.

Este modelo ha sido aplicado en los estudios de diferentes grupos de migrantes a Estados Unidos para medir su capacidad de integración y asimilación a la sociedad norteamericana. No así en Francia, por ejem-

plo, donde el proceso de integración de los inmigrantes ha sido en general más rápido y la asimilación cultural bien lograda en la generación de los hijos, particularmente en las familias originarias del continente europeo. Sin embargo, en el caso de los inmigrantes musulmanes, por ejemplo, debido al rechazo social que sufren, se espera que la asimilación total podrá darse sólo en la tercera generación.



La revisión de los conceptos y enfoques para abordar la problemática de la identidad étnica en situación migratoria que acabamos de reseñar de ninguna manera pretende ser exhaustiva. Hemos intentado presentar los planteamientos que nos parecen particularmente útiles para poder aplicarlos, o tenerlos como referencia, para el estudio de los migrantes indígenas a la Ciudad de México y, en particular, para el análisis de la problemática de la identidad étnica de sus hijos.

La migración campo-ciudad, fenómeno que acom-

paña el proceso de industrialización y urbanización que acentuó las desigualdades regionales, desde hace cuatro décadas ha ido desplazando a miles de miembros de comunidades étnicas de sus lugares de origen a los grandes centros urbanos. Estos migrantes indígenas, una vez establecidos en las zonas urbanas, no son objeto de ningún tipo de políticas específicas por parte de las instituciones oficiales para conservar su cultura. Mezcladas con habitantes urbanos y migrantes campesinos de distintas regiones del país, las familias indígenas pertenecientes a diferentes grupos étnicos, frecuentemente dispersas a lo largo y ancho del Valle de México, tratan de lograr la supervivencia que les fue imposible asegurar en sus comunidades de origen. Depende de su propio esfuerzo y voluntad para mantenerse unidos, organizarse y tratar de conservar y reproducir los elementos de su cultura y eventualmente transmitirlos a sus hijos. Estas familias migrantes, expuestas a tratos discriminatorios por parte de la población urbana debido a su fenotipo y el manejo frecuentemente deficiente del idioma español, enfrentan un serio reto en la educación de sus hijos que quisieran verse libres de estigmas y preparados para ser ciudadanos de primera. Esperamos que los planteamientos arriba expuestos puedan constituir una buena guía para abordar la problemática de reproducción de la identidad étnica en el medio urbano en México, país pluricultural y pluriétnico, pero donde la identidad étnica peligra al dejar la comunidad de origen, de manera similar a lo que sucede en el caso de migración a un país extranjero.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, *Indígenas en la ciudad. El caso de las Marías*, SEP/SETENTAS, México, 1978.
- , *Migración, etnicidad y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, El Colegio de México, México, 1975.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, SEP/CIESAS, México, 1987.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, "Identidad étnica, identificación y manipulación", en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XXXI, núm. 4, México, 1992, pp. 923-953.
- , *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1971.
- De Vos, Georges, "L'identité ethnique et le status de minorité", en Pierre Tap, *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Colloque International, Toulouse, sept. 1979, p. 27-37.
- Dubet, François, *Immigration: qu'en savons nous? Un bilan des connaissances*, La Documentation Française, núm. 4887, París.
- Dubet, François y Didier Lapeyronnie, *Les quartiers d'exil*, Ed. du Seuil, París, 1992.
- Erikson, Erik H., *Identidad. Juventud y crisis*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990.
- Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Versión*, UAM-Xochimilco, México, abril 1992, pp. 183-205.
- Hiraoka, Jesse, "Identity and the effects of space, time and bipolarity", ponencia presentada en el III Coloquio Paul Kirchhoff, IIA/UNAM, México, febrero 1992.
- Horowitz, Donald, L., "Ethnic Identity", en Glazer, N. and Maynihan, D. (eds.), *Ethnicity, theory and experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 111-127.
- Lewis, Oscar, "Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la Ciudad de México", en *América Indígena*, vol. XVIII, núm. 3, México, 1957.
- Malewska-Peyre, Hanna, "La socialisation en situation de changement interculturel", en *La socialisation de l'enfance a l'adolescence*, Malewska-Peyre, H. et Tap, P. (ed.), PUF, París, 1991, pp. 9-17.
- Morin, Françoise, "Identité ethnique et ethnicité. Analyse critique des travaux anglo-saxons", en Tap, Pierre, *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Colloque International, Toulouse, 1979, p. 55-58.
- Seda, Eduardo, "Dos modos de asimilación y sus efectos para la integración nacional", en *América Indígena*, vol. XLVI, México, 1986, pp. 659-689.
- Touraine, Alain, *El retorno del actor*, Eudeba, Buenos Aires, 1987.

Los mestizos vistos por los indios: una respuesta no prevista a la política mexicana de asimilación

El re-descubrimiento de la etnicidad y el creciente cuestionamiento a las identidades colectivas de los estados-nación son una realidad que ha suscitado un debate reciente en las sociedades contemporáneas. El auge sin precedentes de las reivindicaciones culturales, lingüísticas y religiosas manifestadas por y desde la perspectiva de grupos étnicos no es un hecho aislado que ocurra en el ámbito del tradicionalismo, sino un resultado de la modernidad. Desde el dominio de las ciencias sociales, diversas reflexiones y enfoques empezaron a cuestionar, a partir de los años ochenta (por ejemplo los *new historians* y los posmodernistas), la viabilidad de las explicaciones universales, los dogmas y fundamentalismos cualquiera que sea su inspiración, así como las nociones de grupo dominante y cultura nacional que han estado en el centro de los modelos de desarrollo social este siglo. En tanto que la proliferación de la etnicidad encuentra campo propicio en el relajamiento de la atmósfera intelectual, las tecnocracias modernas y semi-modernas tienen cada vez mayores dificultades para comprender y satisfacer las demandas de tolerancia a la pluralidad y el multiculturalismo. En México estas demandas de reciente incorporación al discurso estatal se han expresado en la conceptualización de nuevos artículos constitucionales (como el cuarto), planteados para conservar o regular las etnicidades del territorio (Stavenhagen y Nolasco, 1988).

La investigación reciente y el análisis sobre las opiniones indígenas respecto al arquetipo predilecto de

la ideología nacionalista mexicana del mestizo, contribuyen a aclarar el debate de la imposibilidad de forjar conceptos definitivos de identidad. Apenas si hace falta señalar la importancia del mestizo en la vida sociopolítica de México; sin embargo, señalemos algunos ejemplos: es un componente obligado del discurso colectivo ("Somos mestizos en todo", *Excélsior* 16 de septiembre de 1992); es el indicador étnico de la mayoría de la población (90% de la población mexicana es supuestamente mestiza); es una enseñanza básica de los libros de texto ("En el territorio mexicano habitaban muchos grupos indígenas con diferentes tipos físicos: unos eran más morenos que otros, unos bajitos y rechonchos, otros altos y delgados. Después llegaron los españoles y más tarde los negros esclavos. Todos estos grupos se fueron mezclando entre sí, por eso, casi toda la población de México es mestiza", *Ciencias sociales*, cuarto grado: 14). Mientras confrontamos, entonces, una exaltación ideológica completa a este fenómeno de dudosa existencia sociológica o biológica (la unión racial típica de la que deriva el mestizaje culmina a fines del siglo XVII), ha sido insuficiente la necesidad de averiguar si esta ideología representa una percepción de identidad cultural que aceptan los grupos indígenas del país.

Los estados-nación modernos tienen un propósito de organización indiscutible, crear ciudadanos y lograr que el conjunto de ellos comparta una sola identificación cívico-cultural. Este proceso ha sido practicado en México desde los años veinte, bajo po-

líticas oficiales de asimilación, integración o participación de colectividad étnicas y su sustento teórico e ideológico es el indigenismo, es decir, modelos de desarrollo que excluyen la participación indígena autónoma a fin de poner en práctica el tipo-ideal de nación basado en la homogeneidad lingüística y cultural. Sin embargo, el argumento que aquí presento muestra el lado contradictorio de la modernidad y su imperativo más importante: el desarrollo del nacionalismo estatal. Los esfuerzos de las agencias oficiales a fin de lograr una sola congruencia entre cultura, territorio y política, por medio de la asimilación, la accesibilidad a la infraestructura educacional y la movilidad social (Gellner, 1986), han posibilitado, por otra parte, no la existencia de una macro-comunidad homogénea, sino el surgimiento de segmentos formados por individuos indígenas que han recibido educación moderna y que han comenzado desde la década de los años setenta a articular un discurso indígena que cuestiona tanto los fundamentos del indigenismo como las ideas que conforman el concepto poderoso y ambiguo de identidad nacional. La construcción de la nación no ha logrado en ninguna parte del mundo y ciertamente tampoco en México la desaparición de las etnicidades minoritarias (autóctonas o migrantes) (Gutiérrez, 1995), pero ha propiciado paradójicamente la creación de intelectuales indígenas cuya creatividad y capacidad de articulación explica el resurgimiento de formas y expresiones étnicas que, debido a la especificidad local o regional de donde surgen, son incompatibles con los arquetipos básicos de la identificación forzada de masas.

Los intelectuales o creadores "indios" o "étnicos" actualmente viven una desventaja: son como todas las élites intelectuales, una minoría (Matossian, 1976) pero ésta es una minoría notablemente desconocida. Su existencia es admitida por un sector muy reducido de la sociedad; por lo tanto, la obra académica, periodística, científica y artística indígena se desenvuelve en una atmósfera discrecional mientras que intenta sobrevivir al oceánico desconocimiento y a la indiferencia de la mayoría de la población. Arriba he mencionado que la *intelligentsia* étnica es un producto de la modernidad y, por ende, de la expansión del sistema educativo; esta es una premisa de importancia a fin de evitar la confusión con grupos que propugnan falsos extremismos culturales prehispánicos e, incluso, con líderes o voceros que recientemente han empezado a

"Cómo se le puede ocurrir
a un indio pobre pensar
que desciende de un español."

(Informante de Oaxaca)

"El mestizaje favorece lo extranjero
y trata de borrar lo indígena."

(Informante de la ciudad de México)

"Nosotros hemos dado más al país
de lo que hemos recibido."

(Informante de Chiapas)

hacer uso instrumental de la etnicidad para fines políticos no estrictamente indígenas.¹ Me parece útil proponer una definición concisa del "intelectual indígena" a fin de ubicar en su contexto adecuado las causas que animan los resurgimientos culturales. En mi definición, es el individuo que, independientemente de su formación académica, trabaja activamente (intelectual o pragmáticamente) por lograr la conservación, defensa y recuperación de su capital cultural, histórico y lingüístico. Estos creadores cumplen dos aspiraciones: por un lado son los agentes que inician el rescate de su patrimonio étnico-cultural utilizando formas modernas de comunicación (por ejemplo, la prensa, la literatura, el teatro) (Gutiérrez, 1993); por otro lado, son las "nuevas voces" (Moody, 1988; Hussein, 1977) que intentan divulgar, de acuerdo al punto de vista indígena, los intereses culturales, políticos o económicos de las colectividades a las que pertenecen. Por decirlo de otra forma, son sus pensamientos y acciones los que están transformando el indigenismo

¹ La investigación sobre la que se basa este artículo requirió la realización de entrevistas personales a un grupo selecto de indígenas de distintas partes del país. El estudio también implicó la aplicación de dos cuestionarios a estudiantes indígenas realizando estudios de posgrado en dos instituciones de educación superior en la ciudad de México. La autora agradece sinceramente la colaboración de todas estas personas.

mo y la ideología del mestizaje en sus formas más obsoletas. Esta tarea, sin embargo, no es nada fácil, ya que encuentra la histórica dificultad de que la cultura de la colectividad nacional encuentra en sus raíces indígenas idealizadas los atributos de su originalidad (Brading, 1991). La teorización del surgimiento de la intelectualidad indígena y sus impredecibles efectos en el modelo de construcción de la nación se encuentra en un estado muy incipiente; esta es una razón por la que un análisis más cuidadoso rebasa el límite de este artículo. Sin embargo, a fin de avanzar en el conocimiento y la divulgación de este proceso de historia cultural, me parece oportuno señalar algunas percepciones que tienen algunos indígenas del mestizo. No hay duda de que este es el primer paso para conocer de qué forma la "nación" se expresa en la subjetividad étnica no asimilada (o al menos subsistiendo en forma discrecional).

En las circunstancias presentes, en que el concepto nacionalismo se ha convertido en un importante foco de fricción que está dando lugar a diversos conflictos políticos, su contenido se encuentra, por lo tanto, confuso y tergiversado. Me interesa aclarar este punto. Para no ir muy lejos en nuestra historia, la memoria más reciente que tenemos del nacionalismo es el que promueve el estado para construir la nación, fundamentalmente por medio de la ritualización cívica (Hobsbawm y Ranger, 1983) y la educación (Gellner, 1983). Un ejemplo, ahora considerado clásico, de este tipo de nacionalismo oficial, fue la experiencia del siglo XIX en Francia y su sistemática estrategia escolarizada para convertir a la población rural mayoritaria de ese entonces en "ciudadanos franceses" (Weber, 1984). Una historia similar la encontramos en México en la etapa porfirista con el auge de las "tradiciones cívicas inventadas", es decir, la introducción a los cultos cívicos y la legislación del sistema de educación primaria (Vázquez de Knauth, 1970; Lowenthal, 1985; Weeks, 1987). Sin embargo, me interesa también aclarar que los nacionalismos, sean éstos oficiales o etnonacionalismos (es decir, reivindicaciones politizadas de grupos étnicos sin estado) de ninguna manera están desprovistos de significado étnico (por ejemplo, ex-Yugoslavia) o lingüístico (por ejemplo, Catalunya). La gran mayoría de las ideologías y movimientos que buscan como fin último la defensa y la recuperación cultural y, en consecuencia, el derecho a ejercer la soberanía, están inspirados por poderosas cargas de mi-

tología y simbolismo étnico (Smith, 1984a; 1986; 1988; 1995). Ha sido muy común entre los círculos académicos ignorar la explosividad del material étnico en las movilizaciones políticas nacionalistas; de ahí el interés creciente que ahora está adquiriendo el estudio (y el re-examen) de la etnicidad. Esto es debido a que el nacionalismo en su definición más concreta no es más que una forma de cultura. Las políticas mexicanas de integración, así como algunos contenidos educativos, están inspirados en narraciones étnicas a fin de "imaginar" la unidad nacional (Anderson, 1990). Dichas narraciones o símbolos pueden ser fabricaciones, invenciones o re combinaciones de un discurso o de un grupo de ellos (Bhabha, 1990). La vertiente histórico-culturalista de las teorías modernas del nacionalismo, particularmente la extensa obra de A.D. Smith que versa sobre la imposibilidad analítica de ignorar las conexiones entre mitología étnica e identidad nacional, es de utilidad para entender que las naciones y sus nacionalismos no son proyectos mecánicos, ni evoluciones desarrollistas. Así tenemos que el nacionalismo mexicano es tanto una historia de contradicciones y conflictos como un proyecto de construcción cultural que tiene sus raíces en por lo menos (y una vez más señalando la propuesta de Smith) en dos mitos de origen étnico: el de la fundación de México-Tenochtitlan (es decir, el símbolo de la nación y el presidencialismo), y el mito (fabricado) de descendencia común (es decir, el mestizo). El mestizo es un ejemplo muy representativo de la necesidad de forjar un origen étnico común con la suficiente elasticidad para ser adoptado por una sociedad tan marcadamente étnica como la mexicana. Como una fórmula para sugerir la reconciliación de tradiciones, percepciones y formas de vida material opuestas y hasta antagónicas (es decir lo nativo y lo europeo), el mestizo ha sido objeto de celebración —la etapa dorada de la "mestizofilia" (Basave, 1992)—, incluso más allá de nuestras fronteras nacionales. Sin embargo, mientras que para el mestizo (valga la redundancia), la ideología del mestizo es su obvio punto de referencia cultural, para el indígena significa al menos tres situaciones: primero, un rechazo a tener supuestos orígenes comunes tanto étnicos como biológicos; segundo, un estado de permanente conflicto y, finalmente, un proceso de apropiación cultural.

De acuerdo con la percepción indígena de mis informantes, el principal impedimento para aceptar el

mito del mestizo como narrativa de unificación étnica (o biológica) se origina por la connotación negativa del llamado malinchismo (es decir, los protagonistas de la Conquista de México en 1521; el hostigamiento a las mujeres indígenas; la preferencia femenina por el hombre blanco) (Morner, 1967; Lafaye, 1988). En el caso del grupo de creadores o profesionales indígenas ha sido muy ilustrativo confrontar la valoración y recuperación de conocimientos etnocéntricos del grupo, es decir, ideas primordiales (o divinistas) del origen de los pueblos de Mesoamérica. Este aspecto sobresale en importancia no tanto por subrayar la potencia que adquieren los mitos en la construcción y reproducción de identidades tanto étnicas como nacionales, sino por señalar la vigencia del pensamiento indígena, su capacidad de adaptación y la necesidad de recuperarlo desde una perspectiva étnica.²

Entre los estudiantes indígenas se aprecia notablemente el estado de confusión que suscita la ideología del mestizaje aprendida a través de la escuela y sus libros de texto, cuyos contenidos educativos promueven la asimilación de los factores culturales que idealmente definen al mestizo: el idioma español, la lealtad al estado a través de rituales cívicos, la adopción de formas urbanas de convivencia social, por mencionar algunos. Estas opiniones se expresan de la siguiente forma: el mestizaje implica la imposición del idioma español, así como la creencia en la superioridad cultural del lado hispánico (europeo) del mestizo. También es conceptualizado como una forma de discriminación racial y, por consiguiente, como un rechazo a la indianidad; otras opiniones expresan que se trata de una forma de exclusión en el proyecto nacional, o bien una política e ideología del estado para favorecer la asimilación. La importancia de estos puntos de vista tomados en conjunto es que ayudan a construir el argumento siguiente: existe una sobrevaloración por promover entre las poblaciones indígenas la adopción de los valores y las formas culturales

² El principio de la década de los noventa ha atestiguado un interés sin precedentes por las "ideas de los indios". Una culminación de importancia es la utilización de los temas del indio, de los derechos humanos y de la conservación ecológica como discursos ideológicos "globales" enarbolados por distintos sectores no-indios de la sociedad. Este discurso es de reciente confección y sustituye a las ideologías de clase o de orientación marxista que inspiraron las movilizaciones políticas de décadas anteriores (cfr. Gutiérrez, 1995a).

del mestizo. Sin embargo, la fórmula del mestizo que implica reconciliación, una suerte de balanza entre tradiciones opuestas, se percibe de manera falsa, ya que mientras la escuela promueve el aprendizaje de cómo ser mestizo, ninguna enseñanza explícita incita a los mestizos a aprender algún conocimiento de los indios.

El tercer aspecto, la percepción de que el mestizaje como expresión cultural de la nación es un proceso de apropiación cultural de las tradiciones y conocimientos indígenas, merece consideraciones que de alguna forma están vinculadas con el argumento anterior, el cual enfatiza la ausencia de reciprocidad cultural. Podría formarse un amplio y vasto catálogo de las innumerables manifestaciones de origen mesoamericano que ahora pertenecen al patrimonio nacional del mestizo. Este proceso de apropiación es, por consiguiente, selectivo y realizado de manera cuidadosa, de tal forma que la presencia de ideas o artefactos indígenas puedan recuperarse sin la intermediación de sus verdaderos creadores e intérpretes. Es decir, cuando el capital cultural indígena es apropiado, interpretado fuera de su contexto original y convertido en un producto de consumo aceptable, a ese proceso se denomina mestizaje: una cultura basada en la conveniencia y en la selectividad. Dicho rechazo o confusión manifestado ideológicamente, de acuerdo a las percepciones de mis grupos de informantes, revela que la mitología nacionalista propagada por las agencias oficiales no se asienta cómoda (o quizá definitivamente), en las identidades indígenas contemporáneas. De esta suerte, confrontamos gradualmente el hecho de que las identidades colectivas se resisten a ser objeto de la predecibilidad y de conceptualizaciones universalistas; por el contrario, éstas son manifestaciones subjetivas, históricamente formadas de acuerdo a la conflictiva experiencia cotidiana de las colectividades étnicas o nacionales al estar en convivencia, y, por tanto, son narrativas y prácticas de vida que contienen acumulaciones de contradicciones y fricciones étnicas.

Conclusión

En este artículo he buscado introducir una visión objetiva de la influencia que ha tenido el mito macroétnico del mestizo en la organización de la multiétnica

cidad de México. He basado mi propuesta utilizando opiniones indígenas a fin de explorar la doble cara de uno de los mitos sobresalientes de la identidad nacional. Mi intención es la de situar ciertos fenómenos culturales en perspectiva; uno de éstos es entender la vitalidad y expresión cambiante de la etnicidad en pleno auge del modernismo. En mi propuesta, inspirada por las reflexiones pioneras de Bonfil Batalla (1978), debemos comenzar por despojar de sus ropajes apologéticos a la ideología del mestizo; con ello, estoy sugiriendo el florecimiento y la renovación de las diversas expresiones del pensamiento indígena pero en forma autónoma, es decir, sin intermediación del pensamiento no-indígena. No se trata, sin embargo, de una simple sustitución; el mestizo es de México, como lo son sus pueblos amerindios. Intentar enriquecer la infinidad de las expresiones culturales e intelectuales es una antigua preocupación humanista; sin duda, México no termina con ser una sola nación mestiza cuya identidad única ha sido idealizada bajo parámetros supuestamente predecibles. El mestizaje como ideología de unificación ha cumplido su trabajo más importante, el de servir de inspiración étnica para orientar la construcción nacional después de la Revolución. Ahora es tiempo de empezar a forjar nuevos conceptos y prácticas que muestren nuestra capacidad de tolerancia a la diversidad.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (6a.ed), Verso, Londres y Nueva York, 1990.
- Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Bhabha, Homi (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Londres y Nueva York, 1990.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, CIESAS, México, 1987.
- Brading, David, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492-1866*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Ciencias Sociales*, 4o grado, Libro de Texto Gratuito, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1988.
- Gellner, Ernst, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1936.
- Gutiérrez, Natividad, "Escritoras mayas", *La Jornada Semanal*, 14 de febrero de 1993.
- , "Miscegenation for Nation-Building: Indigenous and Immigrant Women in Mexico", en *Unsettling Settler Societies*, D. Satsiulus y N. Yuval-Davis (eds.), Sage Publications, Londres, 1995.
- , "Indians without Patria", en *The ASEN Bulletin*, (9), abril-junio de 1995 (a).
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Hussein Alatas, Syed, *Intellectuals in Developing Societies*, Frank Cass, Londres, 1977.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (2a. ed), Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Lowenthal, Abraham, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Matossian, Mary, "Ideologies of Delayed Industrialization: Some Tensions and Ambiguities", en *Political Change in Underdeveloped Countries*, J. Kautsky (ed.), Robert E. Krieger, Nueva York, 1976.
- Morner, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little Brown, Boston, 1967.
- Smith, D. Anthony, "Ethnic Myths and Ethnic Revivals", en *European Journal of Sociology* (XXV): 283-305, 1984 (a).
- , *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986.
- , "The Myth of the Modern Nation and the Myths of Nations", en *Ethnic and Racial Studies*, 11 (1): 1-26, 1988.
- , *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (eds.), *Política cultural para un país multiétnico. Coloquios sobre problemas educativos y culturales en una sociedad multiétnica*, SEP, México, 1988.
- Vázquez de Knauth, Josefina, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México, 1970.
- Weber, Eugene, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1984.
- Weeks, Charles, *The Juarez Myth in Mexico*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1987.

Mexicanidad e identidad nacional: la construcción de un mito contemporáneo

Quisiera comenzar esta exposición con un planteamiento de la tradición budista que me parece ejemplifica el problema que estamos tratando hoy.

El rey griego Menandro (Milinda) preguntó al sabio Nagasena: "El que nace ¿permanece el mismo o se transforma en otro? El Viejo le contestó: "Ni el mismo ni otro". Pidió Milinda al monje una explicación más clara, y dijo Nagasena: "Tú eras una vez un niño, una cosa tierna, pequeña, que descansaba plano sobre su espalda ¿eres tú ése, ahora que has crecido?" "No, soy otro", contestó Milinda. "Si no eres ese niño, se sigue que tú no has tenido madre ni padre..." El rey solicitó otros ejemplos, prosiguió Nagasena:

-Supón, oh rey, que un hombre enciende una lámpara que ha de arder toda la noche.

-Sí, es posible.

-Ahora, ¿es la misma llama la que está encendida en la primera vela de la noche, señor, y la de la segunda?

-No.

-¿O la misma que está encendida en la segunda vela, y la de la tercera?

-No.

-Entonces, ¿hay una lámpara en la primera vela, y otra en la segunda y otra en la tercera?

-No. La luz procede de la misma lámpara durante toda la noche.

-Precisamente, oh rey, así se mantiene la continuidad de una persona o una cosa. Una nace y otra se extingue; y el renacer es, por decirlo así, simultáneo. De este modo ni como el mismo ni como otro va el hombre a la última fase de su autoconciencia.

-Dame otro ejemplo.

-Es como la leche, que una vez tomada de la vaca se transforma con el tiempo en cuajada, y de la cuajada en mantequilla, y de la mantequilla en ghi (aceite derivado de la mantequilla) ¿Es correcto decir que la leche es la misma cosa que la cuajada, la mantequilla o el ghi?

-Ciertamente no; pero procede de ella .

-Precisamente, oh rey, así se mantiene la continuidad de una persona o una cosa. Una nace y otra se extingue; y el renacer es, por decirlo así simultáneo. De este modo, ni como el mismo ni como el otro, va el hombre a la última fase de su autoconciencia y de su autoconocimiento.¹

La reflexión que presento aquí intenta analizar desde esta perspectiva la cuestión de la mexicanidad, vista más como parte del proceso de la construcción de la identidad nacional que como un problema de "esencia mexicana". Es decir, quiénes somos, cómo nos vemos, cómo nos definimos frente a "otros" y cómo nos ven y nos definen esos "otros". Contestar estas preguntas implica entender que la identidad no es un objeto que se hereda de generación en generación, ni una cosa que se posee, sino un proceso mediante el cual los grupos y los individuos construimos identificaciones, nos las apropiamos y las contrastamos con otros para adscribirnos a nuestros grupos de pertenencia. Dichas identificaciones se transforman en el tiempo, no sólo en cuanto a su significado, sino también en cuanto a la forma específi-

¹ *The questions of King Milinda*, citado por Alfredo López Austin en *Los mitos del tlacuache*, 1990: 107-108.

ca en que cada grupo social se apropia de ellas y las integra a su forma de ver el mundo.

En este sentido la construcción identitaria es una construcción ideológico/cultural, o dicho en otros términos, una construcción parcial.

La "mexicanidad" representa uno de los espacios simbólicos desde donde los diversos grupos sociales que constituyen la nación mexicana tejen una identidad común, a pesar de sus divergencias. Esto se entiende en la medida en que la nación está construida —como todas las del mundo— a partir de otras formas organizativas previas, que fueron subordinadas, mezcladas y transformadas durante el proceso de consolidación capitalista. De allí la gran diversidad social y cultural que compone a una nación.

Estos significados están ordenados en planos o niveles distinguibles: de género, de clase, de etnia, de región, nacional, etc. Estos planos no son excluyentes entre sí; por ejemplo, una persona es hombre o mujer al mismo tiempo que se ubica dentro de una clase social por su actividad productiva, tiene etnicidad, al nacer en una población determinada asume las prácticas de sus iguales, etc. y con todo eso también es perteneciente a una nación. Este ejemplo es aplicable también a los grupos sociales.

Ahora bien, aunque siempre presentes todos los planos de la identidad, hay momentos en que se privilegia alguno de éstos. Por ejemplo, el movimiento feminista privilegia el plano del género, aunque en él no se agoten los otros. O un movimiento social como el de Juchitán, que en una primera etapa estaba definido por su carácter de campesinos en lucha por la tierra —es decir por una condición de clase— hoy se ha transformado en un movimiento de reivindicación cultural en el cual la etnicidad juchiteca es lo que se privilegia, construyendo a partir de ello una conciencia identitaria muy importante.

Todo esto nos lleva a pensar que el ser mexicano no es algo homogéneo, aunque así lo parezca o así se pretenda reproducir. Se es mexicano desde diferentes lugares sociales: se es mexicano desde ser mazateco, pero también desde obrero industrial. Pero además, la identidad, en su acepción nacional, está determinada por relaciones de poder. De allí que la reproducción simbólica de cada grupo social está sujeta no sólo a distinciones y diferenciaciones propias, sino que éstas se dan insertas en relaciones de dominación.

Históricamente la identidad nacional en nuestro



país se ha construido a partir de una doble presencia: la indígena y la europea. Negar cualquiera de las dos es negarnos a nosotros mismos (es estar buscando la leche en la cuajada).

Lo que hoy me parece importante resaltar es que la relación entre estas dos culturas asumió características diversas a lo largo de los siglos, siempre bajo el signo de desigualdad.

Desde los albores del siglo XVIII, ante la proximidad concreta de construir una nueva nación independiente (no libre), el elemento indio se retomó como el sustento ideológico fundamental de distinción frente a Europa. Fue, por así decirlo, el cimiento ideológico de la naciente clase hegemónica: los criollos. Esto tal vez se debió a que criollos y peninsulares no eran distinguibles entre sí, ni racial y culturalmente. Entonces ¿cómo justificar un proyecto político y económico autónomo?, ¿a partir de qué elementos simbólicos podrían diferenciarse?

Cuando el 12 de diciembre de 1794 fray Servando Teresa de Mier lanza su incendiario discurso donde reivindica teológicamente al indio mexicano como hijo de Dios a través de la imagen de la Virgen de Guadalupe, rompe las versiones satánicas que durante siglos se habían debatido, e inaugura un largo proceso de creación y recreación de referentes identitarios cuya característica central la daba la incorporación simbólica del grandioso "indio muerto", portador de una cultura equiparable a las civilizaciones antiguas de Grecia y Roma.

De allí que el primer símbolo nacional —la virgen de Guadalupe— sintetizó de muchas maneras esta imagen reivindicativa del pasado indígena, iniciándose con ello un curioso proceso en el cual, a pesar de las profundas diferencias raciales, económicas y culturales de la población, se logró generar referentes lo suficientemente amplios como para que todos se identificaran en un mismo proyecto: el crear una nación. Desde luego las identificaciones generadas por un símbolo colectivo, al apropiárselas desde espacios sociales diferentes y desiguales se significan y apropian de múltiples maneras. Así, aunque ha llevado siglos reconocerlo, la nación mexicana —como concepto homogenizador, como unidad frente al exterior— se sustenta en la diversidad real, pero se organiza a partir de la aparente unidad ideológica.

Para construir estos referentes identitarios amplios, el indio concreto, vivo, miserable y explotado no era una figura "digna" de servir como referencia. Había que reivindicar una imagen triunfante y majestuosa, pero sobre todo teológicamente aceptable. Nadie podría reconocerse en un ser vil y demoniaco como los habían definido muchos cronistas del siglo XVI. El indio del pasado, glorificado se constituiría entonces en un símbolo de nuestro nuevo ser.

Todo ello implicó un trabajo de producción y reproducción simbólica por parte de los grupos hegemónicos. Se retomaron las antiguas crónicas y se les dio un nuevo sentido; se buscó (mediante los trabajos de rescate arqueológico de restos materiales), exaltar la monumental obra legada en las pirámides; se generaron los primeros museos donde se resaltaban aquellos aspectos del pasado que resultaban enriquecedores del presente (organización familiar, educación, astrología, etc.); se descontextualizó para después recontextualizar todos aquellos elementos que servían para construir un nuevo punto de partida, un nuevo

origen. Es decir, lo indio se constituyó en un nuevo mito de origen de la nación.

El indio muerto, rodeado de un halo de sabiduría, se reinventó eclipsando al indio vivo, generando una nueva imagen mítica del "hombre natural", fuera de la historia y de la civilización, similar a aquellas existentes en el medioevo que se fundían con el Paraíso terrestre y que alentaron tantas expediciones, viajes aventureros y utopías.

Y aquí quiero hacer un breve paréntesis para subrayar que cuando digo que se reinventó un referente identitario basado en el indio muerto, no quiero decir que se construyó una mentira y mucho menos que la historia es falsa. La historia se ordenó de una determinada manera. Plantear el ordenamiento ideológico de las experiencias sociales como algo mentiroso o falso sería tanto como ponernos en la posición evolucionista del siglo XIX para la cual todo lo que no era comprobable desde los parámetros "científicos", quedaba invalidado. Por el contrario, lo que quiero señalar





aquí es que se dio una construcción parcial, desde el proyecto hegemónico, sustentado en hechos reales que se comprenden y organizan desde un lugar particular, tan real y verdadero como cualquier otro. Pero, al ser éste un espacio de poder, tuvo (y tiene) una eficacia simbólica sumamente profunda que permanece —mal que bien— hasta nuestros días. La existencia de esta forma de ver el mundo desde la hegemonía no quiere decir que se invaliden otras historias y otros inventos porque también las clases populares inventan su historia, significan desde parcialidades concretas sus experiencias pasadas y presentes. Lo que sí es evidente es que un grupo hegemónico se constituye como tal en la medida en que tiene la capacidad económica, política y social de imponer, pero a la vez consensar su mirada al resto de la población. Y esto fue lo que hicieron primero los criollos y luego la burguesía nacional: impusieron su forma parcial —que no falsa— de mirar y concebir el mundo.

Nuestro origen como nación se cimentó entonces en una especie de “mito del buen salvaje”. Mito y uto-

pía compartido con otras sociedades en diversas épocas en la historia de la humanidad.

El mito del buen salvaje, según Mircea Eliade, “no hizo sino alternar y prolongar el mito de Edad de Oro, es decir, de la perfección de los comienzos” (Eliade, 1991: 6). Pero a diferencia de lo planteado por ideólogos y utopistas del Renacimiento que veían la pérdida de la Edad de Oro por causa la civilización, aquí el mito generaba el sustento de una nueva civilización encamada en el proyecto político y social de una naciente nación.

Este mito de origen sustentado en el indio tuvo una característica a mi parecer muy importante: que se centró fundamentalmente en una sólo una de las múltiples culturas existentes en este territorio antes de la llegada española, la cultura mexicana.

Primero los españoles, luego los criollos y posteriormente el Estado nacional, han mantenido la indiferenciación de los grupos indígenas, borrando sus fronteras y sus especificidades bajo un solo vocablo: el de indio. Así, los purépechas, mayas, rarámuris, mixes, mazatecos, yaquis, etc. se convirtieron en simples indios. Y dado que el grupo predominante militar y económicamente en el momento de la Conquista era el mexicana, éste se convirtió en el modelo fundamental de indio que se consolidó.

Hoy este mito de origen sigue teniendo vigencia. Pero hoy igual que siempre su significado varía dependiendo de el espacio social desde el cual se recrea.

Para el proyecto hegemónico, el mito de origen del indio tiene tres connotaciones distinguibles: por un lado, es “una estrella más del canal de las estrellas”, imagen televisiva que exalta —ahora con tecnología de punta— a un indio grandioso, blanqueado, cuyos restos materiales son fuente de importantes y jugosos desarrollos turísticos, pero que también representa un elemento de contraste frente a otras naciones. Una suerte de indio pasado pero moderno. Por otro lado, hay lo que podríamos llamar un “indio empresario” construido fundamentalmente durante el sexenio salinista a través de los programas de Solidaridad, imagen que se reproduce como un “deber ser” del “buen indio” integrado al desarrollo primermundista pero conservando sus “curiosas” características étnicas (ejemplo el purépecha en el anuncio de la televisión). Es decir, el indio que no tiene que seguir siendo un lastre, y debe incorporarse a la modernidad capitalista y convertirse en digno ser productivo. Finalmente, el

indio como una amenaza social. Éste ya no es el indio muerto sino el contemporáneo, vivo, con voz aunque, parafraseando al EZLN, "sin rostro", el que asume su posición y su condición étnica y lucha abiertamente por su derecho a ser diferente. El indio que ya no es indio sino tzotzil, otomí, triqui, etc. El indio peligroso que atenta contra la unidad nacional.

Ahora bien, el mito también es apropiado y recreado desde lo no hegemónico en una compleja amalgama con lo hegemónico. La línea divisoria es difícil de marcar pues los mitos no tienen dueño. Cada grupo lo utilizará dependiendo de sus condiciones y sus necesidades; para unos representará un pasado honorable, punto de partida para comprender el hoy; para otros tal vez un estigma; otros más lo viven como herencia exclusiva que les autoriza a considerarse como una suerte de elegidos culturales. Sin embargo, la presencia india en todos los casos representa un mito (no en el sentido coloquial de algo engañoso, sino en el sentido antropológico como una narración que da

cuenta de los orígenes, del tiempo primordial de los comienzos), y como tal reconoce esa "perfección de los orígenes".

La mexicanidad no es pues una esencia ni la suma de rasgos de aquello que hoy definimos como indígena. Tampoco se reduce a objetos ni a prácticas estereotipadas. No podemos pensar entonces que hay herederos privilegiados por el hecho de que puedan tener más o menos sangre india en sus venas o porque tengan la suerte de ser bilingües o de adorar a dioses ancestrales.

La mexicanidad es una construcción histórica, tan múltiple como grupos sociales hay en nuestro país. Es una forma de ver y de ser en el mundo. Pero no es una forma "pura" exclusivamente india. La mexicanidad no puede negar la historia, no puede negar la hibridación y la síntesis cultural que a sangre y fuego nos marcó el pensamiento a partir de la Conquista.

La mexicanidad es la más clara expresión de que no somos "ni lo uno ni lo otro" sino esa compleja continuidad de renacimientos, donde todos, desde la diversidad, construimos nuestra autoconciencia.



Bibliografía

- Benavente, fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Editorial Porrúa, México, 1984.
- Eliade, Mircea, *Los mitos del mundo contemporáneo*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
- , "La construcción de la memoria", en *Memoria y olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.
- , *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- , "Los dioses patronos en Mesoamérica", texto definitivo del seminario organizado por el Institute of Intercultural & Transdisciplinary Studies, Tokio (mimeo), 1993.
- , *Tamoánchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Posibilidades de estudio de la mexicanidad

Decía Sapir que era suficiente que un término incorrecto fuera repelido, usado y aceptado por una comunidad para que se volviera "correcto". Así "mexicanidad" en su uso correcto por deducción comparativa y todavía factible para la Academia de la Lengua (aunque no figure en la Real Academia Española) tendría que ser: f. carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura mexicana, en primera acepción; en segunda: conjunto y comunidad de los pueblos mexicanos; en tercera: ant. mejicanismo. Si fuera el caso.

Como "mexicanidad" no está en el diccionario (en donde sólo figuran "hispanidad" y "latinidad") alguien podría referir el vocablo como una incorrección, posiblemente arreglada o corregida por el uso constante que de ella hiciera una comunidad social. Aquí no se hace esperar la incómoda pregunta: ¿es una comunidad la que emplea el término? Si es positiva la respuesta, ubiquemos dicha comunidad: cuándo nació, quiénes la integran, cuántos son, qué pretenden, para qué serviría lo que pretenden.

La comunidad es incipiente: está formada por un pequeño grupo de los académicos de las humanidades. Si es así, el término todavía no adquiere su rango de "corrección" sapiriana. Su acta de nacimiento es incierta: no sabemos bien a bien cuando apareció entre nuestras referencias. Pero somos nosotros quienes la usamos. Contestar para qué sirve lo que se pretende ¿no sería ir—inconvenientemente— demasiado lejos? Dejemos la filología, la lingüística, la lógica: aceptemos

los problemas que cualquier término plantea; más bien: saltémoslos.

Sería muy difícil desligar la mexicanidad de toda forma de nacionalismo; así que ya estamos en un problema de mayor envergadura. Que liquidamos a grandes trazos para poder volver a nuestro tema original; así decimos que si la nación no es un absoluto sino un fenómeno en constante construcción y remodelación, alguna forma del nacionalismo le resultará imprescindible, ya que nuestra nación no siendo la única, está obligada a competir con las restantes.

Como el término *hispanidad* tuvo expresión antigua en *hispanismo*, al de *mexicanidad* bien le pudo haber correspondido el mismo origen, pero en este caso no hay claridad. Las definiciones formales existentes, ineludibles, al tratar de definir nuestro tema, son:

Hispanidad es: f. carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura hispánica. 2// Conjunto y comunidad de los pueblos hispanos. 3// ant. hispanismo.

Hispanismo: (de hispano) Giro y modo de hablar propio y privativo de la lengua española. 2// Vocablo o giro de esta lengua empleada en otra. 3// Empleo de vocablos o giros españoles en distinto idioma. 4// Afición al estudio de la lengua y literatura española y de las cosas de España.

Hispanista: com. Persona versada en la lengua y cultura españolas. Se da comúnmente este nombre a los que no son españoles.

Latinidad: (Del lat. *latinitas-atis*) f. Lengua latina de los antiguos romanos. /Baja latinidad, bajo latín.

Con estas definiciones entramos en el problema aberrante de que "mexicanidad" en el fondo no estaría del todo libre de "hispanidad" ya que también hacemos parte de la comunidad hispánica, asunto que ha sido conflictivo, vergonzante, semilla de la neurótica nacional. Pero que ahora, en los Estados Unidos, los mexicanos asumimos con orgullo.

Por eso también dejamos a Sapir y su lógica, pues con ella, la mexicanidad o el mejicanismo encontrarían su base más firme en el náhuatl de los mexica, fenómeno que no es total de la cultura nacional mexicana, sino parcial, y contrastado con la lengua, a la que recurre en última instancia la definición académica, minoritario y marginal. Bajo esta óptica, mexicanidad apuntaría a convertirse en un movimiento reivindicativo de lo mexica, en nombre de la injusticia secular que aquel grupo hubiera sufrido. Pero así quedarían sin reivindicar todas las demás etnias, la mayoría social, de origen prehispánico, que corrieron igual o peor suerte que los mexica, y también la mayoría nacional postcolonial perteneciente a los estratos bajos de la sociedad nacional.

Mexicanidad, mexicanismo, pueden ser términos tan complejos como se quiera, como también las posibilidades del estudio sistemático de la sustancia o temática a las que aluden.

Así, no sería fácil negar que la materia que estudiase los fenómenos en cuestión tendría que ser algo así como una "mexicología". Pero pocas veces los estudiosos de una cultura se han autodenominado o han aceptado el calificativo compuesto de la civilización que es su objeto de estudio más la voz griega *logos*, tratado o estudio. Así, egiptología, asiriología, indología y sinología, son excepciones. De todas formas estos nombres se inscribieron desde el siglo pasado en el estudio general de los orientalistas. En el caso de los americanistas nunca encontramos una denominación que hiciera con el nombre de un país, más *logos*, una especialidad y sí en cambio se pudo hablar de grupos de especialistas que estudiaban pueblos pertenecientes a una entidad nacional más amplia conjuntando el nombre del grupo estudiado más la partícula complementaria *ista*, como es el caso de los mayistas o de los andinistas, que observan una sola cultura pero cuya localización hoy excede las fronteras de una sola nación.

No son claras en ningún modo las causas de las denominaciones de unos y otros estudiosos. En el

caso de los indólogos por ejemplo su título queda injustificado ante la presencia de etnias y culturas distintas que se aglutinan bajo el rubro general de indios: tampoco se explica por qué no son "mayólogos" o "andinólogos" quienes se ocupan de mayas y quechuas. No es claro que los mayistas sean sólo estudiosos de la historia maya, mientras que los sinólogos lo sean sólo de la lengua china; es más común llamar latinistas a los estudiosos de la lengua latina y los mayistas estudiarían muy poco de la lengua de los mayas precortesianos de la cual se sabe casi nada. Por lo demás, en el caso de la indología, ésta se usó no sólo para señalar a los versados en cosas de la India, sino que se les llamó también así a los estudiosos de los indios americanos durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Lo que sí es muy claro es a) que los expertos asiriólogos, egiptólogos, indólogos, etc., siempre fueron desde sus orígenes (con raras excepciones) extranjeros a las culturas estudiadas, y en su mayoría europeos; b) que no hay especialistas nombrados así sobre los países europeos; c) que para el continente americano se ha preferido agregar la terminación *ista*, *ismo*, a los estudios que observan las cosas antiguas de los indígenas precortesianos, y d) que tales estudiosos son también, en una buena proporción, europeos y norteamericanos.

Los primeros culturólogos de esta naturaleza fueron los jesuitas franceses que abordaron la tarea de estudiar la lengua china y después algunos otros aspectos antropológicos e históricos de aquel país, a principios del siglo XIX. Ellos sin embargo tuvieron que enfrentar el peso de la erudición china.

No cabe duda que que la denominación de sinólogos en este caso, es exclusivamente aplicada a estudiosos europeos. Así como también, que aquellos eruditos chinos que elaboraron diccionarios, obras de historia, etc., aunque sin ser llamados así, fueron sinólogos mucho más apegados a la realidad de las cosas chinas; desde luego, la lengua y la historia chinas la conocían mejor que los europeos que las estudiaban; pero son éstos últimos los reconocidos como sinólogos.

La verdad es que el origen de estas denominaciones que nos ocupan, ocurrieron en las etapas (y sus políticas) coloniales que Europa protagonizó en diversas culturas no-occidentales. Y que la exclusión del quehacer intelectual de los indígenas de las colonias fue tan equívoca como injusta. Todo esto estuvo de-

terminado por la tentación, válida o no, que sentimos por explicar y definir al Otro. Pero es obvio que en esa tarea son de particular importancia las "versiones" que los propios sujetos de una historia determinada puedan formular.

Por último surgieron unos especialistas más, esta vez ubicados a medias sobre el orientalismo y dedicado a estudiar sólo etapas históricas recientes: fueron los llamados soviétólogos, quienes después fueron desbancados junto con su objeto de estudio. Éstos son especialistas sobre un país que conjuga a Oriente con Occidente, y estudian primordialmente cuestiones políticas y socioculturales desde la Revolución de Octubre hasta el régimen de Gorbachov.

En estos momentos algunos estudiosos mexicanos inician una tarea intelectual que asume la responsabilidad de confrontar las versiones históricas de los españoles del siglo XVI, más la de investigadores contemporáneos extranjeros y nacionales, que falsearon con demasiada rapidez e insostenibles argumentos montados en ideologías de conveniencia, la historia antigua de México. Con esta tarea cuya voluntad promueve factores de diferenciación respecto de otros estudiosos, se perfila una reinterpretación de la historia prehispánica y de los mitos indígenas, observando su singularidad y, desde luego, desde posiciones ideológicas y metodológicas nuevas y carentes de los intereses que movieron a extranjeros de ayer y de hoy, y también de aquellos mexicanos que repiten las versiones de los primeros, acriticamente.

Por la naturaleza de esta empresa y en relación a las referencias hechas a las formas de denominación de la culturología nacida en el siglo pasado, con las características reseñadas, podemos ensayar a nombrar como *mexicología* al carácter particular que están arrojando esos estudios, en la inteligencia de que no hay ningún argumento que contradiga esta declaración; que el término es el más preciso en relación a la naturaleza de los nuevos estudios; que designa una especialidad que estudia la historia y su singularidad antigua; que combate la posibilidad de que nuestro pasado y nuestros mitos sigan siendo predominantemente cotos de estudios de extranjeros; que impide se reserve la posibilidad, como en el caso de los orientalistas, de que los estudiosos de más alto rango, siempre extranjeros, se apropien de la designación más exacta (y prestigiosa) del saber sobre la cultura mexicana.

Los mexicanos, como tantas otras naciones del mundo tenemos origen múltiple; heterogeneidad que se establece en función de las culturas, de las etnias, de las lenguas e historias que han confluído aquí para amalgamar el ser nacional que nos denota. Integran esta amalgama indios, africanos, asiáticos y europeos; hablamos español y además hay 52 lenguas indígenas sobrevivientes; nos antecede la historia de los pueblos prehispánicos que se pueden considerar capítulos independientes y a la vez confluentes en una macrounidad cultural que desde los años cuarenta de este siglo llamamos, como un recurso de orden, con el nombre de Mesoamérica. A esto se agregó la conquista europea, que nos relacionó con la historia de España, de Arabia, de África y de Oriente.

El tiempo indígena de nuestra historia es superior al compartido con el de los otros continentes, en contraste de siete mil y más años, contra apenas quinientos de interacción con Occidente.

Las diferencias son importantes: durante la larga historia indígena, Mesoamérica no tuvo la unidad político-territorial que hoy existe. El antecedente más notable de unidad político-territorial duró, bajo la égida de los mexica, aproximadamente doscientos años: abarcó, desde los valles del Altiplano central, hasta la actual Nicaragua.

El gobierno colonial de España, totalmente diverso, concentró un territorio más vasto que el de los mexica y lo retuvo alrededor de trescientos años. La república independiente, con los límites actuales, se demarcó por el sur más restringidamente que el gobierno virreinal y perdió por el norte, contra los estadounidenses, una buena parte del territorio. Tenemos pues, aproximadamente, ciento ochenta años de vida independiente, como una nación en donde se plantearon las bases para una propia búsqueda de legitimidad política.

Los criollos habían desechado el nombre de México. Los insurgentes de principios del siglo pasado conservaron la mitad del viejo nombre (México-Tenochtitlan) del imperio de los mexica para referir a la flamante nación independiente. Como quiera que haya sido la historia, el país quedó nombrado con el apelativo de uno de los grupos étnicos de entre todos los que formaban el mosaico cultural del mundo indígena precortesiano: México, de Mexitli, la deidad tutelar de los mexica.

Al retomar el nombre antiguo de México, los insurgentes reconocían de facto la jerarquización y el cen-

tralismo que habían logrado imponer los mexica. La tenacidad política de estos últimos y sobre todo su habilidad guerrera, pesó sobre los otros pueblos hasta que se sometieron. A la llegada de los españoles el reino de Moctezuma II Xocoyotzin se extendía por las vastas selvas del sureste en donde las ciudades y pueblos tenían ya nombres nahuas y sus viejos topónimos mayas ocupaban un segundo plano. Así que cuando desembarcaron los españoles por las costas de Tabasco y Veracruz, se encontraron con una serie de pueblos oprimidos por los mexica con quienes no resultó tan difícil la alianza política y militar con qué marchar en son de guerra hasta el reino hegemónico de la altiplanicie. Eso demostró no sólo la heterogeneidad y desunión política entre los pueblos indígenas, sino el rencor que las demás naciones indias de América guardaban hacia los mexica.

Cuando salieron los mexica en su peregrinar mítico-histórico de un lugar llamado Aztlán, localizado, se dice, al noroeste del actual país, ya habían florecido hacia el sur y el sureste, viejas civilizaciones. En cambio el grupo peregrino, cazador, nomádico, pescador, recolector, todavía no concebía las grandes ciudades que después habría de fundar. Pero lo cierto es que los mexica llegaron a un centro civilizatorio situado del valle de México hacia abajo. A adoptar nuevas costumbres, a aprender artes y ciencias elevadas, a organizarse civilmente en ciudades sofisticadas. Como es cierto también que esos mismos mexica, una vez integrados al mundo clásico, lo llevaron hacia adelante, hasta altos límites de esplendor, cuando en 1519 irumpió otra cultura extraña que habría de refrenar dicho desarrollo y cambiar los destinos de este mundo.

Entonces, no hablamos coherentemente cuando referimos "la antigüedad de *la nación mexicana* cuyos orígenes se localizan en el mítico Aztlán", lugar de aún incierta ubicación hacia el norte. Porque la nación actual no restringe sus orígenes a una sola etnia.

En rigor la nación mexicana con su actual perfil territorial tiene apenas 169 años; porque dicho perfil es resultado también de la apropiación de Texas por parte del gobierno norteamericano, en 1826.

Otra cosa es hablar de la "nación mexicana" que se remonta a 700 o más años atrás, y que le tocó protagonizar una vertiginosa historia de dominación, haciendo caso omiso del desarrollo de las otras naciones indias, algunas de ellas considerablemente más antiguas, como los olmecas. Dicha nación mexicana, una



vez establecido su centro de poder en los lagos de Anáhuac, asumió el control de otros pueblos, por el sureste aproximadamente hasta Tabasco; por el norte hasta una tortuosa demarcación que va de Nayarit al oeste, a Tamaulipas por el este, aunque es cierto que su influencia cultural pudo haber llegado más lejos: de hecho se habla que hay presencia arqueológica y etnolingüística hasta Honduras en Centroamérica.

Así pues, la expresión: "la antigüedad y los orígenes de la nación mexicana" es muy distinta de la "antigüedad y los orígenes de la nación mexicana", a pesar de que la nación que hoy tenemos deba su nombre a los viejos mexica.

Considerando el territorio que hoy tenemos y la identidad y la antigüedad y orígenes de sus viejos pobladores, debemos hablar de olmecas, mayas, zapotecas, tarascos, mexica, coras, huicholes, seris, yaquis, tarahumaras. Debemos hablar de épocas tan remotas

como 32 siglos atrás (hace 3 200 años, aproximadamente por el 1200 a.C. o el siglo XII a.C.), por los tiempos del nuevo reinado de la vieja capital tebana del Alto Egipto (1570-1090 a.C.), es decir, antes que Grecia clásica, en que aparecen los olmecas. Debemos hablar de migraciones procedentes de centro y Sudamérica datadas por esos tiempos, y de otras migraciones muy posteriores procedentes del norte, ocurridas alrededor del 1290 d.C., de que se distinguió la de los mexica, contemporáneos de los pueblos europeos de finales del Medievo y principios del Renacimiento. Tenemos entonces que la expresión (desafortunada) de "la cuna de la mexicanidad", prolijamente usada para buscar el sitio mítico e histórico del cual partieran los mexica en su peregrinar hacia el valle de México, debe ser confrontada con los datos aquí considerados, y que por lo demás son del dominio común de la antropología nacional y extranjera. Y en honor a la transparencia, dicha expresión debería de ser sustituida por otra que ponga freno a la confusión que la primera prohija. Y ésta no podría ser otra que "la cuna de la *mexicayotl*" para buscar los orígenes de una etnia y no los de la moderna nación.

Puestas así las cosas, no parece haber ningún inconveniente para que, mediante una adecuada comprobación arqueológica y etnohistórica, se emprendan, entre otras, tareas como las de tratar de ubicar el sitio de donde partieran los grupos mexica hacia el centro de México. Y es muy claro que insistir en el establecimiento de un sitio determinado como sede primaria y origen de "la mexicanidad" (sin distinguir la antigua de la actual) establecida en Mesoamérica, dejaría marginados, fuera del complejo histórico, geográfico y cultural de la mexicanidad, a importantes estados del norte, no menos mexicanos, como son Baja California, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Coahuila y Nuevo León.

Con todos estos problemas que contrae la pertinencia del uso del sustantivo femenino de la mexicanidad, se hace necesario advertir a) que el uso *espontáneo* del término cuya corrección pudiera ser establecida por la comunidad en el futuro, es inconveniente; b) que es indispensable discutir y valorar el significado histórico e ideológico del mismo, y c) que le corresponde a la antropología la ordenación y la enseñanza de los significados que el término prohija porque es



evidente que el curso espontáneo de dicho movimiento no ha encontrado ocasión de fundamentar del todo sus objetivos y que aún conserva un voluntarismo impulsado por el rencor.

En cambio, el término sopesado del modo antedicho puede encontrar reorientación hacia la revaloración y apreciación de los orígenes del mexicano como un sustrato del mosaico entero de las culturas prehispánicas, más la amalgama occidental ocasionada por la conquista española. Pero también puede ayudar a categorizar una temática de discusión que ha sido naturalmente del interés de la ensayística filosófica y que se ha presentado (quizá no del más correcto modo) como una curiosidad por "lo mexicano". También puede ser punto de acuerdo o bandera contra la injusticia de que son víctimas todas las etnias indígenas que sobreviven en México. Por último, su exaltación puede alcanzar estatus crítico, y alternativo, del fenómeno de "lo occidental" y toda su culturalmente esparcida secuela de fracasos de orden ético, económico, en fin de justicia social; tarea comprometida desde un punto de vista académico y político, y de muy laboriosa realización si observamos los problemas tratando de alejarnos de cualquiera de las formas de la ingenuidad, por conmovedoras que resulten.

Jesús Monjarás-Ruiz

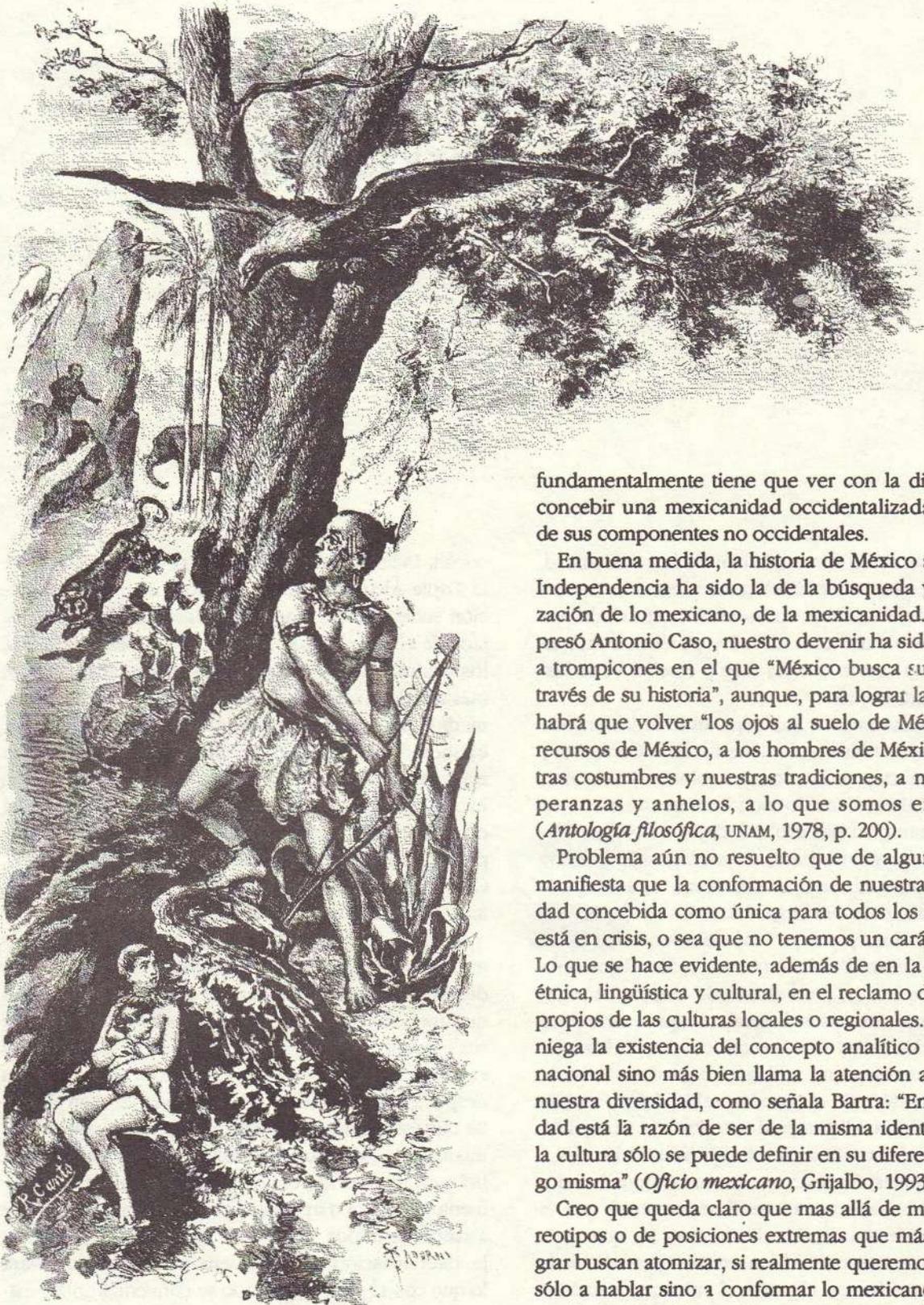
En torno a la mexicanidad

Desde mi punto de vista, al hablar de la mexicanidad, entendida ésta (actualmente) como la esencia, conformación y definición de lo mexicano, sin duda nos adentramos en un tema difícil y polémico íntimamente ligado con lo que ha sido y es el devenir histórico de nuestro país.

Si intentamos rastrear sus orígenes indudablemente tenemos que remitirnos al momento de la Conquista y al de la formación de la sociedad colonial. Hacia atrás quedaría el ahora llamado mundo mesoamericano en el cual, durante su desarrollo independiente, existieron como expresión máxima de sus logros lo que hoy en día conocemos como altas culturas, caracterizadas fundamentalmente por organizaciones sociopolíticas de tipo estatal incipiente, el uso de calendarios (solar y ritual), el desarrollo de imponentes complejos ceremoniales y urbanos, y un elaborado sistema de registro que en muchos casos denotaba lo que en términos modernos denominaríamos como conciencia historiográfica; sin embargo no se llegó a la conformación de un estado-nación. En el mundo prehispánico, cuando menos en el inmediatamente anterior a la Conquista, por encima de las afinidades lingüísticas, culturales o incluso grupales, la pertenencia a una unidad sociopolítica estaba determinada en buena medida por el lugar de residencia de ésta. Baste recordar que en la región lacustre central si bien en un momento dado los tecpanecas fueron el poder dominante, a su interior eran en realidad los tecpanecas de Azcapotzalco, los tecpanecas de Coyoacan y los tecpanecas de Tla-

copan. Incluso entre los mexicas, evidente cabeza de la Triple Alianza, siempre existió la marcada separación entre mexicas tenochcas y mexicas tlatelolcas. Al lado de ellos existieron, sin perder sus peculiaridades, los chalcas, los xochimilcas, los tlaxcaltecas, etc., y, más allá de la región lacustre central, si bien en buena medida incorporadas mediante la conquista militar, existieron innumerables unidades sociopolíticas con evidentes diferencias lingüísticas y culturales, a lo que habría que agregar, dentro del territorio hoy en día ocupado por la República Mexicana, a todos los grupos extramesoamericanos del centro-norte de México. O sea que el mundo prehispánico fue un verdadero mosaico pluriétnico y multicultural.

A raíz de la Conquista, con la imposición de las estructuras e instituciones españolas, cuando menos desde el punto de vista jurídico-legal, la diversidad que mencioné antes se convirtió en "lo indígena" y sus componentes en "indios", y todos, al igual que los españoles, o los africanos y asiáticos incorporados después, serían vasallos de la Corona. Si bien dentro de una estructura claramente estamentaria con predominio de lo peninsular, durante la época colonial habrá una interacción cultural que al lado de la puramente española o indígena, más los rasgos africanos y asiáticos referidos, propiciará un proceso de mestizaje, diferenciación que en buena medida caracterizará lo que con el paso del tiempo se convertirá en "lo mexicano" y estará ligado con la problemática de la construcción de un estado-nación; que en nuestro caso



fundamentalmente tiene que ver con la dificultad de concebir una mexicanidad occidentalizada en razón de sus componentes no occidentales.

En buena medida, la historia de México a raíz de la Independencia ha sido la de la búsqueda y caracterización de lo mexicano, de la mexicanidad. Como expresó Antonio Caso, nuestro devenir ha sido un andar a trompicones en el que "México busca su libertad a través de su historia", aunque, para lograr la salvación, habrá que volver "los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y anhelos, a lo que somos en verdad" (*Antología filosófica*, UNAM, 1978, p. 200).

Problema aún no resuelto que de alguna manera manifiesta que la conformación de nuestra mexicanidad concebida como única para todos los mexicanos está en crisis, o sea que no tenemos un carácter único. Lo que se hace evidente, además de en la diversidad étnica, lingüística y cultural, en el reclamo de espacios propios de las culturas locales o regionales. Lo que no niega la existencia del concepto analítico de cultura nacional sino más bien llama la atención a fortalecer nuestra diversidad, como señala Bartra: "En la pluralidad está la razón de ser de la misma identidad, pues la cultura sólo se puede definir en su diferencia consigo misma" (*Oficio mexicano*, Grijalbo, 1993, p. 11).

Creo que queda claro que más allá de mitos y estereotipos o de posiciones extremas que más que integrar buscan atomizar, si realmente queremos llegar no sólo a hablar sino a conformar lo mexicano, la mexicanidad, el camino está en reconocer la fortaleza de nuestra diversidad.

Saúl Millán

Antropología y mexicanidad: un diálogo imposible

Existen varias paradojas de la historia. Una de ellas es que el primer "nosotros" que adquiere significación patriótica no es el del indígena ni el del peninsular. El "nosotros" criollo, por el contrario, inaugura en el siglo XVIII la posibilidad de una identidad uniforme ahí donde sólo existían identidades parcelarias. Atrapado entre el origen hispánico y la pertenencia a una tierra americana, el criollo resuelve esa tensión glorificando casi siempre el pasado prehispánico. No es gratuito, en efecto, que Clavijero vea a Texcoco como una reproducción de la antigua Atenas y a Nezahualcóyotl como un Zenón del Anáhuac; tampoco lo es que fray Servando Teresa de Mier trastoque la imagen de Quetzalcóatl en la de Santo Tomás y la de Tonanzin en la Virgen de Guadalupe. La lectura que el criollo propone del pasado indígena, imagen de un universo glorificado, responde menos a un rescate antropológico de éste que a los paradigmas usuales de su presente. La historia precolombina aparece así como un esquema dotado de cierta eficacia mítica que vuelve equiparables, incluso sustituibles, el origen europeo y el mesoamericano.

No se trata aquí de la idea tantas veces esgrimida de un armonioso sincretismo que se expresa en la fusión de dos mundos. Lo que se juega es una reformulación de los signos mesoamericanos en códigos distintos o, mejor aún, el dominio de nuevos campos de significación para elementos que en otros términos no significarían nada. No se trata de la historia; se trata, en síntesis, de una lucha por establecer una lectura

hegemónica de la historia y extraer de ella un concepto que nos unifique.

La Revolución de 1910, como se sabe, propuso una nueva noción de lo mexicano. De ese movimiento, decía Gómez Morín, "surge el propósito de reivindicar todo lo que pudiera pertenecernos: el petróleo y la canción, la nacionalidad y las ruinas". Gómez Morín acorta la lista y olvida agregar el pulque y el zarape, el huipil y la guitarra, la euforia y la desgracia. Por ese conducto, se unifican historias y territorios disímiles; lo mismo nos identifica el calendario azteca y el mariachi tapatío que el rebozo y el sombrero de palma. La Revolución se apropia de todos los elementos y los eleva al rango de símbolos definitorios. A partir de ahí, la idea de la mexicanidad se vuelve panteísta: como Dios, el "ser mexicano" se manifiesta en cada acción y en cada obra, expresando siempre su realidad permanente y unitaria.

En épocas convulsionadas como la Independencia y la Revolución, las lecturas ideológicas del pasado precolombino solían ser un acto justificable en términos políticos. La nación buscaba sus contornos y, con ellos, la posibilidad de unificar una geografía contradictoria y una identidad fragmentada. Esas lecturas, sin embargo, sorprenden hoy en día, cuando la patria ya no necesita pruebas de su existencia y cuando la idea de una nación plural y culturalmente diversa se afianza cada vez más. Desde hace casi un siglo, en efecto, la antropología mexicana se ha dado a la tarea de efectuar un registro pormenorizado de las diferen-

cias culturales que median entre los pueblos indígenas, mostrando al país como un mapa de lo diverso. La propuesta de la mexicanidad parece viajar en un sentido contrario. A partir de una nueva lectura de la historia nacional, donde cuenta más la representación de pasado prehispánico que la trayectoria de los pueblos indígenas en el México colonial e independiente, se nos propone la idea de una "esencia" difusa que apela al viejo esquema de lo indígena y lo occidental. La dicotomía, al volverse maniquea, termina por formular que todo lo indígena es profundo y que todo lo occidental es superfluo. La fórmula ha adquirido, en ciertos grupos, las dimensiones de una terapia: si quieres encontrar la esencia que te define, elimina lo superfluo.

Para nadie es un secreto que esta dicotomía ha alcanzado su expresión más elaborada en el libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, donde se nos propone que la civilización mesoamericana, pese a quinientos años de negación y opresión, continúa vigente en nuestros días y guía la orientación cultural de los mexicanos. No se trata aquí de examinar la veracidad de las tesis de Bonfil, sino de señalar —como lo han hecho Xóchitl Ramírez y Eduardo Nivón— que "las tesis de Bonfil no necesitan ser conocidas en detalle para mover en su favor a vastos sectores sociales", siempre dispuestos a emprender una guerra santa contra el llamado México imaginario. Bonfil, en efecto, se convirtió en uno de esos autores que desbordan sus textos, logrando con ello que sus propuestas se transformen en consignas o en el lema de acción de muchos. Sin duda, el fenómeno editorial de *México profundo* sorprende menos por la cantidad de las ediciones que por la magnitud de los conversos. A los paradigmas de esa biblia se han incorporado sectores tan disímiles como extensos, que van desde los estudiantes ávidos de un exotismo primario hasta los buscadores de la Verdad con mayúscula. No podía ser de otra forma: invitar al movimiento bajo una consigna totalizante y esquemática tiene siempre dos tipos de efectos. Por un lado, permite renunciar al ejercicio intelectual en pos de una experiencia compartida y, por otro, otorga un sentido pleno a nuestras existencias desoladas.

Hay una falsa tarea intelectual que consiste en postular una continuidad entre experiencia y conocimiento. El resultado de este matrimonio es casi siempre la típica respuesta de secta: "si no lo has

vivido, no puedes conocerlo". En otros términos: el médico debe haber sufrido un ataque al corazón para saber lo que es un paro cardíaco y el antropólogo debe haber experimentado el peyote para saber lo que es la peregrinación a Wiricuta. El nuevo movimiento de la mexicanidad —lo sospecho— no tolera la distancia entre vivencia y pensamiento. Postular la existencia de un México profundo no es sólo una manera de formular un esquema analítico; es, ante todo, un llamado a participar en sus filas y a ver la realidad desde ese ángulo que otorgan las danzas en el Zócalo capitalino.

No es sorprendente, así, percibir en los nuevos movimientos de la mexicanidad la invitación a la secta. La idea de un conocimiento oculto, que es sólo privilegio de unos cuantos, es una representación que ha acompañado invariablemente a los movimientos sectarios. Las particularidades de este caso residen en imaginar a las culturas mesoamericanas como depositarias de una verdad que nosotros, simples mestizos, hemos olvidado. La fórmula no es novedosa: los testigos de Jehová piensan que la Verdad se perdió en una de las tribus del pueblo hebreo y los hippies de los años setenta pensaron que todo conocimiento procedía de ciertas castas en Calcuta. De hecho, el encuentro entre culturas (llámense indígena y occidental, moderna o arcaica) siempre ha ido acompañado de la idea de que el Otro es poseedor de un poder y un conocimiento que nosotros ignoramos. Se sabe, por ejemplo, que los mexicas observaban durante días el cadáver de los españoles caídos en combate, con la idea de que éstos no estaban sujetos al proceso de descomposición. Cinco siglos más tarde, Carlos Castaneda invirtió el esquema y propuso que los curanderos yaquis tenían el poder de convertirse en animales extraños.

A diferencia de la antropología, que siempre ha estado dispuesta a reconocer formas alternativas de conocimiento (véanse, por ejemplo, los trabajos de Lévi-Strauss sobre el pensamiento salvaje), los movimientos sectarios se empeñan en postular un conocimiento unitario que no sólo descalifica los dos mil años de historia occidental, sino también postula una verdad en el sentido religioso. De ahí que este tipo de movimientos no busque el análisis sino la conversión. Es un tipo de etnocentrismo que va a contrapelo de los etnocentrismos clásicos: mientras éstos excluyen a las otras culturas bajo la idea de "los verdaderos hom-



bres”, aquéllos buscan sin cesar adeptos bajo la consigna de que la verdad está en otra parte.

El análisis, por lo tanto, se trastoca en doctrina. Si el libro de Guillermo Bonfil buscaba en las culturas mesoamericanas el dispositivo que pudiera impulsar un nuevo proyecto civilizatorio, basado en la democracia y la pluralidad, los movimientos mexicanistas que lo adoptan tienden a suprimir estos términos con las dosis de intolerancia que encierra toda doctrina. Cuando el culto religioso a una verdad se conjuga con la consigna nacionalista, el movimiento cruza siempre una frontera peligrosa. La historia nos muestra que los nacionalismos exacerbados conducen siempre a pequeños fascismos en potencia. Los ejemplos extremos de esta regla son el *nacional-socialismo* de la Alema-

nia de los años treinta y el movimiento fundamentalista del ayatola Jomeini en Irán. Reivindicar la mexicanidad como forma suprema de existencia es ya una forma de xenofobia: indica que todo lo externo, todo aquello que proceda del exterior, no es digno de ser incorporado en los límites de nuestra cultura.

El encuentro entre antropología y mexicanidad se vuelve así un diálogo sumamente difícil. La antropología se ha esforzado por demostrar que no existen culturas aisladas y que toda configuración social es el resultado de un intercambio incesante entre mundos vecinos o distantes. Como antropólogos, podemos admitir que este intercambio ha sido casi siempre desigual, pero esa desigualdad no nos impide ver el efecto de ida y vuelta que subyace a todo intercambio. Pon-

go un ejemplo: solemos pensar a la Conquista española en términos de un despojo, pero a nadie se le ocurriría ver a Alfonso Reyes como un conquistador cuando se apropia de Góngora o de Mallarmé. Todo encuentro, toda conquista, tiene siempre un efecto doble. La Europa de hoy no sería la misma si las culturas mesoamericanas no hubieran cruzado parte de su historia y ningún griego contemporáneo pensaría en regresar a la época de Platón para suprimir, así, los cinco siglos de imperio romano. La historia no se suprime por decreto. Buena parte de lo que hoy llamamos *indígena* es, en gran medida, producto de nuestra historia colonial. Las fiestas, la organización ceremonial, los jerarquías cívico-religiosas, la organización en barrios, el tequio o las peregrinaciones son también el resultado de lo que Ricard ha llamado la "conquista espiritual de América". No nos engañemos: basar la idea de la mexicanidad en una representación idílica del pasado prehispánico es correr el riesgo de confundir la historia con el mito y, en esa medida, correr la suerte de los movimientos milenaristas. Si hay mitos que postulan un eterno retorno, la historia no asume forzosamente esa obligación. El contacto o el choque entre culturas distantes tiene siempre un efecto irreversible sobre las culturas protagonistas. ¿Con qué autoridad determinamos que ese efecto es desastroso o benigno? La lucha por las interpretaciones —dice Bourdieu— contiene siempre la pretensión de una autoridad simbólica que tiende a imponer una visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo socialmente reconocido. Pretender que el *México imaginario* es el causante de todos nuestros males, en efecto, sólo nos conduce a identificar figuras satánicas que sin duda alientan a los espíritus religiosos pero que sólo muestran la realidad bajo el absurdo esquema de lo negro y el blanco.

El término de mexicanidad, me parece, conlleva siempre una petición de principio: ser algo más o algo

menos de lo que en realidad somos. La petición es similar a la de esos antropólogos que quisieran que los indios sean más indios de lo que ellos mismos quieren ser. Nos espanta, en efecto, que los tarahumaras usen relojes y los tzotziles usen tenis porque ambos elementos atentan contra nuestra propia noción de pureza. Esta petición de pureza equivale a establecer un centro definitorio, una representación uniforme y monolítica de lo que debe ser el mexicano o el indio. No hay tales centros; sólo hay discursos que se empeñan en construir esos centros de definición.

Desde esta perspectiva, el diálogo que se ha propuesto en este foro raya en lo imposible. La antropología busca siempre ampliar el discurso del universo humano, no reducirlo a una sola dimensión. Para nosotros, no hay culturas paradigmáticas ni fuentes privilegiadas de sabiduría. El rescate que cada día emprendemos de los cientos de culturas indígenas de este país, a través de la arqueología, la lingüística o la etnología, no sólo busca valorarlas a todas, sino también comprender la relatividad de nuestros valores a través de sus valores. Hacer antropología es ya una forma de relativizar el valor de la cultura occidental y situarla en el horizonte de la diversidad. Nada más lejano a nuestros propósitos que formular el culto a una tradición cultural y extraer de él un programa que deba ser aplicable a todos. Creo que los movimientos de la mexicanidad no nos proponen un análisis sino una moral, y las moralidades, como todos sabemos, varían siempre con el tiempo y con el lugar. Ayer, precisamente, se nos proponía que la mexicanidad era sinónimo de "reponsabilidad" y de "amor a la naturaleza y a los hombres". El cristianismo formuló esa doctrina hace dos mil años y a nadie se le ocurriría hoy convertirla en un programa de gobierno o en un plan de estudios. Dejemos que la fe se siga nutriendo de fe y demos paso a la libertad de cultos.

Isabel Hernández González

La participación de lo sagrado en la formación de las identidades en San Mateo Atenco, México

Para poder desarrollar el tema de la participación de lo sagrado en la formación de las identidades, es necesario analizar el concepto de identidad, lo que nos permitirá estudiar los hechos concretos relacionados con nuestro tema de interés.

La identidad es el resultado de un proceso social que consiste en la construcción a nivel individual o colectivo de un conjunto de referentes que asignan a los individuos a un sistema de pertenencia frente a otros que son considerados como ajenos.

A partir de la identidad se invocan o reivindican elementos que actúan como marcas distintivas o particulares y que se convierten en valores que señalan, limitan, resaltan y ordenan un universo social.

Estas marcas son asumidas por los individuos, quienes se reconocen a sí mismos como portadores de atributos especiales que los acercan o hermanan a otros individuos.

Se dan estos procesos identitarios a partir de la *diferencia* para llegar, en los individuos, a una conciencia del yo, y en las colectividades a la constitución de grupos de *semejantes*.

Giménez señala que la identidad

... se relaciona esencialmente con la autopercepción y el autorreconocimiento de los propios actores sociales; variables éstas que no son directamente observables, desde la posición del observador externo. Concluyamos entonces que la identidad supone, por definición, el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, respecto a su relativa

persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir en el espacio social. (Giménez; 1993: 24)

Este autor destaca algo sumamente importante para el caso de las identidades: se trata de la dimensión subjetiva e inconsciente de los actores sociales con respecto a sus referentes identitarios. Por tanto, la identidad como sistema simbólico que además es producto de las relaciones sociales, tiene dos dimensiones: una perceptible a la vista del observador y que está constituida por manifestaciones tales como una lengua, un vestido, tipo de vivienda para el caso de las identidades étnicas; y otra dimensión que sólo es descubierta por el observador a través de una investigación orientada para ese fin. Esta última es la parte subjetiva e inconsciente de la identidad.

La identidad como producto de un autorreconocimiento implica una toma de conciencia por parte del actor social, por lo que contiene ingredientes importantes de emociones y afectividad, que mueven a compromisos y a una práctica determinada. Es decir, la identidad supone una actitud mental y una disposición. Surge de la confrontación que da lugar a un "nosotros", frente a "los otros". Un yo para el caso de las identidades individuales, que se asume y que además proporciona seguridad y claridad en el individuo.

Las identidades se forman al interior de la red de relaciones sociales, en la vida cotidiana de los individuos, quienes toman de su sociedad los elementos que las nutren, a partir de selecciones pertinentes se-

gún justificaciones y razones propuestas desde un imaginario colectivo cultural concreto y cambiante.

En este trabajo se pretende abordar, la participación de lo sagrado en la formación de las identidades en dos espiritualidades del catolicismo,¹ en una zona concreta del estado de México: San Mateo Atenco en la zona antiguamente lacustre del Alto Lerma, en el valle de Toluca.

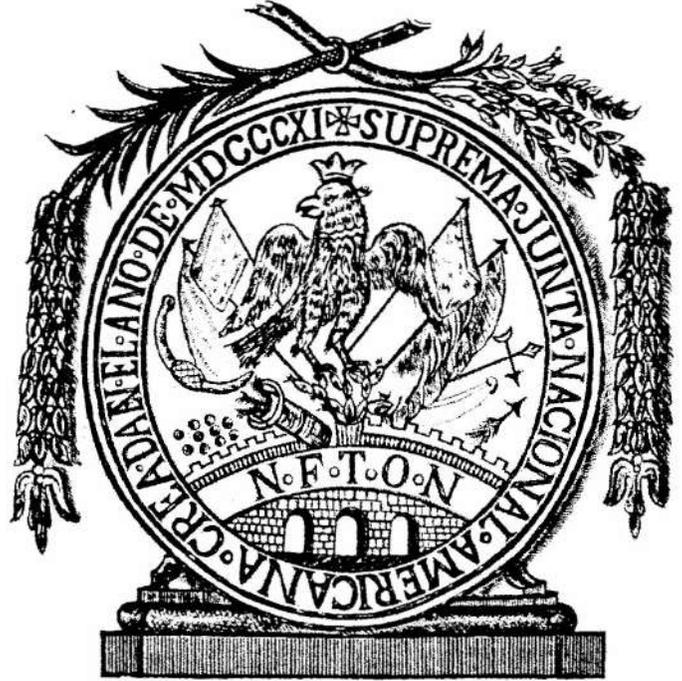
Estas espiritualidades son:

1. El Catolicismo Popular, constituido por un culto a santos y una organización de mayordomías, hermandades y otras agrupaciones para cumplir con un calendario de festividades, con presencia de peregrinaciones a santuarios y un complicado sistema ritual cuyo espacio es el barrio, donde las familias el día del santo patrono preparan comida que brindan a parientes, compadres y amigos.

2. El Movimiento Carismático de Renovación en el Espíritu Santo, recientemente introducido en algunos lugares del municipio y cuyo concepto de lo sagrado, difiere del sostenido por el Catolicismo Popular: limitan este atributo sólo al dios trino (padre, hijo y espíritu santo). La virgen María participa de lo sagrado a través de su hijo Jesús siendo intermediaria entre los creyentes y éste.

Por tanto este movimiento religioso no promueve la creencia en los santos, ni las festividades religiosas en honor a éstos. Enfatiza en la creencia en el espíritu santo enviado a quienes lo invocan para que se haga presente y vaya purificando y renovando la vida cristiana de los creyentes. También creen en los carismas que el mismo espíritu santo envía a los fieles según como el mismo espíritu santo desea. El colectivo es importante en esta espiritualidad, por la oración que se hace en grupo, creándose una fuerte identidad en él. Desde luego es ajeno a la vida tradicional de San Mateo Atenco.

¹ Seguimos el concepto de espiritualidad que proporciona Mazal en un trabajo acerca del catolicismo en el Perú, en el cual define a ésta como "el modo concreto que tienen de vivir su fe los distintos grupos religiosos de una misma Iglesia. Aunque todos los miembros de ésta, acepten y traten de vivir las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas comunes, sin duda no todos lo hacen de la misma manera sino que suelen constituir grupos diferentes, que optan por algún punto importante del patrimonio religioso común y viven su fe y reordenan de algún modo el patrimonio religioso común a partir de su propia opción" (Mazal, 1990: 12).



El Catolicismo Popular en los pueblos del Alto Lerma

Los pueblos campesinos del Alto Lerma, provenientes de grupos indígenas otomianos y nahuas, que han padecido la desecación de las ciénegas del Lerma a través de un proceso que comienza a principios de la década de los cincuenta, han perdido algunos referentes de su antigua identidad étnica, como la lengua (en muchos lugares sólo los ancianos recuerdan algunas palabras), su indumentaria y otros. Al reelaborar sus referentes han colocado a los elementos culturales religiosos del Catolicismo Popular como esenciales para reafirmarse como pueblos.

Por lo mismo podemos decir que en estos casos, el Catolicismo Popular funciona como un pilar importante de reivindicación de la cultura global antigua conformando identidades religiosas que apoyan la "costumbre" y actúan como nexos fuertes de vínculo con lo antiguo.

El sistema de celebraciones religiosas, al incluir danzas, música, comidas especiales de fiesta y otras manifestaciones culturales, recrea la cultura tradicional en los espacios del barrio y los atrios de capillas y parroquias. Estas manifestaciones culturales, aunque cambiadas, aún significan el contacto con lo propio, con los mayores y los viejos del pueblo.

Lo anterior nos lleva a señalar cómo ante situacio-

nes de cambios económicos y culturales, los pueblos pueden exhibir su identidad religiosa para enfrentar otra cultura y presentar una búsqueda de reelaboración identitaria y resistencia cultural.

Ante el cambio promovido por el proceso de urbanización, industrialización y comercialización de la zona —sobre todo en la vecina a Toluca, capital del estado de México—, podemos decir que en estos pueblos lo religioso se convierte en un ingrediente fundamental de pueblos que resisten.

Medina, al hablar de la comunidad indígena como referente, expresa la importancia que tiene el sistema de festividades religiosas para las relaciones intercomunales: el intercambio de santos, las visitas de imágenes, las peregrinaciones. Agreguemos que este sistema de culto a los santos con su contexto ritual no sólo es importante hacia el exterior sino que al interior de la comunidad refuerza nexos entre barrios y familias, y se usa para reproducir un sistema de lealtades y compromisos más allá de los surgidos de las relaciones familiares (Medina, 1992: 17-19).

López Austin señala la importancia de lo sagrado para los pueblos mesoamericanos, la función social del mito, que tenía un lugar preponderante en culturas apegadas a la tierra, a la naturaleza y a los ciclos anuales. Lo sagrado y la cosmovisión mesoamericana tuvo expresiones locales importantes, y su difusión en toda el área cultural posibilita el hecho de hablar de una cultura mesoamericana (López Austin, 1990: 25 a 41).

La creación cultural en torno a lo sagrado, que durante el periodo colonial tuvo que ser reelaborada por los pueblos indios, que llegaron a incorporar a los santos católicos a su panteón, ahora sirve —si bien refuncionalizada— como dimensión cultural aún fuerte, de referentes para marcar, distinguir, señalar, limitar.

El Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo en San Mateo Atenco

En este movimiento religioso se crea una identidad que tiene usos diferentes a los encontrados en el Catolicismo Popular. Este movimiento religioso fue introducido al país a principios de los setenta, en la zona sur de la ciudad de México por la jerarquía católica, que lo importó de los Estados Unidos.

Conocido también como pentecostalismo católico o como pentecostalismo carismático, este movimiento va surgiendo apoyado desde el Vaticano como un proyecto de renovación de las prácticas católicas y un acercamiento a los católicos que no se ocupaban sino en forma marginada de la fe. Fomentado para conseguir el fortalecimiento sobre todo en países conocidos como tradicionalmente católicos, se presenta como un recurso de proselitismo y afirmación de los católicos, ante el avance y progresos conseguidos por otros cultos en el campo religioso.²

En México aparece en medios urbanos, y de ellos va hacia los rurales y semiurbanos. En cuanto a la composición de sus miembros, habiéndose dado entre gente de Coyoacán y el Pedregal de San Ángel, en la actualidad su crecimiento lo ha convertido en un movimiento transclasista, con fuerte base en los sectores populares, principalmente en zonas urbanas. Se alberga en las parroquias, donde el párroco del lugar funge como dirigente y guía del grupo. Frecuentemente existe un grupo de laicos cercanos al párroco que administran o desempeñan papeles directivos.

En San Mateo Atenco se introduce como consecuencia de su difusión de parroquia a parroquia, como recurso para consolidar y ganar espacios en los campos religiosos del país: acercando a los católicos periféricos e interesándolos en su propia creencia religiosa.³

Los carismáticos se asemejan a los católicos populares en el hecho de pertenecer a la misma Iglesia; pero en cuanto a prácticas, aquéllos están más cerca de los pentecostales no católicos, a quienes conocen como "los hermanos separados".

El reclutamiento que llevan a cabo en medios urbanos entre personas solas, o con necesidades de compañía y afecto, problemas familiares o de otra índole, es el más exitoso, ya que en estos grupos este tipo de personas encuentran consuelo, ayuda y cuidado.

El crecimiento se da a partir del convencimiento por medio de pláticas y cursos en torno a la vida cris-

² El campo religioso lo forman por un lado los emisores, que son los que poseen las ofetas y las lanzan a la sociedad, y por otro los receptores, constituidos por la posible clientela, o masa de destinatarios, de los discursos religiosos.

³ Llamamos católicos periféricos a aquellos que mantienen lazos débiles con su Iglesia, y que se caracterizan por la baja participación y poco interés por los problemas de ésta. Forman la frontera de los católicos en el campo religioso.

tiana y creencias particulares de este tipo de espiritualidad.

En un medio de preponderante catolicismo popular, el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo trata de acomodarse en el campo religioso de la zona atrayendo la simpatía de los católicos populares a partir de las coincidencias existentes y minimizando las diferencias. Se acerca a las nuevas generaciones con la promesa de enseñarles la verdadera fe. No obstante que este movimiento religioso declara estar en contra de "fanatismos" del Catolicismo Popular como el uso de palmas benditas para conjurar o alejar males, o el empleo de reliquias de algún santo, o bien los sufrimientos corporales como penitencia, se esfuerza por lograr en los conversos una posible reelaboración del universo religioso a fin de poder lograr un sitio exitoso dentro del campo religioso de la zona.

Cabe ahora preguntarse sobre el resultado que se tendrá de la convivencia de estos dos tipos de catolicismos y de sus identidades correspondientes.

Mientras el Catolicismo Popular está preponderantemente en manos de organizaciones como mayordomías, y las familias de los barrios tienen una importante participación en la organización del sistema ritual, en el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo, el párroco y en general la jerarquía católica (fundamentalmente el obispo) son los guías espirituales que dictan lo que se debe hacer.

El Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo promueve el ambiente festivo y de regocijo entre los fieles en los momentos de oración colectiva, ya que la presencia del espíritu santo debe ser fuente de alegría y felicidad e introduce cantos durante estas celebraciones conocidas como asambleas de oración. Se puede orar y alabar cantando, y aún moviendo pies y manos como baile. Los cantos provienen del exterior del grupo de creyentes, quienes los memorizan a través de grupos de jóvenes conocidos generalmente como ministerios de música.

El catolicismo popular introduce danzas y música en las celebraciones del día de santos patronos, en santuarios y en las peregrinaciones. Ambas espiritualidades fomentan la cohesión del grupo, siendo este aspecto un punto de contacto entre ambas espiritualidades.

Será de sumo interés seguir a estas dos espiritualidades en su convivencia, analizando los conflictos de la relación, así como las coincidencias y puntos de contacto. Los conversos provenientes del catolicismo popular tendrán que reelaborar su universo simbólico religioso.

En principio podemos destacar que parece que mientras el Catolicismo Popular tiene más que ver con lo antiguo y la "costumbre", lo campesino y la tradición, el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo parece estar más del lado del cambio y la sociedad urbana.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos y María Ana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", *Alteridades*, año 1, núm. 2, pp. 31-41, 1991.
- Carrillo Alday, Salvador, *La renovación en el Espíritu Santo*, Teología pastoral, Instituto de la Sagrada Escritura, México, 1984.
- Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México, 1992.
- Díaz de la Serna, Ma. Cristina, *El movimiento de renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 1985.
- Giménez, Gilberto, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- Hernández González, Ma. Isabel, *El catolicismo popular en el barrio de Santa María la Asunción Atenco, México*, tesis de maestría, ENAH, México, 1987.
- , *En búsqueda de una nueva práctica católica. El Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo*, en prensa, DEAS-INAH, México.
- Marzal, Manuel, "Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo", en *Cristianismo y sociedad*, tercera época, núm. 106, año XXVIII, México, 1990.
- Medina, Andrés, "La identidad étnica, turbulencias de una definición", en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.), *Primer seminario sobre identidad*, UNAM, México 1992.
- Méndez y Mercado, Leticia (comp.), *Primer seminario sobre identidad*, UNAM, México 1992.
- Portal Ariosa, Ma. Ana, "La identidad como objeto de estudio de la antropología", en *Alteridades*, año 1, núm. 2, pp. 3-5, 1991.

Salvador Rueda Smithers

La biografía de un revolucionario

Joaquín Nava Moreno

*Heliodoro Castillo Castro, general
zapatista guerrerense. Relato testimonial*
Ediciones El Balcón-UAG-INAH-Sedesol,
México, 1995.

Hace algunos años, el escritor Jorge Ibarguengoitia ironizaba sobre los libros de memorias de hechos personales sobresalientes durante la revolución que veía, de niño, llenarse de polvo en los estantes de las librerías. Grandilocuentes, justificatorios y aburridos, nunca se leyeron porque se adivinó que a sus autores les interesaba todo menos la literatura y el conocimiento de la verdad histórica. Con justicia, esos libros envejecían apenas salidos de las prensas. Su mayor falta, quizá, fue la desmesura: fundados en la exageración, como libros de literatura les faltó talento; como de historia, les faltó la sana distancia que da el tiempo y la prudencia de quien no necesita mentir. Tiempo y prudencia son, en cambio, características que sí cumple el libro que aquí se presenta: su intención apunta hacia la historia, no a la literatura ni a la apologética.

El mérito de quien ahora nos ofrece sus memorias a modo de narración continua no era poco: el coronel Joaquín Nava Moreno fue secretario de don Heliodoro Castillo desde sus primeros momentos rebeldes hasta su

muerte; era, por ello, testigo privilegiado de una vida que no le fue ajena.

Editado para leerse sin interrupciones, estructurado en un único relato tan veloz como el correr de un instante, este libro absorbe de golpe todo el tiempo vital del Heliodoro Castillo revolucionario. Un lustro bastó para que Castillo dejara su marca a fuego en la memoria regional; su indisputable estatura moral justifica plenamente la elaboración de su biografía. Pero lo interesante, en este caso, se vuelca sobre el autor y sus maneras de concebir y escribir la realidad.

Este es un libro de historia que se proyecta entre la biografía y las memorias. Escrito con admiración hacia su personaje central —como aconsejan las reglas del género biográfico— no escatima descripciones particulares del mundo memorado en las que el autor presta sus ojos e inteligencia, casi ochenta años después, a su querido jefe Castillo. “A un escritor de vidas se le permite la imaginación de la forma, pero no del hecho”, afirmó el biografista León Edel. El punto clave está en al mesura de la imaginación y en el conocimiento real del acontecimiento, se puede abundar; esta proporción equilibrada distingue este libro de don Joaquín Nava de aquellos que, no sin razón, Ibarguengoitia descalificó.

La lectura de este apunte testimonial descubre los afanes del profesor Nava por amueblar el universo guerrerense del periodo revolucionario: historiador por naturaleza, seleccionó y ordenó los acontecimientos importantes, y cuidó más de la exactitud de las circunstancias que de las florituras literarias (que, de cualquier modo, no escatimó al reproducir con tonos bronceos discursos, arengas y diálogos). Por eso, el relato de don Joaquín Nava se adapta a los postulados de la libertad de las historias de vida —esa provincia de la

historiografía, como las definió León Edel— con el respeto a las estructuras narrativas populares.

Para dar lógica al desarrollo de los hechos, a don Joaquín le preocuparon varios asuntos, como la precisa ubicación física de hombres, pueblos y cosas, el detalle de los gestos, los efectos del sonido recordado y las condiciones del medio ambiente. Mucho menos interés concedió —habrá que agradecerle— a la explicación frecuentemente arbitraria que otros autores hacen del contexto político regional y nacional, y favoreció en cambio el papel de la *voluntad* como factor de la sucesión de aquellos acontecimientos que vivió de cerca. Para don Joaquín, creo entender, el motor de la historia es el hombre que decide y actúa en un cosmos hecho de la conjunción de orden y azar; lejos de su idea de historia están, en cambio, bizarros mecanismos externos que empujan a hombres y pensamientos, deterministamente y a lo largo de extrapolaciones más bien inútiles, a hacer una u otra cosa. Esta concepción volitiva de la historia tiene sus ventajas para la lectura: la narración es como la vida misma, siempre sorpresiva, que guarda sus secretos y no adelanta desenlaces para quitar rigidez a la explicación literaria de un pasado ya conocido.

“Todas las vidas son desórdenes compuestos”, escribió Edel al referir la labor organizadora que enfrentan los biógrafos. Y el trabajo de don Joaquín revela el tamaño de la empresa que acometió con pulcritud, al separar los hechos básicos de la vida del general Castillo del cúmulo de recuerdos personales, sin temer a la reelaboración y a la fantasía que el tiempo y la admiración hacen jugar a la memoria. Este libro es una suma ordenada de recuerdos que vuelven inteligible a un complejo ser humano en el contexto difícil de una revolución.

Bajo la animada perspectiva de don Joaquín Nava, se viaja del recuento de hechos militares (combates y tiroteos) a las decisiones políticas trascendentales, de las anécdotas campiranas de hombres y mujeres envueltos trágicamente por la guerra a la firme voluntad personal que desafía los contratiempos y construye devenires, de los relatos con principio y desenlace a las narraciones sin solución de continuidad, no menos históricas en el sentido estricto de la palabra —esto es, reales— por no tejerse en los entramados de la causa-efecto.

Entrelazando estos elementos, don Joaquín elaboró un buen retrato de Heliodoro Castillo, hombre difícil de describir en el fondo de su personalidad, y de cuya imagen física apenas tenemos huellas documentales —con alguna excepción apuntada por don Joaquín, el mismo Castillo evitó ser fotografiado—. El recuento de hechos memorados sobre el hombre de ideas firmes y revolucionario generoso que nos propone don Joaquín Nava puede corroborarse en las cartas y manifiestos que resguardan los archivos zapatistas. Algo más, es cierto, se pide a una biografía; sin embargo, poco nos dice don Joaquín —porque poco debió permitirle la natural discreción de su biografiado— sobre elementos más íntimos de don Heliodoro. No hay atisbos de sus anhelos particulares, de sus mitologías privadas, de sus temores, de sus preocupaciones y de sus esperanzas detalladas del que sería el México que como revolucionario quería construir. Por el contrario, la resistencia a ser “conocido en los periódicos” descubre, como indicio inequívoco, que la insuficiente nitidez de la personalidad de Castillo no debe imputarse a defecto en la memoria de don Joaquín, sino a la impermeabilidad misma del general, dedicado en cuerpo y alma a su labor como jefe re-

volucionario y responsable del buen orden en la zona que controló. El Heliodoro Castillo de don Joaquín Nava, podemos conjeturar, fue lo que hoy llamaríamos un dirigente de carácter reservado, que buscó y logró ser de bajo perfil.

Las coordenadas que guían la lectura de este libro de historia de vida son explícitas. El tiempo y el espacio fueron claramente delimitados: el estado de Guerrero entre 1912 y 1917. De manera lacónica pero precisa y contundente, comienza la narración con una ligereza que se ajusta a las reglas de la economía literaria: sin excesos, nos introduce a un Heliodoro Castillo en el momento mismo en que se incorpora al flujo de la historia cuando, una noche de 1912, en Tlacotepec, la familia Castillo decide declarar la guerra al gobierno y enfrentar a los soldados que evitaban que la explosión revolucionaria se extendiera por zonas que se pensaba pacíficas. No sin humildad y buen sentido, don Joaquín describe el sacrificio de los Castillo como lección perenne en su biografiado: Heliodoro Castillo a salvo por un golpe de audacia mientras sus parientes eran apresados y luego fusilados, aprendió las ventajas de la prudente inteligencia —arma principal de los revolucionarios en cualquier tiempo y lugar—. Más tarde, el general Castillo dio muestras de poseer aquella otra virtud siempre perseguida por todos los revolucionarios de la historia: ser un hombre justo.

La participación revolucionaria de los guerrerenses de Heliodoro Castillo abarcó todos los ámbitos políticos y militares que exigió el cuartel general de Emiliano Zapata a los seguidores del Plan de Ayala. El relato de don Joaquín convierte ese duro compromiso en una aventura que es privilegio de los hombres valientes y convencidos, aventura en un mundo sorprendente, recreado literariamente a la manera de

las crónicas de hace tres siglos y medio: es el incesante peregrinar de las guerrillas por una geografía mixta de nombres en náhuatl y castellano viejo, poblado de piedras, ríos, desfiladeros y sierras, de estaciones uniformes, de mucha esperanza y ningún milagro. Mundo que no dejaba de ser peligroso, el medio ambiente natural de la zona que controló política y militarmente Heliodoro Castillo ofrecía oportunidades para una guerra sin cuartel a los opositores de la revolución campesina; los zapatistas apenas tenían respiro: en cada plaza importante, en los caminos o en las barrancas existía la posibilidad de encontrar enemigos tan bien armados como pocos diestros y proclives a defender a malos gobiernos, a los cuales combatir con astucia y derrotar con movimientos ágiles. A la superioridad numérica y de armamento de los gobiernistas, los hombres de la División Castillo oponían perspicacia, ingenio y, sobre todo, un conocimiento particularizado de la naturaleza y de su fuerza propia.

“Saber y manejar las propiedades de la naturaleza”, es una frase que esconde los secretos de culturas enteras. Significa conocer desde las amplitudes geográficas regionales en las distintas épocas del año, la fuerza y hondura de ríos y arroyos, la resistencia de maderos y piedras, las durezas de las tierras, las dificultades de ascensos y descensos de cerros, la existencia de veredas poco transitadas, las cuevas y rincones como posibles abrigos en casos contingentes; pero también significa el conocimiento tradicional de plantas alimenticias y medicinales, de animales fieros y domésticos (sobre todo de las capacidades del caballo, verdadero “segundo cuerpo” de los combatientes, o del nerviosismo de los perros que pueden alertar a los poblados de la presencia de extraños). Curar heridas y enfermedades con hierbas útiles en los campa-

mentos revolucionarios o reconocer los sitios de pastizales naturales, confiar en el impulso obediente de las monturas en las madrugadoras caminatas sobre caminos invisibles, sería acción imposible sin el conocimiento cabal del medio ambiente, ora propicio, ora tan desfavorable como un enemigo más; tal era característica fundamental de las guerrillas zapatistas. Sin dificultad, la memoria de don Joaquín Nava recupera esta sabiduría y la acomoda como parte circunstancial de la historia que relata.

La naturaleza humana era con mucho más digna de atención y cuidado. Distinguir a los amigos y adictos al Plan de Ayala de los voluntarios gobiernistas —muchos de ellos forzados a pelear contra los revolucionarios— y de los que con facilidad cambiaban de bandera, era parte del buen ojo del general Castillo. No su característica más notoria en este sentido, sin embargo, nos descubre don Joaquín: Heliodoro Castillo era mucho más hábil para dilucidar la verdad en el silencio de intenciones y conductas. Su código moral, acorde a los postulados del mismo Zapata, no dejaba margen de duda a propios y extraños: sin crueldades, evitó abusos contra los pacíficos, castigó delincuentes, perdonó enemigos que no fueran criminales de guerra y mantuvo la disciplina predicando con el ejemplo. Bien ganada fue su fama de hombre justo y valiente; bien la pinta la pluma de don Joaquín Nava.

Controlar y gobernar la naturaleza y sus hombres no era fácil. Grandes y graves decisiones tuvieron que tomar el general Castillo y sus cofrades Jesús H. Salgado y Adrián Castrejón. Por ejemplo, sobre la buena administra-

ción de los recursos naturales, como la plata y el estaño. Una anécdota digna de un libro fantástico nació de la extraña conjunción de ingenio para sobrellevar la economía de guerra —como en la fabricación de balas reutilizando casquillos—, ingenuidad —como en la confusión de plata con estaño— y el reconocimiento de un paisaje distinto y misterioso —de los carabineros de Coahuila en la serranía guerrerense—, conjunción que dio origen a una conseja que basó su verosimilitud en su trastocada imposibilidad: los soldados gobiernistas norteños, maravillados, decían que Guerrero era tan rico que sus rebeldes les disparaban balas de plata. Y no se equivocaban: los zapatistas confundieron la plata con estaño y con ella fabricaron proyectiles. De hecho, el Banco Revolucionario de Guerrero nació luego que el general Castillo intuyó el error.

El ingenio también se tradujo en sacar el mejor partido de las carencias. Asimismo, en cierto instinto de sobrevivencia que evitaba caer en las trampas más frecuentes en la vida trashumante de los guerrilleros: emboscadas y movimientos envolventes de caballerías e infanterías durante las caminatas serranas. Y sobre todo, se tradujo en agudeza para detectar y prevenir a los principales enemigos de toda revolución: el quintacolumnismo, la traición y el engaño. Reconocer el rostro del que no comulgaba con las ideas propias y responder con astucia era una de las facetas más admiradas del jefe Castillo; también el saber escuchar y atender los consejos de sus intelectuales Abrajan, Ángel Barrios y Santiago Orozco, de sus oficiales más

cercanos y, confiesa con humildad, del mismo secretario Joaquín Nava.

Destaca don Joaquín el buen sentido del general Castillo en el espinoso episodio de la contribución del obispo de Chilapa a la revolución zapatista. No sin tacto, Castillo y su gente supieron resolver el problema de una posible revuelta de tintes clericales cuyos alcances fueran mucho más allá de lo manejable por el mismo obispo. Todo quedó en un escándalo sin consecuencias, además de que Zapata obtuvo el dinero solicitado. Casi como un suspiro, don Joaquín deslizó un comentario que descubre la diferencia cultural y de personalidad entre jefes como Encarnación Díaz y don Heliodoro de frente a los signos de la autoridad religiosa: mientras Chon Díaz podía conformarse con la bendición que con cierta mala gana lo despedía como simple campesino molesto, Castillo fue lo suficientemente enérgico para hacer obedecer la comisión de Zapata y para dejar en claro que, en caso de urgencias revolucionarias, el desprecio del obispo no bastaba para demostrar la superioridad del dirigente religioso sobre los rebeldes campesinos.

El texto de don Joaquín Nava demora los episodios trágicos y les da el lugar que debieron tener en la realidad que recuerda: tan sólo un instante, contundente pero fugaz. Aún la muerte del general Castillo, pasaje con el que cierra el libro, es descrita escueta pero puntualmente, sin exceso de adjetivos ni de innecesarias extrapolaciones. Muerte digna de un hombre digno, simplemente. Y, podría concluirse, recuerdo digno de una memoria fiel que supo equilibrar la imaginación con la verdad histórica.

Héctor Tejera Gaona

Obras escogidas de Guillermo Bonfil

Lina Odena Güemes y Paloma Bonfil
(comps.)
Obras escogidas de Guillermo Bonfil
Cuatro tomos, INI / INAH / CIESAS / DGCP /
SRA, México, 1995.

Recientemente se han editado en cuatro tomos las *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. La acertada selección de los textos realizada por Lina Odena Güemes y Paloma Bonfil permite contar con artículos y ponencias poco accesibles en la actualidad; los primeros, por la amplia variedad de revistas en que fueron publicados; las segundas, por su difusión restringida al congreso o mesa redonda donde se presentaron. Encontramos también escritos de carácter personal de los cuales difícilmente tendríamos noticia, si no fuera por la concepción bajo el cual las compiladoras seleccionaron los textos. *Obras escogidas* no es únicamente una selección de la producción académica de este antropólogo. Presenta, además, textos sobre una amplia gama de intereses que ocuparon diversas etapas de su vida. Por ello, su lectura es indispensable para quienes desean profundizar en la perspectiva antropológica de la cultura y, además, ampliar su visión de la gran diversidad de intereses, actividades académicas y de acción pública en materia de

política cultural que ocuparon la trayectoria de Guillermo Bonfil.

Como afirma Lina Odena en el prólogo: "Poco se sabe de sus intereses artísticos, de su trabajo como actor y director de teatro, de su producción como interesado y especialista que fue en temas y crítica cinematográfica" y, en efecto, los escritos publicados en *Obras escogidas* resultan gratamente sorprendentes. Se seleccionaron temas sobre los cuales Bonfil había incursionado y acerca de los cuales pocas personas tenían conocimiento, más aún cuando para tratar algunos de ellos utilizó seudónimo. Por lo anterior, el propósito de las compiladoras de ampliar el conocimiento sobre Bonfil más allá de su trayectoria académica se alcanza plenamente.

Las *Obras escogidas de Guillermo Bonfil* dan cuenta de la prolífica e intensa labor realizada durante su trayectoria profesional, y evidencian su posición académica y política como la de un hombre que, partiendo de una posición crítica con respecto a las desigualdades culturales y sociales en nuestro país, propuso diversas soluciones, algunas de las cuales logró llevar a la práctica. Muestra de ello es su tesis de licenciatura, realizada en el marco de un programa del Instituto Nacional de Nutrición para investigar las condiciones nutricionales, así como las causas socioeconómicas y políticas del hambre. En esta tesis pionera en el tema, el lector podrá encontrar un esbozo de muchas de las preocupaciones posteriores de Bonfil con respecto a los límites y posibilidades de la antropología para impulsar transformaciones sustanciales que incidan en el mejoramiento de la vida en las comunidades indígenas del país.

Las ponencias y artículos de estas *Obras escogidas* hacen posible reconstruir el sustento de su discurso acadé-

mico y político consolidado, y permiten establecer las transformaciones más significativas en el mismo.

En sus primeros trabajos, Bonfil contrapone y privilegia la perspectiva marxista a las corrientes teóricas culturalistas, ahistóricas y funcionalistas —como por ejemplo en "El pensamiento conservador de la antropología aplicada. Una crítica"—, a la vez que emprende la búsqueda de los precursores de la antropología y el indigenismo mexicanos. Al investigar las raíces del indigenismo destaca el relevante papel de Andrés Molina Enríquez como uno de los precursores del pensamiento antropológico crítico. Por lo demás, siendo un acierto haber incluido "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", éste marca profundamente la reflexión antropológica posterior en cuanto al estudio de la situación de los indígenas en nuestro país.

Los textos mencionados, conjuntamente con aquéllos donde Bonfil construye un modelo analítico de las posiciones ideológicas y políticas de diversas organizaciones indígenas, son muy importantes no sólo en cuanto a sus propias aportaciones al estudio del movimiento indígena principalmente en México y América Latina, sino también debido a que son sustantivos para comprender y explicar el proceso por el que atraviesa actualmente nuestro país.

Es cierto, como afirma Lina Odena en el prólogo, que la obra de Guillermo Bonfil ha sido polémica. Como resultado, no solamente se derivaron otras posiciones teóricas y metodológicas que complementaron o se presentaron como alternativas a las por él expuestas, sino que con el tiempo, y como resultado de la amplia discusión sobre la cuestión indígena y la cultura iniciada hace dos décadas, este antro-

pólogo fue afinando sus propuestas, especialmente, las relacionadas con el *control cultural*, la indianidad y los procesos civilizatorios alternativos. Este desarrollo académico y político puede trazarse con base en la lectura de la selección de textos compilados.

Por una parte, la lectura de los cuatro tomos de *Obras escogidas* resulta sumamente sugerente para pensar muchos de los problemas que ocupan la atención de la sociedad mexicana en la actualidad, especialmente los relacionados con la autonomía de los pueblos indios, los derechos indígenas y el etnodesarrollo. Aporta una visión de los aspectos más significativos sobre los cuales Bonfil centró su atención, algunos de los cuales han sido sustento de la actual discusión por sectores cada vez más amplios de nuestra sociedad acerca de las formas

y alcances de la diversidad cultural. Resulta evidente que en los foros donde se discute actualmente la cuestión indígena, tienen un lugar destacado muchos de los temas sobre los cuales reflexionó Bonfil.

Por otra parte, las *Obras escogidas* muestran a un antropólogo con sensibilidad para percibir los aspectos centrales sobre los cuales se desarrollaría el debate posterior sobre la cuestión étnica; con capacidad de realizar importantes aportaciones al mismo, y con compromiso para involucrarse con las organizaciones indígenas. Bonfil respondió a las preocupaciones y sentir de diversas organizaciones y pueblos indígenas realizando tanto una importante labor de difusión de sus posiciones y demandas, como implantando proyectos relacionados con su desarrollo cultural y político.

En estas *Obras escogidas* destacan las notas de viaje, que rebasan ampliamente el contenido de una ficha de trabajo de campo, mostrando tanto la notable capacidad de Bonfil para captar aspectos significativos de los múltiples lugares por él visitados, como sus excelentes dotes como escritor. En sus escritos personales publicados en el tomo 4, encontramos reflexiones que dan cuenta de sucesos de la vida cotidiana aprehendidos con ironía y gran sentido del humor.

En síntesis, indudablemente las *Obras escogidas* son lectura obligatoria para quienes desean acercarse a Bonfil como hombre y como académico pero, más aún, para quienes desean profundizar en la discusión actual sobre la diversidad cultural en nuestro país.

NOVEDADES EDITORIALES

Colección Científica

Francisco Rafael Burgos Villanueva

El Olimpo, un predio colonial en el lado poniente de la plaza mayor de la ciudad de Mérida, Yucatán. Análisis cerámico comparativo

Martha Lis Garrido Cardona

Monumentos coloniales religiosos del istmo de Tehuantepec

Patricia Castillo Peña

La expresión simbólica del Tajín (Proyecto Tajín. Informe técnico. Temporada 1989-1990)

Ignacio Gómez Arriola y Ma. Guadalupe Zepeda Martínez

El mal de la piedra. El caso del Museo Regional de Guadalajara

Beatriz Barba de Piña Chan (coord.)

Estudios del México antiguo

Rogelio Sánchez Mena

El art-deco en León, Guanajuato

Colección Obra Diversa

Delia Pérez Gómez

Memoria de los Premios Anuales del INAH, 1985-1990

Guillermo Bonfil Batalla

Obras escogidas (4 vols.)

Coed. INI-INAH-CIESAS-DGCP-SRA

Isabel Lagarriga Attias (coord.)

Primer anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social

Imagen latente. Álbum fotográfico 1840-1940

Coed. con el Centro INAH Chihuahua

Novedades CD Fonoteca del INAH

MÚSICA DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC
OAXACA



DF-11

BANDA DE TOTONTEPEC, MIXES
OAXACA

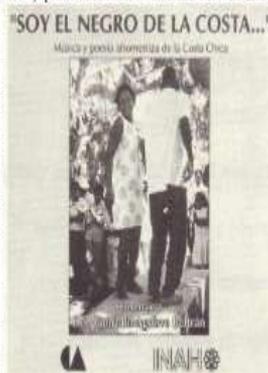


DF-12

DF-33

"SOY EL NEGRO DE LA COSTA..."

Música y poesía afromestiza de la Costa Chica



INAH

SOY EL NEGRO DE LA COSTA
MÚSICA Y POESÍA AFROMESTIZA DE LA COSTA CHICA
HOMENAJE A DON GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

DF-25



CANCIONES DE VIDA Y MUERTE EN EL ISTMO
OAXAQUEÑO

Fonoteca del INAH

Av. Paseo de la Reforma y calz. Gandhi s/n, Polanco Chapultepec México, D.F., C.P. 11560, tels. 553 83 32 y 553 65 54

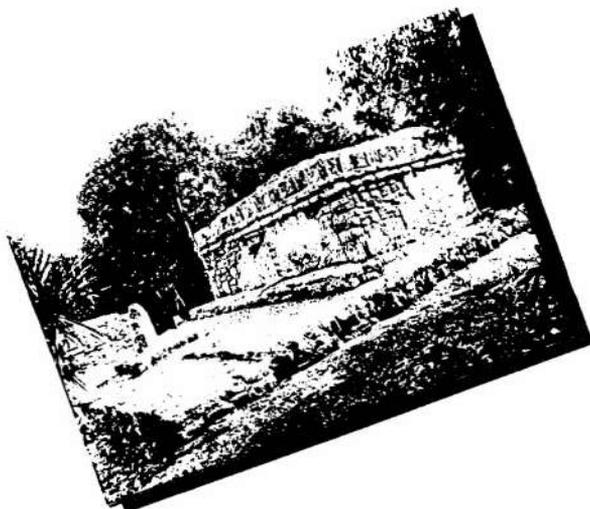
Pedidos

Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios

Frontera núm. 53 Tizapán, San Angel México, D.F., C.P. 01000, tels. 550 86 31, 550 57 14 y 550 96 76

ARQUEOLOGÍA

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Segunda época



Identificación y análisis de restos animales procedentes de excavaciones en San Luis Potosí

Un sistema de enterramiento con ofrendas múltiples de la región central de Veracruz

El agua, la tierra, el bosque y el hombre en el Alto Lerma

Cuetlajuchitlan

Arqueobotánica de Corral de Piedra, San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Investigaciones en Punta Venado y La Rosita, Quintana Roo

Los derechos de agua de Tlatelolco durante los siglos XV y XVI

Revisión de la arqueología de la ciudad de México

Sitios arqueológicos del área oriental de la Cuenca de México

Estructura prehispánica en un patio mariano de Palacio Nacional

Arqueología del Eje Central de la ciudad de México

11-12

ENERO-DICIEMBRE 1994

