

# euicuilco 20

revista de la escuela nacional de antropología e historia

**G**odelier lo **I**deal y lo  
*crédito* **M**aterial



Semana Santa en Ahuacatlán

*Linguística*

**G**énesis de la  
**L**engua **N**acional



*Expediente*  
**E**tnociencia y  
**R**eligión



- 2 Presentación
- 4 Hacia la construcción de la lengua nacional en México durante el siglo XIX • Barbara Cifuentes/Dora pellicer
- 9 El don de una madre • Roberto Flores Ortiz
- 53 Simbolismo y ritual: la semana santa en San Juan Ahuacatlan • Carlos Benjamín Lara
- 64 La parte conceptual de lo real • Maurice Godelier
- 87 Las peregrinaciones en la obra de V. Turner • Carlos Garma Navarro
- 94 Bibliografía de medicina tradicional • Alberto Villa Kamel
- 13 Expediente
- 15 Religión y resistencia popular en América Latina • Elio Masferrer Kan
- 20 Comunidades eclesiales de base: religión y poder • Artemia Fabre Zarandona
- 26 Creencias y costumbres relativas a la muerte en el departamento de Iglesia, Argentina • María Cristina Krause Yornet
- 32 Conflictos en el catolicismo colombiano • Mario Calderón
- 35 Los rom montenegrinos de Las Piedras • Nelly Salinas
- 39 Notas sobre la rebelión de Tomóchic • Carlos González Herrera/Alejandro Pinet Plasencia
- 45 De mixteco a teñuu tnuuidabi • Franco Gabriel Hernández
- 50 ¡Aquí no se rinde nadie! • Hazel Law



FOTO: Enrique Torres

Cuicuilco: Coordinación general: Beatriz Quintanar • Redacción: Lilia Pillado • Diseño: Angel Valtierra • Coordinación Gráfica: Jorge Uzeta • Formación: Ramón Cruz • Apoyo Técnico: Esperanza Muñoz, Víctor Úc. Rosamaría Núñez, • Intercambio: Fausto Martínez • Impresión y Distribución: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Toda correspondencia debe dirigirse a: CUICUILCO Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y calle Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, Deleg. Tlalpan 14030 México, D.F.

## Cuicuilco

enero-marzo de 1988

Publicación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia • Director: Manuel Gándara Vázquez • Subdirector: Hilda Iparraguirre • Secretario de Extensión: Juan Gamiño

## Presentación

**C**on la presente entrega, la tercera de esta nueva época, Cuicuilco alcanza su vigésima edición gracias al entusiasmo, la colaboración y la crítica de un grupo cada vez más numeroso y decidido de compañeros y amigos.

Son ellos —ustedes— quienes con su participación y apoyo, sus artículos y propuestas dan testimonio de la vitalidad y quehacer académico de la ENAH y hacen posible la consolidación de esta revista; son ustedes quienes nutren y alientan el esfuerzo de este pequeño equipo editorial, aportando su trabajo, imaginación y solidaridad para superar limitaciones y rezagos.

Es así como se ha reunido el material que integra este número: la selección y traducción del texto de Maurice Godelier se deben a la maestra Françoise Vatant, de la especialidad de etnología; el dossier de Religión y Etnociencia fue preparado por los profesores Elio Masferrer y Carlos Garma quienes participaron en la organización de la Primera Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia que tuvo lugar en mayo de 1987 en esta escuela, y en la que se presentaron las ponencias que aquí publicamos.

Los demás artículos, son una muestra del trabajo, los intereses y las tendencias de investigación que hoy florecen en la ENAH. En el terreno de la lingüística, las maestras Bárbara Cifuentes y Dora Pellicer analizan las relaciones entre el proceso de normalización de la lengua en México y la construcción de la identidad nacional durante el siglo XIX; Roberto Flores nos presenta un análisis del sincretismo en el mito indígena de la fundación de la nobleza mexicana a partir del cuestionamiento de los distintos elementos semióticos que en él aparecen bajo la estructura narrativa del don. Finalmente, Carlos Lara hace un análisis del sentido de las festividades de Semana Santa para el pueblo de Ahuacatlán partiendo de la decodificación de los contenidos simbólicos que el ritual tiene dentro de los discursos de la eclessia y el ethnos.

*A la confianza y estímulo que para nosotros significa esta disposición de nuestros compañeros y maestros, Cuicuilco no puede responder sino redoblando su compromiso de superarnos permanentemente para mejor servir a la comunidad de la ENAH, ofreciendo estas páginas a la difusión de la producción teórica de nuestra escuela sin más limitaciones que las del rigor científico y el espacio, asumiendo así nuestro papel en el proceso de circulación de las ideas en el seno de la escuela y hacia el exterior.*

*Con este fin, hemos introducido algunos pequeños cambios en el diseño —con los cuales intentamos tener una presentación más ágil— y en el formato, combinando el enfoque monográfico con la publicación de un volumen creciente de artículos que ofrezcan un mejor equilibrio entre los distintos intereses y disciplinas que se reúnen en nuestra escuela. Asimismo, iniciamos una sección de orientación bibliográfica que abre un espacio para informar a nuestros lectores acerca de las publicaciones y eventos relacionados con nuestra profesión.*

*Hoy, Cuicuilco circula ya por los pasillos de la ENAH, está en las librerías y llega a algunas bibliotecas. Esperamos que pronto se convierta en un instrumento útil en el salón de clase, en un material de consulta necesario para la investigación, en un huésped habitual de portafolios y morrales: que se busque, se lea, se subraye, se discuta.*

**R 012215**

# Hacia la construcción de la lengua nacional en México durante el siglo XIX

Bárbara Cifuentes  
Dora Pellicer\*

El tema política del lenguaje integra procesos ideológicos, políticos y económicos que tienen lugar en la reproducción de toda lengua histórica concreta. En tal sentido, la unidad social considerada —la nación— y sus antecedentes son de suma importancia para analizar la direccionalidad del dominio de las relaciones entre lengua y vida social.

La presentación del problema de las lenguas nacionales está indisolublemente asociada al análisis de los proyectos nacionales de los Estados modernos, donde el multilingüismo o las tendencias hacia la uniformación son producto de la constitución misma de estos Estados. El debate político y académico sobre el tema muestra diferentes posiciones en cuanto a la significación de la lengua nacional. Algunos autores la ubican como efecto de los procesos económico-políticos generados en las formaciones nacionales. Otros especialistas destacan la importancia de la forma estándar de los idiomas y su función identificadora. Desde una perspectiva política se señala su funcionamiento como cohesionador ideológico y símbolo de nacionalidad, haciendo énfasis en tales dimensiones como construcciones históricas. Desde un punto de vista exclusivamente legislativo se la concibe en tanto lengua oficial reconocida como norma para el gobierno y la educación y como lengua franca en los países recientemente independizados.

A partir de estas tesis abrimos la reflexión sobre la significación del español como lengua nacional en México. Las condiciones de más de sesenta lenguas de origen prehispánico y la condición del español como lengua colonial justifican cuestionar los objetivos del proyecto de unificación lingüística como parte de la conformación de una nación con lengua e historia propias a partir del siglo XIX.

Analizar las condiciones desiguales de las lenguas nos permite interpretar cómo operan las estrategias que el Estado lleva a cabo para promover cambios y generar normas. En los procesos nacionales lo lingüístico se da como punta de lanza pero no se limita solamente a un cambio de código; incluye la participación de la lengua en procesos de orden económico, político y cultural. Es decir, la racionalidad de los procesos de reproducción o sustitución lingüística no es un fin en sí misma. De ahí que la decisión de una lengua común que funcione al interior de las fronteras se vincula a

la configuración de un proyecto de nación en niveles que no se reducen a su pura significación ideológica.

Es importante mencionar algunos antecedentes históricos de la presencia del español en México, con la intención de marcar diferencias cruciales entre la política lingüística de la época colonial y las generadas a partir de la independencia.

En la Colonia, lengua española y religión católica son los elementos de avanzada para la movilización ideológica de los nuevos territorios. Dichos elementos fueron sustanciales en los movimientos nacionales de Europa y especialmente para España donde se estaba dando la conformación y reconquista del territorio. Amado Alonso (1979:30) señala que ya para el siglo XVI, la introducción del neologismo “español” para nombrar el idioma se relaciona con el neologismo “patria”. Asimismo, la lengua española tiene como intención una perspectiva internacional y marcadora de diferencias con relación a otros idiomas regionales.

El trabajo filológico de esta época intentaba demostrar que las recientes lenguas nacionales podían alcanzar la categoría de lenguas modelo haciendo frente, pero a la vez comparándose con el latín, el griego, el hebreo y el árabe. La gramática de Antonio Nebrija en 1492 manifiesta la intención unitaria de la política lingüística y su carácter normativo al fijar el uso, estabilizando la lengua vulgar. Sin embargo, los efectos iniciales de la política unificadora fueron bastante endeble al carecer de medios de extensión y de control. Se puede suponer que es hasta los siglos de oro que el intento uniformador se hizo posible, sobre todo en la ortografía, debido a la profusa producción literaria de la época. Durante el siglo XVIII se crea la Real Academia de la Lengua como tribunal supremo de la nueva nación en materia de lenguaje. No obstante, para el momento de la conquista y las primeras épocas de la colonización existía una marcada heterogeneidad lingüística, oral y escrita. Bertil Malmberg (1974:41-47) presenta algunas hipótesis sobre los variados “españoles” que llegaron a América, mencionando desde un posible Koiné sevillano hasta un esbozo regional de los españoles y portugueses medievales.

Por otra parte, las estrategias puestas en práctica por los colonizadores para enfrentarse a la diversidad de lenguas indígenas fueron disímbolas, acordes con los diferentes grupos y con matices regionales.

Silvio Zavala (1977) las caracteriza de la siguiente mane-

\* Profesoras investigadoras de la E.N.A.H.

ra: a) conocimiento y aprendizaje de las lenguas indígenas por los misioneros. Esta estrategia se demuestra con la exhaustiva producción de escritos en lenguas indígenas sobre todo de tipo religioso, durante los primeros años de la colonia. Dichos textos tenían una doble función: servir de introductorios a la fe religiosa y como materiales de aprendizaje de la lengua indígena a los religiosos que continuarían con la tarea evangelizadora. Sólo en el periodo de 1524 a 1572 se produjeron 109 obras (cf. Cifuentes 1981:27). b) Reducción de la diversidad de lenguas a la de uso más general. De ahí la propuesta de extensión del náhuatl como lengua franca, así como la capacitación de traductores para los asuntos jurídicos. De las 109 obras arriba citadas, 66 fueron hechas en náhuatl. Es la variedad texcocana la que se impone como forma normativa. c) Creación de escuelas con el objeto de enseñar castellano. Esta última estrategia no tuvo eco. En primer lugar, porque los encomenderos hicieron caso omiso de la educación a la población indígena, ya que el modelo colonial no requería del establecimiento de redes de comunicación entre colonizados y colonizadores. En segundo lugar, los conflictos de poder entre clero americano y peninsular favorecieron el uso de las lenguas indígenas por los primeros, mientras que por parte de los peninsulares el apoyo al castellano fue considerado como medida benéfica a largo plazo.

Para finales de la época colonial, siglo XVIII, Lorenzana (Brice Heath, 1977:82-83) hace un recuento de lo sucedido en México: 1) la norma desde el siglo XVI ha sido el uso de traductores; 2) los religiosos empezaron el aprendizaje de las lenguas indígenas pero éstas fueron más que las previstas; 3) a pesar de los decretos efectuados desde el siglo XVI no se ha desarrollado la enseñanza del español; 4) la iglesia no ha educado a los indios ni les ha enseñado español y 5) no ha habido contacto entre indios y españoles, hecho que hace crónica la explotación.

La continuidad de la política castellanizadora fue común en los países independizados en el siglo XIX como México y Perú, pero la decisión de un español propio no puede concebirse como un hecho natural, ni como un *continuum* de la intencionalidad política de la castellanización de la época colonial.

Esta elección lingüística en México es parte de un proyecto histórico de nación que se establece desde el periodo independiente y se expresa con claridad en el Programa Liberal. Dicho programa tiene como paradigma el ideario político de la Revolución Francesa, donde libertad e igualdad son los principios fundamentales del hombre, y en él adquieren vigencia las tesis de la economía inglesa y la filosofía alemana en las que el Estado Nacional es el órgano rector de la vida de la república y garantía de la unidad social.

Lo anterior va incidir en la decisión política sobre la lengua porque se requiere organizar y sancionar prácticas lingüísticas específicas a fin de hacerlas orgánicas con las con-

diciones económicas, políticas y culturales que son el fundamento del programa de nación. Las acciones lingüísticas de uniformación se suceden también en otros Estados. Leclerc (1987:210) señala que en el siglo XIX se dieron los más violentos procesos glotofágicos que modificaron la interacción "normal" del multilingüismo a favor de las lenguas nacionales. Las lenguas que no fueron elegidas para participar en el poder político fueron relegadas a la categoría de variantes, patois, jergas y dialectos.

En el caso de México las lenguas indígenas quedaron excluidas de la participación política. Ni liberales ni conservadores reivindicaron lo indígena como diversidad coigualitaria. Los conservadores propusieron, inicialmente, la continuidad de un derecho diferencial: dos Repúblicas, una ley para indios y otra para criollos, como en la época colonial. Los Liberales proponen, en cambio, una sola norma jurídica: "la generalidad de la ley", explícitamente señalada en el artículo noveno de la Declaración de Apatzingán en 1814. Esta uniformación se impone a una población de seis millones de habitantes, cantidad que comprende un 60% de población indígena y un millón de criollos según estimaciones de Aguirre Beltrán (1982:122).

No es sino hasta la constitución de 1857 que se invalida la denominación de indios y castas, si bien en el uso se les reconoce en la distinción de razas. José María Mora (1836:73) señala que desde la independencia "no quedó otra distinción que la materialmente a la vista, a saber: la raza de los blancos y la de color, formando la base de la segunda los indígenas y la de la primera los descendientes de los Españoles". Mora también señala que el atraso del indio se debe al paternalismo español que impidiendo el aprendizaje del español le había impedido su ingreso en el "mundo racional"; lo habían incapacitado a participar en las transacciones de la vida social, el indio no había adquirido el sentido de la independencia personal que proviene del "sentimiento de propiedad" (Hale 1978:227).

Sin embargo, los criollos ya no aceptaban la denominación de españoles desde finales del siglo XVIII. Humboldt\* habría de observar el conflicto entre criollos y peninsulares que aportaba cambios importantes en la denominación de los gentilicios. Así los criollos preferían llamarse americanos y luego por ley pasaron a mexicanos al igual que los indios. No obstante, estos últimos a pesar de la ley, continúan siendo diferenciados genéricamente en una otredad que los denomina indios.

La ideología liberal acordó una gran importancia a las normas jurídicas como métodos para cambiar la realidad y adaptarla a sus principios. México, nación por crear, debía reglamentarse por leyes e instituciones que impulsaran el progreso. Reyes Heróles (1985:132) apunta que "la convic-

\* Humboldt, *Ensayo político sobre la nueva España*, Tomo I, Librería de Lecointe, 1836, p. 226-227 citado por J. Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano en pocas páginas*, FCE, SEP, 1985, p. 28.

ción al respecto va desde el fetichismo de la ley y la institución, asignando a éstas facultades milagrosas, hasta los que siguiendo un idealismo práctico creen que, dentro de ciertos límites, el derecho público ejerce una acción transformadora de la realidad”.

La lengua nacional permea la igualdad jurídica en las fronteras de la nación. Todos los ciudadanos son iguales en derecho y lengua. Asimismo, esta lengua nacional debe ser un soporte de las direcciones del progreso y la modernidad en los campos económico, cultural y científico. La constitución de 1857 apoya abiertamente la liberalización de la economía para la creación de un mercado interno y la circulación “libre” en las fronteras tendrá efectos inmediatos en las tendencias uniformadoras de las prácticas lingüísticas.

Un ejemplo preciso de la aplicación de leyes unificadoras de la población y de la lengua lo constituye, en 1857, la conversión de los diferentes sistemas de pesas y medidas al sistema métrico decimal (Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1857:89-92). El establecimiento de una misma ley para todos los ciudadanos exige de medidas convencionales válidas en todas las transacciones que se efectúan en el interior de las fronteras del mercado nacional. De acuerdo con Kula (1980) este proceso va más allá de un cambio de las denominaciones y los valores; implica el paso a otra relación con el mundo y entre los hombres, hechos que tamiza la lengua. “Las medidas tradicionales eran multilateralmente humanas” (Kula, 1980: 161); con valor antropométrico como un pie, un brazo, un puño; ya sea con valor otorgado por el tipo de transporte como la carga o un viaje; podía comprender capacidad o superficie como un cuartillo, una fanega, un celemin, etc. Algunas medidas tradicionales aun expresan la relación entre el hombre y su trabajo y su valor depende de la voluntad individual y de su relación con los demás hombres (cf. Kula, 1980:161). De ahí que la cooperación en el trabajo se mida en faenas, tequio y no por productividad.

El paso al sistema decimal va aunado a la enajenación de los productos y de la fuerza de trabajo, siendo concebidos ya en su totalidad como mercancías con valores sancionados por él. Los intercambios lingüísticos en la compra-venta, circulación en el mercado nacional e internacional, solo podrán tener como soporte el sistema decimal. La lengua jurídica del Estado nacional lo impone como único válido entre ciudadanos iguales.

El sistema métrico decimal, corolario de la revolución francesa, fue adoptado a partir del siglo XIX por los países que veían en él un símbolo de la victoria sobre los anacronismos feudales. Le atribuyen como sus máximos valores su racionalidad, convencionalidad y abstracción, que permiten hacer de lado el aspecto humano y variado de los sistemas tradicionales y postular la universalidad que se ofrece igualmente a todas las clases sociales (cf. Kula, 1980: 160).

En México se integra a las expectativas de modernización, plasmadas en el modelo liberal para la nación. El artículo

72, fracción 23 de la constitución de 1857, expone el decreto para cada medida: lineal el metro; superficie agraria el área; sólidos el metro cúbico; capacidad el litro; para peso el gramo y la unidad monetaria la peseta mexicana.

Las sanciones se aplicaron inicialmente en las esferas de gobierno y actos oficiales, dando un plazo de seis meses para iniciar su uso. Cinco años después todas las otras esferas: comercios, almacenes, talleres y laboratorios deben hacer uso y tener expuestas ante el público tablas de conversión bajo pena de castigo.

Sin embargo, nos parece importante marcar las distancias que existen entre la obligatoriedad de la ley y la funcionalidad multideterminada de la lengua. Es decir, así como la desaparición de la lengua no puede darse porque así lo determina un decreto, tampoco las concepciones del sistema decimal se imponen inexorablemente en todas las interacciones de los sujetos. En variados contextos de la producción y de la vida cotidiana se reproducen y generan diferentes formas de relación con el trabajo o los productos, pero la inclusión de los sujetos en el Estado nacional moderno debilita, fracciona y resemantiza múltiples sistemas simbólicos, como, en este caso, el de las medidas.

El interés por el acceso al mundo científico del siglo XIX crea varios órdenes de necesidades en las naciones recién independizadas, mismas que incluyen sanciones y expectativas en la lengua. En tal sentido, una de las razones de la creación de las Academias de la Lengua en América se orienta precisamente a normar y facilitar la introducción y creación de nuevos términos, así como supervisar las traducciones científicas y jurídicas que se hacían urgentes ante el rechazo a los textos provenientes de la península ibérica. Cuando se fundan las Academias de latinoamérica, la tradición hispánica peninsular se encontraba debilitada, en el sentido de poco poder aglutinador de la comunidad hispánica y manifestaba abiertamente su poca flexibilidad hacia el cambio.





Las lenguas nacionales de los países recién independizados, en cambio, deseaban legitimar su distanciamiento y diferencias con las instancias normativas españolas (cf. Guitarte y Torres Quintero, 1974). Pero distancia y cohesión van a generar una ardua polémica en cuanto a los destinos y autonomías normativas en el español de las nacientes naciones americanas.

De una parte, las Academias americanas se muestran más flexibles hacia los galicismos y anglicismos e incorporan elementos, básicamente léxico, provenientes de lenguas de origen prehispánico así como de las diversidades regionales del español americano.

La gramática de Andrés Bello, en 1847, se inscribe respondiendo a la necesidad de salvaguardar el español en América. Su posición moderada hacia la lengua peninsular permite que su obra no entre en conflicto con la Real Academia, sino que abre las posibilidades al reconocimiento de las Academias en América Latina. Pero esto no debe interpretarse como un acuerdo generalizado por mantener una independencia. Por una parte, el temor hacia la fragmentación de la lengua española y a la pérdida de su pretendida sustancia histórica, hacía temer también por la marginación en las altas esferas de la civilización, por lo que había una tendencia hacia el mantenimiento de las ligas con el español peninsular. Pero, por la otra, la polarización de los antagonismos con España conduce a escritores latinoamericanos a considerar que la literatura española maneja una "lengua incapaz de ser medio de comunicación de las ciencias y la democracia" (Guitarte y Torres Quintero 1974:324).

Como lengua al servicio del progreso, el español era poco viable si continuaba atado a la normatividad que permeaba la tradición hispánica. De otra parte, el "costo-beneficio" de separarse de una lengua de "alta civilización" era también poco factible en las expectativas de inclusión al mundo científico y moderno.

Por ello, a partir de 1870 comienzan a tener presencia en América las Academias con el carácter de asociadas a la española. La colombiana se funda en 1871, la mexicana y la ecuatoriana en 1875, la del Salvador en 1880, la de Venezuela en 1881, la chilena en 1886, en Perú en 1887 y Guatemala en 1888.

Las Academias no excluyeron la participación de los hombres de letras de los partidos liberales. Tal hecho les permitió adquirir una representación completa y minimizó el rechazo inicial que los escritores de esta representación política manifestaron en el comienzo de estos institutos. No por ello todos los liberales estuvieron de acuerdo con la dirección de las academias.

Es importante destacar que estas instituciones dan origen a gramáticas y diccionarios destinados a usuarios americanos y con fines de control no sólo en la ciencia y las traducciones, sino además en la escuela y el gobierno. Las gramáticas, a todas luces normativas, cumplen una función política y "tienden a abrazar todo un territorio nacional y todo el

'volumen lingüístico', para crear un conformismo lingüístico nacional unitario que, por otro lado, pone en un plano más alto al 'individualismo expresivo' porque le crea un esqueleto más robusto y homogéneo al organismo lingüístico nacional, del cual todo individuo es el reflejo y el intérprete (...). La gramática normativa escrita presupone siempre por lo tanto, una 'elección', una dirección cultural, es decir, un acto de política cultural-nacional" (Gramsci 1976:223).

Los diccionarios elaborados por las Academias asociadas fueron los encargados de reconocer las variedades regionales y los efectos de sustrato que conformaban la especificidad del español americano, aunque todo ello quedaba, en la mayoría de los casos en un reconocimiento de la variación léxica. La recopilación de los vocabularios locales, que en muchos casos había comenzado con anterioridad a la existencia de las academias asociadas, pasa a enriquecer el diccionario de la Real Academia.

En México, fue Joaquín García Icazbalceta el encargado de esta tarea que entregó dos productos hacia finales del siglo XIX: *Los provincialismos mexicanos* y el *Diccionario de mexicanismos*, que fue continuado posteriormente por Francisco Santamaría.

Los provincialismos daban cuenta del decir común de las gentes y de las palabras indígenas, como los aztequismos; estos aparecen en diccionario en la medida en que son parte del uso en las fronteras nacionales. No podemos, sin embargo, interpretar con ello que los provincialismos adquieren, por el hecho de aparecer en el diccionario, una condición igual al léxico peninsular. Por una parte los vocablos españoles regionales son marcados como "giros del Lugar" y, por la otra, la derivación de las palabras de origen indígena, se rige en los diccionarios provinciales por las reglas de derivación de españolas. Como señala Santamaría hablar de aztequismos quiere decir hablar de terminos adoptados por la lengua española, derivados del azteca.

El desarrollo de una literatura propia en las nuevas naciones permitirá llevar a cabo una tarea lingüístico-política fundamental: hacer evidente la riqueza y capacidad expresiva de la variedad que se tiene como lengua nacional. El trabajo literario de México en el siglo XIX tiene que apoyarse en elementos populares, lengua y referentes, mismos que serán interpretados y filtrados por la direccionalidad que los literatos den al espíritu nacional. La labor de los intelectuales en la literatura debe ser capaz de reintroducir lo popular y darle una significación de nacional.

Luis González (1984) es claro en ubicar el papel de la literatura en el siglo pasado cuando señala que "a la hora de construir México servían de muy poco las virtudes de los héroes: el valor, el patriotismo, etc. En cambio hacían falta la cultura, la lucidez, la experiencia y las demás virtudes de los hombres letrados". Altamirano, Prieto, Zarco, se encuentran entre aquellos que captan con mayor lucidez las dimensiones del papel que como hombres de letras, les corresponde

en el proyecto de una literatura nacional como arma de lucha ideológica.

La lengua nacional que debe expresar la literatura no debe, en palabras de Altamirano, ser un lenguaje que a fuerza de refinamiento llegase a ser obscuro para la inteligencia popular, tampoco debe proponerse un rebajamiento al lenguaje chabacano. La referencia a lo popular en la literatura hace ver en ella una intencionalidad que no debe reducirse a una difusión cerrada a una casta de intelectuales, sino abarcar sectores más amplios de población que puedan identificarse con ella y el proyecto de nación que acoge y difunde. Para Altamirano, la novela constituye el libro de las masas y a la vez es la expresión más profunda de nuestra nacionalidad y debe ser un elemento para la integración (cfr. Magdaleno, Víctor, 1984).

La literatura, junto con la educación, van a conformar en el siglo XIX dos elementos de avanzada para la difusión e

imposición de la política de lengua nacional. Tal como lo señala el propio Altamirano, la educación es la que va a permitir el libre ejercicio de la democracia y el Estado debe ser el responsable de hacer la educación obligatoria, laica y gratuita.

A la luz de los planteamientos liberales, la igualdad ante el derecho y la obligatoriedad de la ley hacen posibles el fetichismo de la lengua nacional y de su escritura. La educación formal controlada por el Estado es fundamental para cristalizar los dos sentidos de la lengua nacional: en tanto que política de castellanización y de alfabetización.

A manera de conclusión podemos decir que a partir del siglo XIX se construye un modelo jurídico-económico nacional. En él la política lingüística apunta hacia la determinación de un español propio —lengua jurídica, lengua escolar— que a través de distintos procesos de legitimación se impone como lengua oficial nacional, soporte de los mecanismos de cohesión y de control creados por el Estado.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán  
1982 *Las lenguas. Su uso y desuso en la enseñanza*, ed. Cuadernos de la Casa Chata 66, México.
- Alonso, Amado  
1979 *Castellano, español, idioma nacional*, ed. Losada, Argentina.
- Brice Heath, Shirley  
1977 *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, ed. INI, México.
- Cifuentes García, Ma. Bárbara  
1981 *Unificación lingüística en México*. Tesis de licenciatura, ENAH, México.
- Girón, Nicole  
1984 "Manuel Altamirano literato", en *Manuel Altamirano*, Cuadernos del Foro de la Cultura Mexicana, México.
- González, Luis  
1984 *La ronda de las generaciones*, ed. SEP-Cultura, México.
- Gramsci, Antonio  
1976 *Literatura y vida nacional*, ed. Juan Pablos, México.
- Guitarte, Guillermo L. y Rafael Torres  
1974 "Linguistic correctness and the role of the Academies in Latin America".
- Hale, Charles A.  
1978 *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1953*, ed. Siglo XXI, México.
- Kula, Witold  
1980 *Las medidas y los hombres*, ed. Siglo XXI, México.
- Leclerc, Jacques  
1987 *Langue et Société*, ed. Molina, Laval, Canadá.
- Magdaleno, Víctor  
1984 "El proyecto liberal de Altamirano", en *Manuel Altamirano*, Cuadernos del Foro de la Cultura Mexicana, no. 4, ed. Foro de la Cultura Mexicana, México.
- Malmberg, Bertil  
1974 *La América hispanohablante*, ed. Itsmo, Madrid.
- Mora, José María Luis  
1836 *Méjico y sus revoluciones*, Librería de Rosa, París.
- Reyes Heróles, Jesús  
1985 *El liberalismo mexicano en pocas páginas*, ed. FCE-SEP, México.
- Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, *Boletín Boletín*.
- Zavala, Silvio  
1977, *¿El castellano, lengua obligatoria? Discurso de ingreso en la Academia Mexicana de la Lengua correspondiente de la Española*, ed. Centro de Estudios de Historia de México, Condemex, S.A., México.

# El don de una madre

mito indígena e historia española

Roberto Flores Ortiz\*

## Introducción

**U**no de los temas que han atraído en años recientes la atención de los semiotistas es el del sincretismo: es decir, la coexistencia y coparticipación de lenguajes de manifestación dentro de un mismo relato o discurso. Aquí me propongo mostrar un caso de sincretismo múltiple entre diferentes culturas y géneros discursivos. Este análisis de caso pretende dar un sustento material a una reflexión sobre el problema del sincretismo que por ahora es todavía incipiente.

El texto que será analizado es la Historia de las Indias de Nueva España del dominico español Diego Durán (siglo XVI). Se tratará de mostrar un fragmento de esa obra, que fue originalmente escrita en español, en la que historia y mito se confunden, dando lugar a una justificación mítica de los orígenes del imperio azteca. Siguiendo una distinción propuesta por J. Courtés, el análisis toca los componentes temático-narrativo y temático-discursivo del recorrido generativo de la significación. El objetivo es reconocer, a partir del texto español y gracias a la descripción de los roles de los personajes, algunos mitos bien conocidos del mundo nahua.

## 1. El relato.

El fragmento a que nos referiremos es aquel donde se narra cómo los mexicanos (aztecas o mexicas, como prefieren) decidieron darse un rey para que los gobernara y los guiara en las luchas contra sus vecinos y enemigos. Este episodio se sitúa casi al inicio de la *Historia* en el momento en que los mexicanos se instalaron en México-Tenochtitlan pero eran aún precarias e inciertas sus condiciones de vida (cap. VI). El episodio constituye un pivote narrativo, una transición donde sería factible que el relato basculara en detrimento de los mexicanos.

Una vez que los mexicanos, después de su largo peregrinar, se instalan en un islote del lago de Tezcucó y fundan ahí Tenochtitlan, su primera preocupación es erigir el templo a Huitzilopochtli, su protector y guía, quien les había prometido hacerlos dueños y señores de esa tierra. Dicha protección era necesaria ya que habían ocupado una tierra

de nadie en los confines de los señoríos de Tezcucó, Azcapotzalco y Colhuacan y se encontraban rodeados de tribus hostiles.

Resueltas sus necesidades más apremiantes, los guías de la migración, sacerdotes y custodios de Huitzilopochtli, acuerdan darse un rey para que el pueblo no afronte acéfalo las dificultades que se avecinan, así como para hacer prevalecer en el futuro su autoridad soberana sobre los demás pueblos. En consecuencia, piden al señor de Colhuacan su autorización para nombrar a Acamapichtli, hijo de un mexicano y de una noble colhua, como primer rey mexica y para que, junto con él, les de una noble colhua que será reina. De esta pareja real, los mexicanos pensaban hacer surgir una nobleza.

El rey les otorga lo que piden. Sin embargo, la reina Ilancueitl resulta estéril por lo que cada uno de los ancianos guías decide dar una hija al rey para que de estas concubinas nazca la estirpe noble. Por otra parte, una esclava tepaneca da un hijo al rey, que se convertirá posteriormente en el rey Itzcoatl, liberador de los aztecas. Ante esto, Ilancueitl, afligida por su infertilidad, pide a su esposo que le permita fingir que da a luz a cada uno de los hijos de las concubinas. El rey accede y éste es el origen de la nobleza mexica que, apoyándose en el parto simbólico de Ilancueitl, siempre pretendió ser descendiente de la nobleza colhua, sucesora de los prestigiosos toltecas.

## 2. Los valores en juego

En este relato es notoria la presencia de una serie de procesos semánticos que poseen todos la estructura narrativa de un don:

- 1) don de una promesa;
- 2) don de la soberanía al rey Acamapichtli;
- 3) don de una esposa al rey;
- 4) don de hijos.

La recurrencia de la figura discursiva del don hace pensar que los mexicanos son simples receptores de los dones, sin que asuman algún rol más activo. Esta aparente pasividad de los mexicanos contrasta con el hecho evidente de que tuvieron que construir activamente su imperio, conquistando solos el poder. Quisiera entonces mostrar que el suceso central de este relato, el nacimiento de la clase noble es algo más que un simple don.

En el contexto de este relato, pretender que los distintos

\*ENAH

partos que aquí aparecen son actos que poseen la forma narrativa de un don nos enfrenta a la necesidad de distinguir los distintos valores donados.

a) El más evidente de estos valores está representado por los hijos que el rey recibe de sus concubinas. Se trata de la /permanencia/, valor que juega un papel central en el tema de la procreación, pues nos muestra cómo los principales señores mexicas buscan el modo de reproducirse y de perdurar dando origen a una estirpe noble.

b) El segundo valor presente en este relato se refiere a la /identidad étnica/ de los hijos de Acamapichtli. La filiación de los hijos es problemática ya que el rey, su padre, es colhua por el lado materno, nieto del rey Nauhyotl de Colhuacan. Incluso el parto que finge Ilancueitl tiene como finalidad dar la identidad colhua a estos hijos en detrimento de su identidad mexicana.

c) El tercer valor corresponde a la /nobleza/ que reciben los hijos de Acamapichtli. El relato pone en contraste dos orígenes antagónicos de este valor: el colhua y el mexicano. La existencia de una alternativa en torno al origen se refleja en el conflicto subyacente al simulacro de parto, que debe ser entendido como un acto de adopción por el cual los hijos del rey se convertirían en nobles colhuas.

Si quisiera ser muy técnico, diría que el relato se sitúa en tres isotopías temáticas distintas, dos de ellas manifiestas y la tercera en gran medida subyacente. La primera es la isotopía *natural* que recoge todas aquellas actividades que permiten la subsistencia de los individuos, siendo una de ellas la reproducción que garantiza la permanencia del género humano. Esta isotopía se desarrolla en un recorrido temático que puede ser llamado /proceso de procreación/. La segunda es la *social* que retoma el proceso de organización de la tribu y abarca tanto el establecimiento de jerarquías al interior de ella (cf. el surgimiento de una clase noble) como la instauración de vínculos de parentesco con otros pueblos (en particular con el señorío de Colhuacan). El recorrido temático a que da lugar esta isotopía puede ser llamado /proceso de jerarquización/. La tercera es la *sobrenatural*, la isotopía menos evidente, que se manifiesta en lo esencial a través de las relaciones privilegiadas que los mexicanos mantienen con su dios Huitzilopochtli. Estas relaciones tienen como objeto mantener vigente el culto gracias a las promesas del dios. Desde el punto de vista cristiano, este recorrido puede ser llamado /proceso de idolatría/. Es necesario seguir los temas planteados en estas tres isotopías si se quiere dar cuenta de la armadura narrativa del relato.

En este sentido, el primer valor mencionado se sitúa clara y unívocamente en la isotopía natural, mientras que el segundo también debe ubicarse en la social: en este caso el linaje es a la vez un hecho natural y social. En lo que respecta al tercer valor, aquí se mostrará que se sitúa simultáneamente en las tres isotopías: es decir, en este relato la nobleza tiene simultáneamente un origen natural, social y sobrenatural.

Ahora bien, si los hijos del rey reciben estos tres valores al momento de sus nacimientos, incluido el fingido, esto supone la existencia de una armadura narrativa más compleja que la formada por enunciados narrativos de atribución y renuncia concomitantes con los que generalmente se describe la figura discursiva del don.

### 3. Natura: ¿qué hace mamá?

Para describir la articulación narrativa subyacente al parto, se puede comenzar por la isotopía natural. Dentro de esa isotopía, *parir* puede ser descrito como un enunciado factitivo que corresponde al /hacer-nacer/, donde es el hijo el sujeto que semánticamente ejecuta su propio nacimiento: actividad del hijo que también aparece en la expresión *venir al mundo* pero con una sobredeterminación espacial. Esta descripción contrasta con aquella donde la madre *da un hijo* al padre, siendo la madre el destinador activo, el padre el destinatario y el hijo el objeto dado. Además de estas dos descripciones, se podría añadir una tercera en que la mujer *da vida* al hijo, siendo el hijo el destinatario que recibe el valor /vida/. Podrían también convocarse otras expresiones como la de *dar a luz* donde tenemos, en un primer momento, el traslado espacial que también aparece en la expresión *venir al mundo* y, en un segundo momento, el don de luz al hijo que aparece igualmente en el lexema *alumbrar*. En todos estos casos, independientemente de la redistribución de roles actanciales, queda claro que la madre siempre tiene el papel de destinador, ya sea que actúe como manipuladora al hacer nacer a su hijo o como donadora que da vida al hijo o un hijo al padre.

Sin embargo, aún cuando se acepte que la madre es el destinador, debe aclararse su posición jerárquica con respecto al padre. Siguiendo en la isotopía natural, se pueden examinar los procesos anteriores al parto y destacar el acto de fecundación, implícito en el relato pero presente en el español de la época a través de los lexemas *empreñar* y *quedar preñada*. En este caso se invierten los roles del padre y de la madre, pues esta última no asume el papel de destinador sino que este rol actancial recae sobre el padre, que ejecuta una manipulación representada con el factitivo /hacer-concebir/. De manera que, durante la concepción, la madre asume el rol de destinatario de una manipulación, mientras que, en el momento del nacimiento, asume el de destinador activo de un don.

A manera de comentario puede mencionarse la representación que se hacían los nahuas del acto de concebir. A. López Austin (cf. referencias bibliográficas) nos dice que “el niño se formaba en el vientre materno con la acumulación del semen de varias cópulas” existiendo incluso la posibilidad de que “el niño naciera de la reunión del semen de distintos padres”, creencia análoga —nos dice— a la que tenían los españoles en la época. En esta concepción, la mujer juega el rol actancial de destinatario, receptora del semen, y

el de destinador intermediario que da a luz, con lo que el parto no sería más que el tránsito del hijo por el vientre materno.

Quedan sin embargo por explicar las repercusiones sociales del nacimiento de los hijos del rey, sobre todo en lo que respecta al parto fingido, que se realiza con fines de legitimación y no sólo para colmar las ansias maternas de Ilancueitl. Cabe entonces distinguir entre el aspecto fisiológico y el político del parto: en ambos la madre asume el mismo rol temático-narrativo de mensajero, simple portador de los hijos o transmisora de la legitimidad.

#### 4. Societas: ¿quién da qué?

Ilancueitl no se limita a simular el recorrido de los hijos por el útero materno: utilizando los recursos del idioma, se puede decir que "reconoce" a estos hijos como suyos y que, al hacerlo, los transforma en nobles colhuas. Esta transformación se ubica en la fase de la sanción del esquema narrativo canónico y articula un don y un reconocimiento. Es decir, Ilancueitl da nobleza a los vástagos del rey y ulteriormente reconoce esa nobleza.

Dos roles actanciales se conjugan en ese parto: el de donador de la legitimidad y el de juez de esa legitimidad. En términos proppianos diríamos que da la marca y la reconoce al mismo tiempo. Ahora bien, ¿cómo es posible que el donador deba reconocer lo que él mismo dió? Estos dos actos podrían parecer redundantes si no fuera porque reflejan la existencia del doble estatuto actancial de Ilancueitl.

En efecto, ya vimos que en el nivel temático-discursivo es madre y este rol lo ejecuta en tanto que actante individual. Pero también es reina y no se puede decir que únicamente lo sea en tanto que individuo, sino que también lo es en tanto que miembro prominente de la sociedad, representante de la soberanía de su pueblo. Dicho de otro modo, Ilancueitl forma parte de un actante colectivo del cual es intermediaria. Por eso, haciendo uso de la categoría semántica de la cantidad diremos que, como madre, es una /unidad integral/ mientras que, como reina, es una /unidad partitiva/ cuya existencia depende de una totalidad más vasta.

Los roles de Ilancueitl son concomitantes, pues no deja de ser individuo para ser reina; antes bien, es en tanto que individuo como puede erigirse en el miembro más importante de la comunidad. Su prominencia puede residir tanto en su linaje generoso como en la perfección de sus atributos individuales, dependiendo de las concepciones de la época en torno al origen de la nobleza: nobleza de nacimiento o nobleza de méritos. De hecho, el relato pone en conflicto estas dos interpretaciones en torno al principio fundador de la nobleza.

A nivel narrativo, el conflicto se plantea como una lucha entre destinaoeres, siendo las mujeres las intermediarias. Las concubinas transmiten a sus hijos su identidad tribal, mientras que Ilancueitl realiza un acto de adopción que

equivale a una apropiación por la cual el rey de Colhuacan se arroga el derecho a considerar a los nobles mexicanos como descendientes y vasallos suyos y a ejercer su autoridad sobre ellos. Para imponer estos dos puntos de vista antagónicos, los contrincantes se apoyan en las dos concepciones en torno al principio de la nobleza.

Ahora bien, al aceptar que Ilancueitl simule dar a luz a los hijos del rey, los mexicanos logran conciliar las dos perspectivas, haciéndolas compatibles. En efecto, México no rechaza la subordinación del nieto Acamapichtli a su abuelo materno; en lugar de ello, reinterpreta la relación de parentesco en términos de *sucesión*, conjugando así el cambio de las personas con la permanencia de la estirpe. De manera que Colhuacan desaparece como pueblo dominante y es substituido por su heredero, México. Esta reinterpretación permite que los mexicanos hagan simultáneamente gala de sus méritos y de sus orígenes.

Pero ¿por qué es necesario que méritos y estirpe coexistan? Aunque conciliatoria, la solución no nos permite entender la articulación narrativa entre el mérito y el nacimiento. Para entenderla es necesario adentrarse en los aspectos mítico-religiosos del relato.

#### 5. Supranatura: ¿quién es mamá?

En la isotopía sobrenatural del relato se encuentra la justificación de la relación que une los dos principios nobiliarios: el nacimiento es la condición necesaria para que el noble obtenga méritos; dicho en términos narrativos, el nacimiento representa la competencia necesaria para que el sujeto ejecute sus performances. Para justificar esta descripción del relato, hay que apelar a otros que proponen un origen mítico de la nobleza, haciéndola surgir de un proceso de autoengendramiento. En este proceso las figuras femeninas juegan un papel central.

Ahora bien, al buscar estos relatos míticos no se puede dejar de mencionar el triste destino de la hija de Achitometl.

Cuando los mexicanos vivían en Tizaapan, habían pedido al que entonces era rey de Colhuacan una hija para que fuera su reina y para que Huitzilopochtli la tomara como esposa y madre (sic). Pensando que dominaría a los mexicanos, el rey accedió a la petición. Sin embargo, ¿cuál no fue su sorpresa al acercarse a adorar a su propia hija y descubrir que había sido desollada y que uno de los mexicanos revestía la piel! Evidentemente este sacrificio produjo la ruptura de relaciones entre los dos pueblos, obligando a los mexicanos a salir huyendo del territorio de Colhuacan.

Este episodio pone en relieve el conflicto de interpretaciones que, como ya dije, caracteriza las relaciones entre los dos tribus. Achitometl considera que se rompió la alianza establecida al dar a su hija pero se equivoca pues México no violó ningún contrato; al contrario, cumplió sus términos y lo que hizo de la princesa una divinidad que después fue conocida como la diosa *Toci* (esp. *nuestra abuela*). El conflicto

BIBLIOTECA DE ANTHROPOLOGIA E HIST. BIBLIOTECA

R 012215

surge al interpretar divergentemente la articulación sintáctica de los roles temáticos de la princesa: Colhuacan pensaba que ella sería *reina y diosa* mientras que México la hizo *diosa y reina*. Es decir, primero la divinizó, sacrificándola, y luego la entronizó.

Curiosamente la princesa asume todos los roles temático-discursivos que se ofrecen a la mujer en el marco de las relaciones familiares: es hija y madre, esposa y abuela. Pero su estatuto comporta una contradicción fundamental entre el rol de hija y el resto de los roles: en todos ellos la mujer es mensajera del hombre pero la hija lleva un mensaje opuesto al de los demás roles; su subordinación al padre se opone a la subordinación al Dios. Si se quiere entender el porqué de este cúmulo de roles y de este antagonismo, debe apelarse al mito del nacimiento de Huitzilopochtli y ver los roles complementarios que asume el dios.

El relato que nos transmitió Sahagún dice que, un día que Coatlicue se encontraba barriendo, bajó del cielo una pelota de plumas blancas que recogió en su seno, dándose cuenta poco tiempo después que estaba encinta. Al percarse del estado de su madre, los Centzon huitznahua guiados por Coyolxauhqui decidieron matarla. Pero en ese momento nació Huitzilopochtli armado con el xiuhcoatl y derrotó a sus hermanos, decapitando a Coyolxauhqui cuyos restos rodaron por las laderas del cerro.

En todo este mito es notoria la ausencia del padre. En términos narrativos el destinador es el cielo de donde bajan las plumas blancas. Pero tal parece que el relato del sacrificio de Toci substituye este destinador por otro que no sería sino el mismo Huitzilopochtli. Si se atiende a los roles complementarios del dios, se observa que es hijo, esposo y nieto de Toci. En pocas palabras ¡es su propio padre y abuelo!

El nacimiento de la nobleza mexicana parece reproducir este mito pero en el ámbito social, pues son los mismos principales los que engendran la estirpe gobernante. Más que obtener la nobleza de Colhuacan, los nobles obtendrían sus privilegios de sus abuelos paternos, los sacerdotes y guías

mexicanos. De esta manera se vuelve patente que el origen de la nobleza mexicana está en ella misma.

Al igual que en el proceso de procreación anteriormente descrito, en estos relatos las mujeres asumen el papel de intermediarios. La fuente de la legitimidad no se encuentra en ellas sino en sus padres o en el esposo que las fecunda. En el caso de los nobles mexicanos, los verdaderos padres son los sacerdotes y guías de la migración: en términos de Dumézil, la soberanía que la mujer transmite es religiosa y eventualmente guerrera pero no una soberanía legislativa. De manera que el origen fundamental de la nobleza es divino: nobleza de nacimiento que no contradice la de mérito pues, en esta perspectiva, sólo obtienen méritos los elegidos por los dioses.

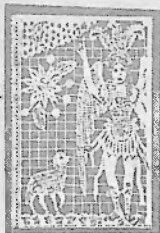
## 6. Conclusión

Llegados a este punto, quizá entiendan que me encuentro un poco perplejo frente a este relato. A lo largo del análisis no sólo abordé la confusión del mito con la historia sino también introduje elementos que pertenecen a dos culturas radicalmente distintas: la indígena y la española. Para describir el relato, partí de un examen narrativo de los lexemas españoles que pertenecen al campo de la procreación, pero terminé haciendo referencia a mitos de origen nahua.

La solución fácil frente a este tipo de problemas sería decretar que, en el caso de la confusión entre mito e historia, se trata de un género híbrido y, en el de la identidad cultural, de un mestizaje. Pero la dificultad de estas soluciones es que enmascaran los procesos que conducen a la mezcla de distintos ingredientes semióticos. En este trabajo, no he intentado proponer una teoría del sincretismo, me he limitado a presentar un estudio de caso. Quede pues como una invitación a estudiar en su complejidad estos fenómenos: campo de estudio privilegiado de lo que J. Courtés ha llamado una "antropología semiótica".

## Bibliografía

- Courtés, J.  
1985 *Le motif en ethno-littérature: essai d'anthropologie sémiotique*, tesis de doctorado de estado, Universidad de París III.
- Dumézil, G.  
1968 *Mythe et épopée (L' idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, París, Bibliothèque des Sciences Humaines.
- Durán, D.  
1967 *Historia de las Indias de la Nueva España, T. I México*, ed. Porrúa, pp. 55 a 57.
- López Austin, A.  
1980 *Cuerpo Humano e Ideología*, México, UNAM, p. 337.
- Sahagún, B. de  
1975 *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, ed. Porrúa, pp. 191-192.
- Varios  
1983 *Sémiotiques synchrétiques, Actes Sémiotiques Bulletin*, París, GRSL.



## RELIGION POPULAR, IDENTIDAD Y ETNOCIENCIA

**E**n mayo de 1987 se realizó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia la Primera Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia, que contó con la asistencia de más de 70 ponentes de 18 países de América Latina, Europa y Estados Unidos, quienes analizaron el fenómeno religioso dentro de los procesos sociales de resistencia popular en nuestro continente.

Así como la reunión significa la continuidad de una línea de análisis que ha convocado a numerosos estudiantes e investigadores, cuyos esfuerzos se han vinculado en la realización de los ya siete simposiums nacionales sobre religión popular e identidad; la publicación de los materiales que aquí presentamos constituye un valioso testimonio del avance del conocimiento en este campo, cuyo punto de referencia más inmediato se encuentra en la revista *Cuicuilco* 14-15 y en el cuaderno de trabajo No. 6 Religión popular, hegemonía y resistencia editados por Cuicuilco.

El expediente que ahora presentamos fue preparado por los profesores Elio Masferrer y Carlos Garma, coorganizadores del evento, tomando algunas de las ponencias más significativas leídas en la reunión y buscando concertar un equilibrio entre los diversos puntos de interés y métodos de interpretación que confluyen en este vasto tema.

Así, contamos con artículos que van desde el análisis estructural de los ritos mortuorios de una pequeña población argentina hasta el testimonio del intelectual indígena que se enfrenta a la hegemonía cultural que arrasa su identidad mixteca; desde el estudio de la génesis y significación de las Comunidades Eclesiales de Base hasta la intervención de la diputada misquita Hazel Law, que documenta el encuentro de la Revolución Sandinista con los grupos étnicos de la costa atlántica a través de un detallado recuento del proceso de elaboración de la Ley de Autonomía. Se publican también textos que abordan temas específicos, tales como el papel de la iglesia colombiana en los sistemas de hegemonía y dominación, y la influencia de Camilo Torres en el surgimiento de grupos populares a su interior; la dialéctica de la identidad y la modernización en los Rom, uno de los grupos menos estudiados de la antropología americana, conocido bajo el nombre despectivo de "gitanos" y una relectura de la rebelión de Tomóchic a la luz de una serie de archivos recientemente incorporados al estudio de este episodio de nuestra historia. Todas estas ponencias van precedidas de un ensayo general de interpretación de las relaciones entre religión y política en América Latina, donde el profesor Elio Masferrer sustenta la tesis de que aquí las prácticas religiosas han jugado el doble papel de mecanismos de dominación a la vez que espacios de resistencia étnica y nacional.

Sin duda, las posibilidades de análisis e interpretación de los procesos sociales que surgen a partir del entrecruzamiento de los fenómenos religiosos y la resistencia popular constituyen una línea de investigación particularmente importante para la antropología. Así lo demuestran los materiales reunidos en este expediente.



FOTO: Alfonso C.





# R

## eligi3n y resistencia popular en Am3rica Latina

Elio Masferrer Kan\*

Los brujos son los sacerdotes de las religiones de los vencidos (Marcel Mauss).

Las relaciones entre religi3n y pol3tica probablemente tengan tanta antigüedad como la de la especie humana sobre el planeta. Durante mucho tiempo existi3 una verdadera yuxtaposici3n de ambas o en otros casos, la subordinaci3n de una a otra. Una estrategia para escribir la historia moderna y contempor3nea ser3a a trav3s de las relaciones entre religi3n y pol3tica. Esta relaci3n entre poder e ideolog3a siempre fue conflictiva y de una coexistencia dif3cil.

A partir del siglo XVIII y en particular de la revoluci3n norteamericana y la revoluci3n francesa asistimos a un proceso creciente de secularizaci3n del poder pol3tico. Ello implica habitualmente una invocaci3n a los dioses, para reafirmar su opuesto, un poder basado en la voluntad popular, lo cual es notorio en la inmensa mayor3a de las constituciones americanas.

Esta aparente armon3a entre los dioses y el poder popular, implica un conflicto de sus intermediarios en "este mundo", con otros grupos de poder y en particular con el poder popular. Las iglesias o m3s espec3ficamente la iglesia cat3lica apost3lica romana, fue la gran derrotada en el siglo XIX. Las reformas liberales desarrolladas en los pa3ses latinoamericanos sin excepci3n, implicaron una separaci3n entre el Estado y la iglesia, as3 como p3rdida de poder y de bienes para esta 3ltima.

Pr3cticamente todas las constituciones pol3ticas americanas garantizan la libertad de cultos, pero adem3s de ello, regulan con bastante precisi3n y minuciosidad las relaciones entre Estado e iglesia.

En nuestro continente, la iglesia fue el otro brazo de la consolidaci3n de un sistema colonial que implic3 asimismo la subordinaci3n, la persecuci3n, la transformaci3n y desaparici3n de las religiones anteriores a la invasi3n europea; en definitiva, la consolidaci3n ideol3gica de un nuevo sistema de poder. Sin embargo, las religiones, que siempre se presentan como atemporales, son productos de sus propios "tiempos" y se transforman de acuerdo a las situaciones hist3ricas.

cas. En algunos casos en forma violenta, como puede haber sido la destrucci3n de los templos ind3genas, en otros en forma "pac3fica" como fue el Concilio Vaticano II y las reuniones del CELAM en Medell3n y Puebla.

Las religiones practicadas actualmente por la inmensa mayor3a de las poblaciones ind3genas americanas y por grandes contingentes de poblaci3n mestiza son resultados de una mezcla de las religiones existentes antes de la invasi3n europea con el cristianismo de los invasores. Los procesos no fueron los mismos y no es raro encontrar notorias diferencias aun dentro de un mismo grupo 3tnico o grupo lingü3stico. Esto llam3 pronto la atenci3n de los antrop3logos pues se encontraban frente a nuevas y din3micas creaciones humanas, que romp3an con las "ortodoxias" religiosas.

Podemos decir que uno de los aportes te3ricos de la antropolog3a americana fue encontrar c3mo las pr3cticas religiosas se transformaban a su vez en canales de expresi3n del poder y de las pr3cticas pol3ticas de los pueblos indios subordinados y dominados constituy3ndose as3 en mecanismos duales de dominaci3n de resistencia 3tnica y nacional.

Muchos sacerdotes del "clero bajo" ser3an los jefes o los intelectuales org3nicos de las independencias nacionales en abierto enfrentamiento con las "jerarqu3as" coludidas con el poder colonial. A su vez, muchos especialistas religiosos ind3genas ser3an y son los jefes pol3tico-religiosos de los movimientos de protesta y de rebeli3n contra la dominaci3n de las oligarqu3as.

Las pol3ticas coloniales espa3olas y portuguesas hab3an apuntado sistem3ticamente a desestructurar y a cooptar a los jefes ind3genas para transformarlos o sustituirlos por meros funcionarios de la Corona. La supuesta igualdad ante la ley y la eliminaci3n de las diferencias basadas en "la sangre o la nobleza" claves de las reformas liberales del siglo XIX fueron fuertes golpes para las autoridades 3tnicas del continente que todav3a subsist3an. Lo notable es que cinco siglos despu3s todav3a existen autoridades pol3ticas cuya legitimidad emana de las pr3cticas 3tnicas que en su mayor3a tienen un trasfondo religioso, o se expresan como pr3cticas religiosas. Las religiones, en los pueblos dominados, muchas veces se convierten en el 3ltimo "espacio" posible de organizaci3n de los mismos.

Esta ha sido la importancia de los estudios sobre sistemas de cargos pol3ticos religiosos para la construcci3n de una antropolog3a latinoamericana, y para la consolidaci3n de un indigenismo respetuoso del desarrollo adoptado por los pueblos indios en su larga marcha por el respeto a sus derechos.

En un primer momento, las diferencias culturales impresionaron a los especialistas. La coexistencia de estados capitalistas dependientes en proceso de modernizaci3n, y la adopci3n de modelos de desarrollo copiados de los occidentales, llevaron a los antrop3logos a pensar que estaban frente a "relictos" o meras "supervivencias" prehisp3nicas o del periodo colonial. Esta concepci3n evolucionista decimon3-

\* Especialidad de Antropolog3a Social-ENAH.



nica muchas veces se conjugaba con una perspectiva ahistórica y funcionalista que analizaba el sistema al margen de sus cambios históricos.

Los grandes desarrollos teóricos a que nos estamos refiriendo tuvieron lugar en Mesoamérica y en el mundo andino. En este último hay un proceso de revisión de estas cuestiones desde los trabajos de Fuenzalida, Cotler, Spalding, Isabell, Zuidema y Paese, entre otros. La cuestión fue totalmente reformulada en la II Jornada sobre Etnohistoria y Antropología Andina, cuyo tema era "Ayllu, parcialidad y etnia".

En Mesoamérica, los estudios sobre sistemas de poder se especializaron fundamentalmente en lo relativo al caciquismo, a las relaciones patrón-cliente y a los sistemas patrimonialistas del Estado. Los estudios sobre facciones políticas indígenas son recientes, aunque tenemos una extensa y sólida bibliografía sobre movimientos sociales indígenas. Los antropólogos mexicanos señalaban desde hace tiempo que los planteos sobre sistemas de cargos políticos religiosos hechos en su momento por Cancian, Vogt y otros autores que en su momento vinculados al Proyecto Harvard-Chiapas habían sido rebasados por la expansión de la sociedad nacional, el desarrollo capitalista y la aparición de nuevas fuerzas sociales en las comunidades indígenas. A la vez que reclamaban sobre la ahistoricidad de algunos análisis.

Lo único que faltaba era una revisión sistemática de los planteos teóricos y conceptuales elaborados en ese orden para poder avanzar en estos problemas. Mientras que los estudios sobre caciquismo nos describen el polo mestizo del poder, los sistemas de cargos políticos y religiosos y otras alternativas de poder de los grupos étnicos, nos refieren necesariamente al polo indígena de una alternativa de poder frente a la dominación y opresión. A esto apunta un número de *América Indígena*, XLVI-3, cuya editorial se nos pidió que redactáramos. Lo más notable es que sean quienes reformularon en su momento esos planteos teóricos quienes los replanteen, corrijan y reformulen, en un acto de gran honestidad intelectual, como es el caso de Cancian, Haviland y Kholer.

Los procesos de surgimiento de nuevos pueblos han sido denominados por los antropólogos como los procesos de etnogénesis y contra lo que se podría pensar, los últimos 500 años han sido muy activos en este aspecto. Algunos autores han planteado que dichos procesos son protagonizados por burguesías nacionales interesadas en consolidar un mercado y un Estado propio y que de ello deriva también la consolidación de una ideología nacional singular que legitime esta situación. Los procesos de etnogénesis pueden estar a cargo de otros grupos y clases sociales y que en sociedades complejas pueden coexistir proyectos nacionales antagónicos según las clases que los propongan o que tengan su hegemonía. Asimismo es importante destacar la dinámica de la visión del mundo, tanto de los pueblos colonizados, como de los nuevos pueblos. Los primeros sometidos a una explo-

tación despiadada fueron también objeto de una evangelización forzosa, la cual tuvo un éxito relativo.

Los nuevos pueblos, desarrollados muchas veces en contraposición con la población indígena también fueron explotados y oprimidos por las nacientes oligarquías. En este caso muchas veces el desarrollo de sistemas religiosos de origen católico romano, pero adaptados a las nuevas situaciones, fue el hilo conductor de la formación de una conciencia nacional, objetivo histórico muchas veces marginal para las oligarquías dominantes que veían en su asociación dependiente con las potencias imperiales la vía más operativa para su desarrollo.

Una obra que influyó notablemente en los pensadores contemporáneos fue el capítulo I de *La ideología alemana*. En esta obra Marx toma como modelo la situación europea y en particular el estado francés y muestra cómo la burguesía nacional se organizó, consolidó y construyó una conciencia nacional y un estado nacional, sobre la base de un mercado, borrando lo que él llama las diferencias regionales.

Es probable que los actuales movimientos nacionalistas corsos, occitanos, bretones y vascos entre otros, no estén de acuerdo con este tipo de planteos. Pero no podemos negar que esta propuesta teórica refleja una tendencia en la constitución de muchos estados de los países industriales.

En el caso de la constitución de los estados nacionales en América Latina la cuestión no es tan sencilla. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre las características de las clases sociales que desarrollan los movimientos independentistas, pero salvo excepciones, nadie lo atribuye a burguesías nacionales en ascenso. Es notoria la inexistencia, o en su defecto, la debilidad de las burguesías nacionales y al margen de la discusión sobre quiénes dan el golpe inicial contra los españoles o portugueses, en los países latinoamericanos se consolidan las oligarquías agroexportadoras muy vinculadas a los imperios coloniales o neocoloniales compradores, cuyo proyecto no es de ninguna manera la constitución de un mercado propio sino su articulación a la división internacional de trabajo determinada por los imperios. Conocemos el caso de estados que son constituidos simplemente en función de las necesidades estratégicas de los imperios. Tras la crisis de 1929 comienzan procesos de sustitución de importaciones, y se fortalecen y desarrollan burguesías nacionales más fuertes aunque con formas peculiares de dependencia.

En otros países del llamado Tercer Mundo la situación es más matizada, los estados africanos contemporáneos (nos referimos preferentemente al África subsahariana) están constituidos sobre la base de fronteras coloniales y en una constante lucha contra el llamado "tribalismo", que, traducido en términos concretos significa la desestructuración de los grupos étnicos existentes antes del reparto del África por los imperios. En la mayoría de los casos, las luchas africanas de liberación han sido protagonizadas o dirigidas por los sectores mulatos o por grupos destribalizados y aculturados por los europeos con el propósito de constituirlos en



gestores del gobierno indirecto. Estos líderes políticos, desde distintas perspectivas ideológicas se lanzaron a construir una conciencia nacional y sería aventurado plantear que en Angola o Mozambique, por ejemplo, la conciencia nacional es desarrollada por la burguesía nacional.

La creación reciente de estados socialistas plantea una serie de preguntas interesantes. No entraremos en la polémica sobre la adecuación o no de los mismos a los principios del marxismo original, pero es evidente que la cuestión nacional es un tema no resuelto definitivamente. La Unión Soviética no tuvo mayores inconvenientes en denominar a la Segunda Guerra Mundial la Gran Guerra Patria y realmente tenemos poca información sobre la formación de la macroidentidad soviética y el proceso tipo *melting pot* que implicó. Los problemas con algunas de sus minorías han sido reconocidos incluso por las más altas autoridades de este país. Otros casos de estados socialistas multinacionales son Yugoslavia, Rumania, Checoslovaquia o Vietnam. Resulta particularmente notable la constatación de problemas con las minorías, a veces incluso originarias de otros estados socialistas, como son los casos de los albaneses en Yugoslavia, de los húngaros en Rumania o de los chinos en Vietnam, por citar algunos ejemplos.

En los Estados Unidos, el país de mayor desarrollo capitalista del mundo, formado sobre la base del genocidio de la población india, el trabajo esclavista de millones de afroamericanos, la expansión territorial y el desarrollo industrial a cargo de europeos, la situación no es más sencilla. La diversidad de los contingentes migratorios y fuertes procesos de diferenciación social llevaron a la constitución de sistemas poliétnicos estratificados, con una particular combinación de factores clasistas, étnicos y raciales que aún hoy no están resueltos; un dato interesante es que en el Censo Nacional de 1980 sólo el 10% declaró ser de origen americano, mientras que los demás reivindicaron los orígenes de sus antepasados antes de la llegada a América.

La antropología social latinoamericana ha centrado su atención en los grupos étnicos del continente y la polémica evidentemente no ha sido resuelta. Ya en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro el debate estuvo presente: por un lado, una corriente integracionista cuyo interés estaba centrado en la formación de naciones mestizas, donde lo indio se fundía en matrices hispanoamericanas, una vez depurados los elementos "nocivos" de estas culturas; por otro, las posiciones de Lombardo Toledano que proponía desarrollos autónomos al estilo soviético y una tercera posición era de los bolivianos que planteaban desarrollos autogestionarios a partir de la organización indígena tradicional.

Pasada esta polémica, lo que se afirmó en la práctica fueron las posiciones culturalistas e integracionistas que se adaptaban con cierta eficacia a los proyectos integracionistas de los Estados. Hacia los años sesenta comienza un replanteo de las posiciones de los antropólogos, ¿qué ocurrió mientras tanto?

A escala estructural, el desarrollo capitalista había sido intenso y promovido grandes cambios en el bagaje cultural de los pueblos indígenas del continente, homogeneizando muchos aspectos de su "cultura material" y de la "cultura espiritual" y por ello las definiciones culturalistas de identidad étnica se tornaban cada vez menos viables. Las potencias europeas comenzaron el proceso de descolonización y sus colonias del Caribe se convirtieron en mini Estados, generándose así situaciones inéditas en lo que a procesos de etnogénesis se refiere; los latinoamericanos debieron enfrentarse a poblaciones de países soberanos que se denominaban jamaíquino, tobaguense, dominiques, guyanes, etcétera. Esta época coincidió con una gran ofensiva contra las poblaciones indígenas que se resistían a los beneficios de un dudoso proceso.

La década siguiente, la de los setentas, coincidió con el surgimiento de una capa de intelectuales profesionistas indios que, a diferencia de los anteriores, no negaban su identidad sino que trataban de preocuparse por la suerte de los suyos: asimismo entre los antropólogos surgían tendencias que desde distintas posiciones ideológicas y científicas criticaban las prácticas asimilacionistas e integracionistas; a la vez que se demolían teóricamente las posiciones culturalistas referidas a la identidad étnica. Pero de todos estos fenómenos, quizás el más novedoso y que explica los procesos mencionados anteriormente fue la existencia de grandes grupos de población indígena perfectamente articulados al sistema capitalista que habían desarrollado estrategias propias de articulación a la vez que mantenían la identidad, conciencia y lealtades étnicas. Grupos sociales que no veían en el mestizaje las posibilidades de su desarrollo, que se negaban a renunciar a su identidad étnica y que a la vez protagonizaban fuertes movimientos de reivindicaciones políticas, sociales, económicas y culturales.

En cierta manera, el proceso no era exclusivo de los indios americanos. Los setentas y los ochentas atestiguan procesos de reafirmación étnico-nacional en lugares muy dispares: los franco-parlantes de Québec, las reivindicaciones de los flamencos en Bélgica, la afirmación de la identidad chi-





cana en Estados Unidos, el reconocimiento a las nacionalidades españolas, la sucesión y derrota de Biafra, la lucha de los eritreos, la cuestión kurda —entre muchos casos— muestran la persistencia de la cuestión étnico-nacional en lugares dispares y en sistemas económico-políticos antagónicos. Mención especial merece la cuestión miskita en Nicaragua, sobre la cual no detallaremos por razones de espacio.

Es de todos conocido que hasta ahora la antropología social ha intentado dos tipos de explicaciones. La primera, desde posiciones bastante influidas por la escuela británica, por Frederik Barth y por las teorías del colonialismo interno, ha tratado de explicar la categoría de indio como categoría colonial, en concepto de conciencia étnica y ha retomado los planteos sobre límites étnicos. La respuesta a las llamadas posiciones etnicistas vino desde el ángulo del marxismo y desde los integracionistas. Los etnomarxistas han intentado una explicación del problema desde el ángulo de los clásicos del marxismo y lo han hecho bien, si nos atenemos a una gramática de la ortodoxia; lo que falta todavía es que lo constaten con realidad. Critican a los indigenistas, más que sus posiciones integracionistas, el que hayan actuado como intelectuales orgánicos de las burguesías nacionales u oligarquías locales, o que no hayan apoyado las luchas campesinas por la tierra. A los etnicistas les critican la idealización que hacen de los grupos étnicos así como la inmutabilidad y eternidad que les asignan. Lamentablemente, muchas veces los sectores etnomarxistas de la antropología asignan más peso a la opinión de los “clásicos” que a los datos de campo.

Lo más reciente fue el caso miskito, donde una aplicación mecánica de estas posiciones que no percibía adecuadamente la especificidad de la cuestión étnica, dió pié a la aplicación de una hábil política étnica por parte del imperialismo, que logró cooptar a sectores importantes de las minorías étnicas involucradas. La autocrítica y el cambio en la política étnica del sandinismo expresada en la Ley de Autonomía y el desarrollo de todo lo que ésto implica, ha permitido una reformulación de la situación y el involucramiento de las minorías de la Costa Atlántica en la construcción de la Revolución nicaragüense.

Nosotros consideramos que muchos investigadores dejan de lado el papel de los sectores oprimidos y explotados de una sociedad en la constitución de su identidad. En la mayoría de los casos los grupos dominantes locales eran o son, minorías blanco-mestizas o blanco-mulatas que no detentaban en su totalidad los medios de producción ni se apoderaban por completo del excedente social, pues debían compartir el control de los mercados locales con los representantes del capital imperial. Los grupos dominantes en América Latina y el Caribe en muchos casos han empleado o emplean todavía elementos de carácter racial o étnico como formas de legitimación de su posición.

Los sectores oprimidos y explotados estaban constituidos por población de origen africano en proceso de acultu-

ración, población indígena destribilizada o que mantenía ciertos aspectos de su organización social y política, sectores mestizos que no tenían una ubicación específica en el sistema colonial y que requerían o reclamaban espacios sociales y económicos y en muy pocos casos población europea empobrecida.

La única forma, de organización social permitida era la organización para el culto religioso, lo que llevaría a la Igle-

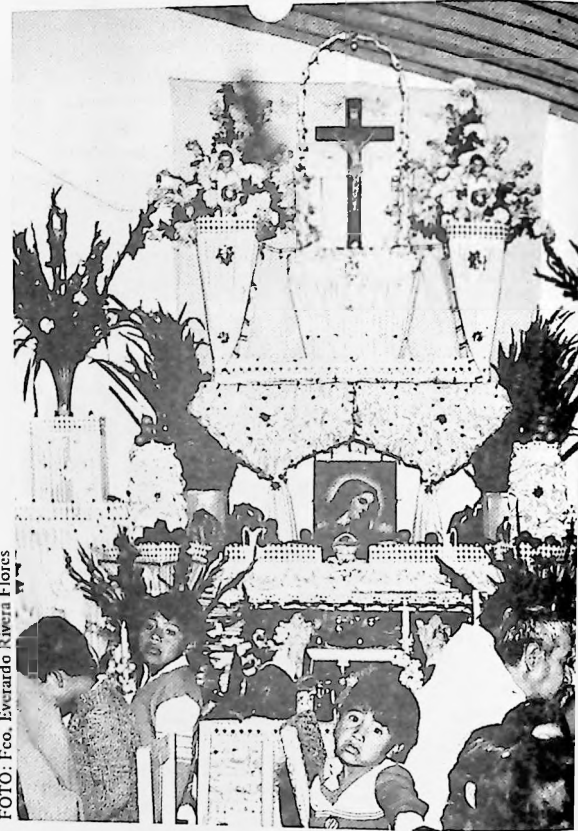


FOTO: Fco. Ezequiel Rivera Flores

ria a jugar un papel legitimador de las relaciones de dominación. Sin embargo, al ser la organización para el culto la única alternativa organizativa permitida a los sectores oprimidos y explotados, ésta se transformó en un “espacio” —quizás el único— donde los sectores oprimidos podían reunirse, organizarse y promover un liderazgo socio-político que no entrara directamente en conflicto con el sistema colonial. Estas formas de liderazgo permitido, en situaciones de conflicto podían dar lugar a un liderazgo alternativo útil para el enfrentamiento con los grupos dominantes. Esta si-



tuación es notoria en el caso de los sistemas de cargos políticos religiosos en las comunidades indígenas y en el papel de ciertos santos o imágenes que luego se transformaron en "patronos nacionales".

En la sociedad colonial americana, el culto a los patronos nacionales se transformó en el único espacio donde los grupos dominados podían reunirse, organizarse y ser conscientes de sus fuerzas y potencialidades. Esta posición simbólica peculiar fue vislumbrada con claridad por muchos líderes independentistas y revolucionarios americanos y es una explicación de porqué la recurrencia al emplearlos como emblemas en un momento determinado.

De este modo, los sectores dominados fueron desarrollando una lengua propia, resultado de la fusión de distintas tradiciones lingüísticas: espacios sociales para distintas prácticas que les daban especificidad; una historia común y sistemas peculiares de liderazgo. Asimismo, la situación de discriminación étnico-racial les daba elementos de identificación y un destino común rubricado por el estigma de la discriminación donde la explotación y la situación de clase aparecía y aparece muchas veces encubierta bajo la conciencia de pertenencia a un grupo étnico nacional.

El papel de la religión como forma de control político y de integración al sistema colonial fue vislumbrado por los grupos dominantes coloniales y se constituyó en el motor político de la evangelización; sin embargo, generó dos nuevas instituciones, la Iglesia católica colonial americana y los grupos religiosos populares. La Iglesia, en el siglo XIX se escindió entre la lealtad hacia sus patronos y la lealtad a sus feligreses.

Creemos que todavía falta aclarar el papel histórico-estructural de la reforma liberal que se dió en toda América Latina en el siglo XIX y que consistió en la expropiación de los bienes eclesiásticos. La tenemos bastante estudiada en cuanto a su papel en el surgimiento de las haciendas pero nos falta un estudio adecuado sobre la reformulación que implicó su liquidación como gran terrateniente. O, para decirlo de otra manera, al separar lo sagrado de lo profano, la Reforma implica una resacralización de la Iglesia, a la vez que el despojo de la base económica de las cofradías y hermandades, que en muchos casos eran expresión de la religión popular colonial. Al quitarle recursos económicos propios se obligó a la Iglesia a ingresar al proyecto capitalista dependiente como un aparato de Estado y no como un patrono que pudiera competir con los nuevos grupos dominantes en proceso de consolidación. Su refuncionalización como institución al servicio de los nuevos grupos dominantes, fue posible al despojarla de sus bienes más importantes desligándola de todo un complejo de intereses creados con las viejas estructuras económicas. Paradójicamente, esta nueva situación facilitó también el desarrollo posterior de un sector de sus integrantes que impulsaron la concreción en este mundo del mensaje utópico cristiano, como es el caso de la teología de la liberación.

En este contexto, el surgimiento de la conciencia nacional en los países latinoamericanos no puede desligarse de la conciencia de explotación y opresión de las clases populares por parte de los grupos locales dominantes y del imperialismo en turno; del mismo modo que la dinámica de la identidad étnica y los límites de los grupos étnicos solo pueden estudiarse teniendo en cuenta tanto la dinámica interna de los propios grupos como la de las respectivas formaciones económico-sociales en que se insertan.

Las condiciones que estamos describiendo se han transformado en la actualidad a través del surgimiento de nuevos grupos religiosos, particularmente protestantes y pentecostales entre los indígenas y las clases populares campesinas y urbanas. Estos cultos, entre los sectores populares, muchas veces implican la subordinación ideológica y política al proyecto imperial, pero en otros casos se convierten en herramientas de expresión de una disidencia. Asimismo, en muchos casos los conversos a estas nuevas propuestas cristianas no renuncian a su identidad étnica ni asumen necesariamente los papeles asignados por sus iglesias "madres", sino que, por el contrario, son reapropiadas por los sectores populares como canales de expresión de sus problemas y reivindicaciones económicas, sociales, políticas y étnicas, generando vertientes protestantes de la teología de la liberación, asignándole nuevamente a los sistemas religiosos, papeles duales y antagonicos.

El carácter histórico de los grupos étnico-nacionales implica también el reconocimiento de que los elementos que componen su identidad, su conciencia, su visión del mundo y sus límites étnicos son también dinámicos y están íntimamente vinculados con las transformaciones en los ecosistemas, la producción y la economía, la organización social y los sistemas políticos y religiosos.

Teniendo en cuenta estos elementos pensamos que la antropología debe plantearse una reformulación de su objeto de estudio, que es un sujeto histórico y para ello debe formular estrategias de investigación que le permitan romper con un conjunto de marcos teóricos y conceptos que pudieron ser muy útiles en un momento de su desarrollo pero que en la actualidad deben ser reformulados, atendiendo a las transformaciones de nuestro sujeto-objeto de estudio.

## Conclusiones

1. El campo de lo religioso es visto como una totalidad que explica la vida económica, social y política y no como un nivel autónomo.
2. Cuando nos referimos a lo religioso no nos referimos a las iglesias institucionalizadas y jerarquizadas, sino que nos referimos a las religiones indígenas y tradicionales como un campo donde estos pueblos se refugian para mantener su identidad.
3. En este espacio muchas veces se toma conciencia de los problemas de clase. Está claro que los indígenas y demás



sectores populares se movilizan por problemas de clase, pero es a través de su cultura y de su sistema de valores que se toma conciencia de esta situación.

4. Algunos autores como Concha, *et al.*, 1986, plantean que América Latina es un caso donde la religión de los dominadores es la misma que la de los dominados. "Un mismo conjunto de símbolos y un lenguaje común se viven de modos muy diferentes en el pueblo y en sus clases dominantes. Se trata en realidad de dos religiones que desempeñan papeles políticos muy diferentes". Podemos decir que en el caso de las regiones interétnicas, la religión de los dominadores no es necesariamente la de los dominados, aunque todos se identifiquen como cristianos. Los mestizos practican tradiciones religiosas que son reelaboraciones del cristianismo en relación con la cultura nacional. En el caso de los grupos étnicos encontramos reelaboraciones vinculadas con las tradiciones culturales de cada pueblo indio, las cuales muchas veces se expresan mediante la creación o recreación de los sistemas mitológicos y simbólicos de cada pueblo.

---

## Comunidades eclesiales de base:

# R

## eligi3n y poder

Apuntes para una interpretaci3n

---

Artemia Fabre Zarandona\*

**A**l hablar sobre comunidades eclesiales de base (CEB) se hace necesario aclarar que casi nada se ha hecho de investigaci3n sociol3gica o antropol3gica sobre este tema en M3xico. Por lo que es necesario empezar por se~alar brevemente algunos momentos hist3ricos que dieron origen a estas organizaciones de tipo religioso-institucional que han permitido en general a toda la iglesia cat3lica, reformular su actuar teol3gico y social, esto es, intentar3 aportar elementos que den paso a una investigaci3n, en primera instancia de la iglesia y de las CEB, entendidas 3stas como instituciones sociales, para que posteriormente se pueda hablar sobre los receptores de ese mensaje teol3gico-social. Es decir, ver el campo religioso como algo dinámico en donde

la instituci3n religiosa junto con sus intermediarios interactúa con los feligreses y el mundo social mayor.

Empezar3 por decir que se est3 hablando de una reformulaci3n teol3gica a trav3s de la recuperaci3n o mejor, de apropiaci3n del hombre hist3rico. As3 pues, decir CEB, es hablar de un sistema simb3lico que se revitaliza en lo hist3rico; como resultado de la implementaci3n de mecanismos no s3lo teol3gico-conceptuales por parte de la iglesia, para insertarse de una manera m3s moderna en la sociedad, sino tambi3n, a trav3s de generar elementos concretos y operacionalizables para relacionarse con los feligreses y, ofrecer nuevamente una v3a religiosa que recupera la misi3n de abogar por una justicia social y proclamar el reino de Dios.

Quisiera antes de delinear una rese~a de las CEB, aclarar dos puntos:

1) en este trabajo hablar3, principalmente, de una posici3n de izquierda teol3gica que, evidentemente tiene tambi3n una forma particular de expresar y actuar su trabajo evang3lico-social en las CEB, y

2) considerar3 a la religi3n como un fen3meno socialmente producido y socialmente orientado, la cual, tiene una influencia sobre la sociedad en que se encuentra. Esto es, la religi3n al no estar fuera de la estructura social, se encuentra involucrada en los procesos pol3ticos, en los procesos de transformaci3n cultural y en las luchas sociales, donde al mismo tiempo, toma parte en las acciones sociales y la sociedad interviene en ella (Maduro: 1980, 80-84). As3 pues, estamos hablando de la religi3n de la iglesia cat3lica a trav3s de una dimensi3n simb3lico-religiosa, que nos habla de una trascendencia suprahumana y que justamente esta caracter3stica diferencia a la iglesia de otras instituciones por estar creada por Dios y en busca del reino de ese Dios. Esta trascendencia y ligaz3n con lo divino genera toda una serie de actividades que vuelven a la iglesia un elemento impugnador socio-pol3tico importante que, adem3s, siempre entrar3 en contacto con la sociedad, con el Estado, con los actores sociales, ya sea para favorecer, impugnar o cuestionar el orden social existente.

La nueva propuesta general de la iglesia cat3lica crea canales para legitimarse en el orden social moderno y, las CEB forman parte de esta propuesta de legitimaci3n. Esto es, las CEB, surgen como componente del aparato institucional de la iglesia que recupera una visi3n religiosa del mundo de y en las clases populares a partir de una opci3n preferencial por el pobre (Mainwaring: 1986).

Ahora bien, hablar de CEB como tambi3n hablar de la iglesia, implica necesariamente ubicar la discusi3n a trav3s de asumir la heterogeneidad de la iglesia sin olvidar que, como iglesia cat3lica internacional se presenta como un bloque de poder homog3neo altamente estructurado (Brucnea, 1973) en oposici3n a otros bloques de poder ya sean religiosos o pol3ticos.

Al asumir la heterogeneidad se asume la existencia de distintas posiciones y posturas teol3gicas y por lo tanto, dis-

\* Mestr3a ENAH.

tintos tipos de mensaje, así como de diferentes receptores de ese mensaje y de acciones diferenciadas. Es en esta dinámica de unidad y diferenciación que entra en escena la propuesta de la teología de la liberación y sus CEB, como una propuesta alternativa al interior de la propia iglesia que se debate entre la unidad institucional eclesial, entre una propuesta social que la diferencia haciendo que ésta se mueva a *grosso modo* entre asumir limitaciones y concesiones, como también al ganar espacios de lucha dentro de la iglesia y, por qué no, también fuera de ella.

En términos generales, se ha señalado la existencia de una teología de izquierda, la teología de la liberación, con su trabajo en las CEB, que representan la opción más radicalizada al elegir al pobre; éstas promueven: la libertad integral de el hombre oprimido aquí en este momento histórico, y es aquí en donde radica gran parte de su originalidad, al vincular los grandes valores cristianos con lo social concreto.

A continuación presentaré brevemente algunos momentos históricos que marcan el surgimiento de la teología de la liberación y sus CEB.

1) La nueva propuesta teológica, no sólo como teología de la liberación, está ligada a un cuestionamiento sobre los derechos humanos, vistos como inalienables, como una búsqueda de justicia social donde las CEB surgen como resultado práctico al buscar los derechos humanos, al dignificar a ese hombre oprimido. Surge por un lado, como necesidad teológica-conceptual pero por otro lado, principalmente, como resultado de necesidades populares ya existentes que requerían de alguna manera una respuesta cristiana ante la injusticia social, y de la necesidad de vincularse a esa trayectoria, a esa búsqueda de cambio social.

Así pues, la iglesia como tal, retoma una posición de origen: revolucionaria y reveladora de lo divino, es un reencuentro con el amor y la salvación prometidos por Cristo. Se reestablece nuevamente una relación asimétrica entre lo suprahumano y lo humano, donde lo primero es superior y trascendente al ser humano, que ofrece la expectativa —a través de la esperanza— de la libertad total de la humanidad; una utopía de libertad, de gozo y de amor a través, justamente, de religarse a esa promesa del reino de Dios.

2) A raíz del cuestionamiento sobre derechos humanos, una fracción de la iglesia cuestiona e incluso denuncia la marginación, la limitación, la violación de sus derechos, así como el de los “otros” oprimidos, por parte no sólo de los regímenes existentes sino también por parte de la jerarquía eclesial (Boff: 1982). Es una toma de posición en el interior de la iglesia pero, al mismo tiempo, habla de una lucha de clases que atraviesa no sólo el orden social sino también a la propia iglesia.

Habría que decir que, en términos generales, este cuestionamiento sobre derechos humanos es retomado por la iglesia en el Concilio Vaticano II (1952-62), pero que también, al paso del tiempo, es un punto importante de diferenciación religiosa y social al interior de la propia iglesia que



FOTO: José Luis Neyra

da paso a la elaboración de la teología de la liberación como un espacio teológico y como parte de una realidad social ya dada.

3) La opción preferencial por el pobre por parte de la TL, si bien ayuda a radicalizar posiciones y acciones dentro de la propia iglesia, no es ajena a un cuestionamiento a lo largo de la existencia del cristianismo. Así se pronuncia la iglesia católica por la dignidad humana; es decir, a grandes rasgos el compromiso cristiano se preocupa por el olvidado, por el que tiene “hambre y sed de justicia”. Por lo que se puede situar al cristianismo como revolucionario por su oposición a toda clase de explotación, opresión y privilegios, por su protesta en contra de toda inequidad, porque se solidariza con los hombres en cuanto seres humanos, es decir, porque afirma la dignidad del hombre, la cual se debe respetar por el simple hecho de ser un ser humano (cfr. Lenkersdorf: 1968, 145).

Este optar cristiano por los derechos humanos ha tomado entonces distintas caras según el lugar socioeconómico y político que la institución católica tenga en los determinados momentos históricos. Así, tenemos una iglesia que por siglos se ha venido dedicando a legitimar ideológicamente así como a ser copartícipe del poder político, por lo que en ocasiones propiciaba la expansión y dominio de unos a otros como en el caso de América a través de proclamar la conquista del reino de Dios.

Digamos que la iglesia legitima el “sometimiento” a la autoridad superior de Dios y/o a la par apoya a los regímenes existentes.

4) Ahora, la opción preferencial por el pobre, al retomar el cuestionamiento de los derechos humanos y la dignidad del hombre, define una posición de cambio social en dos sentidos: a) la iglesia como tal se ha visto forzada a reivindi-



car su lugar social y político en el mundo, debido principalmente a que cada vez más se polariza la situación socio-económica de los hombres y, la iglesia "debe" dar una respuesta cristiana ante esta situación de condiciones paupérrimas de existencia que, inevitablemente confrontan la postura de ésta como institución y además, el quehacer cotidiano de cada uno de sus integrantes, y b) es una posición, llamémosle clasista, de una fracción de la propia iglesia que promueve el cambio social al trabajar, convivir y respaldar los movimientos populares de forma constante como opción de vida evangélico-social.

5) La teología de la liberación surge en América Latina a partir de la década de los 50's como una respuesta inminente a la situación social existente. Surge como una respuesta regional que tuvo y tiene repercusiones como un movimiento generalizado en la iglesia-institución y respaldado a partir del Concilio Vaticano II. La iglesia llega a los 60' habiendo demostrado a través de proclamas y denuncias a partir del Papa Juan XXIII con sus documentos "Mater e Magistra" y "Pacem in Terris", en los cuales se denuncian los niveles de vida desiguales, la miseria, que atentan en contra del desarrollo integral del ser humano. Es decir, proclama el derecho de todos los hombres a elevar su nivel de vida, más allá de querellas ideológicas. Se encuentra lo que une a todos los hombres: el pan, el hogar, la salud, la tierra. Se habla de cuestiones no sólo conceptuales y absolutas sino también de acciones concretas que se van a plasmar posteriormente en la oficialización de las CEB.

6) En la conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia en 1968, se da un paso adelante, ya que fue abierta la declaración sobre la violencia y se empiezan a apuntalar los principios básicos de la TL a partir de las denuncias de los Obispos Latinoamericanos.

Se pasa de la denuncia de la violencia, a hacer declaraciones, incluso, del uso de ésta en términos de la libertad revolucionaria. Así pues, surge el pensamiento histórico concreto, es decir, se pasa de una opción abstracta a una opción para el cambio social y evangélico del hombre oprimido.

La III Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM III) en Puebla, México, 1979, es una continuación de Medellín, en términos de esa opción preferencial por el pobre. El objetivo era proclamar los derechos fundamentales del hombre, como son la vida, la vivienda, la salud, la educación, etcétera; se pronuncian en contra de los gobiernos de facto; se oficializa el compromiso con los pobres y con su realidad social en varios niveles, como crítica del orden social, asumiendo así su lugar socio-económico y político, además de un papel, principalmente evangelizador en servicio del oprimido: "La Iglesia aparece ahora no tanto como 'regla próxima' de fe, sino como su generadora. . . el dogma es funcional en cuanto presta un servicio y está orientada a la Palabra de Dios; y es relativo en cuanto que está en relación de servicio con una problemática de una época determinada, y ayuda a

los creyentes a la recta comprensión del Mensaje en situaciones concretas" (Vidales: 1978 123).

7) Finalmente, tenemos una iglesia en una nueva etapa de secularización a través y en parte por la creación de las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB), a partir de las reformas eclesiológicas dictadas desde el Vaticano II (Medellín y Puebla); la sistematización de sus programas de evangelización, pero, principalmente a través de asumir un compromiso social en este mundo, ahora, en esta realidad, con el pueblo oprimido. Lo anterior trajo consigo reformas que van desde un cambio en cómo dar y asumir la misa, un mayor hincapié en la evangelización que en la pastoral como algo estático, un trabajo más dinámico en relación a las realidades concretas.

Se da una mayor participación del sacerdote al asumir el trabajo de concientizar al "oprimido" de su situación social y en la dinámica de exigir los derechos de ese "oprimido". El sacerdote toma un papel más de profeta que de simple hacedor de sacramentos y rituales. Con esto surgen oficialmente las CEB como una instancia liberadora. Es así que la iglesia necesita asumir un papel más activo al interior de la vida del pueblo, lugar del que forma parte como una acción social más. Y es aquí en parte, donde se puede ubicar a las CEB, si bien como respuesta desde la iglesia hacia afuera, hacia las necesidades populares, también como un espacio de lucha interna por modernizarse, y como un espacio de lucha por el poder al interior de la propia iglesia.

Luego de haber reseñado los momentos históricos que creo importantes para entender la dinámica en la que las CEB se sumergen, paso ahora a señalar algunas características teológico-conceptuales sobre las mismas:

Partiré de algunas consideraciones y presupuestos teológicos de Leonardo Boff y agregaré que las CEB se presentan como células de organización popular a través de la reflexión de la vida diaria, de los problemas que aquejan a los miembros de las CEB para posteriormente analizar la realidad social en la que viven, esto es, pasar de una mera percepción de lo cotidiano a una toma de conciencia de su lugar social y la posibilidad de incidir en esa realidad, para cambiarla. La reflexión se da a la luz de la Palabra de Dios, a la luz de la lectura y apropiación de la *Biblia*.

La CEB se presentan y son concebidas en la TL como núcleos primarios de participación y distribución del poder de forma distinta, a través de promover y generar la participación de los miembros de toda la iglesia, digamos que se promueve una utopía social-humanitaria, como nos lo expresa Boff en *Carisma y Poder*. De alguna manera es una propuesta secularizadora donde al laico se le invita a lo sacro y, al mismo tiempo al sacerdote se le invita activamente a lo social, al mundo cotidiano.

La propuesta de una forma nueva de distribución del poder no queda clara ni tampoco las repercusiones que ésta pueda tener a largo plazo. Se quiere expresar que si estas





CEB se formalizan de tal manera que se vuelven comunidades cerradas y poco flexibles se puede hablar entonces de una institucionalización, de una rutinización de sus acciones, de sus decisiones, en donde los planteamientos de mayor apertura y distribución democrática del poder queden olvidados o dejados de lado, por lo que la investigación empírica se vuelve algo urgente y necesario para generar y dar respuesta a cuestionamientos que nos hablan de establecer relaciones entre jerarquías eclesíastica, clero secular y las bases.

### Las relaciones históricas deben mostrar el reino de Dios

Al hablar del uso y distribución "equitativos" del poder e inclusive del cambio social a partir de una concepción "de libertad" total se tiene que hablar sobre sus fundamentos teológicos, en este caso, la opción por el pobre de la TL está dada a partir y desde Cristo. Es decir, su origen está en el encuentro con Cristo pobre, en los pobres y, supone una enérgica protesta ante una situación social de opresión y de marginación, y esto se traduce, en términos religiosos, como un pecado social por ser contrario a los designios del Creador, por lo que es necesario un servicio (no solo como dogma) solidario con el oprimido, lo que significa un "acto de amor a Cristo que sufre" (Boff: *fc.* 13).

La TL significa búsqueda de la liberación integral, en donde se le devuelva al evangelio una credibilidad que sólo tuvo en sus orígenes (Boff: *op. cit.* 17). Boff nos dice: "el Dios de ternura para con los humildes y el Jesucristo liberador de los oprimidos se anuncia con rostro nuevo. . . la salvación eterna, ofrece, pasar por las liberaciones históricas que dignifican a los hijos de Dios y, además hacen entonces, creible la utopía inmortal del reino de libertad, de justicia, de amor, de paz en el reino de Dios en medio de los hombres" (p. 18).

Boff propone llevar a cabo la liberación del oprimido a través de tres mediaciones útiles para adquirir una nueva

sensibilidad teológica, la mediación socio-analítica: conocer el mundo real del oprimido; la mediación hermenéutica: "¿qué dice la palabra de Dios sobre esto?"; la mediación práctica: desde el análisis de la realidad del oprimido, se pasa a través de la palabra de Dios a la práctica concreta (Boff, 35-36). Podemos así hablar de una estructuración de las acciones y metas generales dentro de la CEB, su evaluación y acontecer concreto estarán dados a partir de la situación real del grupo y a partir de cada sociedad.

El esquema anterior se lleva a cabo a través de los Círculos Bíblicos y posteriormente en las CEB, que son vistos como puentes para lograr un mayor acercamiento entre el sacerdote y los asistentes a esas reuniones así como también sirven para lograr una mayor participación sociopolítica y económica en la demanda de servicios y bienes para la comunidad. En la primera etapa de este acercamiento entre sacerdote y feligreses, es el sacerdote la figura importante, esto es, la toma de decisiones, las reflexiones son a partir y desde el sacerdote. Por lo tanto queda mediatizada la demanda de los derechos, servicios etcétera, a través de la iglesia; el pueblo queda sujeto nuevamente a decisiones de fuera y de arriba, aunque revestidos de defensa y de solidaridad con el oprimido y estando en juego siempre los derechos humanos.

El sacerdote se vuelve un líder tácito, por lo menos aquí en México, debido a la Constitución que le prohíbe como sacerdote abanderar abiertamente los reclamos del pueblo, salvo a través de canales pertinentes como son: las homilias, denuncias en algunos periódicos y foros o a través del episcopado.<sup>1</sup>

Esta posición por el oprimido y por la defensa de él y sus derechos es una posición justamente religiosa que, por más que no se quiera decir o ver, establece una relación jerárquica que va de lo suprahumano hasta ese no-hombre; al cual hay que dignificar social y espiritualmente. Por lo que el individuo no sólo queda supeditado a la guía del sacerdote sino a lo suprahumano.<sup>2</sup> Dándole a esta opción sociopolítica y religiosa matices interesantes, ya que, esta opción antes que nada, es simbólica, ya que promueve con mayor fuerza la opción integral del desarrollo personal y colectivo a través del Amor a Cristo.

Esta opción preferencial por el oprimido, esta opción por el Amor a Cristo y ese dignificar al pobre causa conflictos, digamos que a veces los acrecienta entre oprimido y no oprimido. Porque involucra lugares y posiciones sociales diferentes tanto del sacerdote-institución como de esos oprimidos: aquí puede ser una relación asimétrica.

Creo que se está hablando de un terreno político, en donde los derechos humanos así como las posiciones de cada quien representan intereses concretos (políticos, económicos, sociales, religiosos, etcétera).

Así pues, las CEB están dentro de un juego simbólico que transita entre lo humano y lo suprahumano y se presenta, a través de una organización con carácter impugnador por parte, en este caso, del ala izquierda.





## Consideraciones generales sobre México

Tenemos que las CEB en México surgen principalmente, a raíz del CELAM (1979) en Puebla, como una propuesta bastante ligada a lo oficial. Sin embargo, no podemos dejar de lado que en México también surgió un cuestionamiento teológico ante el acontecer y el quehacer social. Así que si bien las CEB surgen como una respuesta un tanto institucional-oficial también hubo y hay una visión de izquierda y por qué no, también de derecha; las pedagogías y metas son distintas. Como ya se ha dicho hablaremos de las CEB de izquierda que si bien no tienen una dinámica parecida, por ejemplo, a las brasileñas, sí tienen un elemento social que promueve el cambio; ahora, hay que tomar en cuenta la relación entre esta propuesta de la TL y la estructura institucional de la iglesia en México para poder ubicar a las CEB de izquierda como pertenecientes a una fracción de la iglesia, por lo que su relación y correlación de fuerzas estará dada a través de lidiar y equilibrar esa unidad religiosa con la nación e inclusive con la iglesia católica internacional y con los intereses de la fracción en particular.

Quizás sea más correcto ubicar a las CEB dentro de una dinámica de apertura democrática, ya sea en su relación interna con la iglesia, como también en relación al orden social. Esto es, el proceso de secularización, de educación y acción de las CEB está ligado a la apropiación de conocimiento civil y religioso para la defensa, en primera instancia, de los derechos cívicos. Las CEB son todavía formas que permiten una conquista democrática de los derechos cívicos más que de una vía revolucionaria (que quizá nunca se dé).

El trabajo de las CEB, en algunos casos, debe separarse de la jerarquía eclesial y entenderse como más vinculada a un sector de la propia iglesia que tiene cierta autonomía, lo que le facilita el vincularse a los movimientos populares.

Digamos que partir de las CEB (aunque no como único espacio) para un enfrentamiento con el sistema político, a veces incluso de manera conflictiva, es una propuesta cristiana que promueve la dignidad del hombre y la búsqueda del reino de Dios en este mundo.

Ahora bien, dentro de este juego por lugares y posiciones sociales quiero resaltar que, si bien la TL y las CEB se presentan como una opción por el pobre y como una iglesia nueva, una iglesia "popular", esto no implica que sea realmente popular sino que justamente es una opción institucional por esos "oprimidos" (espiritual y materialmente hablando), es un intento por acercarse sin perder su lugar y visión como iglesia. Es decir, se pretende popularizar. Es pues, una decisión de fuera y desde arriba que incluso se puede oponer al pueblo concreto. Por lo que, parte de cuestionamiento a favor o en contra de esta nueva iglesia está: entre la expresión popular y ese acercamiento a lo popular que, repito, nos habla de lugares y posiciones sociales distintas que en ocasiones son irreconciliables.

El problema hasta ahora vuelve a quedar en una partici-

pación del pueblo que es dirigida y que tiene un nuevo tipo de líder, el sacerdote. La pretendida autonomía popular queda en esa búsqueda de la "justicia verdadera", de la existencia humana como imagen y semejanza de ese Dios.

Quisiera aclarar que, con lo anterior no quise cuestionar la posibilidad real y concreta de participación revolucionaria de esta opción que es válida. Sin embargo, intento mostrar la otra cara de la moneda, y además, creo que no se ha dado aún la historia de la izquierda religiosa en México (y quién sabe si se llegue a dar). Aunque en México las CEB sí han formado dirigentes para los movimientos populares, han creado animadores para la reflexión, lo cual lleva implícita una pedagogía teológica y social diferente; han creado núcleos organizativos; hacen un acompañamiento religioso de los movimientos populares. Por lo que, en una investigación posterior se requiere empíricamente ver cómo se distribuye ese poder que actualmente sigue predominantemente en manos de los agentes pastorales como son los sacerdotes, animadores, laicos asistentes en el trabajo de las CEB etcétera.

En las CEB se habla de un manejo del poder como algo compartido, sustentado en el Evangelio, como un don divino, como un servicio (propuesta que deriva, creo, posteriormente en la concepción de Boff sobre *Carisma* de todo para con todos); como un compromiso y un poner al servicio de la Palabra de Dios; "es una forma nueva y marginal de vivir la fe cristiana, de organizarse la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos. . . y los nuevos ministerios ejercitados por los laicos. . . Hay una nueva distribución del poder en la comunidad, mucho más participado, evitándose toda centralización y dominación desde un centro de poder. La unidad-fe, evangelio-liberación, se realiza concretamente sin el artificio de complicadas mediaciones constitucionales; se propicia la aparición de una rica sacramentalización eclesial" (Boff: o. c. 25).

Así pues y siguiendo nuevamente a Boff, el poder es visto o es sentido más que como un poder centralizado que margina y limita al "estilo humano", como fuerza, como una mística de vida, como una utopía de justicia social para el reino de Dios. . . el amor supone, de hecho, una experiencia absoluta de justicia que consiste en el reconocimiento de la dignidad y los derechos del prójimo. . ." (Boff: 203).

Boff continúa: "en la CEB se intenta un nuevo tipo de sociedad. Es desde dentro de ellas desde donde se intenta superar las relaciones injustas que imperan en la sociedad en general. ¿Cómo? Por medio de la participación directa de todos los miembros, compartiendo todos la responsabilidad, la dirección y la toma de decisiones; a través del respeto a los más débiles; a través del ejercicio del poder como un servicio" (Boff: 203).

Creo que hay un intento de despojar al poder de su carácter violento y represor, de sujeción a través de ese ideal de relaciones sociales mediatizadas por la Palabra de Dios, es decir, llegar al "deber ser" como acción concreta. Y conver-



tir al hombre y lo que le rodea en acto de Amor a Dios. Esta lógica teológica y social es hablar de las relaciones sociales como relaciones de poder que, si bien pueden equilibrarse, a nuestro juicio, siempre están presentes. La solución que ofrece Boff es por medio de un don suprahumano que en muchos puntos no es convincente por lo utópico que parece. Son propuestas ideales, que siempre "enaltecen" la concepción de lo humano y al hombre y ahora también a su mundo social.

En síntesis, hay una propuesta de organizar las relaciones de poder mediante la participación y acción de todos para con todos, en la unidad. Es como una idea de fuerza por la búsqueda y conservación de justicia, es darle un sentido místico a la unión de los hombres —una utopía comunitaria—. Así pues toca observar empíricamente como se soluciona y se da origen a esta vida comunitaria en el acontecer diario de las CEB y la vida social mayor de los individuos, lo que además permite a la iglesia, o fracción de ella, entrar en la escena de lo político como una fuerza impugnadora del orden social. Si antes ya estaban dentro de la escena del poder, como un poder hegemónico en pugna o en alianza con los poderes políticos (en su papel de legitimadora del orden); ahora entra como una fuerza abierta y contestataria al juego de las relaciones de poder no sólo religioso sino principalmente como un poder social que impugna el orden existente pero, propone una alternativa; su visión de liberación total (cfr. Boff: 1982, 50). Esta fracción de la iglesia anuncia a través del Evangelio la política que se deriva de él y, por lo tanto la inevitable pertinencia de su entrada en lo político: "La iglesia posee su propia visión del mundo, del hombre, de la convivencia, de la distribución de los bienes, etcétera. Al anunciar el Evangelio, anuncia la Política que se deriva de él. Está y estuvo siempre interesada en la política" (Boff: 53).

En términos generales, la propuesta de esta nueva iglesia es buscar, a fin de cuentas, un equilibrio entre su código simbólico suprahumano y lo humano. Es decir, un equilibrio a través de la justicia social. Lo que a la larga puede llevar nuevamente a detentar una supremacía política, social, económica y desde luego religiosa.

## Notas

<sup>1</sup> Inclusive cuando por medio de estos canales efectúan denuncias, se cuestiona por algunos sectores la intromisión en lo político de los sacerdotes.

<sup>2</sup> La guía del sacerdote para Boff en *Carisma y Poder*, es sólo una primera fase que debe desaparecer para lograr una verdadera autogestión del grupo. Sin embargo, Miguel Concha todavía le da un lugar preferencial al lugar y trabajo del sacerdote: como guía y profeta (Concha: 1986).

## Bibliografía

- Adams, Richard N.  
1978 *La red de la expansión humana*, Casa Chata, México.
- 1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder*, FCE, México.
- Boff, Leonardo/Cldovis Boff  
*Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, México (fotocopia).
- Boff, Leonardo  
1982 *Carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, España.
- Concha, Miguel (et. al.)  
1986 *La participación de los cristianos en el proceso de liberación de México, Siglo XXI, México.*
- Giménez, Gilberto  
1983 *Poder, estado y discurso*, UNAM, México, co.
- Gutiérrez, Gustavo  
1980 "Pobreza y liberación en América Latina" en *Cristianismo y Sociedad*, Tierra Nueva, Argentina, año XVIII, No. 65, 53-72 pp.
- Lage Pessoa, Francisco  
1968 "Brasil: la iglesia y el movimiento revolucionario", en *La iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, Nuestro Tiempo, México, pp. 153-169.
- Lenkersdorf, Karl  
1968 "Religión y revolución", en *La iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, Nuestro Tiempo, México, 1968, pp. 142-152.
- Vidales, Raúl  
1978a "Y los matan creyendo que están dando culto a Dios. El culto a los fetiches", en *Crisis capitalista e iglesia*, CEE, México, (documento).
- 1978b *Desde la tradición de los pobres*, CRT, México.
- Bruneau, T.  
1973 "Power and influence: analysis of the church in Latin America and the of Brazil", en *Latin American Research Review*, 1973, vol. VIII, No. 2, Texas University Press.
- Mainwaring, S.  
1985 *The catholic church and politics in Brazil 1916-1985*, Standford University Press.
- Maduro, O.  
1985 *Religión y Conflicto Social*, CEE, México.



# C

## reencias y costumbres relativas a la muerte en el departamento de Iglesia, Argentina

Maria Cristina Krause Yornet\*

Los datos que vamos a tratar corresponden a la localidad de Bella Vista, cuya distancia de la ciudad de San Juan es de 171 km y del límite con la República de Chile es de 100 km. Se llega a Bella Vista por medio de la Ruta Nacional No. 40 que empalma con la Ruta Provincial No. 436. Esta comunidad rural conserva rasgos culturales del pasado debido a ciertas condiciones de aislamiento. Los avances tecnológicos mínimos como luz eléctrica, agua potable, camino pavimentado, aún no alcanzan los 20 años de antigüedad.

### Datos etnográficos

El material etnográfico que exponemos se compiló sobre la base de entrevistas semiestructuradas, mediante el método de observador participante.<sup>1</sup>

En Bella Vista se mantienen vigentes tres clases de velatorios: "angelito", "angelorio" y "velorio". El "angelito" es el velatorio de niños hasta una edad de dos a tres años; el "angelorio" es el de los niños hasta una edad aproximada de 15 ó 16 años, es decir los jóvenes que aún no son adultos; y "velorio" es el de los adultos. Estos son los "finados".

La descripción comenzará con el "velorio" y luego se indicarán las diferencias que mantienen con el "angelorio" y el "angelito".

Cuando el enfermo está agonizando se llama a una persona de la comunidad para que "le ayude a bien morir". Esta solicita a los familiares que se reitren de la habitación y se queda a solas con el enfermo. Entonces le repite "las palabras redobladas".<sup>2</sup> Estas palabras constituyen un secreto que sólo debe ser escuchado por el enfermo agonizante. Se transmite oralmente a algunos de los hijos, cuando se llega a la vejez.<sup>3</sup>

Las "palabras redobladas" dicen así:

"Amigo, dígame la una.  
La una es la una,  
la que parió en Belén y murió pura.  
Amigo, dígame las dos.  
Las dos son las dos,  
las dos Tablas de Moisés.  
Amigo, dígame las tres.  
Las tres son las tres,  
las tres Marías.  
Amigo, dígame las cuatro.  
Las cuatro son las cuatro,  
los cuatro Evangelistas.  
Amigo, dígame las cinco.  
Las cinco son las cinco,  
las cinco llagas de Cristo.  
Amigo, dígame las seis.  
Las seis son las seis,  
las seis candelillas.  
Amigo, dígame las siete.  
Las siete son las siete,

### Introducción

El presente trabajo considera las prácticas y creencias relativas a la muerte que todavía mantienen su vigencia en una comunidad de la provincia de San Juan. Comienza con un relato que integra todos los datos descriptivos recopilados en la investigación de campo, y a continuación se realiza un análisis de los mismos, con la finalidad de acceder a una comprensión de la concepción del mundo de esta comunidad, la cual subyace en niveles probablemente inconscientes.

San Juan es una provincia de la República Argentina cuya posición geográfica absoluta es el paralelo de 28° 22' por el norte, por el este el meridiano de 66° 43', por el sur el paralelo de 32° 22', y por el oeste el meridiano de 70° 36'. La ciudad capital de San Juan está ubicada a una distancia de 1.152 km de la Capital Federal y a 505 km de la ciudad de Córdoba. La provincia de San Juan se compone de diecinueve departamentos. El departamento de Iglesia tiene los siguientes puntos extremos: por el norte el paralelo 28° 22', por el este el meridiano de 69° 10', por el sur el paralelo de 30° 40' y por el oeste el meridiano de 70°. La superficie total es de 19.801 km<sup>2</sup> y la población estimada en el año 1980 es de 365 habitantes, con una densidad de 0.2.

El 90% de la población está asentada sobre un valle de rumbo de amplio desarrollo longitudinal de norte a sur, entre la Cordillera de los Andes y la Precordillera. El asentamiento humano se caracteriza por generar pequeños oasis sobre cada cursito de agua. Estos oasis son: Rodeo, Las Flores, Tudcum, Iglesia, Bella Vista, Angualasto, Malimán y Colangüil. La cabecera del departamento es Rodeo, situada a una distancia de 194 km de la capital de San Juan.

\* Profesora asociada de la cátedra Antropología Cultural. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan, República Argentina.



las siete que brillan.  
 Amigo, dígame las ocho,  
 Las ocho son las ocho,  
 los ocho gozos.  
 Amigo, dígame las nueve,  
 las nueve son las nueve,  
 los nueve coros.  
 Amigo, dígame las diez,  
 las diez son las diez,  
 los diez Mandamientos.  
 Amigo, dígame las once,  
 las once son las once,  
 las once mil Vírgenes.  
 Amigo, dígame las doce,  
 las doce son las doce,  
 los doce meses del año.  
 Amigo, dígame las trece,  
 las trece son las trece,  
 para que reviente ese".  
 ("Ese es el diablo")

Luego "llama a los hijos para que le pidan perdón". Cada uno de ellos ingresa a la habitación "pidiendo su perdón", y el enfermo les contesta "que sea perdonado", aun cuando no pueda reconocerlos.

Si el difunto "tuvo promesa con la Virgen de Andacollo, se le coloca la camisa con los colores de la Virgen". El color de la camisa es rosa y lleva como adorno una cinta de color amarillo que bordea el cuello redondo y las mangas. Sobre ella se le pone la mortaja o su vestimenta. La mortaja se coloca directamente sobre el cuerpo, pues "si nacemos desnudos igual debemos volver". Esta última no debe ser cosida a máquina, y en lo posible no debe llevar costura. Lo viste cualquier persona, siempre que no sea de la familia.

En caso que se le coloque su vestimenta, se extraen los

botones y los cierres. También se deben sacar los tacos de los zapatos, pues no pueden llevar clavos ni otro objeto de metal como aros, collares y anillos. Esto es para que "el finado no desande la casa", pues la noche del día que lo sepultan y durante ocho noches más, el difunto regresa para "ordenar sus cosas". Por esta causa se les entierra con los pies orientados hacia la puerta del cementerio, para que "puedan salir y volver a su casa sin perderse".

Una vez que el enfermo ha muerto, se retuercen cuatro hebras de lana de oveja —dos negras o marrones y dos blancas— para hacer un cordón que se coloca sobre la mortaja o la vestimenta, y se anuda con una vuelta a la cintura. Una vez anudado quedan dos colas, una más larga que la otra, pero ambas deben pasar por los pies. En ellas se hacen cinco nudos "hechos al revés para que tengan el valor del sacramento". La más larga lleva tres nudos en la parte más cercana al final, y la más corta dos nudos en la sección próxima a la cintura. Los cinco nudos son los cinco padrenuestros del rosario "que es lo que necesita el alma para subir al cielo, como si fuera una escalera".

Las manos se le cruzan sobre el pecho y el pulgar de la mano derecha debe quedar parado como para hacer la señal de la cruz. El difunto es ubicado sobre una cama de madera, mientras se finaliza la construcción del cajón, que se apoyará sobre sillas. A los difuntos se les prenden cuatro velas.

El velatorio debe efectuarse en una habitación, de la cual se sacan todos los muebles, pero nunca en el patio. Además, no se abandona al difunto, es necesario que alguien esté constantemente con él, puesto que "en las 24 horas aún Dios no lo ha recibido, puede venir el diablo y llevarse el alma".

Con el objeto de que "los que acompañan al finado tengan fuerza", se mata un cordero o chivato para preparar la comida que consiste en sopa y guiso. Las personas que van a dar el pésame traen algo para colaborar con la familia —verdura, pan, yerba, azúcar, café—. Además se sirve mate, y a la madrugada, café y anís.

Antes de que se cumplan las 24 horas deben rezarse siete o nueve rosarios, la cantidad de rosarios deben ser "none". Si el difunto tiene un semblante de mejor aspecto que durante la enfermedad o está blando, significa que se llevará a alguien querido de su familia directa.

No debe llorarse al finado, pues el llanto intranquiliza al alma ya que no puede entrar en reposo. Quienes asisten al velatorio han de tocar al difunto "para que no los asuste".

Antes de llevarlo al sepulcro, los familiares —padre, hermanos, madre, hijos— se colocan a la derecha y le dan un beso en la frente. La tapa del cajón se clava en el cementerio y no en la casa, para evitar el dolor de los deudos. Una vez que se llevan al finado, se cierra la pieza donde se veló y no se limpia ni arregla la habitación durante nueve días "para darle tiempo de acomodar sus cosas".

Los viejos iglesiaños afirman que los difuntos deben ser sepultados en la tierra, puesto que "si la tierra los cría, que la tierra los coma". De otra manera "los huesos se vuelan y



penan". "Penar" es volver a la tierra de distinto modo: ruidos, luces o voces en diferentes lugares, especialmente donde dejaron algo valioso como monedas, clavos, apos. Los familiares deben ayudarlos a "no penar" mediante misas, velas u oraciones.

Después de los nueve días comienza el "novenario" en la pieza donde se realizó el velatorio. El "novenario" consiste en rezar un rosario durante nueve noches, con una dedicatoria previa.

Se sepulta al difunto con los pies orientados hacia la puerta del cementerio "para que no se pierdan durante los nueve días que requesan". En la tumba, detrás de la cruz, se hace un resguardo que sirve "para alumbrar una vela los días lunes, que es el día de las ánimas". Prender una vela los lunes es importante, porque es "como convidarles un mate, como hacerles un cariño". Sin embargo, no se lo puede "alumbrar" hasta que no haya transcurrido un año desde su muerte, ya que "un año es el tiempo que necesita el alma para arreglar sus cosas con Dios".

El "angelito" es el velatorio de niños que aún no caminan. Cuando el niño está muy enfermo, la madrina—"segunda madre"— y la madre deben bendecirlo. La madrina es quien le confecciona el ajuar que no debe ser cocido a máquina.

El vestidito o "tulcito" puede ser de tela o papel, de color blanco o celeste, con alitas de papel o cartón. El ruedo y las mangas se cortan en picos. En la cabeza se le coloca una coronita similar a la de la Virgen. Está construida con una banda de cartón que rodea el perímetro de la cabeza y una segunda, sostenida en la faja perimetral, que la atraviesa de adelante hacia atrás. La corona se adorna con flores. También se le ponen escarpines o zoquetes. Se le cruzan las manitas, se atan para que se sostengan, y se les pone la banderita argentina. Esta se colocará sobre el pecho del niño cuando se lo traslade al cajón en el momento de llevarlo al cementerio.

El "angelito" se vela sentado en una sillita baja y se lo sostiene atándolo a ella y acuniándolo con almohadas. La sillita se coloca sobre una mesa, se prenden dos velas y no se reza. Antiguamente, se cantaban zambas, cuecas y vidalés "al gusto de la gente" y se bailaba la danza de la "Virgen, nuestra madre de Andacollo" y se prestaba el "angelito" por horas. En la actualidad, esta costumbre se está perdiendo.

El "angelorio" es el velatorio de niños que caminan y jóvenes que aún no son adultos. Se respetan las mismas costumbres que se practican con los adultos, o como dicen los mismos iglesianos "se los coloca como a los finados", incluso se le prenden cuatro velas. Sin embargo, al igual que a los angelitos no se le coloca cordón y no se les reza.

## Análisis e interpretación

Cuando analizamos todos los datos descriptivos de los usos y costumbres relacionados con la muerte, distinguimos

tres momentos siempre reiterados y diferenciados especialmente por los informantes. Ellos son: agonía, velatorio y sepultura, relacionados entre sí ya que configuran una serie ordenada cronológicamente; para que la serie quede concluida requiere el transcurso de un año.

Cada uno de los momentos indicados se refiere al enfermo-difunto, pero implica conductas específicas de los familiares y del grupo social, por lo que nos referiremos a ellos como secuencias.

Comenzaremos con el análisis de esta serie de secuencias, con la finalidad de incluir gradualmente los datos descriptivos.

Cuando el enfermo agoniza; la familia busca a una persona de edad avanzada de la comunidad para que "le ayude a bien morir". Esta, en completa soledad con el enfermo, le dice "las palabras redobladas". Son 13 números, cada uno de ellos se repite y a cada uno le corresponde un concepto. Así:

una: Virgen, madre de Jesús  
dos: las Tablas de Moisés  
tres: tres Marías  
cuatro: los Evangelistas  
cinco: las llagas de Cristo  
seis: candelillas  
siete: siete que brillan  
ocho: gozos  
nueve: coros  
diez: Mandamientos  
once: once mil Vírgenes  
doce: los meses del año  
trece: ese ("el diablo")

Observamos que cada número hace referencia a un complejo conceptual, más que a un concepto único, puesto que cada palabra que se reitera —que se "redobla"— es un número y al mismo tiempo tiene un significado simbólico explícito en la misma "letanía". Por ejemplo: "una: la que parió en Belén y murió pura". Esto indica que cada palabra tiene además una doble valencia significativa: por una parte el significado propio —uno es la cantidad, uno es uno— y por otra parte cada número tiene un significado simbólico.

El sentido simbólico es de naturaleza religiosa-cristiana, pues no sólo mencionan en forma directa las imágenes y espíritus cristianos: Virgen, Cristo, Espíritu Santo, ángeles, etcétera, sino también los principios que relacionan la vida humana con la vida religiosa: Tablas de Moisés, Evangelistas, Mandamientos, etcétera.

De este modo, el paso de la vida a la muerte requiere de este "símbolo religioso", las palabras redobladas, que conjuntamente con un miembro del grupo social, actúan como elemento mediador entre la vida y la muerte. (Ver esquema de la figura 1).

Los conceptos y la realidad "vida-muerte" son opuestos entre sí, por lo que para operar este trance, requiere de una

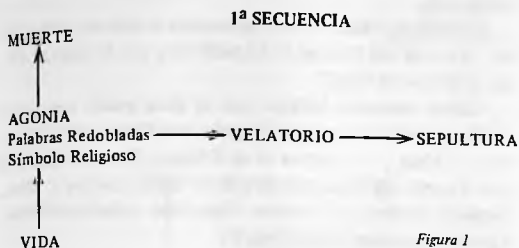


Figura 1

transformación y esta se concreta merced a un mediador: el símbolo religioso, manipulado por un integrante del mundo social.

La segunda secuencia es el “velatorio”. En la preparación, en el transcurso y posterior a él, los iglesianos respetan una serie de prescripciones. Veamos:

– Se coloca sobre la mortaja o vestimenta un cordón de lana de oveja con cinco nudos hechos al revés. Los 5 nudos son los 5 padrenuestros del rosario, que son los que necesita el alma para subir al cielo.

– Los difuntos deben ser sepultados en la tierra, pues “si la tierra los cría la tierra los coma”.

De estas conductas deducimos que una vez que el hombre muera, su integridad de hombre vivo queda escindida en dos partes: cuerpo y alma. Ambas tienen un destino diferente: el alma va al cielo y el cuerpo, a la tierra. Esta división se inicia en el momento de la muerte pero se concreta durante el velatorio ya que “tarda 24 horas en que Dios lo reciba”.

Las conductas cristalizadas, verdaderos “rituales”, tienen una significación religiosa: los nudos son los padrenuestros, se deben rezar siete o nueve rosarios en las 24 horas, la comida consiste en un cordero o cabrito, que se mata en ese momento (asociamos al cordero pascual inmolado en el momento en que Cristo expiró en la cruz, por lo que tiene un virtud expiatoria al rescatar por su sangre a los elegidos). (Ver figura 2).

También en esta secuencia aparece una oposición: cielo-tierra, sin embargo los rituales religiosos, manipulados por el grupo social no concilian los opuestos, y al contrario, su objetivo es favorecer la división, ya que aseguran que la escisión se concrete.

La tercera y última secuencia de la serie considera una conducta que deben realizar los deudos, después que haya transcurrido un año desde la muerte, puesto que “es el tiempo que necesita el alma para arreglar sus cosas con Dios”. Pasado ese tiempo,

– Se les alumbra una vela los días lunes que es el día de las ánimas.

Esto es importante, “es como convidarles un mate o hacerles un cariño”.

Esta conducta refleja la creencia de que la vela en la sepultura re-vive al difunto a través del recuerdo, e instauro su vigencia en el grupo familiar. La vela mediatiza un nuevo pasaje, pero a diferencia de la primera secuencia, en este caso se realiza de la muerte a la vida. Este es un símbolo mítico, como veremos más adelante. (Ver figura 3)

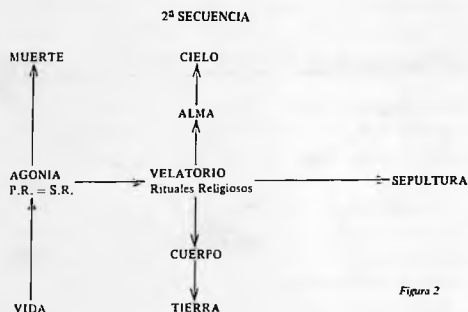


Figura 2

Entre dos conceptos y realidades opuestas, el trance se concreta utilizando un nuevo símbolo —la vela—, manipulado por el grupo familiar.

El significado de este símbolo es de naturaleza mítica. Para acceder a esta significación, transcribiremos el siguiente relato:<sup>4</sup>

“Era un hombre que se había hecho Compadre con Dios. El compadre le insistía a Dios que lo llevara con El para ver cómo era todo. Un día Dios lo llevó al compadre con El y le fue mostrando todo, dónde estaban los angelitos y cómo era todo allá.

El compadre vió muchas velas encendidas, unas grandes, largas, y otras más chicas. Le preguntó el compadre a Dios por las velas, y El le iba diciendo de quién era cada una, el nombre de las velas. En eso el compadre vió una vela chiquita, la más chiquita de todas, que ya se estaba por apagar, sólo quedaba el pabito, y le preguntó a Dios de quién era esa, y Dios le dijo que

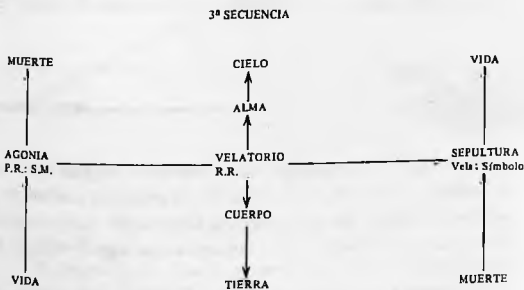


Figura 3



era de él, del compadre. Entonces el compadre dijo: "veéh, tan chiquita que está", la sopló y la apagó... y en ese mismo momento el compadre se murió".

Según este mito, la vela simboliza la vida del ser humano. Para evidenciar claramente esta significación deberemos recurrir a otros datos etnográficos, procedentes de un campo semántico diferente aunque relacionado: el nacimiento. En el momento del nacimiento, la persona "que acompaña" a la parturienta se encomienda a los santos y enciende una pulgada o "cuartillo" de vela, y cuando ésta se consume, el niño debe haber nacido. Es decir que cuando la vela se apaga en la tierra, nace el ser humano; y, según se deduce del mito, se enciende en el cielo.

El relato expresa que cuando una vela se apaga en el cielo, se produce la muerte del ser humano en la tierra. De este modo, comprobamos que la vida terrenal y la vida celestial configuran entre sí una imagen especular, es decir idéntica pero invertida. (Ver figura 4) Esto nos permite comprender porqué los nudos del cordón deben ser hechos "al revés", y por eso representan "una escalera para llegar a Dios".



Figura 5

De este modo el cosmos queda asegurado. La división del hombre producida por la muerte se puede realizar sin que la cultura se derrumbe, pues la imagen especular afirma lo uno como reflejo de la alteridad. Así la cultura se visualiza como un continuo que da seguridad, superando los límites temporales, pues la serie cronológica propuesta se cierra en un año, o como dicen las palabras redobladas, en 12 meses. Después sólo se abre una posibilidad: reiniciar el mismo transcurso temporal, que de esta forma se vuelve circular.

La circularidad se mueve desde el símbolo religioso al símbolo mítico, desde la letanía hacia el mito. La temporalidad se transforma en atemporalidad, por lo que ahora debemos llegar a la estructura atemporal.

Para esto vamos a volver al velatorio, cuyos rituales aseguran la división de la integridad humana. Para respetar la coherencia, señalamos las siguientes conductas:

Se le anuda a la cintura del difunto, un cordón de lana de oveja con 5 nudos hechos al revés que son los 5 padre-

nuestros del rosario. Son los que necesitaba el alma para subir al cielo.

Durante el velatorio no se abandona al difunto, pues "en las 24 horas aún Dios no lo ha recibido y puede venir el diablo y llevarse el alma".

Ambas creencias indican que el alma puede tener dos destinos opuestos: ascender al cielo, con Dios, o el diablo se roba el alma y el destino es el infierno. Esto nos muestra que a partir del velatorio no sólo se divide cuerpo y alma, también se divide el destino: Dios/cielo o diablo/infierno. Ellos son opuestos. (Ver figura 5)

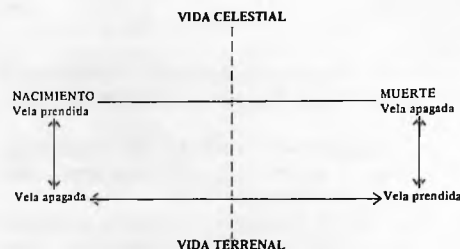


Figura 4

Con respecto al cuerpo, se menciona:

Los difuntos deben ser sepultados en la tierra, pues "si la tierra los cría, que la tierra los coma". De otro modo, "los huesos se vuelan y penan".

Al igual que el alma, el cuerpo también tiene dos destinos a partir del velatorio: el sepulcro o penar. "Penar" es volver a la tierra a través de distintas formas perceptibles: ruidos, luces, voz. Es decir, el difunto se hace presente en la tierra a través de sus partes, aparece una corporeidad desintegrada, a diferencia de la tumba que resguarda su integridad. Comprobamos así que "penar" es lo opuesto al sepulcro. (Ver figura 6)

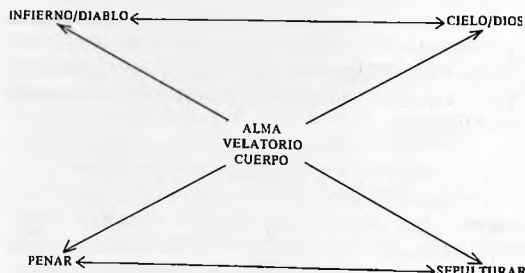


Figura 6

Si "penar" es desintegración y sepultura resguardo de la integridad, Dios que es el contrario de penar, es unidad, totalidad y diablo que es opuesto a Dios es descomposición. Así la atemporalidad se mueve entre dos ejes: unidad y parcialidad.

Llegados a este punto nos encontramos con una profunda contradicción imposible de revertir. Veamos, el hombre



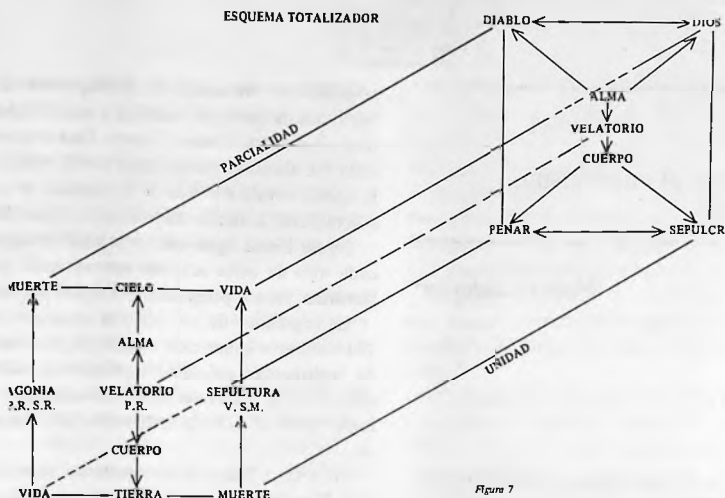


Figura 7

vida es una integridad de cuerpo y alma, la muerte se afirma como desintegradora de estas partes; el hombre es el sustento de la cultura como lo demuestra la importancia del mundo social como mediador o como impulsor de la escisión, por lo que si el hombre se escinde como consecuencia de su muerte, el continuo cultural se pierde y el hombre estaría condenado a un nuevo comienzo permanente.

Sin embargo, el estudio realizado nos indica que el hombre iglesiano transforma la desintegración, la parcialidad en una unidad.

Al iniciar el análisis estudiamos "las palabras redobladas" y llegamos a la significación: constituyen un símbolo religioso cristiano que opera como mediador entre los opuestos vida-muerte. Pero hay algo más, en esta sucesión numérica el significado de ciertos números es exclusivamente religioso, Virgen, llagas de Cristo, los dones del Espíritu Santo, los ángeles, etcétera. Estos son los números impares que constituyen una serie asociativa sobre la base de lo celestial-religioso. Esto se comprueba, además con ciertos datos, por ejemplo: el número de rosarios debe ser non.

Los números pares constituyen otra serie asociativa sobre la base de lo religioso en relación con la vida terrenal: Tablas de Moisés, Evangelistas, Mandamientos, etcétera. Sin embargo, al ordenarse sobre la base de la contigüidad se es-

tablece una perfecta alternancia entre par-impar, es decir entre lo humano y lo divino.

Es el orden social el que manipula esta alternancia, de allí que sea el mediador para asegurar el pasaje entre la vida y la muerte, o que asegura la ritualización durante el velatorio: así son cuatro hebras y cinco nudos, son cuatro velas y siete o nueve rosarios, e indican la formación de palabras: angelorio, novenario.

En este orden social destacan la familia y el padrino-madrina. Esta institución, el "compadrazgo", adquiere una significación relevante en el angelito y el angelorio, e incluso en el mito.

Podemos concluir que la transformación se opera mediante la perfecta alternancia entre lo par y lo impar, es decir entre lo humano y lo divino, y es el orden social quien manipula y concreta. De este modo, las instituciones sociales no sólo son mediadoras, sino también los celosos guardianes de la cultura.

La muerte no es el elemento desintegrador de la cultura. Por el contrario, ella muestra la perfecta unidad entre lo individual y lo social, entre lo religioso y lo mítico, entre lo temporal y lo eterno, entre lo humano y lo divino, y así instaura la tendencia salvadora del mundo, por eso, como dicen los iglesianos "no se debe llorar al difunto"...

## Notas

<sup>1</sup> Se entrevistó a integrantes de distintas familias: Sra. Elbina de Bolado, Sra. Delfina Alfaro, Sra. Adita de Moneada, Sr. Bruno Espejo, Sra. Teoda de Cabello, Sra. Zoraida de Fonseca, Sra. Norma de Bolado, Sra. Margarita de Cortés, Sra. Lilia Salinas, Srta. Romualda Cortés.

<sup>2</sup> Quien conoce "las palabras redobladas" puede repetirselas asimismo en caso de grave peligro.

<sup>3</sup> En un rincón y con un murmullo apenas audible, me las enseñó uno de los ancianos de la localidad. Hacía muy poco se las había enseñado únicamente a su hija mayor.



## C onflictos en el catolicismo colombiano

Mario Calderón\*

Al comienzo de la séptima década empezó a hacerse notar en Colombia la existencia de conflictos urbanos dentro de los cuales aparecía un actor hasta entonces difícilmente clasificable y poco conocido. La tarea taxonómica ha avanzado bastante. La etiqueta "movimiento urbano" le conviene bastante bien. Pero no puede excluirse la de "movimiento popular", de mayor extensión que la anterior puesto que incluiría a campesinos e indígenas, o la de "movimientos sociales", que abarcaría no sólo "sectores populares" sino sectores de la pequeña burguesía, sobre todo urbana, que levantan reivindicaciones frente a los sectores oligárquicos. No hay que olvidar tampoco la etiqueta "movimientos regionales", de gran vigencia en la actualidad, que incluye las anteriores pero con un matiz importante: destaca elementos de cultura regional que expresan las diversidades geográficas y humanas presentes en el territorio colombiano.

Y no sólo se ha avanzado en taxonomía. A partir de la discusión en torno a la llamada "teoría de la marginalidad" se ha llegado, no sólo a ubicar los movimientos sociales dentro de la penetración capitalista en el campo y de la brusca urbanización, sino a tipificar y analizar su posición dentro de los segmentos económicos, políticos e ideológicos de la estructura social colombiana.

El tema específico de este texto excluye extenderse en estas consideraciones preliminares. Baste añadir, para terminar, que en la misma época y con ocasión de los mismos conflictos evocados al comienzo y en el interior del mismo movimiento novedoso, aparecen grupos de cristianos (clérigos y laicos).

El carácter de dichos grupos tampoco se abordará aquí. Baste informar que muchos de ellos estaban ligados a instituciones de la iglesia católica como las parroquias urbanas periféricas. Preguntando por la genealogía de dichos grupos se encontraron nexos con ciertos grupos de sacerdotes, religiosos y laicos. Inquiriendo por dichos grupos se encontró

relación con un sacerdote, protagonista de un agudo conflicto con la jerarquía católica y con el Estado colombiano, diez años antes: Camilo Torres. Para enmarcar el hecho Camilo fué necesario preguntarse por el estilo de relación entre la iglesia católica oficial y la sociedad a través del Estado colombiano, teniendo en cuenta sus raíces históricas.

En las líneas siguientes se expondrán algunas notas sobre cada uno de estos acápites comenzando por el último, el histórico, para ir progresando hacia el más actual.

La expulsión de los virreyes españoles de Colombia en 1819 debería haber sido suficiente para cambiar el modelo de "cristiandad colonial" conforme al cual se daba la relación entre la iglesia católica y la sociedad a través de la corona española y de la institución del "patronato". No fue así.

En efecto, luego de los conflictos entre la iglesia católica y el liberalismo, a mediados del siglo XIX, la constitución conservadora de 1886 establece claramente un *statu quo* que podría ser llamado de "cristiandad neocolonial". La religión católica es invocada como factor de cohesión social por uno de los inspiradores de la carta y en la carta misma, lo cual implica que la iglesia católica es llamada a desempeñar la función de atestiguar la sociedad colombiana. El concordato firmado en 1887, e intrínsecamente ligado a la nueva constitución, lo demuestra claramente.

Personajes como el beato Ezequiel Moreno y el obispo Builes<sup>1</sup> tipifican ese doble juego de atestiguar la sociedad, autoatestiguan de manera simultánea a la institución religiosa.

En 1934, el gobierno liberal intenta romper dicho *statu quo*, sin lograrlo. La oposición de la iglesia oficial y del partido conservador lo impidieron. El concordato de 1887 siguió vigente.

La fundación, en 1946, de la Unión de Trabajadores de Colombia -UTC-, central sindical conservadora de inspiración católica asesorada por jesuitas, ocurre bajo el gobierno conservador de Mariano Ospina.

Hay en este hecho un signo de evolución en la relación iglesia católica/sociedad. Dejando de lado el contencioso concordatorio con el partido liberal (que no era el único; había también litigios a causa de una "ley de tierras", espe-

FOTO: Jorge Noriega



\* CINI.P. Colombia.



cie de reforma agraria) la iglesia católica parece contemplar un nuevo tipo de relación, conforme a un modelo de "nueva cristiandad".

Sus lazos históricos con el partido conservador facilitaban este cambio. La utopía de "cristilandia", propuesta por el jesuita Félix Restrepo durante el ortodoxo gobierno conservador de Laureano Gómez, apuntaban en la misma dirección.

Pero sólo la dictadura militar del general Gustavo Rojas a partir de junio de 1953 y el Frente Nacional, liberal-conservador, que lo sucede en 1958 produce las circunstancias necesarias y suficientes para dicho cambio.

El pacto del Frente Nacional establece la paridad liberal-conservadora en los estamentos estatales colombianos. Para la iglesia católica, el liberalismo deja de ser un peligro puesto que su peso en la burocracia gobernante queda equilibrado con la presencia de los conservadores. Dentro de este contexto se comprende la fórmula sometida a plebiscito y la profesión pública de fe católica del grupo de notables liberales.

La voz recalcitrante del obispo Builes suena aislada. Previendo esta y tal vez otras discordancias, el apoyo del episcopado católico al Frente Nacional no proviene de una asamblea plenaria sino de un comité más restringido de obispos.<sup>2</sup>

El nuevo concordato, firmado en 1973 revela claramente la adopción de parte de la iglesia y el estado al nuevo modelo de cristiandad.

La actuación de Camilo Torres ocurre dentro de las circunstancias históricas señaladas. Los hechos del conflicto que él protagoniza y el contenido (doctrinal, teológico, político) de los discursos del debate permiten concluir que se trata de un caso de profetismo.

El conflicto entre Camilo y la iglesia oficial se salda con una ruptura. Las concepciones doctrinales y las posiciones políticas de Camilo ponen en tela de juicio el modelo de relación entre la iglesia católica y la sociedad a través del estado: la "nueva cristiandad" frentenacionalista. La irrecuperabilidad de Camilo explica por qué lo matan.

Sociológicamente hablando, Camilo es un caso cercano al profetismo. Es verdad que el profetismo, tal como lo concibe Max Weber<sup>3</sup> es raro y excepcional en los sacerdotes.

Pero habida cuenta del tipo de conflicto entre Camilo y la iglesia oficial, de sus posiciones doctrinales y políticas y, sobre todo, de su ruptura con dicha iglesia y con el Estado colombiano, el caso es cierto.

Camilo, en efecto, prescinde de la fuente normal de legitimación eclesiástica al solicitar y aceptar la reducción al estado laical.<sup>4</sup> Además de este primer rasgo, que es fundamental, las motivaciones aducidas por Camilo durante el conflicto y en el momento de su ruptura son interpretables a la luz de lo que M. Weber denomina "vocación personal" del profeta. Carisma, revelación, don, son términos equivalentes en Weber para expresar lo que es dicho "elemento

decisivo". En el caso Camilo la pertinencia es aún más clara si se atiende a la interpretación que hace P. Bourdieu del profetismo weberiano. En efecto, hay que superar la «teoría psicosociológica del carisma para poder llegar a considerar la relación entre el profeta y sus seguidores laicos como un caso particular de relación entre el grupo y sus símbolos religiosos: el emblema no expresa el sentimiento de la sociedad sino que constituye el sentimiento mismo»<sup>5</sup>.

El profeta es, entonces, el emblema del grupo social. Además, añade Bourdieu, las circunstancias económicas y sociales condicionan favorablemente el profetismo cuando son de crisis.<sup>5</sup>

El caudillismo y el populismo han desempeñado un papel importante en América Latina y Colombia no es la excepción. Y aunque Camilo negara en sus discursos toda pretensión caudillista, la predisposición ideológica de las masas constituía un terreno favorable para la aparición del emblema. Además, la situación de subdesarrollo dependiente (bien conocida y denunciada por él), abstencionismo político cercano al 70% y la "nueva cristiandad" recién estrenada, configuraban una situación de crisis.

Finalmente, propone Bourdieu, la biografía del profeta suministra claves para comprender por qué aparece socialmente predispuesto a expresar de manera singular las tendencias políticas y éticas de sus seguidores. Las relaciones de Camilo, cuando aún era formalmente sacerdote, con el "intelectualismo laico" explican sus primeros pasos en los ECISE-ECEP hasta la publicación de la plataforma del Frente Unido.<sup>6</sup>

Dichos contactos desencadenan un cambio acelerado en la concepción de su papel como sacerdote. A partir de allí, se inicia un conflicto en el que aparecen, de un lado, la iglesia oficial y el Estado y del otro Camilo y sus seguidores. Hay una relación de competencia entre los dos bandos por responder a los intereses de las masas y por el poder que ello implica.

Además de la vocación personal, en el caso Camilo aparece un tercer elemento de profetismo: el de la "proclamación de una doctrina religiosa o un mandato divino". Sin reducirse a ser sólo un "reformador social",<sup>7</sup> Camilo proclama en el número 1 del periódico del Frente Unido: "Lo principal del catolicismo es el amor al prójimo. 'El que ama a su prójimo cumple con la ley' (San Pablo, Rom. XII, 8). Este amor, para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia (. . .). Por eso la Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos. La revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, dé amor al prójimo, no solamente en forma ocasional y transitoria, no sólo para unos pocos sino para la mayoría de nuestros prójimos".

En el número 2, dirigiéndose a los comunistas dice: ". . .

Si están de 'buena fe' pueden tener la gracia santificante y si tienen la gracia santificante y aman al prójimo se salvarán".<sup>8</sup>

Esta "verdad de salvación" se particulariza en una "vía de salvación" que, tal como aparece en las propuestas de Camilo podrían ser calificadas de "prestaciones sociales" religiosamente motivadas.<sup>9</sup>

El Frente Unido no llegó a constituir una "comunidad permanente alrededor de Camilo". Fue más bien, una "actividad ocasional".<sup>10</sup> Sin embargo, a comienzos de la década del 70, surgieron en medios universitarios al menos dos grupos camilistas. Uno de tendencia maoísta y otro, camilista a secas. Actualmente existe en Colombia un movimiento político denominado "bloque Camilo Torres". ¿Constituyen estas organizaciones una comunidad permanente? ¿Se trata de fenómenos religiosos protagonizados por laicos o de fenómenos políticos que escapan al estudio de las ciencias sociales de las religiones? Abordar estas y otras cuestiones nos alejaría demasiado del tema central de este texto.

No ocurre lo mismo con los grupos "sucesores de Camilo" ni con tres casos de parroquias estudiadas. Los hechos permiten concluir lo siguiente:

En los conflictos protagonizados por los grupos "sucesores" jugaron un papel descolante los sacerdotes seculares y regulares y las religiones por sobre los laicos.

Tanto el contenido doctrinal del conflicto como la estrategia global de los grupos en cuestión manifiestan un fenómeno de impugnación, no de profetismo propiamente dicho. Es verdad que algunos casos personales tuvieron un desenlace de ruptura con la institución legitimadora. Pero el calificativo weberiano que merece la globalidad de los hechos es el de "rutilización del carisma profético" sin salida comunitaria estable.

Lo que resta de los grupos nombrados se ha constituido, más bien en minoría impugnadora de la sociedad y autoimpugnadora de la iglesia católica. Es verdad que hacen referencia explícita a Camilo y que, en algunos documentos se autocalifican implícitamente de grupos proféticos. Pero dichos calificativos tienen una connotación teológica y bíblica, no sociológica.

Por otra parte, dado el papel preponderante del clero dentro de los nuevos conflictos, lo que aparece es, más bien, un cambio radical en la concepción de un "carisma de función". Mientras el conflicto no implique rupturas y, por lo tanto, búsqueda de legitimación fuera de la institución eclesial, sociológicamente hablando no hay grupos proféticos aunque existan referencias en el plano doctrinal y en el de los compromisos de acción, a profetas como Camilo.

Estos grupos de "sucesores", al impugnar la sociedad, impugnan el modelo de relación entre iglesia y sociedad en Colombia a través del Estado. Su porvenir oscila aún entre la recuperación y la irrecuperabilidad.

Lo anterior aparece también claro en tres casos de equipos parroquiales estudiados.

Los documentos examinados, las entrevistas, la observa-



ción, permiten establecer una relación entre el tenemento Camilo, sus sucesores y los equipos parroquiales.

Camilo aparece como el emblema y su memoria es celebrada. El discurso de los sucesores y el de los equipos parroquiales es comparable. Hay una diferencia. Mientras que en el caso de los sucesores se trata de grupos conformados por libre asociación, en los tres casos estudiados se trata de parroquias oficialmente reconocidas y dependientes del obispo.

Pero el conflicto tiene el mismo carácter impugnatorio. Las tres parroquias tienen los rasgos tradicionales de cualquier parroquia: territorio, centros de culto, actividades litúrgicas, sacramentales, pastorales, equipos, grupos, etcétera; pero al mismo tiempo tienen rasgos diferentes a las parroquias tradicionales.

Los principios doctrinales enunciados por los equipos, los métodos de trabajo, los objetivos propuestos, el contenido de las liturgias, la ligazón entre los grupos de base y los movimientos sociales<sup>11</sup> crean conflicto con la iglesia oficial y el Estado porque no concuerdan con el modelo de "nueva cristiandad" y, por tanto, no atestiguan sino que impugnan la sociedad y la iglesia.

A pesar de que tanto la iglesia oficial como las tres parroquias comparten el mismo "capital simbólico" religioso, la interpretación y el uso del mismo es marcadamente antagónico.

Las tres parroquias estudiadas se encuentran en zonas periféricas urbanas en donde abunda la actividad económica terciaria, el subempleo, la carencia de infraestructuras urbanas.

La manera como la iglesia oficial percibe la situación de estos feligreses no llega a poner en tela de juicio el *statu quo* y el modelo de "nueva cristiandad".

En cambio, la percepción de la situación en las tres parroquias coincide con la de Camilo y sus sucesores. La forma de analizar, el método, revela un fuerte influjo de la "intelectualidad laica" de la que ya se habló. Al "rutinizarse" el carisma de Camilo en los grupos sucesores y al transformarse radicalmente el ejercicio del carisma de función, especialmente en los sacerdotes miembros de los equipos de trabajo, se entra en un claro conflicto con la iglesia oficial y el Estado, interesados ellos también, en responder a la demanda popular.

Por eso existen enfrentamientos de los grupos de base y los equipos, con organismos estatales de base como la Acción Comunal o con la jerarquía católica, como en el caso de las cartas remitidas al arzobispo con motivo del retiro de



las licencias ministeriales a algunos miembros de uno de los equipos. El conflicto se agudiza cuando el conjunto del organismo oficial llamado parroquia se orienta de acuerdo con una percepción impugnadora de la sociedad global dentro de la cual viven los feligreses.

Los grupos de base, al mantenerse ligados a los movimientos sociales, comprometen a las parroquias y a la iglesia oficial en un proceso de cambio cuyos efectos, a largo plazo, podrían llegar a subvertir la sociedad, auto-subvirtiéndola y destruyendo el modelo de "nueva cristiandad".

Sin embargo, esta posibilidad no depende principalmente de los grupos de base o de los equipos parroquiales, puesto que estos no son más que una parte del movimiento popular amplio.

## Notas

1. Dos obispos, español el primero y colombiano el segundo, figuras típicas antiliberales y conservadoras de comienzos y mediados del siglo XX.
2. Léase, sin embargo, esta expresiva aunque tardía frase de Builes: "¿Por quién votaréis, amados hijos? ¿Por el Frente Nacional, única esperanza para esta patria amada? ¿O por los que unidos diabólicamente buscan la ruina de la religión y de la patria? Ya estáis ilustrados; debéis votar por el Frente Nacional" (Periódico El Colombiano, Medellín, 8 de febrero de 1966).
3. Max Weber, *Economie et Société*, Ed. Plon, Paris, 1971, tomo I, p. 464.
4. Cf. Jean Seguy, *Le Carlgé dans une Perspective Sociologique*, in *Prêtres, Pasteurs et Rabbins dans la Société Contemporaine*, Ed. du Cerf, Paris, 1982, pp. 33-56.
5. Pierre Bourdieu, *La religión selon Max Weber*, in *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1971, pp. 15-16.
6. M. Weber, o.c. pp. 490, 505-507, 525. ECISE-ECEP: siglas que corresponden a grupos de estudiantes colombianos residentes en Europa, de los cuales Camilo formó parte, que pretendían constituirse en alternativas progresistas. La PLATAFORMA DEL FRENTE UNIDO era una serie de propuestas de reformas profundas, inicialmente planeada en un grupo de laicos y finalmente redactada por Camilo y adoptada por el movimiento Frente Unido, que rodeó a Camilo.
7. Idem, pp. 467-468.
8. Camilo Torres, *Cristianismo y revolución*, prólogo, selección y notas de O. Maldonado, G. Oliveri y G. Zabala, Ed. ERA, México, 1970, pp. 525-528.
9. Weber, o.c. pp. 470, 540-548.
10. Idem, p. 475.
11. Cf. Alain Touraine, *Les sociétés dépendantes*, Ed. Duculot, Paris-Gembloix, 1976, p. 232-250.

# Los rom\* montenegrinos de Las Piedras

Nelly Salinas\*\*

**R**om es un término genérico que abarca a una diversidad de grupos que mantienen diferencias idiomáticas, raciales y culturales. Nos proponemos presentar a la etnia montenegrina de la localidad de Las Piedras y establecer una serie de relaciones que ésta mantiene con la sociedad nacional uruguaya.

Existe un vacío bibliográfico importante en el continente sudamericano referido a la etnografía de los grupos rom. Con excepción de algunos trabajos de investigadores brasileños, el silencio sobre el tema es casi total, a pesar de que este grupo forma parte de la población de la mayoría de los países del continente.

Pabano (1915:86) escribe que en el año 1915 aún no había gitanos en América. Cimorra (1944:92) menciona que Pabano (loc. cit.) estaba en un error, debido a que desde varias décadas anteriores había gitanos en Buenos Aires.

Salinas (1987) ubica a los rom montenegrinos en Montevideo en el año 1910, y que sus descendientes aún permanecen en Uruguay, ellos son la etnia objeto de nuestro presente trabajo. Actualmente contamos con documentación que nos permite afirmar la presencia de rom en el año 1900 en la ciudad de Buenos Aires (cf. Caras y caretas:1900).

Vilas Boas (1982:78) por su parte, recopila documentación de acuerdo con la cual, ya estarían los rom en Brasil en el siglo XVIII.

Nos ocuparemos aquí del grupo rom montenegrino que se encuentra en Uruguay. Esta etnia se extiende hasta la zona brasileña del Río Grande del Sur y hacia las provincias argentinas del litoral de acuerdo con nuestras actuales investigaciones\*\*\*. Pertenecen a la tribu "Kalderaska" ("Caldereros") denominación que hace referencia a su actividad ocupacional tradicional.

\* Vulgarmente denominados gitanos. Este último es un término peyorativo, no aceptado por las comunidades étnicas.

\*\* Departamento Canelones (Uruguay).

\*\*\* En el presente trabajo se exponen resultados parciales de nuestras investigaciones de campo realizadas entre los años 1983-1986.



*Inmigrantes de la zona balcánica (antiguo reino de Montenegro), llegaron a nuestro país a comienzos del siglo liderados por un "caporal" que actuaba junto a otros importantes jefes de familia y continuarían un ejemplo de solidaridad intergrupal. Durante los primeros años después de su arribo, el contingente poblacional estaba formado por unos doscientos individuos aproximadamente, entre los que se contaban hombres, mujeres y niños, que se instalaron en Montevideo, comenzando luego una movilización a través de todo el país.*

### **Rasgos manifiestos de la cultura**

De acuerdo con Barth (1976:16) los rasgos manifiestos de cultura son aquellos "que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad". El idioma utilizado en las relaciones internas es el montenegrino, elemento primordial en la autoidentificación por ser secreto del grupo y muy celosamente guardado su aprendizaje. Quien habla montenegrino es montenegrino. Para comerciar con los miembros de la sociedad nacional los rom utilizan el español, mientras que en la zona fronteriza con Brasil hablan el portuñol y el portugués. Con respecto al vestido, la mujer usa el atuendo tradicional, en colores primarios, predominantemente rojo, en telas de gasa, con polleras provistas de abundante tela y blusas muy escotadas. El traje va acompañado de alhajas con predominio de monedas de oro. El hombre, en cambio, usa la vestimenta habitual del país donde reside.

Un hábito característico del grupo es la movilidad; realizan continuos viajes por todo el territorio nacional e incluso a zonas fronterizas. Movimiento y viajes, son en este contexto, sinónimos de libertad.

Existe una diferenciación ocupacional en base al sexo: predecir la buenaventura es oficio de las mujeres, mientras que la elaboración de recipientes de metal ("cotao") es la tradición de los hombres. Es fundamental la transmisión de la profesión de padres a hijos, profesión que constituye el distintivo tribal ("kalderas"). Es importante también el valor de la tradición oral como mecanismo de enseñanza.

Una característica del grupo es la falta de interés en la política nacional y las instituciones de los "gayós" (los no pertenecientes a la comunidad rom). La organización social es de tipo patriarcal bajo la autoridad del jefe de toldo.

Además de los rasgos manifiestos encontramos en la sociedad montenegrina las "orientaciones de valores básicos", la clasificación de Barth (1976:16).

### **Aspectos de la conducta simbólica**

Dentro del sistema de creencias observamos que el nombre de cada individuo es secreto. Son extremadamente susceptibles ante manifestaciones corrientes de la vida diaria de la sociedad nacional, pero tomadas por ellos como elementos nefastos o peligrosos.

En el campo de la religión, creen en un Dios, utilizan un crucifijo en las prácticas de adivinación, y en esos momentos incorporan elementos aislados de Umbanda, pero las bases de todas sus creencias están dadas por la demonología transilvana; la creencia en el "muló" ("muertó vivo") y las relaciones de los vivos con los muertos.

El universo espiritual está condicionado por una serie de fuerzas que actúan marcando el comportamiento humano coincidiendo con lo que Ramírez Heredia (1974:74, 75) ha considerado como símbolo del mundo gitano: "Dios", "los demonios", "la suerte". Los montenegrinos consideran que "hay cosas de Dios" y "hay cosas de los hombres". Contra las cosas que Dios manda el hombre no puede, está incapacitado de actuar para modificarlas. No obstante, las manipulaciones mágicas pueden transformar las cosas de los hombres. Existen dos fuerzas o principios antagónicos, el bien y el mal. El primero está simbolizado en Dios, el amor, la solidaridad, todo aquello que es considerado beneficioso, mientras que el mal es todo lo opuesto. En medio del bien y del mal está el hombre con su "bajj" (suerte), que puede ser favorable o no.

Con respecto al ciclo vital, es secreto del grupo todo lo que está relacionado al mismo, y por lo tanto, celosamente guardado.

El nacimiento se realiza actualmente bajo la atención médica especializada de la medicina nacional, lo cual no excluye los ceremoniales típicos rom, dentro de los cuales se encuentran las prácticas para ayudar el parto, el llanto ceremonial de las mujeres por períodos prolongados, la adjudicación del nombre secreto al recién nacido, la presentación del niño al grupo y la colocación del nombre con el cual será conocido dentro de su comunidad. El niño tendrá un tercer nombre, cuando cumpla aproximadamente ocho años, para ser utilizado exclusivamente entre los gayós.

El matrimonio es múltiple. Se casan varias parejas a la tribu el mismo día, a la manera rom. La elección del cónyuge es una decisión de los propios interesados desde hace algunas décadas, aunque existen ciertas limitaciones prescritas por la ley rom. El hombre puede, bajo ciertas condiciones de aceptación grupal, contraer matrimonio con una mujer no perteneciente a la comunidad, siempre que la mujer esté dispuesta a seguir las pautas culturales del grupo rom. A la mujer montenegrina, en cambio, no le está permitido contraer matrimonio con un hombre no rom. Se mantiene fuertemente la endogamia grupal. La mujer al casarse pasa a ser miembro del toldo de su marido.

Quien ha faltado la ley rom debe abandonar la comunidad, no le está permitido vivir como un montenegrino.

En todos nuestros años de trabajo de campo dentro de la mencionada etnia, no conocimos ningún caso de ruptura de la endogamia grupal. La ceremonia de casamiento es realizada por el padrino, quien es designado por los padres de los contrayentes. La fiesta de casamiento dura tres días en los cuales se cumplen diversos ceremoniales. Un rasgo infal-

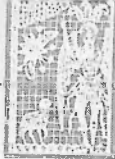


table es el lanzamiento de tres tiros por parte del novio, el tercer día del casamiento. Es la señal de que ha desposado a una mujer virgen, lo que da lugar a un festejo, y otorga honor y prestigio a la familia de la novia.

La muerte está acompañada de una serie de tratamientos especiales, de la misma forma que los últimos momentos de un enfermo. Al muerto se le realizan complicados ceremoniales, y los mismos son momentos de extrema peligrosidad para los vivos. De la correcta ejecución de los ceremoniales dependerá que el nuevo ser se convierta en alguien deseable o no para la comunidad.

Clebert (1961:240) considera un rasgo gitano arrojar monedas o billetes en el momento de la inhumación, acompañando la ceremonia de enterramiento.

Entre los montenegrinos de Uruguay, en el momento de la inhumación, al arrojar las monedas, recogimos la fórmula: "De la plata veniste, a la plata volvés". La práctica de arrojar monedas sobre el cuerpo del difunto rom, también se encuentra registrada en las afueras de Londres (cf. Bloch: 1962:38).

Gjorgjevic (1903:69) anota para Servia que se coloca al muerto dinero en la mano para que pueda comprarse una casa en el otro mundo; Bloch (*op. cit.*, 39) considera para los rom de Alemania que durante un año después de la muerte, período en el cual se hacen oficios, está prohibido decir el nombre del muerto.

La peligrosidad de este lapso está relacionada con el posible retorno del muerto a la comunidad, para relacionarse (Clebert, *op. cit.*, 194); para ayudarlos (Gjorgjevic, *op. cit.*, 72); o para castigarlos (Falque: 1971:142, 143; Foletier: 1970:203; Gjorgjevic, *loc. cit.*; Clebert, *op. cit.*, 242).

Es interesante destacar la relación que se establecerá con posterioridad al entierro entre los vivos y los muertos, ya que estos últimos pueden ser benéficos o maléficos para la comunidad. Todo depende de la correcta ejecución de ciertas ceremonias que incluyen comidas rituales, destrucción de bienes (que pueden ser efectivos como en el caso de los objetos personales del difunto, o simbólicos, como la casa o el auto que son vendidos fuera del grupo), y de la ayuda que se debe dar al muerto para el pasaje al otro mundo.

Honrar al difunto mediante la concurrencia al velorio y funerales es un compromiso ineludible de toda familia rom. Es importante recibir la bendición de un moribundo y tener su posterior ayuda.

### Autoimagen

Los integrantes de la comunidad rom se reconocen como "raza" que tiene un idioma diferente al del país que habitan. De acuerdo con sus propias palabras: "Nos gustan ciertas cosas como no hablar de nosotros mismos ni del grupo con los gayós; no decir nuestros nombres y viajar". "No sabemos de donde se produce la raza gitana. Nosotros somos

montenegrinos, eso viene de Yugoslavia. Ahora somos todos uruguayos y queremos mucho al Uruguay".

Encontramos en las propias palabras de los rom, elementos que afirman una voluntad de integración pero sin perder la propia identidad, manteniendo oculta la autoimagen, definiéndose por la negación de ciertas pautas ("no hablar de nosotros mismos") lo que en última instancia nos brinda conocimiento por oposición de las pautas culturales no aceptadas por la comunidad.

### Relaciones existentes entre la sociedad nacional y la etnia montenegrina

Dentro de las sociedades mencionadas anteriormente, hemos encontrado una serie de relaciones de dependencia:

– **Unidireccionales:** Dentro de esta denominación ubicamos una posible relación social como el casamiento (no preferencial) que se puede dar bajo ciertas condiciones de aceptación grupal, donde un hombre montenegrino puede realizar el casamiento característico de su comunidad con una mujer no perteneciente a su grupo. En este caso la mujer debe abandonar las pautas culturales de su sociedad e integrar la comunidad romí. El padre de la novia no recibe el beneficio de la dote.

Consideramos también como unidireccionales las relaciones de tipo político coercitivo que ejerce la sociedad nacional sobre la rom en todos aquellos elementos relacionados con entierros, velatorios a la manera montenegrina y restricciones con respecto a los posibles espacios para establecer los campamentos.

– **Bidireccionales:** Consideramos aquí relaciones económicas. La norma preferencial es el comercio practicado por el





grupo rom relativo a la venta de baterías de autos y camionetas teniendo como destinatario comprador a un individuo gayó. Comercian también entre sí los integrantes de la comunidad montenegrina.

— **Multidireccionales:** Intervienen aquí elementos religiosos cristianos, sistemas de creencias de la etnia y nuevos aportes de tipo espiritista provenientes de los continuos viajes realizados por el grupo rom a la zona fronteriza con Brasil, de donde han incorporado a sus pautas culturales algunos elementos aislados de Umbanda.

Dentro de las relaciones multidireccionales, tenemos además de las ya mencionadas las que se realizan con la medicina tradicional de la sociedad nacional a la cual recurren los rom; y por otra parte, integrantes de la sociedad nacional, que se acercan a los rom en búsqueda de soluciones a sus diversos problemas, mediante la protección que les brinda la magia y los amuletos.

### Transformaciones

Respecto a las transformaciones del grupo montenegrino en Uruguay, observamos estrategias de subsistencia que han modificado la ocupación tradicional del grupo: ser "caldereros".

Actualmente existen aproximadamente seis rom en nuestro territorio, que saben construir tachos de cobre "cotao", según la denominación grupal. Estaría por lo tanto, de no cambiar la situación presente, en juego la distinción tribal "kalderaska" como una denominación vacía, producto de un recuerdo del pasado.

Pero los montenegrinos han encontrado un reciclaje de su actividad tradicional. Han incluido dentro de sus actividades comerciales la venta de tachos esmaltados comprados en fábricas. Son los mismos utensilios contra los que no han podido competir económicamente lo que les ha obligado a no continuar con la construcción de los tachos de cobre.

Los tachos esmaltados de la industria nacional, se han introducido en la cultura montenegrina, supliendo en parte, la actividad comunal de la venta de tachos. La venta de los mismos se continúa efectuando según los patrones tradicionales. Sin embargo, se alteraron los mecanismos de reproducción de la artesanía tradicional, la transmisión de la profesión, el tiempo de trabajo comunal en el cual se daba la separación por sexos, mientras permanecían juntos, alrededor de la fragua, los abuelos, los padres, los hijos y los nietos. Esto provoca desunión entre las generaciones y diferente articulación entre los miembros de la etnia en su entorno social.

Cabe preguntar si las tradiciones perjudican las relaciones económicas bidireccionales. Algunas tradiciones obstaculizan la fluidez de las relaciones económicas con los gayós. Un ejemplo lo encontramos en el cambio de atuendo tradicional de las mujeres, a instancias de sus maridos, en momentos de salir con los mismos a realizar negocios, con el

objeto de no ser reconocidas como romés. Este hecho favorece las relaciones comerciales con el mundo de afuera y está concientizado por el grupo, sobre un trasfondo voluntario de mantener, sin embargo, la propia identidad. No se abandona el vestido, se concilian soluciones alternativas a los efectos de no perjudicarse económicamente.

Según lo expuesto, consideramos que los rom montenegrinos han encontrado una dinámica propia y semiautónoma dentro del proceso de modernización impuesto por la sociedad nacional, remodelando, bajo su propia óptica y de acuerdo con las circunstancias, las pautas tradicionales.

## Bibliografía

- Barth, F.  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, (9-49). ed. FCE, México.
- Bloch, J.  
1962 *Los gitanos*, ed. Eudeba, Buenos Aires.  
Caras y Caretas  
1900 Periódico, Año III No. 79, abril de 1900, Buenos Aires.
- Cimorra, C.  
1944 *Los gitanos*, ed. Atlántida, Buenos Aires.
- Clebert, J.P.  
1961 *Les tziganes*, ed. Artaud, París.
- Falque, E.  
1971 *Voyage et tradition. Approche sociologique d'un sous-groupe izingane: les manouches*, ed. Payot, París.
- Foletier, F. de V.  
1970 *Mille ans D'Histoire des tziganes*, ed. Arthème Fayard, París.
- G. Jorg Jevic, T.R.  
1903 "Die zigeuner in Serbien", *Mitteilungen zur Sigeunerkunde*, 2: 1-80, Budapest.
- Pabano, F. M.  
1915 *Historia y costumbres de los gitanos*, ed. Montaner y Simón, Barcelona.
- Ramírez Heredia, J. de D.  
1974 *Nosotros los gitanos. Testimonio de un pueblo marginado*, ed. Bruguera, Barcelona.
- Salinas, N.  
1987 "Los rom de Uruguay", en: *Hoy es Historia*, Revista bimensual de Historia Nacional Iberoamericana, año III, No. 25, Montevideo.
- Vilas Boas Da Mota, A.  
1982 "Contribuição a historia de Ciganología no Brasil", en *Revista Do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, No. 10, pp. 77-115, Goiás.





## Notas sobre la rebelión de Tomóchic

Carlos González Herrera  
Alejandro Pinet Plasencia\*

A fines de 1892 la prensa capitalina difundía noticias referentes a una extraña rebelión producida en un pueblo de la sierra chihuahuense al grito de “¡Viva el gran poder de Dios!” y “¡Viva la Santa de Cabora!”. Muchos la juzgaron entonces como un caso exacerbado de fanatismo religioso. Posteriormente, y a raíz de que poco a poco se fueron conociendo datos sobre los hechos —a lo que contribuyó decisivamente la novela de Heriberto Frías, *Tomóchic*—, esta rebelión fue tomando un cariz heroico que más tarde la incorporaría a lo que la historiografía posrevolucionaria retomó como los movimientos precursores de la revolución de 1910.

Quienes han escrito sobre la rebelión de Tomóchic se han basado obligadamente en la novela de Frías. Originalmente, esta novela fue publicada por entregas en el diario capitalino *El Demócrata* durante los meses de marzo y abril de 1893, curiosamente firmada por “un testigo presencial”. Sería en posteriores versiones donde aparecería el nombre del autor. Hay que decir que Heriberto Frías tomó parte en los combates como miembro del 9o. Batallón, que se unió a las fuerzas federales participantes en la rebelión de 1892. Testigo de la aniquilación del pueblo de Tomóchic, Frías presenció los abusos cometidos contra la población y acaso participó en algunos. “Fue a la vez testigo, participante y víctima de aquella pequeña guerra hecha contra quienes admiraba y respetaba” (Brown, 1968:XI).

Posteriormente fueron escritas otras obras sobre el suceso. Conservando el carácter de memorias han aparecido *Peleano en Tomóchic* de José Carlos Chávez, libro basado en las memorias de Francisco Castro, entonces capitán del ejército federal y también testigo presencial, aunque no tan fustigado por los remordimientos como Frías. Otra obra es *La rebelión de Tomóchic* de Plácido Chávez Calderón, sobrino nieto del dirigente de la rebelión. Cruz Chávez, y sobreviviente de la misma. La primera obra de carácter netamente histórico fue la escrita por don Francisco R. Almada, el decano de los historiadores chihuahuenses, en 1938, basada

en numerosos documentos históricos y permeada de un jacobinismo excesivo que lo hace desprestigiar al movimiento por fanático y religioso. Reduce, por otra parte, la explicación del movimiento a una coyuntura electoral más que dudosa, en la que supuestamente Luis Terrazas quería impedir la llegada a la gubernatura del estado de un fiel porfirista como Miguel Ahumada.

Años más tarde, obras de historiadores de la talla, por ejemplo, de José C. Valadés trataron el asunto. Valadés lo hace con un tono de escepticismo hacia este dogma jacobino en un ameno libro de reciente publicación, inédito por muchos años (Valadés, 1985). Tanto él como Mario Gill y otros historiadores, han expresado el interés en esta rebelión, como un componente libertario y opositorista en el que el mito religioso se enfrenta a la dictadura porfiriana.

Más que detenernos en el análisis de lo que se ha escrito sobre el acontecimiento, nos interesa por ahora hablar de éste a la luz del material de archivo localizado en Ciudad Guerrero, Chihuahua, cabecera del distrito al que pertenece Tomóchic, señalando algunas reflexiones cuyo alcance no es más que el inicio de una investigación que nos ha interesado desde años atrás.

Comenzaremos por decir unas palabras sobre el carácter de la zona para después abordar algunos aspectos interesantes de la rebelión.

Sabemos que desde la llegada de los españoles el norte fue una zona de expansión privilegiada para la Nueva España. Ganaderos y agricultores, comerciantes, soldados y misioneros llegan tras los explotadores de minas en los grandes y relativamente vacíos espacios, recorridos por indios nómadas y seminómadas. Las minas fueron el motor fundamental de la expansión; por la minería se organizan los poblamientos, la agricultura, el comercio. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el porfiriatto impulsa con nuevas fuerzas la expansión hacia el norte, que en algunos estados, como Chihuahua, es impresionante. Ahora bien, ¿qué sociedad encuentra esta expansión?

En el occidente de Chihuahua, el sistema misional jesuita estructuró, desde mediados del siglo XVII, los puestos misionales que se instalaron en la ribera del río Papigochic. Estos unieron la importancia geográfica de la zona —cadena de valles que separan la región montañosa de las llanuras y pastizales— con la importancia social de la zona: punto vital de comunicación intraétnica (tarahumaras, pimas conchos, janos, sumas, apaches), nicho fundamental en el ciclo de aprovechamiento de recursos naturales que articulaban barranca, montaña, valle, llanura y desierto por parte de diversos grupos étnicos. Así, desde un principio, la cuenca del Papigochic adquiere el carácter de región, que como concepto y práctica es claramente absorbida por el proyecto colonizador laico desde finales del siglo XVII hasta el XIX, por una característica esencial: la región como patrimonio.

Después de la expulsión jesuita en 1767, la élite criolla y mestiza, liberada ya de la hegemonía jesuita, continuó

\* Maestría en Historia, ENAH.



conciendo la idea de vivir en una región especial y destinada a la autonomía. Siguieron considerándose parteaguas geográfico-cultural y, ya en el siglo XIX, durante la guerra apache, defensores de la civilización blanca. Pero sobre todo, heredaron la región como patrimonio.

Otro elemento que moldeó el carácter de los grupos sociales de la región fue el mismo modo en que se pobló: no fue un hecho desordenado, caótico o casual, como tampoco lo fue en otras regiones del país. La conquista del norte de Nueva España se realizó por grupos de hombres jerarquizados, en los que la exclusión operaba tanto para tomar parte en la empresa como para pertenecer a un grupo. La batalla por ganar un país al que no se le veía final, la realizaron los grupos fuertes, no los individuos. Grupos sobre los que todavía pesaba mucho la tradición del derecho romano, de las tradiciones mediterráneas, donde los lazos sanguíneos y personales formaban una completa y jerarquizada red social de clientelas, clanes y corporaciones: los grupos fuertes a la vieja usanza.

La vinculación de las familias originales, el manejo de los fondos públicos y sobre todo, ya como elemento del siglo XIX, la forma de poblamientos serán las características de esa situación. Si, como ya dijimos, la región era patrimonio, poblarla deberá hacerse con patrimonio propio. El poblamiento de los pueblos papigochis se realiza casi exclusivamente por el esfuerzo de las familias por crecer, al desaparecer su principal traba: los administradores misionales. Es importante destacar este elemento, pues no es el característico ni el estereotipo que tenemos para el poblador del nor-

te de México, al que se asocia mucho más con la idea del pionero norteamericano en su camino al oeste. Este modelo de poblador nuevo, del colonizador de tierras salvajes, tan asociado al siglo XIX chihuahuense, no opera en esta zona o, en todo caso, son sólo similitudes más que igualdad de situaciones características (cfr. González, Carlos, 1986).

En síntesis, era una región no solamente acostumbrada a la autonomía ya secular por entonces y por ello muy susceptible a cualquier tipo de intromisiones, sino incluso con tradición de extender su poder (el de su élite) fuera de su geografía: dominio de la gubernatura y de la legislatura estatales en diferentes periodos, expansión (limitada, como demostrarían los años por venir) de su sistema comercial y aún financiero. La sociedad papigochic era un cuerpo social muy jerarquizado, lo que la diferenciaba incluso de otras regiones del estado profundamente alteradas y transformadas por poderosos fenómenos políticos y económicos como el asentamiento del poder porfirista y el establecimiento del ferrocarril.

¿Qué transformaciones trajo consigo el nuevo impulso colonizador y centralizador en la región del Papigochic durante la segunda mitad del siglo XIX? Los otorgamientos de terrenos baldíos y nacionales fueron sólo una de las consecuencias que las Leyes de Reforma trajeron a la zona en cuanto a la estructura de la propiedad; la otra fue la desamortización, fraccionamientos y reparto de los terrenos que habían pertenecido a corporaciones eclesiásticas, a las "comunidades de naturales" de los pueblos y municipios. Sin embargo, el cambio fundamental introducido por las Leyes de Reforma fue cambiar la idea prevaleciente sobre "las tierras de nadie": esos cientos de miles de hectáreas que, en estados como Chihuahua, existían sin ocupación alguna e incluso sin reclamo conocido. Eran terrenos utilizados por los pueblos para el pastoreo, a fin de obtener la madera y la leña que requerían para crecer, si era necesario establecer nuevas parcelas para el cultivo, etcétera. Esencialmente, esos enormes predios significaban en buena medida el soporte material del sentimiento de autonomía, independencia y "seguridad" de los pueblos papigochis. Las concesiones porfiristas de las dos últimas décadas del siglo, más que afectar las tierras de los pueblos de una manera directa —tierras privadas o comunales—, atacaban el otro elemento de la estructura social y cultural de la región, tan importante como la otra.

No hay duda de que toda la serie de desamortizaciones, en sus diferentes modalidades, produjo una explosión en el número de propietarios que había en el distrito de Guerrero. Sin embargo, produjo también otros fenómenos y, entre ellos, el natural: frustró de alguna forma el muy lento y difícil proceso de expansión de algunos sectores de pequeños y medianos propietarios para agrandar sus predios y dominios. Podemos suponer que las desamortizaciones produjeron en esta región efectos contrarios a los que se habían venido desarrollando en otras zonas, donde el efecto fue acelerar la concentración de las tierras en pocas manos.



Las Leyes de Reforma al introducir este cambio en la estructura de la propiedad y en la forma de concebir los enormes predios "de nadie", tuvieron un efecto negativo, pues las sucesivas desamortizaciones no mejoraron sensiblemente la situación de los propietarios o jornaleros más pobres sino, al contrario, perjudicaron a grandes sectores de la población al perder en algunos casos sus aprovechamientos comunales —al menos los no reglamentales— y los arrendamientos a muy bajos precios. Numerosos procesos de roturaciones y mercenaciones ilegales fueron legalizados por la ola de mediciones y particiones ordenada por los gobiernos federal o estatal. Naturalmente, sólo ciertos miembros de la élite fueron aprovechando estas oportunidades, y no siempre fueron los propietarios localistas, sino precisamente aquellos que tenían más contactos con los otros niveles de la autoridad y de la sociedad. Aprovechaban que la mayoría de los predios que la gente explotaba no se encontraban regularizados ni titulados más que por antiguas formas de utilización de los grandes terrenos sin propietario específico. La noción de terrenos "naturales", de nadie y de todos, fue poco a poco destruyéndose con la idea de que pertenecían a la nación y que ella era la encargada de otorgarlos mediante procesos que no todos comprendían o querían aceptar. Los millones de hectáreas que durante el porfiriato fueron deslindados como baldíos —de la nación— estaban formados en su mayor parte por estas tierras, y en menor medida por auténticas expropiaciones a pueblos y propietarios. Se destruía así una forma de organización social y geográfica, una añeja estructura que relacionaba de una forma particular a una sociedad con su región. Todo esto significó el último, y esta vez definitivo, periodo de desestabilización regional.

El control de los localistas sobre su territorio ya no fue posible nunca más. Las gentes sentían, independientemente de su situación en la jerarquía social, que una época, que un estilo de vida y de poder comenzaban a ver su fin. Perder las tierras "de nadie" a manos de "extranjeros", saber que ya no tenían la misma libertad de movimiento, para la elección de sus poderes, desquició sensiblemente la secular autarquía e independencia que, aún hoy, extrañan sus antiguos habitantes. Silviano González, jefe político del distrito de Guerrero informaba en 1891 al gobernador Lauro Carrillo que el distrito había soportado la dura carga de pagar con creces más que ningún otro sector o zona del estado, la dureza de la vida del siglo XIX, primero por las guerras apaches y después por los disturbios intestinos, y que aún así nunca se les había tenido en consideración su esfuerzo como defensores de la patria y la civilización. Para colmo de males, ahora debían soportar, aunados a los desastres naturales (gran sequía desde 1888), las injusticias de las concesiones a individuos:

"La minería progresa solamente en el mineral de Jesús María pues a causa de las ZONAS que en grandes extensiones se han concedido (el Ministerio de Fomento) en otros minerales y pueblos se han paralizado las in-

vestigaciones que en pertenencia practicaban los aventureros en busca de metales y que siempre daban por resultado algún nuevo descubrimiento, por lo que a juicio de esta Jefatura basado en los informes que recibo de los Presidentes Municipales es muy perjudicial al desarrollo de este importante ramo, la enajenación de dichas zonas, que se hacen a una sola compañía, y en la cual dejan de hacerse especulaciones, que muchas veces producen la instalación de negociaciones mineras de importancia de beneficio y conveniencias y a las que se debe el adelanto actual de la minería. . ."

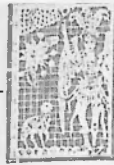
Más adelante don Silviano adelantaba que la agricultura era deprimente por la inseguridad y porque

"... el año pasado se perdieron las cosechas por la falta de lluvias, y lo mismo ha sucedido con las del presente, siendo de notarse que actualmente es muy elevado el costo de las semillas, lo cual deja entrever que muy pronto habrá de sentirse el hambre entre la clase proletaria de esta demarcación" (AMG, SP, C:24, E:248).

Desde el año de 1879 se iniciaría un largo periodo de desasosiego producido por esta desestructuración regional. Año tras año se producirían disturbios, que en mayor o menor medida reflejaban la respuesta violenta a la violenta forma en que iban perdiendo la posibilidad de decidir el futuro de su territorio. Gabriel Casavantes, líder de la rebelión papiogochi de 1879 resumía el estado de antipatía por el poder estatal y por las intervenciones en su región además de la falta de consideración de quienes habían defendido al estado de muchos peligros pasados:

"Conciudadanos: Tiempo era ya que los pueblos que componen nuestro infortunado Estado, cansados de sufrir los desmanes y pésima conducta de sus malos mandatarios, que por la fuerza se le han impuesto, hollando sus preciados derechos, burlan sus garantías, falseando el voto popular, imponiendo a cada paso injustificables y ruinosas contribuciones que acabarían por matar todos los ramos de la riqueza pública, y cuyos productos lejos de invertirse en hacer el bien del Estado son derrochados escandalosamente por el primer magistrado y sus secuaces; tiempo era ya, repito, de que esos pueblos agobiados de los males que les aquejan, exasperados de una administración que en nada satisfacen sus nobles aspiraciones, se levantarán airados para arrojar de los puestos públicos a los que viendo un patrimonio en ellos no cesan de derramar contribuciones sobre contribuciones. Hoy pues que los hijos de Guerrero, llenos de fe y abnegación, son los primeros en proclamar un plan político que lleva por lema la renovación de los Poderes del Estado. . ." (Plan político proclamado en Cd. Guerrero, 27/agosto/1879 por el Corl. Gabriel Casavantes).

Esta oleada de protestas y rebeliones encontró un medio de expresión muy particular hacia la década de los noventas en Teresa Urrca, curandera de origen sinaloense, pero avecin-



dada en Sonora, que para entonces sería conocida como "la santa de Cabora". Nacida en 1873, Teresa había sufrido a la edad de doce años un ataque de catalepsia que le duró varios días. Se cuenta que, habiéndole creído muerta, los azorados vecinos de Cabora no encontraron otra explicación para la recuperación de la niña que el milagro. Desde entonces comenzó su fama de curandera diestra en el uso de la sugestión y la hipnosis, que gradualmente se fue transformando en aura de santa milagrosa, inspirada por la Virgen María. Para 1890 ya un diario de la Ciudad de México, *El Monitor Republicano*, daba a conocer sus curaciones milagrosas. El hecho es que, cuando ya fue ampliamente conocida en la región, la Santa de Cabora comenzó a predicar encendidamente contra el gobierno. Este representaba la herejía, era el enemigo de la verdadera religión y, ante él, había que esgrimir el Gran Poder de Dios.

Varias rebeliones del noroeste de México estuvieron de alguna manera inspiradas o influenciadas por la Santa de Cabora, entre ellas la de los indios Mayos, quienes para entonces se habían levantado al grito de "¡Viva la Santa de Cabora!", encabezados por Juan Tebas y Miguel Torigoqui, tomando la plaza de Navojoa a mediados de mayo de 1892 y ejecutando al jefe político (Gill, 1956:634). El otro ejemplo es el que nos ocupa. Los rebeldes de Tomóchic encontrarían en Teresa Urrea a una consejera espiritual y una imagen por la cual sacrificarse.

En el caso de la rebelión de Tomóchic los procesos que hemos venido reseñando, y que ocupan la segunda parte del siglo XIX, confluyeron con elementos fortuitos tanto climáticos como políticos. En cuanto a los primeros está la prolongada sequía que afectó a la región durante el periodo de 1888 a 1891. El 28 de febrero de 1888 la autoridad del pueblo de Tomóchic, José Dolores Rodríguez, manifestaba al jefe político del distrito de Guerrero:

"... que la calamidad a causa de la grave escasez de semillas en esta sección es enorme; no tiene Ud. una persona que venda un almud de maíz en todo el pueblo, si sólo lamentos y gemidos por todas partes que causan lástima. . . Estoy seguro que si no se prestan algunos auxilios para favorecer la parte menesterosa, sin duda perecerán algunas familias" (AMG, SP, CCI, 1888).

Tan sólo unos días más tarde, Celso Anaya, presidente municipal de Yepómera, comunicaba a la jefatura política del distrito que:

"La extremada pobreza en que se encuentra actualmente la población, pues con motivo de la esterilidad que se sintió el año próximo pasado, los horrores del hambre han comenzado ya a sentirse" (AMG, SP, CCI, 1888).

En abril de ese año el presidente de Matachic informaba con igual preocupación sobre la grave falta de maíz para el

uso común del vecindario, que incluso causaba el abandono de la población por algunas personas de las más necesitadas.

Las condiciones de pobreza generalizada que este largo ciclo de sequías trajo se vieron fuertemente agravadas por la situación que vivió el pueblo de Tomóchic a partir de febrero de 1891, fecha en la que fue asaltada la conducta de la compañía británica Pinos Altos Minning (AMG, SP, CCS, 1890-91), que llevaba más de 45 mil pesos en plata y billetes de banco. En un principio, era relativamente fácil suponer que un pueblo tan necesitado como Tomóchic fuese el autor del asalto. De hecho el encargado de la conducta, Cornelio Callahan, fue el primero en creerlo así. Sin embargo, investigaciones posteriores comprobaron que ni el bandido que resultó muerto ni los asaltantes, después capturados, eran conocidos por la región, según informó el jefe político de Guerrero a las autoridades estatales el 2 de febrero de 1891, asegurando que estos individuos "han venido del interior" (AMG, SP, CCS, octubre 1890-mayo 1891). No obstante, la compañía decidió dejar de utilizar como punto de intercambio de recuas a Tomóchic, sacándolo de la ruta comercial que durante años había beneficiado al pueblo. Esto contribuyó a crear un clima de hostilidad y desconfianza tanto del mundo exterior hacia el pueblo como de este hacia lo externo. Como resultado de esta situación los arrieros perdieron su trabajo, los pequeños negocios familiares que alimentaban tanto a las mulas como a los que las usaban se vieron directamente afectados y los hombres de Tomóchic no volvieron a ser contratados como barreteros en las minas de la compañía.

Este conflicto entró en una espiral sin salida, en la que no solamente se privaba a Tomóchic de lo que habían sido sus fuentes de ingresos, sino que desarrollaba en los pobladores un virulento resentimiento debido a que se dudaba de su honor, honor fundado en el orgullo local de haber sido los hombres de Tomóchic y su región quienes contribuyeron de manera decisiva a la derrota de los franceses en la sierra y, años después, fueron elemento decisivo en la conclusión de la guerra apache.

Pero hasta aquí los tomochis no tenían una causa concreta para abrigar rencores específicamente contra las autoridades y el gobierno en particular. Fueron dos elementos aislados y de características por demás disímboles los causantes de la animadversión de los tomochitecos en contra de la autoridad legal y constituida.

En el año de 1888 la Secretaría de Fomento de la administración porfirista había decidido ceder 219,415 hectáreas en el distrito de Guerrero a los señores José y Julio Ives Limantour, el primero de ellos secretario de Hacienda en el gabinete de don Porfirio (González Herrera, 1986:161). Dicha concesión no llegó a afectar directamente ninguno de los terrenos privados o comunales del pueblo de Tomóchic;<sup>1</sup> sin embargo sí contribuía a alterar las relaciones de sus habitantes con su medio. Los inmensos territorios "de nadie" que secularmente los habían rodeado, súbitamente tenían



dueño y éste tal vez haría valer su condición de propietario sobre aquel territorio —cosa que nunca sucedió—. A nadie le fueron sustraídas sus tierras, y sin embargo el daño ya estaba hecho: se les usurpaba de algo no material, pero de igual peso e importancia.

El otro incidente ocurrió hacia finales de 1890, cuando el gobernador Lauro Carrillo, en una gira que realizaba por la Sierra Tarahumara, se detuvo por unas horas en el pequeño poblado. Visita obligada en Tomóchic era su templo, construido por los misioneros jesuitas en el siglo XVII y que albergaba algunas obras valiosas de arte religioso. En especial, el Gobernador quedó impresionado por la factura de las pinturas de Santa Ana y San Joaquín, las cuales insistió en adquirir a los vecinos del pueblo, como obsequio para su devota esposa. El rotundo *no* de los tomochis disgustó al Gobernador quien, sin embargo dió el asunto por terminado; no así su lugarteniente, el mayor Cárdenas, quien robó las pinturas del pueblo. Días después Tomóchic recuperó sus pinturas, pero el resentimiento mutuo quedó firmemente asentado. Intrigas fraguadas desde el gobierno del estado revivieron un viejo juicio que había sido sobreesido por falta de pruebas contra el líder espiritual de Tomóchic, Cruz Chávez, por abigeato. Esta fue la gota que derramó el vaso. El pueblo declaró su retiro del mundo de la justicia establecida. Sobre esto último es interesante el informe que presenta al gobernador de Chihuahua el diputado Tomás Dozal Hermosillo en febrero de 1892. En él, Dozal narra la entrevista que tuvo con Cruz Chávez, en la que éste le dijo:

“Que ellos no manifestaron al presidente de Tomóchic no reconocer en la tierra más ley que la de Dios porque saben y están persuadidos que en la sociedad ha de existir un gobierno que la dirija; que por el contrario, él le hizo presente que estaban dispuestos a obedecerlo como autoridad local; pero que en materia religiosa la ley les garantizaba el ejercicio del culto que profesaban” (Almada, 1968:531).

Tiempo después, y ante el hostigamiento de que fueron objeto por parte de las fuerzas gubernamentales, el mismo jefe rebelde dijo a unos viajeros que tanto él como sus vecinos sólo deseaban “que nadie se metiera con ellos, ni los molestará para nada, ni interviniera en sus asuntos” (Almada citado en Knight, 1985:47). Este y otros testimonios nos dan a entender que en el origen de la rebelión no está una virulenta reacción en contra del gobierno. Esta surgirá a medida que las fuerzas federales y estatales van cerrando el cerco sobre Tomóchic. Muy probablemente el cambio de actitud se debió al sostenido hostigamiento que las fuerzas del orden mantuvieron durante el viaje de un grupo de tomochitecos a Cabora para entrevistarse con la Santa. Este viaje fue directamente suscitado por el violento enfrentamiento que habían tenido a principios de diciembre de 1981 con las fuerzas auxiliares que comandaba el jefe político del distrito, en el cual murieron tres vecinos que presentaron resistencia. Mientras estuvieron fuera de Tomóchic los rebeldes, los tradicionales antagonistas de Cruz Chávez, Reyes Domínguez —su cuñado— y Joaquín Chávez —su tío y capitán de las fuerzas auxiliares— presionaron al jefe político del distrito para que garantizara sus intereses en el pueblo y, de ser posible, evitar el regreso de los sediciosos; pedían también que se pusiera en aquel lugar una partida militar permanente,

“... Indispensable tanto para la garantía de los habitantes como para disipar la desconfianza que infunde a el camino de la sierra, pues han dejado de hacerse remisiones de mercancías con grave perjuicio de los comerciantes y negociantes quienes temen sean robados en el tránsito” (AMG, SP, CCS, 7/V/1891-8/II/1892).

Mientras la partida de levantados permaneció fuera del pueblo, en su viaje de ida y vuelta al hogar de Teresita, conservaron una actitud fundamentalmente defensiva, evitando cualquier cara a cara con sus perseguidores. Además, pruebas documentales insisten en el hecho de que no atacaban a civiles (AMG, SP, CCS, V/1891-II/1892).

Sin embargo la actitud de las autoridades era que, junto con el ya agonizante año de 1891, pereciera la intentona herética y anticivil de los serranos. Se organizó un despliegue militar que se dedicó a cercar y cazar a los tomochis que se ocultaban en las montañas, al tiempo que las fuerzas gubernamentales causaban serios daños en los bienes de los rebeldes en su pueblo (*Idem*).

A pesar de la enorme presión que significaba tanta tropa para los habitantes de la demarcación, el apoyo a los tomochis no fue regateado: víveres, inclusive se les proporcionó parque y armas hasta llegar a la incorporación temporal al grupo alzado por parte de indígenas de Tutuaca (*Idem*).

La jefatura política presionó para que a las fuerzas federales se sumaran las auxiliares, formadas por los vecinos de los pueblos de Pinos Altos, Jesús María, Ciudad Guerrero,



FOTO: Virginia Vega



Yepáchic, Rayón y otros más, los cuales generalmente resultaban ineficientes, no por falta de pericia ciertamente sino por los fuertes lazos de solidaridad de diversos tipos que a muchos de ellos unían con los tomochitecos: además, muchos de ellos tarde o temprano se verían llevados a movimientos rebeldes (Santana Pérez, nombrado en 1887 mayor de las fuerzas auxiliares, en 1894 era perseguido y sobre su cabeza pesaba una recompensa de mil pesos).

El mes de enero de 1892 vió la continuación de la intensa campaña por volver a la región a la calma. Sin embargo, tal pareciera que la coyuntura que abrieron los tomochis invitó a más gente a retar al poder establecido. En los primeros meses de este año las bandas de Eufemio Escudero y Pedro Chaparro tuvieron muchas acciones que preocuparon sobremanera a las autoridades, ya que vieron en ello la posible diseminación de la rebeldía y el caos. La respuesta fue de alguna manera paradójica: la acción contra los seguidores de la mística de Cabora fue suspendida y el inicio de un *impasse* negociador se vio con buenos ojos por parte del gobierno estatal. Así lo indica la nota enviada el 11 de mayo de 1892 por el jefe político al juez de letras del distrito, en la que indica la imposibilidad de tomar acción contra Jesús Nevares, reo prófugo de la cárcel de Ciudad Guerrero, quien encontró refugio en el pueblo rebelde

"...por estar dispuesto por el Supremo Gobierno que hasta nueva orden se procure evitar todo aquello que pueda dar margen a que sospechen dichos fanáticos que se procede a su persecución" (AMG, SP, CCI, III-VIII/1892).

Esta actitud estaba respaldada por la esperanza de que el tiempo y el olvido apagarán la fuerza rebelde. Poca comprensión tenían de las verdaderas intenciones de Cruz Chávez y sus compañeros aldeanos. Precisamente lo que querían era que se les olvidara y que no hubiera interferencia alguna en la vida de los 352 habitantes de Tomóchic.<sup>2</sup> El pueblo se reagrupó en torno de Chávez y el fervor místico por Teresa de Cabora creció con la aparición de una serie de iluminados: el "Santo Cristo de Choqueque", el de José Carranza, identificado con el "Señor San José" por el parecido que Teresa de Cabora le encontró con el esposo de la Virgen María; una mujer de nombre Carmen María fue también tomada como santa y venerada como tal; la más famosa de ellos, "Santa Barbarita", a quien las fuentes describen como una niña vecina de Piedras de Lumbre, llamada Barbarita Pérez, "de diez u once años", para mayores señas, "sonámbula".<sup>3</sup>

Estos meses de "tregua" fueron, para las autoridades, contraproducentes, pues los propios habitantes del pueblo comenzaron a sumarse a los teresistas y, por otra parte, frecuentemente llegaban hombres fuera de la ley a incorporarse al pueblo. En mayo de 1892 el jefe político describía así la situación en Tomóchic:

"...pueblo que aún está invadido de fanáticos, vecinos de allá están armados y sustraídos de la acción de la justicia, según es público y notorio por lo cual en dicho pueblo no hay autoridad y no es posible mandar desde aquí..." (AMG, SP, CCI, III-VIII/1892).

Pero veamos, en palabras de Cruz Chávez, la difícil situación por la que atravesaba la población. Decía en una comunicación al jefe político el 15 de agosto:

"Obligados por suma necesidad por falta de elementos para vivir, he hablado con Reyes Domínguez, pues él tiene lo suficiente para el pueblo; quien a pesar de habérselo propuesto pagar con valores, pues no tenían dinero (*sic*), o aumentando la próxima cosecha, se excusa de todo. Lo pongo de conocimiento para que se sirva imponerle el deber que el caso requiere, en la inteligencia de que si dentro del término, que le parece al pueblo lo obligará a hacer uso de la fuerza para proveerse del suficiente recurso" (AMG, SP, CCS, 1892).

A principios de octubre de 1892, el jefe político consideraba insostenible la situación del pueblo, advirtiendo al gobierno del estado que era

"...anómala: debido a la sublevación de la mayor parte de los vecinos del pueblo de Tomóchic... hace diez meses se ha dejado sentir una partida de bandidos... cuyos malhechores... han ingresado a los rebeldes de Tomóchic para hacer causa común con ellos. Estos revoltosos fanáticos, según informes de exploradores... han aumentado su número como a 60 individuos incluidos los bandidos ya dichos y otros vecinos del rancho de Tosánachic" (AMG, SP, CCS, II/1892-1/1893).

Se rompía así el periodo de posible negociación. El 26 de octubre de ese año el general Rangel atacó el pueblo después de más de una semana de sitio y escaramuzas, logrando la muerte de 22 de los alzados: "el resto de fanáticos quedan reducidos a una sola casa" (*Idem*). El 29, tres días después, a la primera luz del día, Rangel iniciaba el mando de un ejército de casi mil hombres al ataque que, para las diez de la mañana daría por concluida la rebelión de los tomochitecos. Dos días después el jefe político convocaba a los habitantes del distrito

"...con el loable objeto de colectar donativos para subvenir las imperiosas necesidades de las familias del repetido pueblo que han quedado huérfanas y en completa miseria por motivo de los funestos acontecimientos que tuvieron que lamentarse con motivo del reñido combate de que se trata" (*Idem*).

Unas semanas después de considerarse finalizada la infidencia, el presidente de Temósachic informaba que Celso



Anaya y 30 hombres se enfrentaban con carácter revoltoso a la autoridad en aquella localidad (*Idem*).

Cada disturbio o rebelión desde entonces serían, uno en mayor y otros en menor medida, producto de los nuevos poderes, de amos diferentes a los que por cerca de doscientos años habrían marcado los destinos de la gente. Pinos Altos en 1883, Tomóchic en 1891-92, Temósachic y Santo Tomás en 1893 y, finalmente, los primeros contingentes villistas de 1910, provendrían también de muchos de los pueblos papigochis. La Revolución de 1910 será una época de coyuntura para los descontentos y frustraciones de vastas zonas y numerosos habitantes del occidente chihuahuense. Sería el último intento, fallido de nuevo, por restablecer esa frontera interior del estado de Chihuahua que desde el siglo XVII fueron la cuenca, los pueblos y las gentes del Papigochic.

## Bibliografía

- Almada, Francisco R.  
1968 *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuenses*. Chihuahua, Chih., Universidad de Chihuahua.
- Almada, Francisco R.  
1938 *La Rebelión de Tomochi*. Chihuahua, Chih., Gobierno del Estado.
- Brown, James W.  
1968 "Heriberto Frías", prólogo a la novela de Frías: *Tomóchic*, México, Ed. Porrúa, (Colecc. "Sepan Cuantos", no. 92).
- Chávez, José Carlos  
1979 *Peleando en Tomóchic*. Chihuahua, Chih., Centro Librero La Prensa.
- Gill, Mario.  
1956 "Teresa Urrea, la santa de Cabora", en *Historia Mexicana*, VI: 4 (24), México, Colegio de México, pp., 626-644.
- González H., Carlos  
1986 *Origen y desarrollo de una élite política del Occidente de Chihuahua*. México, ENAH (tesis de licenciatura en Antropología Social).
- Knight, Alan  
1985 "Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917", en D. Brading (Comp.): *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, México, FCE, pp. 32-85.
- Valadés, José C.  
1985 *Porfirio Díaz: contra el gran poder de Dios; las rebeliones de Tomóchic y Temósachic*. México, Leega/Júcar.

## Notas

<sup>1</sup> SRA. ASRCCA, Sala Chihuahua, ejidos dotación (Toca), Tomóchic, Municipio Guerrero. Expediente No. 23:442 (721.1).

<sup>2</sup> Padrón general del pueblo de Tomóchic, 1890. AMG, SP, C.

<sup>3</sup> Aguirre, Lauro y Tomás Urrea, *Tomóchic*, El paso Tex., 1896.

## Fuentes y abreviaturas

- AMG, SP.  
CCI Archivo Municipal de Guerrero, Sección Presidencia, Comunicaciones con Inferiores.
- AMG, SP,  
CCS. *Ibid.*. Comunicaciones con Superiores.
- AMG, SP,  
C: E: *Ibid.*. Caja, Expediente.
- SRA,  
ASRCCA Archivo de la Sala Regional del Cuerpo Consultivo Agrario, Secretaría de la Reforma Agraria.

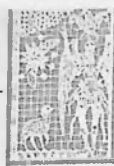
## D e mixteco a Te ñuu Tnuuidabi Reflexiones en torno al difícil camino de ser

Franco Gabriel Hernández\*

### 1. La Identidad Primigenia y la Educación Escolarizada

Iniciar el aprendizaje de la lengua propia, identificar a los familiares, realizar las labores que corresponden a los niños pequeños, escuchar del abuelo los relatos tradicionales como el del Doo bee'le,<sup>2</sup> el del Tua,<sup>3</sup> conocer de labios de los viejos la historia del árbol de nuestros orígenes.

\* Te ñuu Tnuuidabi, miembro de la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C.



nes,<sup>4</sup> asistir con el padre o con la madre a las fiestas tradicionales para vivir las costumbres, conocer por el padre los lugares sagrados, los lugares malos, conocer en los montes los sitios donde hay agua, saber identificar algunas plantas comestibles curativas y para saciar la sed es, entre otras cosas, algo que parece tan natural que no preocupa a la conciencia sobre su importancia para formar la identidad; sin embargo, constituyen la base para identificarse como parte de una familia y de la comunidad donde uno vive. Este acercamiento a la realidad física y sociocultural permite además comprender la posición de la familia dentro del pueblo. El prestigio familiar será esquema normativo de la conducta dentro y fuera del hogar así como la fuente de respeto que se tenga dentro de las relaciones sociales.

El trato con personas del mismo Municipio provenientes de otros centros de población sirve para observar diversos estilos de vestir e incluso reconocer algunas diferencias en la forma de hablar el *truyidabi*. Por la lengua y la ropa sabemos quiénes son las gentes de los ranchos, los "rancheros"; si la ropa es de seda o de manta, sabemos quien es *ñakuika* (gente rica), quien es *ñayibi ntyabi* (gente pobre). Los viajes a la plaza de Santa Inés y Jaltepec brindan la oportunidad de conocer a las gentes de otros municipios, así como los nombres con que son designados: Layaa, de Santa Inés; Lason'to de Santo Domingo; Lakushriti, de Nuxiño; Laniti, de Jaltepec. Las plazas de Yutanduche y Teozacualco permiten conocer a los *Lacaa'ba* y los *Lachijatnu*, respectivamente. A través de estos contactos uno aprende, también, qué es *layaa'baba*, el nombre de la tierra de las águilas.

El ingreso a la escuela rural *trastoca* este mundo de relaciones y saber inicial. Los maestros dicen que nuestras costumbres tradiciones y conocimientos no son sino supersticiones, mitos; que nosotros solamente somos mexicanos, que tenemos que estudiar para progresar, para dejar de ser gente ignorante. El maestro, los comerciantes de fuera en los lugares de plaza, el cura que viene a oficiar la misa, etcétera representan el sujeto que se encuentra en el extremo de una nueva relación con nosotros, la del *to'o* o extranjero y menimento.<sup>5</sup>

Esta realidad es forzoamente aprendida por el trato de dominio que el *to'o* tiene con nosotros, por la violencia con que impone sus razones, porque quiere exhibir su superioridad en todas las relaciones con nosotros; por el dominio, el engaño y la burla que sufrimos, aprendemos que somos indios; aprendemos a reconocer como natural que nos griten, que nos humillen cada vez que según ellos nos equivocamos; que nos arrebaten los productos que llevamos a las plazas antes de llegar al mercado y nos paguen lo que quieran y en el caso del maestro, a repetir, aunque no lo comprendamos, que tenemos una patria; que la escuela es la fuente del saber; que el maestro no es malo aunque nos golpee o pida a las autoridades multar a nuestros padres porque hablemos en el *aula* nuestro idioma.

Como el hecho de hablar castellano (*da'aa* o *tnustila*)<sup>6</sup>

de saber leer y escribir, así como vestir igual que el *to'o* es obligado por todas las relaciones que se establecen con el exterior, hacia el interior del Municipio nosotros también creamos nuestros propios indios; en el plano de la lengua, creemos que nuestra habla es la forma verdadera; que la persona que solamente sabe el *truidabi* es más indio que nosotros; los que usan la ropa de colores chillantes son "rancheros"; que hay diferentes trabajos, los *güelos*<sup>7</sup> de Santiago y de Santa Cruz, aquellos hombres que comen tortilla como "indios" son quienes deben construir las *besanas*;<sup>8</sup> ellos con sus mujeres y niños limpiarán de piedra las *melgas*<sup>9</sup> y arreglarán las *terracerías*.

Las prácticas discriminatorias, el dominio y la explotación, favorecen el surgimiento de una ilusión por dejar de ser indios para dominar a otros. Si bien ello influye en la personalidad, no alcanza a expresarse plenamente por las condiciones objetivas de opresión en que se vive y porque existen dentro de la comunidad normas sociales que impiden este tipo de prácticas; una anciana o un anciano desconocidos que acuden a la casa pueden ser la enfermedad disfrazada de gente y no se les debe negar nada si no se desea provocar su enojo; hacerse rico de improvisto o por medios desconocidos significa trato con el diablo, con el *jujuna*<sup>10</sup> o con el *tua*; no compartir el producto del trabajo equivale a ofender a la tierra que es la dadora de bienes; burlarse de otro puede ser motivo de enfermedad, etcétera.

Cuando se tiene la necesidad de salir fuera de la comunidad para estudiar la primaria completa o hacer otros estudios, quitarse la ropa tradicional y abandonar la lengua propia son hechos inevitables para no sufrir la burla o el trato discriminatorio. Y no sólo eso. También se ocultará el lugar de origen; si se está en el D.F. se mencionará Oaxaca; si se encuentra uno en Oaxaca se citará como referencia el Distrito; solamente cuando no puede eludirse la respuesta uno pronunciará quedadamente su verdadero lugar de origen. La

FOTO: Ricardo María Garibay Velasco







educación primaria y los estudios superiores, en cuyo currículum no existe la realidad actual del indio ni la diversidad étnica de la nación sino solamente algo sobre los indios muertos, se encargarán de ir construyendo el velo que encubre la conciencia y realidad propias, y la de ir formando una nueva conciencia social: la de ser parte de algo cuya esencia se ignora; la educación como formadora de la conciencia social nos hace seres sin identidad real, seres confundidos entre el ser y el deber ser, seres divididos por una falsa conciencia: no reconocer la identidad original e identificarse con algo tan abstracto como la patria y con símbolos de tan difícil comprensión como la bandera, el himno y el escudo nacional.

## 2. Los primeros descubrimientos

Adquirir la conciencia étnica es un largo proceso y un parto social doloroso. Uno de los primeros descubrimientos es saber que uno es mixteco, no por haber nacido en la mixteca; sino por tener una lengua, una cultura, un territorio y un pasado común.

Libres del peso social de las relaciones coloniales, cuando se sale a realizar estudios en el extranjero sobre todo referentes al desarrollo rural, a la organización comunitaria y cooperativa, etcétera, en países en donde el trabajo colectivo y las relaciones de solidaridad son fundamentales para el desarrollo y donde tener títulos universitarios, si bien es importante, no impide la ejecución de labores manuales, o donde tener altos puestos militares y en el gobierno no impide cumplir con actividades de servicio a los hombres de la sociedad sin estos cargos, por el distanciamiento con la realidad cotidiana y las oportunidades de reflexión, uno se percató de que lo buscado en el exterior se tiene en el propio país: por ejemplo, el trabajo comunitario de los hombres está en el tequio; el medio para enfrentar la debilidad económica y la carencia de recursos para la producción se halla en el trabajo de ayuda mutua; la forma organizativa para emprender acciones o proyectos más allá de nuestras posibilidades económicas y humanas se encuentra en la guesa y la práctica de servir, independientemente del cargo que se tenga, está en el ejemplo de los viejos y en las autoridades del pueblo que son los primeros, por su esfuerzo en el trabajo, por su modestia y respeto en el trato.

La participación en la lucha indígena organizada tiene singulares revelaciones: es una sorpresa, por ejemplo, aprender que todos los indios padecemos los mismos problemas en el país; conocer a los indígenas del área de Zacatlán, Pue., Huejutla, Hgo., Atlacomulco, Edo. de México y otros lugares más, donde los indios son blancos, es darse cuenta de que no se es indio por el color sino por una relación objetiva y subjetiva de dominación-subordinación entre los indios y los no indios de la sociedad nacional.

El acercamiento comprometido a la antropología y la sociología ofrece la oportunidad de conocer y manejar nuevos conceptos y categorías para comprender la realidad; uno de

ellos es el de etnia, cuyo referente sustancial lo constituye la lengua propia, una cultura, un territorio jurídico o socialmente determinado, una historia específica y una particular concepción del mundo y de la vida.

Al principio no existe diferencia entre lo indio y lo étnico, más bien se usan indistintamente. Este uso causa graves problemas teóricos y políticos entre la población indígena; por ejemplo, mucha gente piensa que el maestro bilingüe no es indio porque ya no usa la ropa, ha estudiado, no habla bien la lengua vernácula; por tanto no tiene el derecho de hablar por sus hermanos. La confusión entre los conceptos indio y etnia descalifica, sin más análisis, a una población mayor de 30 mil profesionales indígenas en el país.

La lucha política pronto obliga a asumir posiciones respecto a los nuevos conceptos y a redefinirlos en función de proyectos determinados;<sup>11</sup> en el caso del término indio es necesario aceptar que se es indígena no por ser mixteco, huave o huichol, sino por vivir en una situación colonial caracterizada por cinco rasgos fundamentales: la explotación económica, la dominación cultural, la discriminación racial y social, la manipulación política y la invisibilidad política. Estas últimas se manifiestan no sólo en el recurso demagógico de exaltar a los indios como fuente de la nacionalidad e ignorar los problemas actuales de los pueblos indígenas, sino también en la inexistencia jurídica de preceptos legales que aseguren la permanencia y el desarrollo de los elementos de la etnicidad, la inexistencia del derecho de beneficiarse de la explotación de los recursos disponibles en los territorios habitados por esta población y el no reconocimiento de la presencia de 56 grupos étnicos como parte de la nación, así como ignorar a más de 10 millones de indígenas a quienes el país y la sociedad no india adeudan una retribución histórica justa por el desarrollo que hasta ahora han alcanzado.

Dentro de una perspectiva histórica de largo alcance, superar la situación de indio y de mestizo significa cancelar la situación colonial y enfrentar las relaciones de explotación características del capitalismo nacional e internacional.

En este sentido, el indígena y el mestizo, —como categorías económico-sociales y culturales— tienen una presencia temporal en razón de la existencia de las condiciones estructurales que les dan origen y les mantienen. También en esta perspectiva, es fácil comprender que se debe dejar de ser indio pero no chinanteco, zapoteco, mixe, etcétera. Es decir, se debe luchar por superar la condición de subordinación propia de las relaciones asimétricas dentro de la sociedad nacional y crear el espacio, así como las condiciones para el pleno desarrollo de los elementos de la etnicidad.

Estos factores, previos a la conquista y por tanto anteriores a los que definen al indio, se han mantenido por siglos pese a todos los embates para destruirlos y son la fuerza para enfrentar la dominación y las potencialidades que enriquecen las expectativas de desarrollo de los hombres y los pueblos de un Estado-Nación plural como el nuestro.



Además, la condición de indígena y de pertenencia étnica no son impedimentos para establecer relaciones sociales de clase, o formar parte de ellas. La penetración y desarrollo del capitalismo en las regiones indígenas abre un nuevo espacio social y crea las condiciones para asumir un nuevo papel dentro de la sociedad, un nuevo status que no invalida las anteriores sino hace más compleja la problemática indígena y étnica en todo país capitalista con antecedente colonial, cuya naturaleza social reactualiza las relaciones coloniales.

### 3. Los problemas y las posibilidades

Ser indio y reconocerse como tal no es un problema fácil por la manipulación que se hace del término hasta ocultar su significado, y porque recuerda una realidad dolorosa que esta población trata de no hacer consciente o de ocultar. Aceptarlo significa, sin embargo, asumir una realidad opresiva, la de colonizado, para que a partir de esta conciencia se organice y se participe en la lucha por trascender esta condición.

El reconocerse indio, como producto de la situación colonial, permite ser uno solo en la lucha contra las relaciones de dominación, sin importar la etnia indígena a que se pertenece. Todas las acciones para superar la situación de indio constituyen lo que hemos denominado política indígena, que no debe confundirse con la política indigenista, instrumentada, primero por el colonizador y después por sus herederos, con el propósito de disfrazar o mantener las relaciones de subordinación y eliminar los rasgos significativos de la etnicidad.

Descubrir la naturaleza histórico-social de lo indio es también reconocer la esencia de su contrario dialéctico: el mestizo; mas no ese mestizo biológico que podemos ser todos, sino ese personaje que ejerce el papel de colonizador conquistador ibérico, muy a pesar del cambio de las condiciones socio-económicas y políticas del mundo; ese falso heredero para quien las palabras de los indios a Fernando II, en 1570, cuando decían: "y porque los animales vemos que son tratados mejor que nosotros y son trabajados con templanza y aun regalados y nosotros estamos vejados peor que los caballos y los bueyes", no tienen interlocutor, sino que siguen siendo gritos de silencio a través de los siglos;<sup>12</sup> ese que ejerce su superioridad cultural mantiene el poder económico y político explotando y engañando; aquel que, expropiando la historia de esos pueblos llamados naciones por los castellanos, expropiando el territorio y los recursos en éste existentes, ha construido los Estados Nacionales en América con la participación decidida del indígena, pero negando a este siempre la importancia de su contribución humana, social y cultural en el proceso, así como negándole sistemáticamente los beneficios del progreso o desarrollo que llama nacional.

Reconocer al enemigo no es sólo valorar su fuerza sino también saber su debilidad; es darse cuenta del elevado nivel

de enajenación que también sufre, porque si no fuera así, ¿cómo podría llamar con orgullo lengua nacional a una lengua extranjera? y, siendo un producto histórico concreto, ¿por qué sueña con ser, primero español, después francés y luego gringo? Incapaz de ver su realidad y asumir su historia, el mestizo tiene aún más problemas que la población indígena para recuperar o construir una identidad, porque debe asentar en lo que desprecia, en la historia y presencia de las 56 etnias del país, las bases de una nueva y vigorosa identidad; porque si no ¿cómo hombres sin identidad o de identidades divididas podrán construir una sociedad libre, justa y económicamente fuerte?

No debemos ignorar que, inclusive en el terreno de las clases sociales, la soñada unidad del obrero y del campesino para el diseño y creación de un nuevo proyecto social, se ve limitada o comprometida por esta contradicción inocultable entre la población india y la no india de los países de nuestro continente.

Si delimitar y reconocer los alcances de lo indio es traumático, profundizar en lo étnico es todavía más demoledor; en el caso de los nombres con que se designan las etnias nacionales de México, encontramos que, por ejemplo, el pápago es realmente *oo'tam*; el otomí, *hñähñu*; el mixteco, *ñashibi ñuu tnuuidabi*; esto significa que no son nuestros los nombres con que nos llaman. A partir de los colonizadores, que utilizando el nombre con que los pueblos nahuas designaban a los demás grupos sociales, hemos sido nombrados de otra forma y nuestros nombres verdaderos han quedado ocultos clandestinizados en el lenguaje de cada pueblo.

Pero eso no es todo, muchos de los nombres pertenecientes a cualesquiera de los 56 grupos étnicos del país, al elaborar un proyecto de vida no hemos incluido los aspectos relevantes para producir y reproducir los elementos de la etnicidad; no hemos creado proyectos de desarrollo humano alternos y articulados al proyecto general de la nación, porque no existíamos para nosotros mismos y al despertar, todo lo bien delineado, lo que creíamos sólido, indestructible, no existe. Creado el proyecto de vida a partir de una falsa conciencia, a través de un marco de referencia sin relación orgánica con la historia y la realidad actual, éste carece de futuro promisorio. El hombre universal no existe, necesita ser histórico, tener un ámbito geográfico que lo identifique, ser culturalmente una potencialidad y una realidad del ser; por eso, frente al mañana tenemos que volver a empezar y la fuerza para crear nuestro proyecto está en la cultura propia, en la identidad étnica, que por definición es también una identidad histórica.

Descubrir o recobrar la identidad tiene muchas otras consecuencias: es como si al despertar de un largo sueño nos vemos divididos y encontramos nuestro territorio ocupado, no importa si legítima o ilegítimamente, por hombres como nosotros que también necesitan un espacio para vivir; significa recobrar la historia propia, destruir las falsas conciencias; asumir una identidad ampliada de grupo sin los



límites arbitrarios actualmente establecidos para tener mayor poder en el reclamo del derecho de beneficiarse de la explotación de nuestros recursos y de los logros del desarrollo del país, de luchar por espacios políticos en la vida de la nación, de legitimar la educación indígena, así como para asegurar el estudio y desarrollo de las culturas, entre cuyos elementos sobresale la lengua.

La asunción de la identidad abre posibilidades para resolver problemas añejos como el de la tierra que tanto debilita la unidad de los indígenas, porque no hay razón para pelear si a fin de cuentas todos somos hermanos. También nos permite percibir que la población mestiza no es una: cuántas etnias, cuántas posibilidades humanas están dentro de esta categoría, limitados de florecer, de igual forma que los grupos étnicos indígenas.

Si queremos afirmar nuestra realidad plural, tenemos que redefinir el concepto de Estado-Nación; redefinir las relaciones entre los grupos y culturas que lo integran; redefinir la distribución del poder económico y político y recrear el espacio histórico y sociocultural para que adquieran significado de unidad los símbolos de la patria que nos identifican. Todo ello no es fácil pero es un reto que tenemos que aceptar. La pluralidad no es síntesis sino una realidad pujante en la que todos tenemos el derecho de la plena expresión y desarrollo.

El concepto de etnia o grupo étnico y la asunción política de su significación entrañan:

- a) El derecho de estudiar y desarrollar sistemáticamente las potencialidades de la cultura propia.

- b) La legitimación para recuperar los elementos fundamentales de la etnicidad ocultos o perdidos por la reproducción permanente de la colonización.
- c) La lucha por recuperar el territorio y el derecho de beneficiarse de la explotación de los recursos en él existentes.
- d) El diseño de proyectos sociales a partir de la fuerza histórica y de la riqueza cultural de la diversidad que caracteriza a nuestros Estados Nacionales en América.
- e) Descubrir, recuperar y asumir la identidad que nos da rostro propio como hombres y como pueblos, así como trascender la identidad confusa y dividida que nos debilita e impide el pleno desarrollo.

Qué duda cabe que asumir la identidad étnica es un nuevo renacer, que es apenas un paso en el difícil camino hacia la expresión del ser.

## Notas

1. El término tnuuidavi (ñusabi para el área de Tlaxiaco y según lo recoge Alvarado) significa palabra de los hombres de la tierra de la lluvia. A la región en el diccionario del padre Alvarado se recoge como ñuu ñusabi (ñuu ytnuuidavi para la variante de Tamazola, Noch. Oax.); el pueblo mixteco es ñashibi ñuu tnuuidavi y hombre mixteco, tee ñuu tnuuidabi.
2. Era un hombre con orejas tan grandes que una ocupaba para acostarse y otra para taparse. Dicen que vivió en una cueva por Andata; ahora ya nadie lo ha visto.
3. Es el demonio que se aparece como mujer u hombre blanco para perder al indígena ofreciéndole riquezas, poder, placeres, o lo domina mentalmente hasta desbarrancarlo.
4. Ignoro por qué siempre pensé que era el moral que se encuentra en un lugar denominado ntubedabi, "el lugar del guaje de la lluvia".
5. Nosotros, entre nosotros.
6. Castellano, la palabra del hombre de Castilla.
7. Es el gentilicio con el que se les conoce; otros también las llaman lecas.
8. Paredes de piedra que sirven para la contención de la tierra de las melgas en las terrazas.
9. Extensión de tierra de las terrazas para siembra.
10. El diablo.
11. Ver Gabriel Hernández Franco. *Los grupos étnicos y el Estado mexicano*. Cuadernos de Educación Popular, Cochamba, Bolivia, 1984.
12. Ponce: *El marxismo sin nación*. Cuadernos Pasado y Presente, número 98, México, 1983.



FOTO: Oscar Tarrago/Silvia Segarra

# ¡Aquí no se rinde nadie!

La ley de Autonomía  
para las comunidades de la Costa  
Atlántica de Nicaragua

Hazel Law\*

Por autonomía se entiende el reconocimiento y ejercicio efectivo de los derechos históricos de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua, a través de un régimen particular en el marco de la unidad nacional y dentro de los principios y políticas de la Revolución Popular Sandinista.

Es tarea de toda la nación nicaragüense, la asunción del proyecto de autonomía para poder promover la armonía y la fraternidad entre todos los nicaragüenses y contribuir en forma exitosa a la lucha contra el racismo, la discriminación y el etnocentrismo.<sup>1</sup>

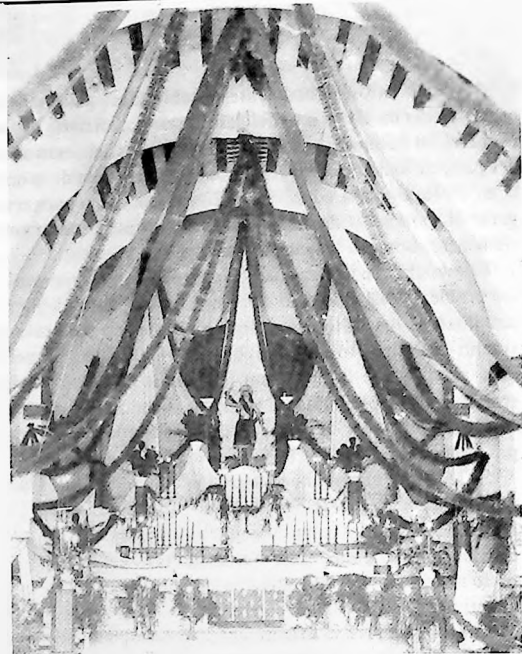
## Introducción

**E**l Proyecto de Autonomía a partir de su concepto plantea la perspectiva del nuevo ordenamiento jurídico-político que se está desarrollando en la Nicaragua Revolucionaria.

La Constitución Política de la República, promulgada en enero de 1987, reconoce en su artículo 8, que el pueblo de Nicaragua es de naturaleza multi-étnica, y es la primera vez en la historia de nuestro país que se formula en la Carta Magna una definición real de los componentes socio-étnicos de la Nación.

Otros artículos de la Constitución se refieren específicamente a los derechos de autonomía, proyecto que construimos con esperanza y aliento para los pueblos indígenas y sectores que sufren hoy día la discriminación.

Cuando nos agreda la fuerza imperial norteamericana con la guerra y el bloqueo contra nuestro pueblo multi-étnico, sabemos que nuestro deber es construir la autonomía marchando paulatinamente rumbo al horizonte.



## La ley y sus antecedentes

La formulación de un Proyecto de Ley de Autonomía en Nicaragua como respuesta a las demandas reivindicativas de las etnias de la Costa Atlántica, se fundamenta básicamente en:

1. La interpretación de las particularidades históricas que determinaron la formación de la actual nación nicaragüense, con sus regiones Atlántico y Pacífico diferenciadas entre sí a partir del periodo colonial: la presencia de la Corona Inglesa y la Española, respectivamente.
2. La existencia de comunidades miskitas, sumos, ramas, creoles, garífonas y mestizas con rasgos específicos de lengua, cultura, formas de organización y relaciones económicas que las diferencian entre sí y que determinan su particularidad en relación con el resto del país.
3. El papel desempeñado por la iglesia morava como factor ideológico preponderante entre indígenas y creoles.
4. El aislamiento sostenido entre ambas regiones promovido por regímenes de gobierno que preceden a la Revolución, que entregaron los recursos del Atlántico a la explotación del capital extranjero y sometieron por ende a sus habitantes a la marginación social.
5. Las dificultades de comunicación actual (limitaciones de transporte, red vial, telefónica, etcétera) que afectan la gestión de los asuntos administrativos de la región.
6. Las reivindicaciones particulares como producto de esta realidad, expresadas en la demanda de indígenas y creoles por el reconocimiento de tierras comunales, lengua, cultura

\* Diputado Miskito en la Asamblea Nacional por el FSLN. Dirigente MISURASATA durante los primeros años de la Revolución. Miembro distinguido de la Comisión Nacional de Autonomía.

<sup>1</sup> Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía para los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua.



y participación en la vida social, económica y política de la nación.

A estos factores se suma el desconocimiento mutuo entre ambas regiones, como consecuencia del aislamiento y la falta de presencia del Estado nacional en la Costa Atlántica. Dicho desconocimiento generó la desconfianza común o prejuicios mutuos entre los nicaragüenses los cuales prevalecieron después del triunfo de la Revolución.

Asimismo, se concluye que la interacción de los elementos históricos de desconocimiento entre ambas regiones, la desconfianza mutua y el subdesarrollo nacional, determinan los errores de la acción del Gobierno Revolucionario en los primeros años del proceso en la Costa Atlántica, agudizando las contradicciones generadas a partir de la época colonial.

La agresión puesta en marcha contra la Revolución Sandinista por el imperio norteamericano, aprovecha este espacio de contradicciones y actúa con sus agentes para manipular a los indígenas y llevarlos al enfrentamiento militar contra el gobierno a partir de los sucesos en la navidad de 1981. El periodo comprendido entre 1981-1983, fue de evidente deterioro de las relaciones entre las comunidades indígenas y el gobierno, situación también utilizada por la propaganda imperialista para justificar sus ataques contra el pueblo nicaragüense.

Era necesario revertir la situación histórica planteada por principio revolucionario y comienzan a emprenderse medidas para tal fin. Una de las primeras acciones fue el Decreto de Amnistía en diciembre de 1983, que libera a miskitos y sumos. La segunda acción relevante es el inicio de diálogo con la organización MISURASATA (Organización indígena alzada en armas) sobre las reivindicaciones de las comunidades, hasta la acertada decisión de impulsar el Proyecto de autonomía.

### **Dinámica del Proceso de formulación de la Ley de Autonomía**

**1984**

*Noviembre.* Ante el nuevo clima de apertura que despunta con el diálogo entre las organizaciones indígenas y el Gobierno Revolucionario, un grupo de intelectuales y profesionistas indígenas y creoles conforma las Comisiones Regionales de Autonomía en Puerto Cabezas y Bluefields, respectivamente, para formular un Estatuto de Autonomía. *5 de diciembre.* El Presidente de la República apoya la creación de la Comisión Nacional de Autonomía para fortalecer la iniciativa de las Comisiones Regionales.

**1985**

*Octubre.* El 95% de los sumos armados se desalzan para trabajar por el proyecto de autonomía. *Noviembre.* Los promotores de Autonomía de la Zona Especial II, presentan ante la Comisión Regional los informes

de la consulta realizada en las comunidades creoles, ramas, garifonas y mestizas.

*Diciembre.* Los promotores de Autonomía y las Comisiones de Paz y Autonomía de la Zona Especial I, en asamblea realizada en Puerto Cabezas, presentan informes de resultados de la consulta y demandan el establecimiento de una política de Recursos Naturales que sea puesta en práctica a la brevedad.

Se realizan importantes asambleas multiétnicas de Paz y Autonomía, donde creoles y mestizos expresan su apoyo a los esfuerzos de paz que realizan las comunidades indígenas y el gobierno de la Zona Especial I. Asimismo la comunidad creole en asamblea realizada en su centro de reuniones, presenta los resultados de la consulta.

*17 al 23 de diciembre.* Campesinos, obreros y demás trabajadores del sector minero de la Zona Especial I, dieron sus aportes a la consulta en asambleas zonales celebradas en Rosita, Bonanza y Siuna.

*23 de diciembre.* En el marco de las actividades de la Autonomía, las comunidades sumos celebran una misa de acción de gracias por los repatriados sumos que vinieron de Honduras, en la Iglesia Morava de Bonanza, compartiendo con líderes religiosos y de gobierno la alegría de la reunificación.

**1986**

*Enero-noviembre.* ACNUR trasladó cerca de 3 000 miskitos. *Abril.* Mujeres miskitas se organizan para impulsar las tareas por la paz y la autonomía en sus comunidades.

*17 de mayo.* Más de 5 000 indígenas se reúnen en la comunidad de Yuñu, capital de La Paz, para reafirmar su voluntad de paz ante el presidente de la Comisión Nacional de Autonomía, Comandante de la Revolución Tomás Borge, con motivo del primer aniversario del acuerdo de cese al fuego firmado con el jefe Eduardo Pantín.

*12 al 20 de junio.* Mestizos, criollos, sumos y miskitos de la Zona Especial I participan en los cabildos abiertos en torno a la Constitución, enfatizando todos los participantes las demandas de autonomía.

*Julio.* Se celebra el primer Simposium Internacional de Autonomía.

*Octubre y Diciembre.* Se desarrolla una segunda consulta sobre el Estatuto de Autonomía bajo la metodología de cabildos para enriquecer el proyecto.

**1987**

*Enero y febrero.* Las comunidades indígenas, creoles y mestizos eligen y preparan a sus voceros para la Asamblea Multiétnica.

*22 al 24 de abril.* Se realiza la Asamblea Multiétnica en la que los delegados comunales discuten, modifican y aprueban el Anteproyecto de Autonomía en el acto de clausura de la Asamblea Multiétnica, celebrada en la Plaza de la ciudad de Puerto Cabezas.



## Contenido del Proyecto de Autonomía

El proyecto de Ley de Autonomía se estructura en seis Títulos:

El *Título I*, enunciado como "Principios fundamentales", se refiere al marco en que es posible desarrollar la autonomía, dentro de la tarea de fortalecimiento de la unidad nacional y la profundización del carácter democrático popular de la Revolución Sandinista que, asimismo, asume como principio el reconocimiento de derechos y deberes de las comunidades de la Costa Atlántica.

Entre los reconocimientos relevantes en materia de derecho figuran:

"la absoluta igualdad de derechos entre las diversas etnias, lengua, religión, cultura, agua, bosques." (art. 12). Así como el derecho a definir y decidir su propia identidad étnica (art. 13).

En cuanto a la descentralización administrativa que supone la autonomía, se señala para ello en el *Título II*, a los órganos de la administración regional:

- Un consejo regional de entre 30 y 50 miembros:
- un coordinador regional y
- autoridades municipales.

Los representantes ante los órganos de la administración regional serán electos por sufragio universal, directo, libre y secreto.

El *Título III*, habla de la constitución del presupuesto de las regiones autónomas que se conformaría mediante un plan de arbitrios, transferencia de presupuesto general de la República e incluye, además, la creación de un fondo especial de desarrollo.

El *Título IV*, trata del patrimonio de las regiones autónomas y de la propiedad comunal:

"la Propiedad Comunal la constituyen las tierras comunales, aguas y los bosques que les han pertenecido tradicionalmente a las comunidades y están sujetos a las siguientes disposiciones:

1. Las tierras no podrán ser vendidas, embargadas, gravadas y no prescribirán.
2. Los habitantes de las comunidades tienen el derecho de trabajar parcelas en la propiedad comunal y al usufructo de los bienes generados por el trabajo realizado" (art. 36).

La propiedad comunal es uno de los componentes más específicos de la identidad étnica y la base material fundamental, cuyo reconocimiento reclaman los indígenas en todo nuestro continente, de tal forma que las dos disposiciones del artículo recogen fielmente la manera tradicional de poseer la propiedad comunal que nos legaron nuestros antecesores.

Los dos Títulos restantes se refieren a procedimientos de reforma de la ley, a disposiciones previas a la instalación del régimen de autonomía.

Estamos concientes de que el Estatuto de Autonomía no reúne una formulación perfecta, sin embargo, creemos que las debilidades técnicas son irrelevantes ante la participación popular que ha sido el sello característico a lo largo de tres años de proceso de autonomía, así como la voluntad común del pueblo y el gobierno revolucionario de llevar a la práctica los derechos de autonomía.

Sin ánimo de desatender los detalles técnicos y estructurales, resumimos que la autonomía es para nosotros, sujetos beneficiarios y pueblo revolucionario en general, una escuela de solidaridad, un encuentro popular para construir la nueva sociedad nicaragüense.



# La Semana Santa en San Juan Ahuacatlán

Carlos Benjamín Lara M.\*

*"Entonces, el juego se nos manifiesta como disyuntivo: culmina en la creación de una separación diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que a principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al final de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es conjuntivo, pues instruye la unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos (que se confunden, en el límite uno con el personaje del oficiante y otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo. . . y el 'juego' consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador".*

Claude Lévi Strauss

## Introducción

**E**l trabajo que presentamos a continuación intenta desentrañar el significado que la ceremonia de Semana Santa tiene para los habitantes del pueblo de Ahuacatlán (Puebla). Se trata, ante todo, de hacer un ejercicio de decodificación del mensaje central (o los mensajes centrales) que la festividad transmite a los individuos que participan en ella, utilizando los conceptos claves que Víctor Turner, Edmund Leach y Ronald Grimes han proporcionado para el análisis de las ceremonias religiosas.<sup>1</sup>

Siguiendo a estos autores, hemos establecido tres niveles fundamentales de análisis: la interpretación de las unidades constitutivas del rito (símbolos y signos rituales), el examen del contexto cultural y la consideración de lo que hemos denominado el campo del ritual. Los tres niveles se encuentran íntimamente relacionados y a los tres se les puede considerar elementos intrínsecos del ritual.

Con el propósito de lograr un mejor entendimiento del sentido de la ceremonia, hemos delimitado los tipos de cultura que tienen un rol definido al interior de la festividad, a saber: La eclesía o cultura eclesíástica y el ethnos o conciencia étnica. Ambas categorías tienen características opuestas y contradictorias: mientras la eclesía contiene una orientación conjuntiva (instaura la unidad de todos los participantes), el ethnos hace hincapié en las particularidades y las diferencias entre los grupos. Intentamos esclarecer el rol que cada tipo de cultura tiene en el desarrollo de la ceremonia y la relación que se establece entre ellos.



FOTO: Pedro Trontémoc Díaz Llorens

\* ENAH.

Ahora bien, el pueblo de Ahuacatlán está ubicado en la Sierra Norte de Puebla, al noroeste del Estado de Puebla, y constituye la cabecera del municipio que lleva el mismo nombre. Está habitado por indígenas nahuas –80.95% de la población total– que residen en los cerros que rodean el centro del pueblo, en los barrios denominados Analco y Pochalcatl, y un grupo de mestizos –19.05% de la población total– concentrado en el pequeño valle que figura como núcleo del poblado.

Como veremos más adelante, estos grupos dividen al pueblo en sus dimensiones política, económica y cultural y constituyen los actores principales, en un sentido estructural, de la Semana Santa en Ahuacatlán.

En efecto, en la celebración de este ritual podemos distinguir dos géneros diferentes de festividades: el primero se realiza en el centro del pueblo y abarca el Domingo de Ramos, el Jueves Santo, el Viernes Santo, el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección. Por razones que daremos a lo largo del texto, denominamos a estos rituales: “primera fase del ritual”. El segundo se refiere a las fiestas celebradas en el barrio indígena de Analco (al que le corresponde la mayordomía de San Salvador) los días: 2 de marzo, cuando se entrega el santo al mayordomo encargado, el 6 de agosto día dedicado a San Salvador, y el Domingo de Resurrección, al concluir la misa correspondiente a este día. Las tres fiestas son patrocinadas por el mayordomo San Salvador y su familia y en ella sólo participan los indios del barrio de Analco. A estas fiestas les denominamos “segunda fase del ritual”.

Esta división tan marcada en dos géneros de festividades ilustra la trascendencia del conflicto étnico en la ceremonia que nos proponemos estudiar, conflicto que constituye un aspecto medular para entender el sentido del ritual en nuestro poblado.<sup>2</sup> De hecho, esta problemática está presente en las diferentes etapas de nuestro análisis, aunque en ocasiones no se menciona de manera explícita.

### Caracterización del ritual.

En su dimensión más general, el ritual puede ser definido como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres y fuerzas místicas”.<sup>3</sup> Constituye, en primera instancia, un fragmento excepcional de tiempo durante el cual los hombres se sustraen de las actividades cotidianas que caracterizan “el tiempo normal” en un pueblo o comunidad.

E. Vogt, basándose en las apreciaciones de Edmund Leach, destaca dos tipos de comportamiento humano como característico del comportamiento ritual:

I. Aquel comportamiento que forma parte de un sistema de señales y que sirve para comunicar información, no por un vínculo mecánico entre medios y fin, sino por la existen-

cia de un código de comunicación culturalmente definido: “comportamiento comunicativo”.

2. Aquel comportamiento que es poderoso en términos de las convenciones culturales de los actores, pero que no lo es en un sentido técnico-racional; o bien, que está dirigido a evocar el poder de potencias ocultas aún cuando no es considerado poderoso en sí. . . : “comportamiento mágico”.<sup>4</sup>

Si centramos nuestra atención en el primer tipo de comportamiento llegaremos a la conclusión de que el entendimiento de este fenómeno exige un tratamiento particular, a saber: el estudio del ritual como sistema de comunicación, como práctica que constituye procesos simbólicos específicos “cuya función manifiesta es la producción o reproducción de sentidos”.<sup>5</sup> Es un mecanismo por el que los hombres transmiten determinados contenidos que se consideran fundamentales para el funcionamiento de la vida en sociedad; una práctica que proporciona “modelos del mundo” que programan los comportamientos humanos, modelos de los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en sociedad.

Ahora bien, en tanto que sistema de comunicación el rito debe organizarse en un conjunto estructurado de manera análoga al de un lenguaje natural. Según Turner, el símbolo representa la más pequeña unidad que sigue conservando las propiedades específicas de la conducta ritual. Este autor define al símbolo como “una cosa que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa o recuerda algo, ya sea por posesión de cualidades análogas ya por asociación de hecho o de pensamiento”.<sup>6</sup> En la práctica, los símbolos rituales son objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales, que sirven de vehículo para el concepto; dentro de esta gama de símbolos, “los pequeños detalles” que conforman los acontecimientos, aparentemente sin importancia, ocupan un lugar de primer orden para el análisis, pues por medio de ellos se transmiten a menudo gran parte de los significados.

### Estructura y propiedades de los símbolos rituales.

De acuerdo con Leach (1978), las unidades del ritual no significan nada en sí mismas; llegan a tener significación en virtud de su oposición a otras unidades del mismo tipo. En esta concepción, el concepto clave para el análisis es el de “sistema de símbolos”. Grimes (1981,36) utiliza este concepto en un sentido formal, es decir, en tanto que se refiere a las relaciones que mantienen los símbolos entre sí y con los elementos no simbólicos. Define al sistema –y nosotros tomamos esta definición clave– como un “conjunto de entidades variables” relacionadas de tal manera que, primero, una variación en uno de ellos se ve seguida de una variación predecible por lo menos en otro; y segundo, que hay por lo menos una secuencia de variaciones que implica a todas las entidades. En este sentido, los símbolos rituales pueden ser clasificados, en razón de su posición dentro del sistema simbólico de un rito determinado, en dos grandes clases:



**1. Símbolos dominantes:** Aquéllos que no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los objetivos explícitos de un rito en particular, sino que constituyen fines en sí mismos, es decir, representan valores axiomáticos para la sociedad donde se lleva a cabo la festividad. Tales símbolos gozan de considerable autonomía respecto a los fines de los rituales en que aparecen, y se erigen en puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, e inclusive en puntos de unión entre ambas estructuras. Partiendo de la premisa de que los símbolos normalmente generan una acción determinada, los símbolos dominantes se convierten en focos de interacción para los grupos que participan en la ceremonia.<sup>7</sup>

En nuestro caso particular, los íconos del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores son claros ejemplos de este tipo de símbolos. En torno a ellos se desarrolla la festividad de Semana Santa, y a ellos acuden los principales grupos que participan en el rito. Padre Jesús es el héroe-mártir que sufre un Vía Crucis, es traicionado y finalmente asesinado. Es la figura del redentor, del héroe que reivindica a su pueblo padeciendo por él, que sufre "por todos los hombres" independientemente de sus particularismos, de su origen étnico o racial. En función de estos atributos, el ícono adquiere un fuerte contenido conjuntivo, es decir, se erige en un símbolo de la "cooperación y ayuda mutua" contrario a cualquier idea de discriminación o exclusividad: su participación acentúa la unidad de los sectores implicados en la festividad (etnias y demás grupos políticos), al menos mientras él está presente.

Virgen de los Dolores, por su parte, es el ícono femenino que proporciona el modelo de la madre ideal, aquélla que nunca abandona a su hijo, que padece al lado de él. Es la madre simbólica de todos los hombres, de todos los habitantes de Ahuacatlán, tanto de los mestizos como de los indios.

Además, por sus referencias sexuales esta imagen representa el máximo símbolo de "pureza". En un sentido simbólico, su continencia sexual se traduce en la continencia social cuando se manifiesta un conflicto intercultural o, en general, de carácter político. Está por encima de las querrelas que conforman la cotidianidad entre los hombres y, sobre todo, de las que caracterizan al *ethnos*, de las que se desarrollan entre mestizos e indígenas en nuestra comarca. En realidad, su poder sólo es accesible en la medida en que los fieles abandonan momentáneamente tales discordias y avanzan hacia ella como a un refugio maternal. Estas características hacen de este ícono, al igual que el Padre Jesús, un símbolo de la conjunción y la unidad de todos los integrantes del pueblo.<sup>8</sup>

Con base en lo anterior, proponemos que el contenido que estas imágenes tienen en Ahuacatlán, expuesto aquí a grandes rasgos, posibilita que ambos íconos desempeñen roles de mediación al interior de la ceremonia. Se convierten, así, en mediadores no sólo entre Dios y los hombres, sino ante todo entre los grupos que participan en la festivi-

FOTO: Enrique Torresgaton Peralta



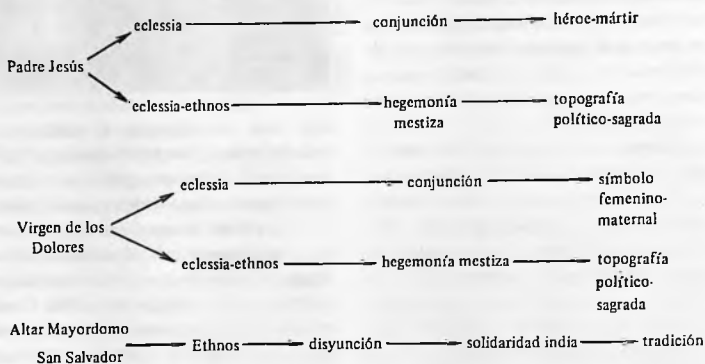
dad. Son, en definitiva, símbolos proporcionados por la *eclesia* y asumidos por el *ethnos*, de tal manera que su contenido está dado por aquélla, en relación, claro está, con las condiciones espacio-temporales del poblado.

Ahora bien, independientemente de su carácter conjuntivo, o relacionado con él, es indudable que el "uso" de estas imágenes reproduce, en buena medida, el sistema jerárquico normativo. Los arreglos de ambos íconos, como de la organización de la primera fase de la ceremonia en general, se lleva a cabo bajo la supervisión directa del sacerdote, representante del poder y del orden eclesiástico en el municipio. En segundo lugar, y en lo fundamental, estos íconos se mueven dentro del espacio habitado por los mestizos: nunca abandonan el centro de Ahuacatlán. La procesión del Viernes Santo (Vía Crucis), por ejemplo, recorre las principales calles del centro, núcleo del poder político y económico del pueblo, sin introducirse en las inmediaciones indígenas. Reproduce, en definitiva, la topografía política del poblado, antes que representar un movimiento trazado a través de una zona liminal. En consecuencia, podemos afirmar que las imágenes en cuestión constituyen símbolos del *ethnos* que reafirman la hegemonía política y cultural del grupo mestizo. Esta última reflexión nos lleva a pulir nuestra hipótesis inicial: los íconos mencionados desempeñan roles de mediación, pero al hacerlo ratifican la hegemonía mestiza en la región. En lo cultural, se trata de símbolos eclesiásticos que ratifican los principios conjuntivos, pero que conllevan una alianza de la *eclesia* con el *ethnos* mestizo, en el sentido de que resaltan el dominio cultural de este grupo étnico particular.<sup>9</sup>

Un tercer símbolo dominante debemos considerar aquí. Se trata del altar del mayordomo San Salvador, alrededor del cual se llevan a cabo las fiestas propiamente indígenas. A diferencia de los íconos arriba tratados, este altar es un símbolo que corresponde directamente al *ethnos* y, como tal, es un marcador de la disyunción, es decir, de la particularidad, de la diferencia. En efecto, en ninguna de las tres fiestas realizadas en la casa del mayordomo San Salvador participan los mestizos o algún representante de la iglesia católica. Además, en estos altares se festeja a los santos del barrio indígena y allí se le reza a los antepasados, representantes de la tradición en la comunidad. Es, indudablemente, un símbolo de la disyunción que reafirma la solidaridad y

cohesión india por encima de la unidad de todos los ahua-  
chtlecos. De hecho, corresponde a lo que hemos considerado  
la segunda fase del ritual en estudio. Resumiendo:

Los símbolos dominantes de la Semana Santa en Ahua-  
catlán presentan hasta este momento los siguientes contenidos:  
(ver Fig. 1).



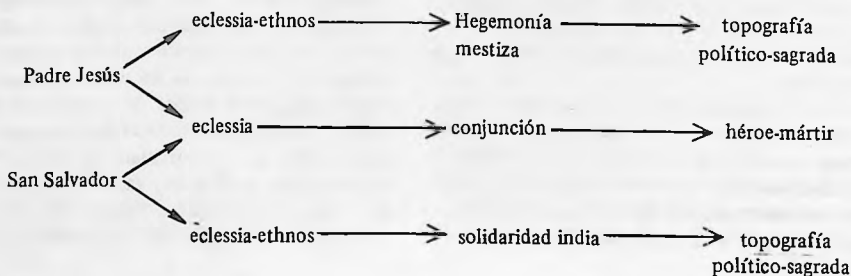
Finalmente, tenemos que mencionar dos aspectos que complementan nuestro cuadro. En primer lugar, si bien el Padre Jesús<sup>10</sup> es un símbolo de naturaleza conjuntiva que ratifica la supremacía mestiza (por el uso que se hace de él), este símbolo tiene como contrapartida su ícono menor,<sup>11</sup> que permanece en el altar del Mayordomo San Salvador a lo largo del año. Desde cierta perspectiva, podría pensarse que ambos íconos representan a la misma deidad. La exégesis nativa trata a los dos por igual, y el mayordomo San Salvador se responsabiliza de ellos como si se tratase del mismo santo. Sin embargo, en el habla cotidiana los indígenas se refieren a cada uno con nombres diferentes: el ícono mayor es el “Padre Jesús”, mientras que al ícono menor le denominan “San Salvador”. Además, cada ícono tiene un rol bien definido dentro del ritual: Padre Jesús domina la festividad en el centro de Ahuacatlán, mientras que San Salvador sobresale en las fiestas propiamente indígenas. En realidad, se trata de un juego entre metáfora y metonimia característico del pensamiento teológico: “la metáfora es tratada como metonimia”.

Como sugiere Leach, el pensamiento religioso funciona de acuerdo a la “no-lógica”: “cuando nos ocupamos de una acción técnica corriente —dice el antropólogo inglés— damos por supuesto que si una entidad A se distingue de una entidad B, no se puede sostener simultáneamente que A y B son idénticas. En el razonamiento teológico sucede precisamente

lo contrario”.<sup>12</sup> Y éste es un claro ejemplo de esa “no-lógica”, pues si bien ambos íconos representan al mismo santo, ellos constituyen deidades diferentes, desde el punto de vista de su “uso”. Así, San Salvador, como el Padre Jesús, alberga un contenido doble: en cierto sentido es un símbolo de la conjunción, pues representa al mismo héroe-mártir, pero en otro sentido acentúa la solidaridad india y, como tal, se convierte en un símbolo que refuerza la división, “el particularismo”, “el exclusivismo”.

Ahora, podemos representar el contenido de ambos íconos de la siguiente manera: (ver Fig. 2).

Esta característica, por otra parte, no constituye un atributo particular de los íconos del Padre Jesús y San Salvador. La observamos en todas las imágenes que participan en la Semana Santa, e inclusive en todos los santos del pueblo. Así, Santo Entierro (Jesús en un féretro de vidrio) y Señor Ascensión (Jesús que sube glorioso a los cielos) tienen la misma dualidad: son y no son la misma deidad que el Padre Jesús. Con respecto a los santos patronos la actitud es similar: “nuestro Patrón es este San Miguelito, no el que festejan



en Pochalcati”, decía un analqueño.

El segundo aspecto está relacionado con el Vía Crucis que se lleva a cabo el Viernes Santo. Dado el contenido de los íconos dominantes de la Semana Santa Ahuacatleca, proponemos que el acontecimiento que da sentido a toda la festividad, tanto a la primera como a la segunda fase, no es la resurrección de Cristo, el Domingo de Resurrección, como lo establece la religión oficial, la *ecclesia*, sino más bien el Vía Crucis que Cristo sufre en provecho de los hombres, la Procesión del Viernes Santo. Como lo hemos estado subrayando, las imágenes del Padre Jesús y San Salvador representan al héroe-mártir que padece por su pueblo, que se sacrifica por él, y no al Cristo Glorioso que asciende a los cielos, al Vencedor de la Muerte. En otras palabras: “los íconos dominantes son Padre Jesús y San Salvador mas no Señor Ascensión”. El ícono de la Virgen de los Dolores, por otra parte, refuerza este contenido: denota “la aceptación resignada del sufrimiento”. Todos los informantes (mestizos e indígenas) hacen hincapié en esta interpretación cuando se les pregunta por el sentido de la Semana Santa. Los cantos y plegarias emitidos a lo largo de la ceremonia también subrayan este contenido: expresan un fuerte carácter penitente, aun en los días que oficialmente deben ser gozosos, como el Domingo de Ramos y de Resurrección, el 2 de marzo y el 6 de agosto. Además, la procesión del Viernes Santo es el acontecimiento ritual que logra incorporar la mayor cantidad de fieles (tanto indios como mestizos) en toda la Semana Santa.

Estos hechos demuestran que en Ahuacatlán la Pasión de Cristo es más importante que el resultado final, su glorificación. En cierta medida, el proceso de sufrimiento, la experiencia que Cristo vive en el Vía Crucis, tiene para los lugareños sentido en sí mismo y no necesita del “triumfo final” para lograr su significado, como lo expresa el pensamiento eclesialístico. Esto nos hace pensar en “el dolor y el sufrimiento” como nociones claves para entender el contenido que los actores sociales dan al ceremonial, nociones centrales dentro de la cultura ahuacatleca derivadas tanto de la tradición hispánica como de la mesoamérica prehispánica.<sup>13</sup>

**2. Símbolos Instrumentales:** La segunda clase de símbolos se refiere a aquellos que se encuentran subordinados a los fines (expresos o implícitos) del ritual. Estos símbolos hay que contemplarlos en relación a la cadena sintagmática que conforma la ceremonia, tomando en cuenta que cada rito tiene su propia manera de relacionar símbolos. De estos símbolos hablaremos a medida que avancemos en nuestro análisis.

Un aspecto medular en el estudio del ritual, tal como lo hemos definido aquí, es el esclarecimiento de las propiedades de los símbolos que lo componen. Para nuestra investigación, consideramos adecuado mencionar dos propiedades fundamentales:

1. *Condensación u unificación de significata dispaes:* los

símbolos dominantes son, por su propia naturaleza, multifacéticos o multivalentes, es decir, poseen una amplia gama de significados, muchas veces sin relación directa entre ellos, que pueden estar unidos por cualidades análogas o estar asociados de hecho o en el pensamiento. En el caso del Altar del Mayordomo San Salvador, por ejemplo, el lugar representa, como ya lo hemos mencionado, la tradición de la comunidad. Pero también representa la casa del Santo por ese año y, por tanto, la protección mística al barrio. Además, simboliza la unidad del grupo doméstico, célula de la organización social de las comunidades indias.<sup>14</sup> Estos tres diferentes significados están presentes en diversos episodios en la ceremonia de Semana Santa, no obstante que el primero se imponga sobre los demás en esta festividad.

2. *Polarización de sentido:* Según Turner, los símbolos rituales normalmente poseen una bipolaridad de significación: por un lado, encontramos lo que el autor denomina el polo ideológico o normativo, es decir, aquel agregado de significados que se refiere al orden moral y social, a principios de la organización social. El otro polo, denominado sensorial o emocional, está referido a fenómenos naturales y fisiológicos. Su contenido se encuentra directamente relacionado con la forma externa del símbolo y tiene como característica ser extremadamente grosero: “no toma en cuenta los detalles ni las cualidades precisas de la emoción”.<sup>15</sup>

Así, el ícono del Padre Jesús en su apariencia externa expresa una clara sensación de dolor y sufrimiento físico. En el nivel ideológico, representa el principio de la aceptación del sufrimiento como algo inherente a la condición del ser humano, principio relacionado con el de cooperación y ayuda mutua resaltado en los párrafos anteriores. Pues en cierta medida, el sentimiento de que “todos estamos expuestos al sufrimiento físico”, de que “todos debemos sufrir como Cristo sufrió”, incita a la solidaridad y coadyuvación de los participantes.

Esta segunda propiedad es de gran trascendencia si se toma en cuenta que el ritual es un elaborado mecanismo que “convierte lo obligatorio en deseable”, poniendo las normas de la sociedad en relación con fuertes estímulos emocionales: cantos, plegarias, alcohol, incienso, cohetes, etcétera.

---

## El contexto cultural

La decodificación de los mensajes rituales no depende únicamente de su análisis formal, del estudio de las interrelaciones existentes entre sus unidades constitutivas, sino también del conocimiento previo que el investigador tenga de la cultura local, de la sutileza con que éste haya desentrañado los principios fundamentales que rigen la vida en sociedad. “El análisis del simbolismo ritual —afirma Mary Douglas— no puede empezar hasta que reconozcamos que el rito es un intento de *crear y mantener* una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los

cuales se controla la experiencia".<sup>16</sup> En realidad, el pueblo puede ser concebido como un sistema cultural global, al que aquí nos referimos como "cultura local", entendiendo por cultura "un patrón históricamente transmitido de significados expresados en forma simbólica mediante el cual los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de, y sus actitudes frente a, la vida".<sup>17</sup>

De acuerdo con Turner (Op. Cit.) los símbolos dominantes deben ser considerados como puntos de unidad del sistema simbólico total (de la cultura local), y llegan a absorber en su contenido la mayor parte de los principales aspectos de la vida social, consiguiendo representar, hasta cierto punto, la sociedad en sí. Son los transmisores de las proposiciones autorizadas, axiomáticas, definitivamente válidas acerca de la sociedad, la naturaleza y el cosmos.

Sin embargo, es un hecho que estos símbolos no transmiten normalmente todo su contenido en un único ritual. Se limitan a representar determinados principios básicos en cada rito en que aparecen, no obstante que su sola presencia garantiza para estos principios el reverente de la totalidad humana. Pero, ¿cuál es la razón de que los símbolos dominantes transmitan en forma fragmentada sus contenidos? ¿Por qué no se transmiten todos los mensajes del símbolo en un único ritual?

Si partimos de la premisa de que todo tipo de vida en sociedad supone necesariamente ciertos valores y normas con carácter axiomático, debemos asumir que, contrariamente a lo que la gente común piensa, estos preceptos nunca logran una coherencia total dentro del sistema de normas sociales. Pues, en la amplia variedad de situaciones reales que componen nuestra cotidianidad, diferentes normas que en abstracto se consideran igualmente válidas, frecuentemente resultan ser incoherentes e incluso contradictorias. Aunque cada norma (o agregado de normas) esté destinada a gobernar un sector definido de la conducta social, en la práctica esos sectores se interconectan, dando origen a múltiples conflictos al interior de los principios rectores. Esta es la razón por la que se hace necesario reafirmar la validez de determinadas normas fundamentales, aislándolas de otras que gozan de igual status, y, sobre todo, separándolas de los contextos en que se producen conflictos con ellas. Y es la razón, también, de que cada rito ponga énfasis en una única norma o un agregado de las mismas, aunque para ello sea necesario bloquear otros principios de igual trascendencia. En otras palabras, cada ritual resalta determinado tipo de normas con el objeto de reafirmarlas en relación a otras que las contradicen o que simplemente destacan otros aspectos de la conducta social.

Esto no quiere decir que los ritos no manifiesten, en numerosas ocasiones, contradicciones implícitas al sistema de normas sociales de la comunidad. De hecho, muchos antropólogos han destacado esta característica en los rituales que han estudiado. Víctor Turner, por ejemplo, menciona que en ocasiones los principios bloqueados reciben una representa-

ción disfrazada en el patrón simbólico del ritual. Otras veces, afirma el mismo autor, irrumpen y se manifiestan en los intersticios espacio-temporales del rito.<sup>18</sup> Pero existe una tercera posibilidad: que la ceremonia dé cabida y prescriba la manifestación de un conflicto entre normas o principios contradictorios.

Esta última variante es la que encontramos en nuestra ceremonia. En efecto, en ella podemos distinguir dos grandes fases: la primera se lleva a cabo en el centro de Ahuacatlán, es dirigida directamente por el representante de la iglesia católica en la región y participan indígenas y mestizos por igual; la segunda fase se realiza en el barrio indio (Anasco), con participación exclusiva de la población indígena. Tal y como lo mencionamos anteriormente, en la primera fase los símbolos dominantes corresponden a los íconos del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores; en la segunda, el altar del Mayordomo San Salvador y el ícono de San Salvador constituyen el eje de la actividad ritual.

Siguiendo con el razonamiento presentado en los apartados anteriores, diremos que la ceremonia celebrada en el centro del pueblo tiene una orientación principalmente conjuntiva que subraya el principio de ayuda mutua entre las etnias, al mismo tiempo que afirma la hegemonía mestiza, es decir, las estructuras de poder imperantes en la zona. Las fiestas indígenas, por el contrario, muestran un fuerte énfasis "exclusivista", basado en los símbolos de la tradición y la solidaridad india. ¿Cómo entender esta contraposición de principios conjuntivos y disyuntivos en el seno mismo del ritual?

La respuesta a esta pregunta debemos buscarla en primer lugar, en el contenido de los símbolos dominantes que gobiernan cada una de las dos fases y, por supuesto, en el sentido del acontecimiento central de la ceremonia en su conjunto. Como lo hemos señalado, Padre Jesús, San Salvador y Virgen de los Dolores son símbolos de carácter conjuntivo, símbolos de todos los ahuatemecos. El Vía Crucis, por su parte, reproduce un ambiente de unidad y coadyuvación: la procesión no sigue un orden rigidamente establecido, mestizos e indígenas se confunden a lo largo del trayecto y el sacerdote y los íconos marchan en medio de la muchedumbre. Por último, la imagen de San Salvador, que permanece en la casa del mayordomo, recuerda esta orientación en la fiesta indígena. Esto nos permite afirmar que la festividad en su conjunto tiene una orientación primordialmente inclusivista, que permite la coadyuvación de todos los sectores que participan en ella.

Sin embargo, es un hecho que los exclusivismos étnicos tienen una manifestación concreta a lo largo de la ceremonia. El símbolo más evidente es el altar del Mayordomo San Salvador que subraya el particularismo indio, pero los íconos del Padre Jesús, San Salvador y Virgen de los Dolores, también encierran un contenido relacionado con la exclusividad (Padre Jesús y Virgen de los Dolores, hegemonía mestiza; San Salvador, solidaridad india). El Vía Crucis reproduce el

mismo precepto —tanto por el simbolismo del espacio como por el establecimiento de un sistema de roles que favorecen al *ethnos* mestizo—. ¿Que quiere decir esto?

A nuestro entender, el *ethnos* en Ahuacatlán constituye un elemento inherente al principio de cooperación. En últimas cuentas, la unidad entre diversos grupos nunca se lleva a cabo mediante relaciones totalmente horizontales, al menos cuando ocupa un espacio prolongado de tiempo. Es lógico, pues, que los símbolos de la *eclesia* (Padre Jesús y Virgen de los Dolores) y el Vía Crucis reafirmen al mismo tiempo los principios conjuntivos y la supremacía mestiza.<sup>19</sup>

En realidad, esto no constituye una contradicción. El *ethnos* mestizo es un tipo de etnicidad que asume las normas y valores eclesiásticos como propios y, por tanto, busca reafirmar los principios conjuntivos en la situación ritual (esto quedará más claro en el siguiente apartado); se convierte, así, en la conciencia que representa la unidad del pueblo, el “interés general”, frente al *ethnos* indio que encarna el principio “divisionista”. ¿No es coherente, entonces, que el ritual favorezca la hegemonía política y cultural del grupo mestizo? Con esto el ritual no está haciendo más que reafirmar la unidad ordenada por el sistema jerárquico normativo de Ahuacatlán, la unidad establecida por las estructuras de poder vigentes en la vecindad.

Desde este punto de vista, el sentido de las fiestas indígenas queda claro: ellas constituyen un espacio conquistado por el *ethnos* indio, pero al mismo tiempo representan una concesión de la *eclesia* y el *ethnos* mestizo (frente al *ethnos* indígena) una vez que éstos han ratificado su primacía. Es una concesión que lejos de romper con la unidad instaurada en la primera fase la refuerza al subrayar las particularidades y los conflictos de los grupos participantes en la festividad. Pues, en cierta medida, incorporar el conflicto interétnico en la dinámica misma de la ceremonia permite evitar que éste se manifieste en forma plena en otras situaciones contextuales y, por tanto, prevenir repercusiones sociales de mayores alcances. En otros términos, el conflicto se resuelve idealmente, al interior del ritual, previniendo de esta manera posibles desviaciones en relación a la norma principal, posibles conflictos desestabilizadores.

### El campo del ritual

De lo anterior, se desprende que la actividad ceremonial no puede ser comprendida si no se toma en cuenta el contexto sociológico en que se desenvuelve. Este contexto está determinado por las entidades sociales que participan en la ceremonia y puede concebirse como coexistencia de diversos tipos de grupos, subgrupos, categorías y personalidades, que mantienen un punto de vista particular de acuerdo a su posición dentro de la sociedad global y la estructura de roles al interior del ritual. Sólo de ésta manera podemos entender la conclusión de Turner en su conocido artículo “Símbolos en el ritual Ndembu”, a saber: “las celebraciones del ritual son fases de amplios procesos sociales cuyo alcance y compleji-

dad son más o menos proporcionales al tamaño y al grado de diferenciación de los grupos en los que se presentan”.<sup>20</sup>

En realidad, las relaciones existentes entre las diversas entidades sociales configuran un campo de poderes, entendiendo por poder la posibilidad de inducir fuerzas<sup>21</sup> en una cierta magnitud en otra persona o grupo, y la decisión de celebrar la ceremonia hace que este campo de poderes se convierta en un campo de fuerzas. En otras palabras, los grupos participantes ponen a prueba su capacidad de poder compitiendo por los papeles rituales principales, en base a los fines y los valores propios del ritual y los intereses privados y faccionales; competencia que se desarrolla en el marco más o menos flexible de las prescripciones ceremoniales.

Para entender esta dinámica de comportamiento, Turner considera adecuado enmarcar las conductas observadas en un campo compuesto por las creencias y prácticas genéricas del rito y su contexto social concreto. A este campo se le denomina “campo ritual”, arguyendo que en la práctica es imposible deslindar los dos conjuntos de determinantes.

Según este autor, los componentes del campo ritual pueden reducirse a tres variables fundamentales: en primer lugar, hay que tomar en cuenta los límites espaciales del campo, que en nuestro caso corresponden directamente a los límites jurídicos del pueblo de Ahuacatlán. Todos los participantes de la ceremonia provienen de este pueblo y los papeles rituales son desempeñados exclusivamente por ahuacatlecos.

Pero, el pueblo de Ahuacatlán presenta determinadas características que afectan en forma decisiva la estructura del campo ritual de la Semana Santa. Como lo indicamos en la introducción, el panorama social del pueblo está dominado por la marcada división étnica que invade todos los sectores de la sociedad ahuacatleca.

Mientras los indios habitan los cerros que rodean el centro de Ahuacatlán, con escasas condiciones de desarrollo social, los mestizos se encuentran en un pequeño valle que con el tiempo se ha constituido en el centro político-administrativo y comercial de todo el municipio. Estos han tenido, por tradición, mayor acceso a los recursos que posibilitan el ascenso en la escala de poder en la zona, dominando el sistema político formal, la producción artesanal, la actividad ganadera y el comercio local. Son, además, considerados como los portadores de la cultura “progresista”, capaz de conducir al pueblo por el camino del desarrollo económico-social. Los indígenas, por el contrario, están excluidos de los principales cargos civiles de Ahuacatlán y su poder económico es escaso. Su cultura es considerada arcaica, mantenedora de una serie de concepciones que obstaculizan el progreso social en la región. Es el grupo que por tradición ha ocupado los peldaños más bajos en la escala social del municipio.<sup>22</sup>

Esta breve descripción del ambiente sociológico del pueblo nos lleva a la consideración de la segunda variable del

campo ritual, a saber: el análisis de las interrelaciones entre los grupos territoriales comprendidos en el campo y de las relaciones persistentes, estructurales, entre los grupos e instituciones implicados. En general, podemos considerar que la festividad en cuestión manifiesta la participación de tres grupos estructurales, fundamentalmente: el grupo indígena, el grupo de mestizos y la iglesia, como institución rectora de la primera fase de la ceremonia. Es obvio que los dos primeros presentan divisiones faccionales en su interior, pero estas diferencias no son pertinentes para nuestro estudio, debido a que su manifestación es prácticamente nula en el desarrollo del ritual.

Un aspecto que sí ha incidido en la composición del campo del ritual es la pugna Analco/centro mestizo, generada a partir de la decisión de un grupo de indígenas analqueños de luchar por lograr cierta autonomía política, es decir, por el reconocimiento de autoridades políticas propias independientes del centro mestizo, por elevar el barrio de Analco al status de "pueblo subalterno". Este enfrentamiento ha provocado un ambiente hostil que no dejó de hacerse sentir en la ceremonia, pues supone un cuestionamiento directo al principio mismo de "unidad" del pueblo.

Decimos esto porque las "entidades" dirigidas que operan en un momento dado forman parte integrante del campo de la misma manera que los grupos estructurales. En el análisis de un rito determinado, el acontecimiento único, que pocas veces o nunca se repite, es tan importante para entender lo que está sucediendo como aquellos acontecimientos que se perpetúan por generaciones.

Ahora bien, cada uno de los grupos estructurales presenta formas propias de organización que definen su participación al interior del ritual. La iglesia es una institución de la sociedad nacional cuya organización rebasa los límites de la comarca. Legítima su poder por la estrecha relación que mantiene con "lo sagrado". Es la mediadora por excelencia entre Dios y los hombres y está por encima de las diferencias que sostienen los otros dos grupos, lo que le permite constituirse, al mismo tiempo, en la institución mediadora del conflicto mestizo/indígena. Ella es la que prescribe las normas del ritual en los "días santos" y la que preside el ceremonial en esos días.

Las características de los mestizos y los indígenas ya han sido destacadas en las líneas anteriores. No obstante, debemos resaltar una cualidad que distingue la participación de ambos grupos: mientras que los mestizos no presentan una forma propia e independiente de organización dentro de la ceremonia, sino que se organizan en torno al sacerdote, los indios están organizados en mayordomías, lo que les confiere un grado relativamente alto de autonomía, que se expresa en su comportamiento ritual.<sup>23</sup> De hecho, los mestizos se apegan más a las normas de la *ecclesia*, aquellas normas emanadas de la religión oficial, que los indígenas. Esto fundamenta lo afirmado en el apartado anterior, en el sentido de que el *ethnos* mestizo asume la exégesis eclesial

como parte integrante de su propia etnicidad, a diferencia de los indígenas que manifiestan una serie de conductas regidas más por "la tradición de sus comunidades" que por las prescripciones que el cura les impone. Esto queda más claro si tomamos en cuenta que los mestizos no tienen símbolos religiosos propios aparte de los proporcionados por la *ecclesia*, como los altares de los mayordomos para los barrios indios, y que no celebran ningún ritual sin contemplar la presencia del sacerdote.

El tercer tipo de variable está compuesto por las denominadas "categorías sociales", tales como hombres, mujeres, ancianos, niños, casados, no casados, etcétera, que participan en la ceremonia con un rol definido. Para nuestro estudio sólo son relevantes cuatro tipos de categorías sociales: hombres/mujeres, ancianos/niños o jóvenes. Sin embargo, estas categorías tienden a preservar la oposición mestizo/indígena, antes que a establecer una alianza entre ambos grupos o representar una problemática aparte.

Finalmente, debemos considerar la estructura de roles que predomina en la ceremonia. Esta estructura está caracterizada por el campo de fuerzas que se sobrepone a la red de interacción preexistente entre los grupos en el seno de la localidad. Este campo de fuerzas constituye una estructura donde cada papel ritual se convierte en un fin por alcanzar y representar adecuadamente. Los actores sociales compiten por desempeñar estos papeles, pues de ello depende, en gran medida, la estructura de poder que se establece al interior del rito.

A diferencia de otras ceremonias, la Semana Santa ahuatemleca (primera fase) presenta una estructura de roles que elimina por completo la competencia en el desempeño de los papeles rituales. La distribución de estos papeles está regulada por la división étnica del pueblo, protegiendo la primacía política y cultural de los mestizos. La distribución de los papeles rituales presenta el siguiente panorama: el grupo mestizo domina totalmente el campo discursivo del ritual y, de manera indirecta, la dirección en la organización del mismo, pues la segunda voz de mando (después del sacerdote) la lleva una señora mestiza que trabaja permanentemente con el cura. Los indígenas, por su parte, se dedican al desempeño de las tareas prácticas, participando, por otra parte, de manera más intensa en el desenvolvimiento de la ceremonia. En otras palabras, los mestizos ocupan los papeles rituales más "elevados", mientras los indios se ubican en los papeles de menor trascendencia, al menos desde el punto de vista del poder político.

El sacerdote ocupa un lugar privilegiado en esta estructura. La posición rectora que desempeña le permite asumir una actitud de mediación entre los dos grupos. Es un personaje aparentemente neutral que apoya tanto a indígenas como a mestizos sin identificarse abiertamente con ninguno. Sin embargo, es claro que mantiene una relación más estrecha con el grupo mestizo, ante todo con la mestiza que co-

labora con él, lo que refuerza la supremacía de este grupo en la ceremonia.

### Otra vez el contexto cultural.

Ahora es preciso establecer la naturaleza de la festividad que estamos estudiando y, por tanto, de los símbolos portadores del mensaje central de la misma. Sin lugar a dudas, la Semana Santa es un ritual que pertenece directamente a la *ecclesia*, a diferencia de otros ritos que presentan un simbolismo más propiamente local o que los actores los observan como propios. Es una fiesta que “viene de afuera, no sabemos de donde, quizás de México o de más lejos, pero que se hace en todos los pueblos”, comentaba un informante indígena. Sus símbolos corresponden a una cultura “universalista” que trasciende las fronteras de los pueblos en los que se inserta, la cultura eclesiástica: encarnación del simbolismo “universal” en la comunidad. De hecho, ninguna fiesta religiosa en el pueblo muestra una presencia tan fuerte del sacerdote como ésta. Tampoco encontramos otra ceremonia que gire tanto en torno a las misas y los discursos eclesiásticos oficiales. ¿Quiere decir esto que estamos ante una ceremonia que transmite o reproduce valores y normas de carácter universal disociado de la cultura local? ¿O acaso el panorama cultural en Ahuacatlán estará dominado por principios que emanan de la ideología eclesiástica?

En efecto, la Semana Santa, como hemos podido observar, es un ritual cuyo simbolismo representa principios que proceden de la *ecclesia*, principios (conjuntivos) asumidos por el *ethnos* en virtud de que constituyen imperativos que gobiernan el funcionamiento de toda sociedad. Pero este simbolismo de carácter universal ha sido adecuado, por parte de los actores sociales, a las condiciones de la localidad, a las normas y valores que rigen el comportamiento de los ahuaacatlécos. En primer lugar, hay que recordar lo que decíamos a propósito del contenido de los símbolos eclesiásticos dominantes: en términos generales, los íconos del Padre Jesús y San Salvador pasan de ser héroes victoriosos, vendedores de la muerte, a representar al héroe-mártir que es alabado por haberse entregado a su pueblo, por padecer por los hombres, por los “débiles”.<sup>24</sup> En segundo lugar, hemos visto como el ritual recrea la problemática étnica que domina el panorama social del poblado. Por último, es claro que el simbolismo eclesiástico se entremezcla con símbolos y signos regionales que le dan un lenguaje más propiamente local.<sup>25</sup>

Esto revela un fenómeno que nos interesa subrayar: proponemos que el simbolismo de la *ecclesia* no habría podido penetrar con la intensidad que lo observamos hoy en día, si no es por medio de un proceso de adecuación que ajusta el contenido universal al simbolismo local. Esta es la razón fundamental que justifica la alianza de la *ecclesia* con el *ethnos*, principalmente con el *ethnos* mestizo, desde el punto de vista de aquella. Como sugiere Grimes (1981), las ob-

servancias religiosas logran un mayor grado de popularidad en la medida que utilizan un idioma más específicamente local, lo que hubiera sido imposible sin la aceptación de los condicionamientos regionales.

En realidad, afirma Portelli al reconstruir el pensamiento de Gramsci, “Las religiones —en especial las religiones universalistas de tipo cristiano, en cuanto traten de abarcar todo el cuerpo social— se articulan en diferentes subconjuntos culturales vinculados a los diferentes grupos sociales. . .”<sup>26</sup> Y el simbolismo eclesiástico se encuentra incorporado al sistema cultural predominante en Ahuacatlán, lo que le proporciona un contenido particular en razón de su relación con los demás símbolos y signos que componen la cultura Ahuacatléca.

### Conclusiones.

A manera de conclusiones proponemos el siguiente panorama:

- I Constatamos que el ritual de Semana Santa en Ahuacatlán tiene una orientación primordialmente conjuntiva, es decir, que invita a la coadyuvación de los participantes, a la unidad y cooperación de los grupos étnicos que conforman el pueblo.
- II Este principio de conjunción emana directamente del pensamiento eclesiástico, del simbolismo universal de la *ecclesia*, y es asumido por el *ethnos* en función de que representa un precepto básico para el funcionamiento de toda sociedad humana.
- III El principio de conjunción es cuestionado por el *ethnos* indígena. En las fiestas de los barrios indios se reafirman los particularismos y los exclusivismos étnicos. Por ello, la alianza *ecclesia-ethnos* mestizo es necesaria para imponer las normas conjuntivas en la situación ritual.
- IV La ceremonia, en este sentido, puede caracterizarse como “preventiva”: al incorporar el conflicto interétnico en su seno, prevee posibles desviaciones y conflictos capaces de desestabilizar la sociedad.
- V En el conflicto interétnico, la *ecclesia* mantiene una actitud dual: por un lado, sostiene una posición neutral, una posición mediadora que deriva de su propia ideología y del papel que desempeña en el desarrollo del ritual. Esta postura le da mayor fuerza para imponer su mensaje a lo largo de la festividad. Pero por otra parte, la *ecclesia* establece un vínculo más estrecho, una alianza diríamos, con el *ethnos* mestizo, en virtud de una afinidad en el mensaje central de la ceremonia.
- VI El ritual reproduce el sistema jerárquico normativo: reafirma la hegemonía política y cultural del *ethnos* mestizo. La alianza que éste mantiene con la *ecclesia* le proporciona mayor fuerza frente al *ethnos* indígena, manifiesto en

la estructura de roles y en la utilización simbólica del espacio.

VII A pesar de que el simbolismo de la Semana Santa Ahuacateca es predominantemente eclesiástico, el ritual ad-

quiere una dimensión regional en función de la interpretación que los actores sociales hacen de los símbolos dominantes y de la relación que éstos mantienen con otros símbolos y signos más específicamente locales.

## Notas

1 El desarrollo de esta investigación ha sido orientado por la Mtra. Leticia Mayer y el Lic. Rodrigo Díaz. También debo agradecer a la Mtra. Lulietta Haidar, al Dr. Roberto Varela, a la Dra. Martha Muntzel y al Lic. Agustín Avila por sus valiosas críticas y sugerencias. Asimismo me siento en deuda con los habitantes del pueblo de Ahuacatlán y en particular con los del barrio de Analco, cuya hospitalidad y convivencia fueron fundamentales para la realización de este trabajo.

2 En el presente texto tomamos el concepto de grupo étnico proporcionado por Fredrik Barth: en lo fundamental, se refiere a un grupo de autoadscripción y adscripción por otros que supone un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socio-culturales (F. B.: 1976, 16).

3 Turner, V.: "La Selva de los símbolos", S. XXI, España, 1980, p. 21.

4 Leach, E.: "Ritualización in Meaning Relation to Conceptual and Social Development" en E. Vogt: *Ofrenda para los Dioses*, pág. 22, FCE, México, 1979. Las ligeras modificaciones que ha sufrido el párrafo segundo son puramente de forma, sin afectar el sentido original del texto.

5 Gimenez, G.: *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, CEE., México, 1978, p. 29.

6 Turner, V.: *Op. cit.*, 21. En un sentido más general. Pierce lo definía como aquello que reemplaza alguna cosa para alguien.

7 Extraído de V. Turner, *Op. cit.*

8 El contenido del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores está fundamentado en las plegarias y cantos que se emitieron a lo largo de la ceremonia, tanto en el centro como el barrio indio, en las características externas de los íconos y en entrevistas con fieles y especialistas rituales.

9 El lector ya habrá observado que en la descodificación de los símbolos hemos tomado en cuenta los tres niveles de sentido señalados por Turner (1980, 56): el sentido exegético (lo que se dice del símbolo), el sentido operacional (lo que se hace con el símbolo) y el sentido posicional (el modelo elaborado por el antropólogo). Estos tres niveles se encuentran íntimamente relacionados, de tal manera que constituyen partes integrantes de un mismo análisis, elementos a partir de los cuales descubrimos un "mensaje único".

12 Leach, E.: *Cultura y Comunicación. La Lógica de la conexión de los símbolos*, S. XXI, España, 1978, p. 96.

13 Para ver la importancia que estas nociones tienen en las culturas mesoamericanas remito al lector a López Austin: *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1980. Específicamente: "El sufrimiento y el placer", pp. 275-280, T. I.

14 El ingreso de los santos a las casas de los mayordomos va siempre acompañado de un recibimiento ceremonioso por parte de todos los miembros del grupo doméstico.

15 Turner, V.: *Op. Cit.*, p. 31.

16 Douglas, M.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. S. XXI, España, 1973, p. 173. (El subrayado es nuestro).

17 Grimes, R. L.: *Op. Cit.*, p. 36.

18 Cuando los fieles están esperando que comience la ceremonia en las tienda-cantinas del pueblo o en general en los espacios intermedios entre el fin y el comienzo de dos actividades rituales.

19 El lector notará que hemos dejado de dado el ícono de San Salvador, símbolo también proporcionado por la *eclesia*. Es obvio que el rol de este santo ratifica el principio de conjunción que caracteriza el pensamiento eclesiástico, pues establece una relación directa con el *ethnos* indio, aún y cuando favorezca al *ethnos* mestizo.

20 Turner, V.: *Op. Cit.*, p. 50.

21 El concepto de "fuerzas" tal como ha sido definido por K. Lewin (V.T.: *Op. Cit.*, p. 295) se refiere a una tendencia hacia la locomoción, en tanto que relación de posiciones en tiempos diferentes.

22 Esta caracterización puede resultar un tanto grosera, pero únicamente hemos querido mostrar el elemento esencial de la estructura social de Ahuacatlán, sobre todo porque este elemento adquiere una representación concreta en la situación ritual. Por lo demás, es obvio que ni las comunidades indias ni el grupo mestizo son totalmente homogéneos. Sin embargo, a pesar de las diferencias que subsisten al interior de cada grupo, la estratificación social sigue estando definida principalmente por la división étnica.

23 Debe tomarse en cuenta que el sacerdote no participa ni en la organización de las mayordomías ni en el desarrollo de las festividades que se llevan a cabo en las casas de los mayordomos. En estas festividades el abuelo del mayordomo (o persona de mayor edad dentro del grupo doméstico) es el verdadero oficiante.

24 Algunos lectores objetaran que esta concepción no es exclusiva del pueblo de Ahuacatlán. Y en efecto,



es una noción que la encontramos en toda Mesoamérica y en la misma España. Sin embargo, lo que aquí recalcamos no es tanto la exclusividad de la concepción como el hecho de constituir un elemento central de la exégesis local, es decir, de la interpretación que los propios actores sociales hacen de los símbolos ecle-siásticos.

<sup>25</sup> Espero que los lectores sepan disculparnos por no haber presentado un análisis detallado de los signos\*

propia-mente regionales, pero las limitaciones de espacio nos impide hacerlo. Aquí únicamente diremos que estos signos dominan las fiestas indígenas pero también están presentes en las celebraciones del centro, en los decorados del altar principal, las procesiones, etcétera.

\* El concepto de signo está tomado de E. Leach. 1978.

<sup>26</sup> Portelli, Hugues: *Gramsci y la Cuestión Religiosa. Una sociología marxista de la religión*, LAIA, España, 1977, p. 23.

## Bibliografía

- Arizpe, Lourdes  
1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, INI, México.
- Barth, Fredrik  
1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976.
- Bastide, Roger  
1970 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Argentina.
- Cancian, Frank  
1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, México.
- Douglas, Mary  
1966 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S. XXI, España, 1973.
- Falla, Ricardo  
1984 *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular*, UCA Ed., El Salvador.
- Giménez, Gilberto  
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, CEE, México.
- Grimes, Ronald L.  
1976 *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Sta. Fe, Nuevo México*, FCE, México, 1981.
- Ichon, Alain  
1973 *La religión de los totonacos de la sierra*, INI, México.
- Izard, Michel  
1977 "A propósito de identidad étnica" en *Seminario la Identidad*, C. Lévi Strauss, Petrel, España, 1981.
- Leach, Edmund  
1961 "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo" en *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, España, 1971.
- 1976 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, S. XXI, España, 1978.
- Lévi Strauss, Claude  
1958 *Antropología estructural*, Eudeba, 1961.  
1962 *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- 1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.
- 1962 *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- López Austin, Alfredo  
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos), UNAM, México.
- 1983 "Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón Mexica", *Anales de Antropología* Tomo II, IIA, UNAM, México.
- Masferrer K., Elio  
1986 "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanacatlán (Totonacas de la Sierra Norte de Puebla)" en *Religión popular: hegemonía y resistencia*, Cuaderno de Trabajo No. 6, ENAH, INAH, México.
- Medina Hernández, Andrés  
1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología* No. 20, México.
- Portelli, Hugues  
1974 *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión*, Ed. LAIA, España, 1977.
- Turner, Víctor  
1967 *La selva de los símbolos*, S. XXI, España, 1980.
- 1982 "Liminal to liminoid in Play, Flow and Ritual. An Essay in comparative symbolism en *From Ritual to theatre*, Performing Arts Journal Publications, New York City.
- Varios  
"La cuestión étnica en América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*: 103, UNAM, México, Enero-Marzo 1981.
- Varios  
"Fiestas", *México Indígena* No. 6, INI, México, 1985.
- Vogt, Evon Z.  
1976 *Ofrendas para los Dioses*, FCE, México, 1979.



Lo ideal y lo material

# Maurice Godelier

**E**l presente texto es la segunda de cuatro partes del libro de Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel* publicado en 1984 en París y que hasta el momento permanece inédito en español.

Nos hemos constraído a publicar esta parte por la especificidad que presenta frente al resto del libro: es aquí donde Godelier culmina con una tesis sobre lo ideológico según la cual lo conceptual y lo material —las dos dimensiones de lo real destacadas por él—, coexisten desde siempre en las relaciones sociales: éstas nacen junto con sus representaciones.

*Que sea el propio autor quien lo presente:*

Este libro parté de un hecho y de una hipótesis. El hecho: al contrario de los demás animales sociales, los hombres no se limitan a vivir en sociedad, producen sociedad para vivir; en el transcurso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar tanto sobre ellos mismos como sobre la naturaleza que les rodea, pues producen cultura, fabrican historia, la Historia.

Pero ¿cómo pensar un hecho sin una hipótesis para interpretarlo? La nuestra, por cierto, lejos de ser nueva, no deja en nuestra óptica, de ser portadora de un inmenso potencial de explicaciones teóricas. Esta hipótesis es la siguiente: *el hombre tiene una historia porque transforma la naturaleza*. Más aún, esta capacidad es propia de la naturaleza misma del hombre. La idea es que la fuerza más profunda de todas las que mueven al hombre y le hacen inventar nuevas formas de sociedad es precisamente su capacidad de transformar sus relaciones con la naturaleza transformando la naturaleza misma. . .” (subrayados del autor).

*Encontramos una doble ventaja en este escrito: por un lado, presentamos una de las expresiones más recientes de los estudios marxistas sobre ideología, realizados a partir de sociedades diferentes de aquella en la que este concepto fue inicialmente desarrollado; y por el otro, ser la primera de una serie de traducciones que seguirán apareciendo en CUICUILCO abordando el tema de la ideología desde varios ángulos e inscritos en diferentes problemáticas, colaborando así a enriquecer un debate en curso.*

Ahora bien, un breve comentario sobre la doble manera de leer un texto nos permitirá terminar esta nota con un cuestionamiento. Si bien en nuestro medio se privilegia una lectura que consiste en destacar los principales resultados de un texto, exponiéndose a considerar como novedades lo que muy a menudo no son más que el sello de alta calidad que les confiere el nombre de un Sujeto Supuesto Saber, recomendamos una lectura sintomática en favor del desarrollo de la propia teoría, que ponga el énfasis en las manifestaciones de los obstáculos inherentes a cualquier discurso científico, entre las cuales, sus contradicciones internas, las afirmaciones sin cuestionar, las palabras pilares sin definir, los etcéteras, son unos pocos ejemplos. En función de esta consideración, nos preguntamos si es posible retomar un problema viejo para darle una solución nueva, o si cualquier problema no lleva su propia solución en su planteamiento. Así, el conservar el fundamento mismo de la polémica, a saber, la partición clásica conceptual/material de lo real, ¿puede compaginarse con la “transformación de los términos mismos del debate” que Godelier preconiza?

Traducción y notas: Françoise Vatan

## L a parte conceptual de lo real

*"El viaje de mil leguas empieza por un paso."  
Lao Tse, Tao tó King, poema LXIV*

¿P ara qué hacer una exégesis de este bello dicho de Lao Tse, el Viejo como lo llama Etimble? No es por lucimiento, sino para mostrar el límite de nuestra ambición en el momento en que, después de tantos otros, emprendemos la escritura, no sobre las ideologías, sino más bien sobre lo ideológico. En los dos primeros capítulos de este libro abordamos los problemas teóricos a los que ahora queremos enfrentarnos directamente. Desde luego no podríamos abordar la representación de la naturaleza o sus formas de apropiación sin situar el lugar del pensamiento en la producción de la realidad social y de sus interpretaciones. Aquí, aun si tenemos que volver sobre ciertas demostraciones para afinarlas, quisiéramos para continuar el camino dar un paso fuera de la rodada en que se atascan la mayoría de los análisis.

Algo no anda bien en las ciencias sociales cuando se trata de las ideologías. Caricaturizando a ultranza, puede decirse que se enfrentan dos tesis en el viejo debate sobre las relaciones entre las ideas y las realidades sociales, la historia:

**Tesis 1.** Las ideas conducen el mundo porque originariamente modelan las realidades sociales, impulsan a las sociedades y su historia en una dirección determinada durante milenios. En apoyo de esta tesis se invocan el islam, el hinduismo, el cristianismo, el maoísmo, o sea, grandes ideologías religiosas o políticas que parecen haber fabricado a los

hombres a su imagen, haber sido la fuente viva de la cual brota la realidad y no el punto de llegada, la expresión en el pensamiento de realidades nacidas de él y sin él.

**Tesis 2.** Una sociedad no se reduce a las ideas que sus miembros puedan tener de ella. Existen fuera del pensamiento realidades que tienen más peso en la historia que él mismo; en primer lugar se hallan las realidades materiales y las relaciones sociales que las organizan. Dicho brevemente, en el orden de las realidades sociales las realidades infraestructurales tienen primacía sobre las superestructuras y las ideas. De cualquier manera, como éstas no pueden venir de ninguna parte, corresponden necesariamente a una sociedad y a una época determinadas sobre las que, a su vez, actúan: los dioses de Olimpo han muerto con la sociedad antigua. Se habrá reconocido en esta tesis temas que habitualmente se atribuyen a Marx.

Los partidarios de la primera tesis responden a quienes se inclinan por la segunda que estos dioses no habían nacido con el modo de producción esclavista, y que el cristianismo y su ideología de un Dios en tres personas, muerto sobre la Santa Cruz para salvar a la humanidad, goza todavía de excelente salud luego de haber atravesado, no sin algunas crisis y metamorfosis, dos mil años de historia y tres o cuatro modos de producción. ¿En dónde está, en estos dos casos, la correspondencia entre infraestructura, superestructura e ideologías?



De hecho, se trata de la existencia y de la naturaleza de una lógica en el funcionamiento y evolución de las sociedades. Lógica cuya existencia nadie niega del todo ya que la experiencia prueba que no todas las actividades sociales ni todas las relaciones sociales tienen el mismo peso sobre la organización y reproducción de las sociedades. Toda sociedad presenta algo como una jerarquía explícita entre las diversas actividades sociales. Pero ¿es esta jerarquía consciente, visible en la disposición de las instituciones, la que realmente gobierna la reproducción de esta sociedad?

En este punto se trama el debate. A la primacía de lo económico en todas las sociedades, según sostienen los marxistas, los no marxistas oponen la del parentesco entre los aborígenes australianos o los nuer (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), o la de la religión (L. Dumont) en los sistemas de castas en la India, o la de lo político en la Atenas del siglo V a.C (K. Polanyi, Ed. Will). . . Notamos que al afirmar la primacía del parentesco, de la religión o de lo político, uno no se limita a subrayar la preeminencia de los sistemas de ideas, se afirma la preeminencia de ideas encarnadas en instituciones, y por consiguiente en relaciones sociales, en estructuras sociales. Dicho de otra manera, se afirma en contra de los marxistas, la primacía de lo que éstos llaman las superestructuras.

Al examinarlo más de cerca, este debate tiene todas las posibilidades de prolongarse y ninguna de progresar: los dos campos parten de presupuestos teóricos irreconciliables, irreductibles, por lo que su confrontación nunca se efectúa en el mismo plano.

Pues, ¿qué hacen los no marxistas? Si bien cada uno de ellos opone a los marxistas una primacía diferente según la sociedad a la que se refiere, todos proceden de la misma manera y a partir del mismo presupuesto: invocan la existencia de un orden social visible, la dominación aparente, en la práctica y conciencia sociales de los miembros de una sociedad dada, de actividades que los marxistas llamarían superestructurales, para refutar una hipótesis basada en la existencia de un orden de causalidades que no es y no puede ser percibido inmediatamente por los individuos y grupos que componen esta sociedad. En esta perspectiva pueden reconocer cierta verdad a la tesis marxista: la de corresponder a la lógica de la sociedad capitalista, la única en la cual la economía domina aparentemente la organización y el funcionamiento de la sociedad. Sería por otras razones, razones partidarias, que los marxistas se enterarían en tomar una excepción por la regla y se empeñarían en someter a ella todas las sociedades, la historia pasada o presente.

Esta argumentación, que parece invocar sólo hechos de los cuales saca su fuerza y su derecho, descansa sobre una tesis técnica supuestamente demostrada. Esta tesis es bien conocida, es aquella en que se apoya el empirismo cuando afirma que el orden visible de los hechos muestra por sí mismo sus razones de ser y los vuelve inteligibles. Luego entonces, no habría que buscar detrás de este orden visible un

orden escondido que lo refutara o incluyera en una explicación diferente producida por el conocimiento científico. Sin embargo, a partir de esta tesis no demostrada los empiristas invocan la dominación de tal actividad social en tal sociedad, como si esta invocación bastara para refutar la tesis marxista.

En cuanto a los marxistas, proceden a la inversa: la apariencia de los hechos no revela su esencia. (No son los únicos en decirlo: C. Lévi-Strauss y los estructuralistas, que son igualmente antiempiristas, se unen a ellos). Por consiguiente son constreñidos no solamente a demostrar que la dominación de tal superestructura no refuta para nada la hipótesis de la primacía de las infraestructuras, sino a mostrar también cómo la primacía de las infraestructuras explica la dominación de tal o cual superestructuración, ¿cuadratura del círculo? Un marxista nunca sale adelante atacando para defenderse, aun si puede devolver su argumento a los empiristas ya que éstos también deben explicar la dominación de tal superestructura sin limitarse a invocar la fuerza de una idea —¿de dónde vendría esta idea?, ¿de dónde sacaría la fuerza de imponerse, de modelar a los hombres y la sociedad? Estas preguntas se dirigen tanto a él como a los demás. No hacen más que volver a formular el problema de la naturaleza, papel y funciones de las ideas, de las ideologías en el funcionamiento y evolución de las sociedades.

Si estamos conscientes a la vez de la apuesta del debate y del diálogo de sordos a que se reduce el enfrentamiento de estas tesis irreconciliables ¿por qué meternos en este berenjenal citando a Lao Tse y la perspectiva de un viaje de mil leguas? Porque tenemos la convicción de haber dado un primer paso, que consiste en transformar los propios términos del debate a partir de dos resultados teóricos.

El primero ha sido adquirido en los dos capítulos precedentes y puede resumirse así: la distinción entre infraestructura y superestructuras no es ni una distinción de niveles o de instancias, ni una distinción entre instituciones, aun cuando puede presentarse así en ciertos casos. Es, en su principio, una distinción de funciones. La noción de causalidad en última instancia, de primacía de las infraestructuras, remite a la existencia de una jerarquía de funciones y no a una jerarquía de instituciones. Una sociedad no tiene ni arriba ni abajo y no es un sistema de niveles superpuestos. Es un sistema de relaciones entre los hombres, relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, funciones que determinan el paso respectivo de cada una de sus actividades sobre la reproducción de la sociedad.

El segundo, que todavía no hemos abordado aquí, es que toda relación social, cualquiera que sea, incluye una parte conceptual,\* una parte del pensamiento, de representaciones; estas últimas no son solamente la forma que reviste esta relación para la conciencia, sino que forman parte de su contenido. No debe confundirse conceptual con ideal o imaginario: no todas las representaciones llegan a hacerse presentes en la conciencia como *a posteriori*, como realida-

des que hubieran nacido antes de ellas, fuera de ellas y sin ellas. Lejos de ser una instancia separada de las relaciones sociales, de ser su apariencia, su reflejo deformado-deformante en la conciencia social, son una parte de las relaciones sociales tan pronto como éstas empiezan a formarse y son una de las condiciones de su formación. Pero si bien todo real social incluye una parte conceptual, no todo es conceptual en este real.

¿Significa ésto que toda realidad conceptual es ideológica? ¿Hay, por otra parte, criterios que permiten distinguir de entre las ideas aquellas que son ideológicas de las que no lo son? Ciertamente no, si uno se limita a bautizar como ideológica toda representación mínimamente organizada del mundo. ¿Es necesario entonces seguir el uso más corriente, que consiste en llamar ideológicas las representaciones ilusorias que los hombres tienen de ellos mismos y del mundo y que legitiman un orden social existente, es decir las formas de dominación y explotación del hombre por el hombre que aquél contiene eventualmente? Esta definición restrictiva parece marxista, pero ¿lo es? y ¿cómo concuerda con la idea que acabamos de adelantar según la cual toda relación social contiene necesariamente una parte de pensamiento que no es necesariamente ilusorio o legitimante y que pertenece al contenido de esta relación desde su formación?

Para progresar hacia la solución de estos problemas, vamos a regresar sobre estos diversos puntos y analizar sucesivamente las siguientes cuestiones:

1) La naturaleza de la distinción entre infraestructura y superestructuras.

2) Las relaciones entre determinación económica y dominación de tal o cual superestructura y el fundamento de esta dominación.

3) La parte conceptual de lo real y la distinción entre lo ideológico y lo no ideológico.

4) El paradigma (y las paradojas) de la "legitimidad" del nacimiento de las clases y del Estado.

Para finalizar, se hará un breve análisis de las relaciones entre lo pensable y lo no pensable, lo factible y lo no factible, en un contexto estructural e históricamente dado: es decir, un análisis de lo que podría entenderse por las misteriosas palabras de necesidad histórica.

#### La distinción entre infraestructura y superestructuras.

El primer punto que oscurece toda la continuación de los debates y condena desde el principio a los adversarios a no entenderse nunca, es que unos y otros están de acuerdo en que la distinción entre infraestructura y superestructuras es de instituciones y no de funciones. Pero ante todo, ¿qué entendemos por infraestructura? Es la combinación de las diversas condiciones materiales y sociales que permiten a los miembros de una sociedad producir y reproducir los medios materiales de su existencia social:

1) las condiciones ecológicas y geográficas determinadas

a partir de las cuales una sociedad extrae sus medios materiales de existencia;

2) las fuerzas productivas, es decir los medios materiales e intelectuales que los miembros de esta sociedad despliegan después de haberlo inventado, pedido en préstamo o heredado, en el interior de los diversos procesos de trabajo por los cuales actúan sobre la naturaleza para extraer sus medios de existencia, medios que constituyen, entonces, una parte socializada de la naturaleza;

3) las relaciones de producción, es decir las relaciones entre los hombres, cualesquiera que sean, que asumen la triple función de determinar la forma social del acceso a los recursos y del control de los medios de producción: de redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad entre los diversos procesos de trabajo y de organizar el desarrollo de estos últimos; de determinar la forma social de la circulación y redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo.

Para nosotros como para Marx, sólo las relaciones sociales de producción constituyen, en sentido estricto, la estructura económica de una sociedad: "*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft*" (K. Marx: Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política). Recordemos sin embargo, que fuerzas productivas y relaciones de producción, aunque distintas, no existen nunca separadas sino siempre combinadas, articuladas unas con otras de una manera específica. Las diversas formas específicas de estas combinaciones constituyen otras tantas formas materiales y sociales de la producción o modos de producción. Así, los modos de producción no se reducen a las diversas formas de la división del trabajo: no hay modos de producción agrícola, pastoral, artesanal, etcétera. Se puede practicar la agricultura, crianza de ganado y la artesanía en el cuadro de las mismas relaciones de producción, sean feudales, capitalistas, socialistas, etcétera. Los caracteres específicos de cada una de estas actividades productivas pueden producir formas particulares de división del trabajo, sin implicar formas diferentes de propiedad de los medios de producción y del producto.

Volvamos un momento sobre estas definiciones. Son formales pero no vacías. Ya que en la realidad sólo existen formas particulares de producción y producciones particulares, las nociones generales de producción, relaciones de producción, etcétera, sólo son resúmenes abstractos y cómodos de los aspectos comunes a todas las estructuras económicas pero sin caracterizar a ninguna de ellas en particular; luego entonces, las definiciones son a la vez conocimientos positivos pero generales y condiciones formales de análisis de las realidades concretas que son siempre específicas. Permiten buscar, no bastan para encontrar.

Sin embargo, tal como son, estas definiciones traen consecuencias que se silencian habitualmente y que contradicen la concepción —"marxista"— corriente de las relaciones entre infraestructura, superestructura e ideología.

## Fuerzas productivas.

Examinemos en primer lugar la definición de las fuerzas productivas: medios materiales e intelectuales, etcétera; los medios materiales son en primer lugar el hombre mismo, su cuerpo y sus capacidades físicas. Luego, son los medios que los hombres interponen entre ellos y la naturaleza para actuar sobre ella. Estos medios se pueden encontrar ya listos en la naturaleza o ser fabricados. Pero el uso del cuerpo y de los medios materiales implica la combinación de un conjunto complejo de representaciones, ideas, idealidades: representaciones del objeto, de las etapas y de los efectos de las actividades —lo que llamamos trabajo—, pero que parecen raras veces como tal en numerosas sociedades primitivas o precapitalistas. Y estas mismas representaciones remiten a las reglas de fabricación de los útiles, a las actividades corporales, y claro, más profundamente, a las concepciones indígenas de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Encontramos pues en el *interior* mismo de toda actividad material del hombre sobre la naturaleza un conjunto complejo de realidades conceptuales cuya presencia e intervención son necesarias el desarrollo de esta actividad.

Hacer el inventario de estas realidades conceptuales incluidas en los diversos procesos materiales, y que difieren según las culturas y las épocas, es una tarea inmensa y extremadamente difícil, iniciada desde hace mucho tiempo por los historiadores y antropólogos, pero que permanece, sin embargo, como un campo muy descuidado por las ciencias humanas a pesar de las renovaciones aportadas por la etno-ciencia (H. Conklin) y por la historia de las técnicas y de las ciencias (B. Gilles, A. G. Haudricourd, A. Leroi-Gourhan, J. Needham, Ch. Parrain). Para quedarnos en un plan general, nos parece que las diversas realidades conceptuales que se encuentran en el seno de un proceso de trabajo pueden clasificarse en dos grandes tipos según las funciones que asumen las representaciones.

Por un lado representaciones y principios que, como interpretaciones de lo real, tienen por efecto organizar las formas tomadas por las diversas actividades materiales (proceso de trabajo) y las fases de su desarrollo: son las taxonomías de las plantas, animales, suelos, fenómenos climáticos, las reglas de fabricación y uso de útiles, los esquemas de acciones materiales y conductas simbólicas. Por otro lado, representaciones que explican por qué tal o cual tarea debe ser reservada a los hombres, a las mujeres, a los jóvenes, a los esclavos, a la gente común, a los maestros, a los aristócratas, al rey. . .; en pocas palabras, representaciones que legitiman el lugar y el estatuto de los individuos y grupos frente a realidades que le son permitidas, prohibidas, impuestas, etcétera.

Por supuesto, esta distinción sólo existe para nosotros y su único valor es analítico. Sería absurdo ver en *Los trabajos y los días* de Hesíodo un tratado de agronomía, como se

ha hecho a menudo, porque se encuentran en esta obra numerosos consejos técnicos del poeta-campesino a su hermano sobre la fecha de las cosechas, la elección de los barbechos, etcétera. De hecho es un poema religioso y político escrito en el apogeo de la crisis agraria de la Grecia del siglo VII a. C. crisis nacida, según Hesíodo, de la desmesura de los hombres que provocó la huida de los dioses hacia el cielo. Lo que preconiza —más allá de su hermano— a todos los griegos es la observación escrupulosa de los rituales que exige el trabajo de los campos. La agricultura así practicada se volverá una fuente de méritos, una escuela de virtud, y los dioses consentirán de nuevo en comunicarse con los hombres y prodigarles sus favores.

Para apreciar el alcance de este ejemplo, estudiemos más de cerca la noción de trabajo en la Grecia antigua y tomemos luego otros dos casos muy diferentes: la China antigua y los Maenge de Nueva Guinea. En lo que se refiere a Grecia, nos apoyaremos sobre los trabajos de J. P. Vernant cuyo procedimiento es, en nuestra óptica, un modelo.

No existe en griego antiguo palabra alguna para designar el “trabajo” en general, ni verbo para traducir “trabajar” en el sentido general y moderno del término. Se encuentran las palabras *ponos*, que remite a toda actividad pesada, y *ergon* que significa “tarea” y se aplica tanto a los trabajos agrícolas como a las actividades guerreras. El verbo *poiein* significa hacer, fabricar, y *pratein* “hacer” en el sentido de actuar (como en inglés los verbos *to make* y *to do*). J. P. Vernant ha mostrado que en el siglo VIII a. C. los oficios de herrero, alfarero y tejedor se consideraban de la misma manera que los de adivino, aedo y médico (Africa proporcionaría numerosos ejemplos comparables). Todas estas actividades son *technai*; suponen el ejemplo de procedimientos secretos, un saber especializado, fruto de un largo aprendizaje, de una iniciación desarrollada fuera del *oikos* (grupo familiar); se dirigen a todos los miembros de la comunidad, pero ante todo a los más poderosos y ricos de ellos, los aristócratas; a éstos les gusta rodearse de artesanos que producen objetos de lujo, o de músicos y cantantes que realcen su estatuto. La agricultura no se considera una *techné*, un oficio. Cada ciudadano puede y debe practicarla. No exige aprendizaje secreto, sino ante todo una actitud virtuosa para con los hombres y piedad para con los dioses. Tal era la lección del poema de Hesíodo. Como la guerra, la agricultura es privilegio de todos los hombres libres, y sobre todo permite a estos hombres libres seguir siéndolo, ya que, gracias a ella, pueden satisfacer sus necesidades sin depender del prójimo, mientras que el artesano depende de sus clientes para vivir. Brevemente, como la guerra, la agricultura es una actividad que procura méritos a su autor, tanto en la ciudad como en relación con los dioses. No está concebida como una acción sobre la naturaleza que apuntaría a transformarla. “Esta transformación —dice J. P. Vernant— aún si fuera posible, constituiría una iniquidad. El trabajo de la tierra es una participación en un orden superior al hombre, a la vez natural

y divino. . . Un intercambio personal con la naturaleza y los dioses, más que un comercio entre los hombres".<sup>1</sup>

Tampoco se concibe en la antigüedad la fabricación de un objeto como un trabajo de transformación de la naturaleza. La fabricación (*poiesis*) es un movimiento (*kinesis*) que busca producir una forma (*eidós*) en una materia. El movimiento genera en el individuo una forma cuyo modo de empleo es una *techné*, un conjunto de procedimientos más o menos secreto. Ahora bien la forma de un objeto está determinada por el uso de este objeto y el uso por una necesidad; necesidad y uso que sólo el usuario conoce bien. Por consiguiente, el artesano está doblemente sometido a este último: trabaja para él y es él quien posee el conocimiento de la esencia del objeto que encargó. Para un griego, la verdadera causa del objeto fabricado no es el artesano, que aparece solamente como el motor de una actividad, como decía Aristóteles. La verdadera causa está fuera del objeto y fuera del artesano, en la forma que es a la vez la esencia y la meta del producto fabricado, es decir, su causa formal y su causa final. Y la forma y la ciencia de la forma están en la cabeza del consumidor y no en la del fabricante. Según la bella fórmula de J.P. Vernant, "el artesano griego socialmente no es productor". La actividad fabricadora no es productora. En este sistema social y mental, el hombre no tiene conciencia de "actuar" (*pratein, praxis*) cuando fabrican cosas sino cuando las utiliza y "el verdadero problema de la acción (. . .) no es fabricar objetos ni transformar la naturaleza: es tener poder sobre los hombres, vencerlos, dominarlos". La forma suprema de la *praxis* es la política, actividad de hombres libres, miembros de su comunidad, de una ciudad que les ha producido y que ellos reproducen.

Llevando esta concepción hasta su límite, la única actividad digna de un hombre libre es la actividad política, que implica el ocio, la separación del trabajo manual. Es interesante recordar que en Roma el ciudadano gozaba del *otium*, "ocio" y que los que trabajan viven de *negotium (nec-otium)*. privados de ocio, de donde más tarde se deriva el término en español).

Sin embargo, de demiurgo que era en el siglo VIII el artesano se ha vuelto un ciudadano de estatuto interior en el siglo V a.C. La evolución de las representaciones del artesano corresponde a la evolución de la ciudad hacia la democracia, a la pérdida por la aristocracia de gran parte de su poder, y a la desaparición parcial y concomitante del artesanado de lujo. Por consiguiente el artesanado cambia de estatuto al cambiar de función y de lugar en una nueva sociedad. La agricultura misma, alabada en las primeras edades de la ciudad como escuela del ciudadano, llega a ser poco a poco una ocupación casi indigna de un hombre libre y que un ciudadano puede confiar a sus esclavos, limitándose a dar sus órdenes al intendente que los supervisa. Así, la evolución simultánea de las representaciones concernientes a las actividades agrícolas y artesanales, y del estatuto de sus actores,

traduce la marcha de la economía antigua hacia el uso cada vez más intenso de los esclavos y del trabajo servil.

En "*Travail et idéologie dans la Chine antique*",<sup>2</sup> M. Cartier, analizando la obra del filósofo Mencio, ha intentado reconstruir la manera de concebir el trabajo en la China antigua. Como entre los antiguos griegos, los campesinos son soldados pero no viven en ciudades, no son ciudadanos. La jerarquía social distingue una clase de gobernantes, los *shih*, oficiales, administradores, jueces encabezados por el soberano, hijo del cielo, a la vez amo de la agricultura y jefe de guerra; abajo, una clase de campesinos soldados (*nung*) que por su trabajo manual producen los alimentos y riquezas del reino; más abajo todavía los artesanos (*kung*); por último, bajo la escala de los hombres libres, el grupo más despreciado, los mercaderes (*chang*).

La lengua china, a diferencia del pensamiento occidental, utiliza el mismo término, *lao*, para designar tanto las actividades de los gobernantes que trabajan con su pensamiento como las de los campesinos que laboran con sus manos para producir granos y hacer la guerra. Todas estas actividades son consideradas pesadas pero procurando méritos a sus autores. Por el contrario los trabajos de artesanos y de mercaderes, puesto que exigen solamente habilidad y paciencia, crean realidades artificiales que no procuran ningún mérito a sus autores, y se utiliza el verbo *chin* para designarlos. Nótese que todas las actividades femeninas son actividades *chin*.

En "*Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne*"<sup>3</sup> Michel Panoff ha mostrado que para designar lo que llamaríamos "trabajo agrícola", los horticultores maenge utilizan tres verbos con connotaciones diferentes: *lege* que significa "regular, equilibrar" relaciones: *huma*, "gastar energía", movilizarla de manera durable y *vai*, hacer lo necesario para alcanzar una meta determinada y, más ampliamente, manera de actuar, costumbres. Para un maenge cultivar la tierra no es "producir" o "transformar" la naturaleza, sino tener una actividad que está pensada en la intersección de los tres campos semánticos antes descritos. Ahora bien, en la unión de estas significaciones predomina la idea de que practicar la horticultura es efectuar un intercambio con los antepasados y los dioses; no es transformar la materia, es mantener por medio de esta relación un vínculo fundamental con las fuerzas invisibles de la naturaleza que comprende a los muertos (siempre vivos) y a los dioses (siempre poderosos). Como los antiguos griegos o los campesinos chinos, al cuidar la belleza, el ordenamiento, el aroma de sus jardines, los maenge acumulan méritos, y en la abundancia o pobreza de sus cosechas leen la "medida de su virtud", la sanción por la cual los antepasados y los dioses consagran la aptitud de cada uno para honrarlos y honrarse.

¿Qué pensarón pues los maenge cuando un poder colonial los obligó a construir carreteras o ir a "trabajar" por dinero en las plantaciones de copra o caucho poseídas por los blancos que habían invadido su isla? A partir de sus representaciones de la actividad agrícola tradicional, ¿podría to-

mar conciencia de ser "explotados" en su nueva actitud productora, y en la forma social, el salario, que revestía este trabajo?

En el corazón de la parte más material de la infraestructura de las sociedades, en el corazón de las fuerzas productivas de las que disponen para actuar sobre la naturaleza, descubrimos pues una parte conceptual (conocimientos o representaciones abstractas de todo tipo prolongados por habilidades\* que son al mismo tiempo saberes del cuerpo). Esta *parte conceptual constituye de alguna manera el armazón, el esquema organizador de su "puesta-en-acción"*. Pero las fuerzas productivas sólo se desarrollan en el marco de relaciones sociales determinadas que imponen una forma determinada de división del trabajo atribuyendo tal valor a tal tarea y vinculando tal tarea a tal categoría social (hombres/mujeres, mayores/menores, amos/esclavos, etc.). Estas atribuciones, estos vínculos incluyen igualmente una parte conceptual hecha por las representaciones que *legitiman* los valores asociados a las diversas actividades sociales.

Pero estas representaciones no existen sólo en el pensamiento. Son también ideas expresadas en una lengua. Y he aquí una de las condiciones indispensables del aprendizaje de las técnicas y de su transmisión, o sea, de la conservación de las fuerzas productivas. Estas representaciones deben ser comunicadas de generación en generación por el lenguaje y el aprendizaje corporal. Así deben incluirse entre las fuerzas productivas no solamente las idealidades que hemos enumerado sino los medios, lingüísticos o no, necesarios para expresarlas socialmente y transmitirlos en el seno de una sociedad y de una cultura.

Este análisis lleva a concluir que el pensamiento y el lenguaje pertenecen necesariamente a las fuerzas productivas. La distinción entre infraestructura, superestructuras e ideología no se efectúa por consiguiente entre realidad material e inmaterial. Es una distinción de funciones. Por último, si hay pensamiento en el corazón del aspecto más material de las actividades sociales, no puede *a fortiori* haber relación social que no incluya dentro de sí una parte de pensamiento, una parte conceptual. El pensamiento ya no aparece como un nivel separado de otros niveles: evidenciar su presencia en cada lugar de la realidad social hace desaparecer las nociones de nivel o instancia.

### Relaciones de producción.

Espontáneamente, los economistas profesionales y con ellos el público en general se representan la estructura económica de toda sociedad a imagen de lo que es en la nuestra: un conjunto de instituciones distintas de las otras relaciones sociales, políticas, familiares, religiosas, etcétera. En el marco de modo de producción capitalista, el proceso de producción se realiza en el seno de "firmas", unidades sociales distintas de la familia, de las iglesias, de los partidos o de las comunidades raciales. No es el caso en el ámbito de las so-

ciedades precapitalistas o no capitalistas. Sobre este punto Marx (si no los marxistas) fue el primero en condenar toda tentación de aplicar nuestra visión particular de la economía al conjunto de las sociedades. Un siglo más tarde, como en Max Weber, se vuelve a encontrar esta posición en Karl Polanyi y la corriente sustantivista en antropología económica.

En efecto, historiadores y antropólogos comprueban cuando tratan de aislar la estructura económica de las sociedades precapitalistas, que deben ir a buscarla del lado de las relaciones sociales que los marxistas clasifican como superestructuras. Para ilustrar estas diversas posibilidades escogemos tres ejemplos entre los muchos que ofrecen la historia y la antropología.

La mayoría de las antiguas sociedades aborígenes australianas que vivían de la caza, la recolección y a veces de la pesca, estaban divididas en grupos de parentesco que intercambiaban esposas que circulaban de generación en generación en las mismas direcciones (divisiones en mitades, secciones o subsecciones que practicaban una forma restringida o generalizada de intercambio). Estas divisiones sociales no regulaban solamente el matrimonio y la filiación, lo que es la función explícita y universal de las relaciones de parentesco; servían también de marco al ejercicio del poder y a las prácticas rituales destinadas a actuar sobre las condiciones de reproducción del universo y de la sociedad, sobre el sol, la luna, la lluvia, etcétera. Poderes políticos, rituales y *autoridad* estaban en definitiva reunidos en manos de los hombres de edad, maestros de las iniciaciones, casados con varias esposas y representantes de los diversos grupos de parentesco que componían cada tribu.

Pero, como se ha demostrado en el capítulo II, estas relaciones de parentesco servían al mismo tiempo de marco social a la apropiación del territorio de cada tribu y de sus recursos naturales. De dos maneras, una abstracta, otra concreta, que suponen de manera distinta pero complementaria ambos aspectos indisolubles del parentesco, la filiación y la alianza. Por una parte cada grupo de parentesco heredaba de sus antepasados (reales o míticos los "derechos" de utilizar ciertas porciones de territorio. Más por otra, si estos de-



FOTO: Fco. Everardo Rivera Flores



rechos eran comunes a todos los miembros de cada grupo de parentesco, no eran exclusivos: en ciertas ocasiones los otros grupos, especialmente los aliados, podían compartirlos. De hecho la apropiación "concreta" de los recursos operaba en el marco de las bandas locales: practicaban el nomadismo en diversas partes del territorio tribal y, contrariamente a las secciones, constituían las unidades de producción y consumo directas. Dichas bandas estaban formadas por un pequeño número de familias e individuos que pertenecían a la sección en cuyo territorio se hacía habitualmente la explotación de los recursos naturales. La banda se valía de la presencia de estos aliados en su seno para explotar los recursos de varios territorios cuando las circunstancias lo exigían.

Las relaciones de parentesco, de filiación y de alianza servía pues de soporte y de marco a la apropiación abstracta (propiedad) y concreta (proceso de trabajo) de la naturaleza. Estas relaciones, combinadas con las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, constituían el armazón social de los diversos procesos materiales de producción. Funcionaban a la vez: 1) como condición social de la apropiación abstracta de la naturaleza y de sus recursos, 2) como base de la organización social y de la cooperación de los individuos y grupos en los diversos procesos concretos de explotación material de los recursos (caza, recolección, pesca) y 3) como marco de su reparto. Las relaciones de parentesco asumían efectivamente en estas sociedades las tres funciones que definen las relaciones de producción. Constituían pues la estructura económica, eran el lugar y la forma de la economía en dichas sociedades.

La obra de Oppenheim sobre la Mesopotamia antigua nos abre los ojos sobre una situación diferente, que nos recuerda la del imperio inca.<sup>4</sup> En Assur la mayor parte de las tierras está considerada como propiedad del dios Assur. En el centro de la ciudad se eleva el templo, morada del dios y de sus sacerdotes. La economía funciona en un vasto sistema centralizado en cuyo seno las comunidades locales y los individuos están bajo la autoridad del templo y de los sacerdotes a quienes deben parte de su trabajo y de sus productos. En este caso son las relaciones religiosas las que sirven de marco a la apropiación de los recursos y constituyen al mismo tiempo la estructura económica de la sociedad, las relaciones sociales de producción.

Un último ejemplo. En la Atenas del siglo V, las relaciones políticas son, desde el interior, relaciones de producción. Se es ciudadano por nacimiento, porque el padre es ateniense, y se pertenece por este hecho a una *politeia*, es decir a una comunidad de hombres libres que, conjuntamente, forman una *polis*, una ciudad-Estado. Pero ser ciudadano es también poseer el derecho exclusivo, pero no necesariamente concreto, de detentar una porción del territorio de la ciudad; es casi siempre, y por consecuencia ser a la vez hombre libre y terrateniente-cultivador directo si no posee esclavos. Si es propietario, el ciudadano tiene acceso a todas

las magistraturas y a todas las responsabilidades políticas; tiene derecho de llevar armas y el deber de defender el suelo sagrado de la patria; por último, es el único que puede beneficiarse de la protección de los dioses de la ciudad y rendirles culto. El ciudadano no propietario no tiene acceso a todas las magistraturas ni a todos los sacerdocios, pero no está excluido de todas las cargas a la manera del no ciudadano. Se ve claramente que aquí lo político (el hecho de pertenecer a una *polis*) desborda por todas partes lo que entendemos hoy día por tener derechos políticos.

A los hombres libres extraños a la ciudad, pero que han elegido tomarla como residencia para sus negocios, a los metecos pues, se les prohíbe el acceso a la propiedad de la tierra (algunas derogaciones serán magramente otorgadas a partir del siglo IV) así como a las magistraturas, templos y lugares de culto de los dioses de la ciudad y al cuerpo cívico de los hoplitas. De aquí resulta una primera división del trabajo ya que sólo les tocan las actividades artesanales, comerciales y bancarias consideradas poco dignas de los ciudadanos, pero que éstos, sin embargo, ejercen cuando carecen de tierra donde cultivar.

Los hombres libres, ciudadanos y metecos, podían ser substituidos en todas sus actividades económicas, incluyendo las bancarias, por esclavos quienes de este modo lograban enriquecerse y comprar su libertad, o todavía más, poseer ellos mismos esclavos.

El esclavismo, mucho antes de que se estableciera el régimen de las ciudades-Estado, existía ya bajo la forma del esclavismo doméstico; pero al cambiar de función comenzó a pesar cada vez más sobre la evolución de la sociedad antigua cuando se asoció al desarrollo de la producción mercantil y llegó a ser un factor esencial de acumulación de riquezas y creación de desigualdades entre los ciudadanos. Llegó a ser entonces el rasgo más dinámico y contradictorio del sistema económico griego en el siglo V. Para entender la originalidad de éste debe pensarse que no son las formas de división del trabajo las que engendran las formas de propiedad de los medios de producción y de los productos. La verdad es lo contrario. Debido a que la pertenencia personal a una *polis* funcionaba al mismo tiempo como condición social de apropiación de la tierra, todas las actividades que consideramos económicas estaban repartidas a lo largo de una jerarquía de relaciones y de estatutos personales y valorizadas o desvalorizadas en relación con el estatuto más elevado, el de ciudadano *con todos los derechos*.

Nótese aquí que en las sociedades antiguas como en numerosas sociedades primitivas, por la propia naturaleza de las relaciones de producción el objetivo primario de la producción no es acumular de riquezas sino conservar estatuto de los grupos e individuos en el seno de una comunidad, conservar sus relaciones con el resto de la comunidad, o sea, reproducir la comunidad misma. Comparemos estas situaciones, en las cuales la pertenencia o no pertenencia a una comunidad es el punto de partida de las relaciones económi-

cas, con una situación como la de la China socialista en donde los obreros campesinos, el conjunto de los trabajadores, son considerados propietarios en común del suelo, de los medios de producción y de los productos. También en este caso las relaciones económicas son al mismo tiempo relaciones políticas, pero esta vez la comunidad constituida por la nación social es el punto de llegada y no de partida de las relaciones económicas que existen en su seno. Esta fusión de un nuevo tipo entre lo que llamamos lo político y lo económico no tiene en su principio nada que ver con la de los antiguos griegos ya que teóricamente no implica, para mantenerse y desarrollarse, la dominación de una minoría de "ciudadanos" libres sobre el resto sojuzgado de la sociedad. Mas para que el desarrollo socialista se cumpla sin explotación y sin creación permanente de jerarquías, además de las revoluciones políticas y culturales se requiere un considerable desarrollo de los medios materiales que deben ponerse a disposición de cada uno por el intermedio de todos.

Al término de este análisis, en el que vimos sucesivamente relaciones de parentesco, relaciones religiosas y relaciones políticas constituir la estructura económica de la sociedad, llegamos a concluir, como en nuestro análisis de las fuerzas productivas, que la distinción entre relaciones de producción y superestructuras es en su principio una distinción de funciones más bien que de instituciones. Los tres casos analizados, en particular el de los aborígenes australianos, muestran claramente que la distinción de funciones se hace en el seno de las mismas relaciones sociales, de las mismas instituciones. En algunas sociedades —entre las cuales está la nuestra—, a estas funciones distintas corresponden instituciones distintas, pero es una excepción y no la regla, excepción que ha permitido al pensamiento occidental percibir más claramente el papel de las actividades materiales y de las relaciones económicas en la evolución social, es decir las relaciones sociales y materiales que los hombres mantienen entre ellos a partir de su actividad de apropiación de la naturaleza. Hemos demostrado pues lo que nos habían limitado a afirmar en el primer capítulo de este libro, a saber: en el curso de la historia, las relaciones de producción (o lo económico) no ocupan los mismos lugares y por consiguiente no revisten las mismas formas; no tienen el mismo modo de desarrollo ni por tanto, los mismos efectos sobre la reproducción de las sociedades.

Así, para construir un análisis científico comparado de los sistemas socioeconómicos, de las formas sociales, de los modos de producción, se requeriría descubrir las razones y condiciones que han llevado a las relaciones de producción a cambiar de lugar en el curso de la historia. Es evidente que un análisis de esta naturaleza no pueda ser obra de un solo hombre ni de una disciplina y que ya no depende de los que se entiende habitualmente por historia económica y antropología económica. Hoy resulta muy difícil separar la estructura económica de una sociedad a efecto de definirla; es un gran mérito de B. Malinowsky, de R. Firth, de A. Richards,

de M. Glucksman y muchos más, haber sabido hacerlo con las sociedades que estudiaron. Pero es mucho más difícil responder a la pregunta siguiente: ¿Cuáles son las razones de que, en el seno de numerosas sociedades primitivas y campesinas, las relaciones de parentesco entre los grupos e individuos sean al mismo tiempo las condiciones sociales de la producción de sus medios materiales de existir socialmente (no sobrevivir sino realizar todo lo que se exige materialmente de un mismo de la sociedad)?

No intentaré aquí responder. Diré solamente que en una perspectiva "marxista" buscaré algunas de las razones más importantes del lado de las coerciones impuestas por el nivel de las fuerzas productivas de las que disponen estas sociedades, y especialmente en el hecho de que la fuerza de trabajo viva cuenta más que la fuerza de trabajo acumulado (bajo forma de útiles, de recursos adaptados, en pocas palabras, de medios exteriores al hombre pero que prolongan y aumentan su acción sobre la naturaleza). Hay que recordar lo que indicábamos en las primeras páginas de este libro, a saber, que los medios de producción entre los cazadores-recolectores así como entre los agricultores y criadores primitivos, están esencialmente constituidos por el hombre mismo, al que se añaden algunos útiles relativamente fáciles de fabricar. Y en todas estas sociedades, los hombres se reproducen en el marco de las relaciones de parentesco. Así, es probable que las relaciones de parentesco hayan funcionado como marco principal de los procesos de producción porque eran el lugar de reproducción del medio de producción principal que era el propio hombre. Habría entonces que comenzar a elaborar la teoría de la dominación masculina y del "intercambio" de mujeres, y un análisis "marxista" del tabú del incesto. Pero no lo haremos en este libro.<sup>5</sup>

Volviendo al tema principal de este capítulo, ¿no es dar argumentos a los investigadores que rechazan el marxismo? Inevitablemente se apresurarán a concluir que a excepción de las sociedades capitalistas, lo económico no ha desempeñado ningún papel determinante en el curso de la historia. Siempre "dominaba" otra cosa. ¿Nos hubieramos hecho trampa a nosotros mismos? ¿Es posible confundir determinación y predominio, y concluir del predominio de una superestructura la no determinación de la infraestructura?

### El problema de los fundamentos del predominio de las estructuras no económicas

Empezaremos por una precisión importante. El predominio en el seno de una sociedad de tal o cual actividad social y de las instituciones que le corresponden no se postula: se constata. Primero, es una evidencia para los miembros de esta sociedad. Pueden observarla en la configuración de sus instituciones de sus relaciones sociales, pensarla y vivirla como tal, en pocas palabras reconocerla en ellos y fuera de ellos, en su práctica individual y en la práctica general de los demás miembros de su sociedad. Pueden entonces designarla como tal al extranjero que los interroga sobre sus costum-

bres. Por eso Herodoto ha podido escribir en sus Historias que “los egipcios son un pueblo religioso en exceso”, y Aristóteles, macedonio venido a Atenas atraído por la gloria de esta ciudad, encabeza su tratado sobre *La Política* con estas palabras que hacen de los griegos los hombres por excelencia: “El hombre es naturalmente un animal político, un ser destinado a vivir en una ciudad, y quien por su naturaleza y no por el efecto de alguna circunstancia no pertenece a ninguna ciudad, es una criatura inferior o superior al hombre”.

Al principio de este siglo, Radcliffe-Brown, investigando entre los aborígenes australianos, se impresionó por el predominio en ellos de las relaciones de parentesco: “A donde vaya, un aborígen australiano encuentra sólo individuos emparentados con él por el juego del sistema de parentesco. Y más todavía, los clasifica según el sistema de secciones”. Resulta claro hoy día que esta división en secciones se aplica solamente a los humanos sino al universo entero; se suponía que el sol, la luna, la lluvia, el esperma, el rayo, el canguro, etc., pertenecían también a una u otra de las secciones que repartían así los hombres para el cumplimiento de los ritos.

Pero no siempre es tan fácil localizar la “superestructura” que domina en el seno de una formación social, ya que con mucha frecuencia reviste una figura emborronada, poco discernible. Por dar sólo un ejemplo, es todavía muy difícil para los historiadores medir la importancia del cristianismo en el funcionamiento de la sociedad medieval. ¿No había llegado a ser, alrededor del año 1000, la institución e ideología dominante de la sociedad feudal? Siendo la Iglesia todavía el primer terrateniente de Europa, la teoría de los tres órdenes encontraba su culminación en la dominación de los *oratores* y *bellatores* (de los que rezan y los que combaten), sobre los que trabajan, y colocaba en la cima del orden humano a los hombres al servicio de Dios, los sacerdotes. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con la religión en la antigua Assur, el cristianismo no era el marco directo del control y la explotación de los hombres y de la tierra. En este sentido no controlaba la reproducción de la sociedad en su conjunto. Este tenía la forma de una inmensa jerarquía de relaciones de dependencia personales que subordinaba a los señores entre ellos mismos, y a los campesinos ante los señores; la base, la estructura madre de esta jerarquía era precisamente señorial bajo todas sus formas: doméstica de la tierra o banal.

En este marco y sobre esta base los señores eclesiásticos o laicos extraían del trabajo de sus campesinos los medios para glorificar a Dios, ciertamente, pero también para hacer la guerra y glorificarse ellos mismos. La institución dominante, la de las relaciones feudales había nacido antes de que terminara la evangelización de los campesinos y de los bárbaros, antes de que Europa llegara a ser la cristiandad. Nació de los esfuerzos de una aristocracia guerrera que había organizado lentamente las formas de su dominación después de que había terminado, a fines del siglo VII, la era de las grandes invasiones; aristocracia laica que siguió conforman-

do la parte dominante de la nueva clase dominante. La dominación creciente del cristianismo sobre los espíritus y la sociedad debería medirse y explicarse en relación con la dominación creciente de esta institución, y no a la inversa. Pero no iremos más lejos en este análisis; regresemos a nuestros primeros ejemplos, más nítidos y ejercitémonos para ver claramente lo que representan. ¿Cómo explicar el predominio sea del parentesco, sea de lo político, sea de lo religioso y explicar estos cambios en el curso del tiempo?

Descartamos desde ahora el argumento de quienes nos “explican” de entrada que unas relaciones sociales dominan el funcionamiento de una sociedad porque asumen varias funciones para luego “explicar” que asumen varias funciones ¡porque dominan el funcionamiento de la sociedad! Mucho más interesante es el argumento de los que parten del pensamiento y de las ideas que pueden regirlos para explicar el predominio de relaciones sociales determinadas por el parentesco, la religión, etcétera, en el funcionamiento de ciertas sociedades. Precisemos: en este análisis no nos interesan las ideas que rigen por un tiempo el pensamiento de una sociedad y “pasan luego de moda” sino por las ideas “encarnadas” de alguna manera en estructuras sociales entre los hombres y de éstos con la naturaleza.

Ahora bien, es fácil demostrar que no se puede partir sólo del pensamiento para explicar el contenido y la fuerza relativa de las ideas. A menos que se suponga que las ideas nacen de manera totalmente arbitraria en el pensamiento o, lo que es lo mismo, que son introducidas en el pensamiento desde el exterior (es decir por potencias exteriores al hombre y por razones que le serían propias); de igual modo, a menos que se suponga que toda la fuerza de una idea descansa sobre el solo hecho de que la mayoría, si no es que el conjunto de los individuos que componen las sociedades donde domina, la creen “verdadera”, parte de las razones de su contenido y de su poder de dominación existe fuera del pensamiento, en la naturaleza misma de las relaciones sociales de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Porque afirmar que una idea es “verdadera” es siempre decir que tiene la capacidad de explicar el orden o el desorden que reina en la sociedad y en el cosmos, y es pretender que esta explicación permite actuar eficazmente sobre los problemas que plantea la conservación de este orden o la abolición de este desorden. Por consiguiente, las pruebas de la verdad de una idea no se reducen jamás a un hecho de pensamiento. Es necesario que a esta idea corresponda algo más allá del pensamiento en la realidad social y económica. Una idea nunca contiene en sí misma todas las razones de su peso y papel histórico. El pensamiento jamás produce solo estas razones porque el peso de las ideas no les viene únicamente de lo que *son* sino de lo que *hacen* o mejor aún de lo que *van a hacer* en la sociedad sobre ésta o sobre el mundo exterior.

Por esta razón, todo análisis que empieza por separar el pensamiento de los otros componentes de la realidad social (lo conceptual de lo no conceptual) y deduce luego éstos de

aquél (procedimiento idealista) o aquél de éstos (procedimiento materialista), entra por su principio mismo en un callejón sin salida. Es cierto que se puede partir sólo del pensamiento para analizar el predominio de las relaciones sociales (como se puede partir de los únicos aspectos materiales de estas relaciones sociales), pero no se debe, ya que si las ideas dominan tanto por lo que hacen y hacen hacer como por lo que son, la relación de causalidad que se establece es de jerarquía entre funciones que existen de modo simultáneo y se presuponen mutuamente, más que de causalidad lineal, de prioridad lógica y cronológica, entre una causa y sus efectos fuera de ella. Pero decir que hay una relación funcional entre una idea y el papel dominante que desempeña no se reduce a decir que si las relaciones y la ideología de parentesco dominan en el seno de numerosas sociedades primitivas y campesinas, es que los problemas de filiación y alianza tienen más peso en ellas que en otro lugar, o que si las relaciones e ideas políticas dominan en Atenas es que los problemas de estatuto personal y de poder son más agudos allá que en otra parte. Debe explicarse aún lo que en cada caso confiere más peso a estos problemas.

Regresemos a nuestros ejemplos. En estas tres sociedades el parentesco regula la filiación y la alianza, como en todas las sociedades y, sin embargo, no domina en todas. Como en todas partes, la religión organiza las relaciones con lo sobrenatural y sin embargo, no domina dondequiera. Se puede entonces, lógica y legítimamente, adelantar la idea de que las funciones explícitas, universales del parentesco (las de ordenar socialmente la reproducción de la vida regulando el matrimonio y la filiación) no bastan para conllevar su dominación en donde éste domina. Lo mismo ocurre con lo político o con la religión. Así, necesita algo *más*, una función que *no* esté presente en todos los casos de funcionamiento del parentesco, de lo político, de la religión, pero que sí lo esté en cada uno de los casos en que estas relaciones sociales y las ideas que les pertenecen dominan el funcionamiento de la sociedad.

Conocemos esta función: en cada caso, las relaciones dominantes funcionan al mismo tiempo como relaciones sociales de producción, estructura económica de la sociedad, marco de la apropiación material de la naturaleza. Proponemos pues, generalizar esta constatación con la siguiente hipótesis:

*Para que una actividad social —y con ella las ideas e instituciones que le corresponden y la organizan— desempeñe un papel predominante en el funcionamiento y evolución de una sociedad (y por tanto, en el pensamiento y acción de los individuos y grupos que componen esta sociedad), no basta que asuma varias funciones: se necesita por fuerza que asuma directamente, además de su finalidad y funciones explícitas, la función de relación de producción.*

Por supuesto se requieren más de tres casos para verificar una hipótesis, y además debe tenerse la certeza de que esos tres casos la verifican. Aceptémosla provisionalmente como

tal, y reflexionemos de inmediato sobre las consecuencias teóricas que implica.

1) Esta hipótesis por sí misma no dice nada sobre la naturaleza de las relaciones sociales que pueden funcionar como relaciones de producción. No contiene ningún prejuicio etnocéntrico o de otro tipo sobre lo que “debe” ser lo económico.

2) Esta hipótesis por sí misma no dice nada sobre las razones y las condiciones particulares que hacen que las relaciones de producción cambien de lugar y de forma en el transcurso de la historia. Contiene solamente la indicación general de que existe una estrecha relación entre la topología y la morfología de las relaciones de producción y el nivel de las fuerzas productivas.

3) Esta hipótesis dice algo acerca de las razones del peso desigual de las relaciones sociales en el funcionamiento y la reproducción de las sociedades. Y este peso depende menos de lo que son que de lo que hacen. Es decir que entre todas las relaciones sociales que componen una sociedad las que —entre otras funciones— determinan el acceso a los recursos y medios de producción y constituyen la forma social de apropiación de la naturaleza poseen más peso que las demás sobre el funcionamiento y las transformaciones de dicha sociedad. Supone, pues, la existencia de una jerarquía entre las funciones que deben asumir las relaciones sociales para que una sociedad exista como tal y se reproduzca. Las relaciones sociales tienen un papel más o menos determinante según las funciones que asuman y las relaciones “determinantes en última instancia” serían las que funcionan como relaciones de producción; porque funcionan como relaciones de producción, dominan la reproducción de la sociedad, y con estas relaciones, dominan las representaciones que las organizan y expresan.

En este punto volvemos a encontrar, por otro camino, la hipótesis de Marx sobre el papel determinante en última instancia de las estructuras económicas y de las condiciones materiales de la existencia social. Está claro para nosotros que esta noción de causalidad en última instancia no remite a la existencia de una jerarquía de niveles o de instancias, ni siquiera de instituciones que sería la misma dondequiera, sino a la existencia de una jerarquía de funciones que dondequiera daría más peso a las relaciones sociales que sirven de soporte directo a los procesos de producción.

Se vuelve entonces imposible, para refutar a Marx, oponer el hecho del predominio del parentesco (Radcliffe-Brown), de lo político (E. Will) o de la religión (L. Dumont), puesto que cada uno de estos ejemplos sirve para confirmar su hipótesis. Hipótesis que hay que buscar, y no ley cuya realidad se deduciría mecánicamente.

No ignoramos que nuestra manera de entender el marxismo no es común entre los marxistas que como Althusser se representan todavía las relaciones de producción separadas del parentesco, de la religión, de lo político y que proyectan de manera etnocéntrica esta característica de la forma

capitalista de producir y organizar la sociedad sobre todas las sociedades. Se ven llevados a concebir la causalidad en última instancia como el juego de dos acciones: la de la infraestructura sobre las superestructuras, como la de la selección de una de las superestructuras y de su colocación en posición dominante (Balibar, Terray). Pero tal procedimiento supone, como indicábamos antes, que relaciones de producción y superestructuras son siempre instituciones distintas, y toma por regla la excepción de nuestra sociedad.

Sin embargo, repitámoslo, es esta excepción la que ha permitido por primera vez a la humanidad percibir mejor el papel de lo económico y de las condiciones materiales de la producción (naturaleza y eficacia de las fuerzas productivas) sobre la formación y transformaciones de las sociedades en la historia. He aquí el verdadero corte epistemológico realizado por Marx. El carácter nuevo y único del modo de producción capitalista le ha permitido ver en la historia fuerzas diferentes de las que habían resultado aparentes a sus mismos actores; o más exactamente, ver de otra manera estas fuerzas evidentes ya que, para mencionar un solo ejemplo, en la antigüedad no hay clases invisibles "disimuladas" detrás de las órdenes visibles en que estaba repartida, de manera inteligible a todos, la población de Atenas: ciudadanos, metecos, esclavos, libertos, etcétera.

Clases que, paradójicamente, habían quedado disimuladas no sólo a los ojos de los griegos sino de todos los historiadores, a excepción de los marxistas. Es un problema de interpretación de la realidad social, de su lógica interna.

¿Significa ésto que todas las interpretaciones que los griegos daban de las razones del predominio de lo político en su sociedad y de la dominación de los ciudadanos sobre las demás partes de la sociedad eran solamente ilusión y que vivían en una relación ideológica, es decir imaginaria (Althusser) o, con ellos mismos? ¿Ilusión para quién? ¿Para los griegos? ¿Para nosotros? ¿Ilusión que habría nacido de que los hubieran engañado, de que se hubieran querido engañar? Se reconocen aquí las preguntas que surgen habitualmente tan pronto como se busca distinguir las ideas ideológicas de las que no lo serían. Haber adquirido otra visión de las razones del predominio de las superestructuras y de las ideas que las organizan ¿nos permitirá ver más claro?

### La parte "conceptual" de lo real (social) y la distinción entre ideológico y no ideológico.

Cuando se analizó el aspecto más material de las realidades sociales, las fuerzas productivas de las que una sociedad dispone para actuar sobre la naturaleza que la circunda, se observa que contenían dos componentes íntimamente mezclados, una parte material (los útiles, el hombre mismo. . .) y una parte conceptual (representaciones de la naturaleza, reglas de fabricación y de uso de útiles, etc.). Estas representaciones son indispensables para la producción y aplica-

ción de los medios materiales, y esta aplicación se efectúa por series de acciones encadenadas que constituyen lo que llamamos procesos de trabajo.

Asimismo, a propósito de Hesíodo se ha visto que un proceso de trabajo incluye con frecuencia actos simbólicos por los cuales se actúa, no sobre la naturaleza visible, como se hace con los útiles, sino sobre potencias invisibles que controlan la reproducción de la naturaleza y pueden, supuestamente, o acordar o negar al hombre lo que espera: una buena cosecha, una buena caza, etcétera. Esta parte simbólica del proceso de trabajo constituye una realidad social tan real como las acciones materiales sobre la naturaleza, pero su finalidad, sus razones de ser y su organización interna constituyen otras tantas realidades conceptuales cuyo origen es el pensamiento que interpreta el orden oculto del mundo y organiza la acción sobre las fuerzas que lo gobiernan. El cumplimiento de estos rituales supone con frecuencia medios materiales (objetos sagrados, arcillas para pintar el cuerpo, etc.) pero éstos no poseen sentido ni eficacia sino en el interior del sistema de interpretación del orden social y cósmico que los ha seleccionado.

Luego, cuando se analizó la significativa ausencia de un término para designar el trabajo en el griego antiguo y las representaciones ligadas a la práctica de la agricultura, del artesanado, del comercio en la Atenas antigua, se vió aparecer otro tipo de realidad conceptual: representaciones que asocian un valor positivo o negativo a un individuo o grupo según la tarea (material o simbólica) que cumple y le ascriben un estatuto en el interior de un sistema de ideas y valores que definen y legitiman la repetición de todas las tareas necesarias para la reproducción de una sociedad entre los hombres y mujeres, mayores y menores, amos y esclavos, aristócratas y gente común, sacerdotes y laicos, etcétera. Este sistema de valores constituye uno de los efectos del juego de las relaciones de producción en la división del trabajo. Por último, con el ejemplo de los aborígenes australianos se vió que sus relaciones de parentesco son al mismo tiempo relaciones de producción, y hemos hecho aparecer un conjunto de reglas de apropiación "abstracta" de la naturaleza que se transmiten de generación en generación a lo largo de las relaciones de filiación. Estas realidades conceptuales definen y legitiman esta vez el acceso concreto de individuos y grupos a los recursos materiales y a las realidades sobrenaturales que componen su territorio.

Podríamos continuar el análisis, pero sería para ver surgir constantemente en el corazón de los múltiples aspectos de la vida social, realidades conceptuales que se distinguen por las funciones que asumen y que aparecen no como efectos en el pensamiento de las realidades sociales, incluyendo relaciones con la naturaleza, sino como uno de sus componentes internos y como una *condición necesaria tanto de su formación como de su reproducción*.

Un sistema de parentesco, cualquiera que éste sea, no puede existir ni reproducirse sin utilizar realidades concep-

tuales bien conocidas por los antropólogos: las reglas de filiación, de alianza, de residencia, la terminología de parentesco, así como un conjunto de principios que definen y legitiman los derechos y deberes personales asociados con estas relaciones, y determinan lo que significa socialmente ser pariente en relación con los no parientes (amigos o enemigos) y extranjeros. Muy lejos de que las relaciones de parentesco existan fuera de estas realidades conceptuales y sin ellas, las presuponen constantemente. Por supuesto, las relaciones de parentesco no se reducen a esta parte conceptual, puesto que son también un conjunto de relaciones personales de dependencia o de oblicación material (o no) recíproca (o no). No son pues sólo lo que son en el pensamiento (conceptualmente), sino que van a hacer (concretamente).

Lo anterior resulta más evidente en el caso de las actividades religiosas. Que el faraón sea considerado un dios, encarnación provisional y reencarnación permanente de Horus, hijo de Osiris, que sea el amo de la tierra y de la vida de sus sujetos; he aquí representaciones, realidades conceptuales que legitiman su poder, sirviendo paralelamente de principio a la organización del reino, a la repartición de las tareas y obligaciones materiales y espirituales, al trabajo de los campesinos para la gloria de los dioses, del faraón y de todos los que reciben de él poder y riquezas.

En pocas palabras, lo conceptual está en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea conceptual en lo real. Las ideas no son una instancia separada de las relaciones sociales, re-presentándolas como *a posteriori* al pensamiento. Lo conceptual es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad. Lo conceptual no se opone a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, pero una realidad no sensible. Lo conceptual es por consiguiente lo que hace el pensamiento, y su diversidad corresponde a la diversidad de las funciones del pensamiento. ¿Cuáles son pues, las funciones del pensamiento y de sus representaciones?

La primera función de las representaciones, a la que llamaremos F1 es hacer presente en el pensamiento las realidades exteriores al hombre o internas, entre ellas, el pensamiento mismo; estas realidades pueden ser materiales o intelectuales, visibles o invisibles, concretas o imaginarias, etcétera.

Pero presentar al pensamiento una realidad será siempre para el pensamiento interpretar esa realidad. He aquí la segunda función de las representaciones (F2). Interpretar es definir la naturaleza, el origen y el funcionamiento de una realidad presente en el pensamiento. No puede existir representación alguna que no sea al mismo tiempo una interpretación y que se suponga la existencia de un sistema de representaciones, esto es, de un conjunto de representaciones reguladas por una lógica y una coherencia específicas, cualesquiera que éstas sean. Estas interpretaciones existen sólo por y en el pensamiento. Tan pronto como representan un mundo o un ser invisibles, este mundo invisible empieza a existir

socialmente, aun si no corresponde a nada tangible en la realidad representada.

La tercera función de las representaciones-interpretaciones (F3) es permitir al pensamiento organizar las relaciones que los hombres establecen entre ellos y con la naturaleza: el pensamiento les sirve de almacén interna y de finalidad abstracta. Existe entonces bajo forma de reglas de conducta, de principios de acción, de permisos o prohibiciones, etcétera.

Por último, la cuarta función (F4) consiste en que las representaciones de la realidad son interpretaciones que legitiman o ilegitiman las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza.

Estas cuatro funciones principales del pensamiento son las que asumen de manera distinta o mezclada las diversas realidades conceptuales que hicimos aparecer en el análisis de nuestros ejemplos. Dichas funciones están presentes en grados diversos en todas las actividades sociales y se combinan con otras funciones de las relaciones sociales que no se reducen e ideas: producir y controlar los medios materiales de existencia asegurar la permanencia y unidad de los grupos humanos a pesar de inevitables contradicciones (de intereses de poder), y a través de ellas actuar sobre el orden visible e invisible del mundo, etc. Estas funciones no pueden ser asumidas sin el pensamiento, pero no se reducen a hechos de pensamiento, y el pensamiento no sabría simplemente deducirlas de sí mismo. No nacen sólo en el pensamiento, echan raíces en el hecho de que los hombres pertenecen a una especie social que ha heredado de la evolución prehumana de la naturaleza la posibilidad de actuar sobre sus condiciones materiales y sociales de existencia para transformarlas. El pensamiento ejerce las posibilidades del cerebro, no las crea.

Ahora bien representar, interpretar, organizar, legitimar, son otras tantas maneras de producir *sentido*. Todas las funciones del pensamiento confluyen entonces hacia la producción de sentido para organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Pero al mismo tiempo la naturaleza y el hombre, como ser que vive en sociedad y es capaz de producirla son realidades que preceden el sentido que el pensamiento puede darles y que no dependen de este sentido para existir.

¿Permite este análisis distinguir de entre las realidades conceptuales las ideológicas de las que no lo son? ¿Existe un criterio formal o funcional que permita discriminarlas? Al inicio de este capítulo se dijo que la respuesta es negativa si se limita a bautizar como ideológico cualquier sistema, incluso poco organizado, de representaciones. ¿Pueden de todas maneras existir representaciones que no se relacionarían con ninguna otra, aun si fuese solamente para oponérsele, que quedarían en estado "libre" como partículas errantes en el vacío interestelar?

Se necesita entonces una definición más restrictiva de la

ideología; tomamos la más corriente y que tiene todas las apariencias de una definición marxista: se consideran ideológicas las representaciones ilusorias que los hombres se forman de ellos mismos y del mundo, y que legitiman un orden social nacido sin ellas, haciendo así aceptar las formas de dominación y de opresión del hombre por el hombre sobre las cuales descansa dicho orden.

¿Qué pasa con esta definición cuando la confrontamos con nuestro análisis de las cuatro funciones del pensamiento y el hecho de que toda relación social contiene una parte conceptual que la organiza desde el interior y es una de las condiciones propias de su formación? ¿Habría que considerar ideológicas las representaciones que legitiman las relaciones sociales ( $f_1 + f_2 + f_4$ ) y no ideológicas las que las organizan ( $f_1 + f_2 + f_3$ )? Si la respuesta es afirmativa, tomando en cuenta el hecho de que la legitimación se apoyaría sobre interpretaciones ilusorias, habría que distinguir en  $f_2$  las interpretaciones ilusorias ( $f_2^1$ ) de las que no lo serían ( $f_2^{no\ 1}$ ). Se llegaría entonces a la fórmula siguiente:

conceptual no ideológico	conceptual ideológico
$f_1 + f_2^{no\ 1} + f_3$	$f_1 + f_2^1 + f_4$

En esta perspectiva, las representaciones religiosas llegan a ser de algún modo el paradigma de todas las representaciones ilusorias que el hombre se ha hecho, se hace y se hará de sí mismo y del mundo, cada vez diferente, en el que vive.

Pero entre todas las representaciones que el hombre se forma de sí mismo y del mundo cuando caza, pesca, cultiva, etc. y que le sirven para organizar estas actividades, no todo es ilusorio; incluso a los ojos de un europeo, encierran un tesoro inmenso de "verdaderos" conocimientos y de conocimientos verdaderos que constituyen una verdadera "ciencia de lo concreto", según la expresión de C. Lévi-Strauss a propósito del pensamiento salvaje. Pero lo que es ilusorio en esas representaciones lo es ¿para quienes? No para los que creen en ellas, sino para los que no creen o ya no creen en ellas, para nosotros por ejemplo, que podemos oponerles interpretaciones diferentes del mundo que nos parecen mejor verificadas, más verdaderas, para no decir las únicas verdaderas. Por definición un mito sólo es un mito para los que no creen en él y los primeros que creen en ellos son quienes lo inventan, es decir, quienes lo piensan y formulan como verdades fundamentales que imaginan les son inspiradas por seres sobrenaturales, dioses, antepasados, etc. Así pues, sería siempre para otros el que las representaciones ideológicas parecerían tales, es decir interpretaciones falsas pero que siguen siendo desconocidas como tales. De modo que se puede descartar de golpe la idea estrecha, muy común en el siglo XVIII, de que la religión no es otra cosa que mentiras inventadas por sacerdotes que nunca creyeron en ellas,

para engañar al pueblo ignorante y someterlo a su dominación (véase Condorcet).

No negamos sin embargo que numerosos sacerdotes o ideólogos no creen, o ya no creen, en las ideas que profesan, ni que la mentira sea un medio utilizado por los dominantes para mantener su dominación. Además, al lado de las mentiras declaradas, hay mentiras por omisión, los silencios, los olvidos en el discurso que son tantas confesiones. Así, el problema no se reduce a explicar cómo observadores extraños a una sociedad, sean o no contemporáneos, pueden no compartir las creencias tenidas por verdaderas en dicha sociedad y considerarlas falsas, sino que debe explicarse también cómo en una misma sociedad, en la misma época, ciertas ideas tenidas por verdaderas por la mayoría de los miembros de esta sociedad son consideradas falsas por diversas minorías. ¿De dónde provienen estas contradicciones? ¿Se reducen a visiones opuestas sobre las mismas cosas o bien expresan intereses opuestos, contradicciones que desobrdan el pensamiento y son contenidas en el funcionamiento mismo de las relaciones sociales entre los hombres de dicha sociedad y con la naturaleza que los circunda? En Atenas, con toda seguridad Aristóteles expresaba la opinión dominante cuando afirmaba que los hombres bárbaros han nacido "naturalmente" para "ser esclavos", pero se oponían a él algunos sofistas. Antíphos por ejemplo, que proclamaban que los hombres son por naturaleza, todos y en todo, idénticos, y que uno no está destinado de nacimiento a ser libre o esclavo. Esta crítica de la esclavitud no se reduce pues a una diferencia entre ideas. Tiene sus fundamentos en las propias contradicciones de las relaciones de producción esclavistas, aun cuando en su inmensa mayoría los hombres libres de la antigüedad jamás hayan podido imaginar seriamente que su sociedad pudiera existir sin esclavitud.

Volvemos a encontrar aquí las conclusiones de nuestro análisis de los fundamentos del predominio de las relaciones sociales. No puede existir ningún criterio formal que baste para distinguir las ideas ideológicas de las que no lo son, y el hecho de que ciertas ideas parecen más verdaderas que otras en la misma sociedad no resulta sólo de su verdad abstracta sino de su relación con las diversas actividades sociales jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, y entre ellas la función de relación de producción. Esta relación es tal que las ideas parecen más verdaderas cuando legitiman las relaciones sociales existentes y las desigualdades que contienen. ¿Se hallaría en este punto el criterio último que distinguiría las ideas ideológicas de las que no lo son? Las que expresan y defienden el orden social existente ¿serían ideológicas por esta misma función? Aceptar tal criterio funcional es una manera parcial, en los dos sentidos de la palabra, de abordar el problema puesto que se descuidan todas las representaciones que consideran ilegítimo este orden y que legitiman el regreso de un orden antiguo desaparecido o la llegada de un orden futuro. Es olvidar también todas las utopías que se piensan desde el principio como una "reali-

dad que nunca ha existido y nunca existirá en ninguna parte (u-topía)", pero que permite hacer entender contra el orden existente un "principio de esperanza". Aquí también lo que distingue a estas representaciones no es sólo un contenido de ideas diferente sino una relación diferente con el orden social existente, una relación que nace de las contradicciones que provoca el funcionamiento de este orden.

A partir de esta base, al tomar las ideologías en toda su diversidad, se vuelve imposible ver en ellas solamente ilusiones que vendrían *a posteriori* a legitimar relaciones sociales concretas que habrían existido antes y sin ellas. En tanto no aparecen ante los explotados como ilusiones o instrumentos de su explotación, pueden hacerles soportar esta explotación. Es necesario pues que unas ideas se tengan fundamentalmente como "verdaderas" por la mayoría de los miembros de una sociedad, tanto por los dominantes como por los dominados, para que se vuelvan dominantes. ¿Y cómo pueden serlo si objetivamente contradicen los intereses de los dominados? Sólo una reflexión sobre los componentes y fundamentos de todo poder de dominación y de opresión puede permitirnos entrever la respuesta.

#### Paradigma y paradojas de la "legitimidad" del nacimiento de las clases sociales y del estado

Todo poder de dominación se compone de dos elementos indisolublemente mezclados que constituyen su fuerza: la violencia y el consentimiento. Nuestro análisis conduce necesariamente a afirmar que de los dos componentes del poder, la fuerza mayor no es la violencia de los dominantes sino el consentimiento de los dominados. Para llevar y mantener en el poder a una parte de la sociedad (los hombres, una orden, una casta o una clase), la represión logra menos que la adhesión; la violencia física o psicológica menos que la convicción del pensamiento que conlleva la adhesión de la voluntad, la aceptación, a falta de la cooperación de los dominados.

Entiéndasenos bien y no se nos busquen querellas de mala fe. Dejaremos de lado por un momento los casos de dominación impuesta directamente por la violencia real (guerra) o virtual (amenaza de utilizar la fuerza, ...) que ocasionan consentimientos forzados que sólo son compromisos inestables entre fuerzas desiguales. Regresaremos a este caso. Apuntamos a las formas de consentimiento de alguna manera espontáneas, tales como la creencia en la divinidad del faraón en el Egipto antiguo, o aun la aceptación por la mayoría de las mujeres, en casi todas las sociedades, de la autoridad masculina, que por otra parte varía desde las formas más suaves de la casi igualdad a la opresión más vigorosa. Por supuesto, hay una gran distancia entre la aceptación pasiva y el consentimiento activo. De igual manera un consentimiento activo espontáneo nunca es totalmente espontáneo puesto que es resultado de una educación, de una cultura, de una formación de hombres y mujeres capaces de repro-

ducir su sociedad. Por supuesto también que el consentimiento, aun el pasivo, nunca es compartido por todos los individuos y grupos de una sociedad y cuando es activo raramente carece de reservas, de contradicciones. Toda sociedad —incluidas las sociedades primitivas más igualitarias— contiene intereses comunes y particulares que se oponen y componen cotidianamente. Sin esa dinámica nunca habría habido historia.

Pero no es esto lo esencial sino que violencia y consentimiento no son, en el fondo, realidades mutuamente excluyentes. Para durar, todo poder de dominación —sobre todo si brota de la fuerza brutal de la guerra y de la conquista— debe conllevar e incluir estas dos condiciones de su ejercicio. Por supuesto, las proporciones varían según las circunstancias y resistencias, pero aun el poder de dominación menos impugnado, más profundamente aceptado, contiene siempre la amenaza virtual de recurrir a la violencia si el consentimiento se debilita o deja su lugar al rechazo o incluso a la resistencia. No hay dominación sin violencia, aun si ésta se limita a quedarse en el horizonte. Por consiguiente es en vano imaginar un poder de dominación duradero descansando sólo sobre la violencia o sobre un consentimiento total. Si estos casos límite existen, sólo pueden remitir a estados transitorios, si no efímeros, de la evolución histórica.

Luego de haber hecho estas precisiones para prevenir todo malentendido sólo queda un medio para explicar cómo individuos y grupos dominados pueden consentir "espontáneamente" en su dominación: se necesita que ésta aparezca ante ellos como un *servicio* que les prestan los dominadores, cuyo poder parece entonces tan legítimo a los dominados que éstos conciben como deber propio servir a los que les sirven. Es necesario que dominantes y dominados *compartan* las mismas representaciones para que nazca la fuerza mayor del poder de unos sobre otros, el consentimiento basado en el reconocimiento de beneficios, de la legitimidad y de la necesidad de este poder. Veamos el ejemplo de dos sociedades con las cuales nos hemos ya familiarizado en el curso de los capítulos precedentes: los so y los incas.

Los so, instalados sobre las faldas de los montes Kadam y Moroto en Uganda, viven del sorgo, del ganado y en menor medida de la caza, pero su situación es precaria. Su agricultura periódicamente se ve amenazada por la sequía o por diversas enfermedades que atacan a las plantas. Regularmente los pastores karimonjong que viven en la llanura les roban su ganado. El bosque se retira frente a la quema, los animales de caza prácticamente han desaparecido. Estimados en cinco mil personas, el grupo se divide a su vez, en clanes patrilineales dispersos. En esta sociedad los hombres dominan a las mujeres y los mayores a los menores. Pero entre los mayores, cada uno de los cuales representa a su linaje y a su clan, hay una pequeña minoría de unos 50 hombres que dominan al resto de la sociedad: los iniciados (*kenisian*) que tienen el poder de comunicarse con los antepasados (*emet*) y de conseguir de ellos todo lo que aca-



rra felicidad en la vida: buenas cosechas, paz, salud, etc. En cuanto a los antepasados, se comunican con Belgen, dios lejano. Al sobrevenir la muerte de una persona, su alma (*butu*) se convierte en un *emet*; los mayores de los linajes rememoran los nombres de sus *emet*, pero sólo los *kenisan* pueden llamarlos por su nombre y hablarles cara a cara. El no iniciado que se atreviera a hacerlo sería presa de la locura de inmediato, empezaría a comer sus excrementos, a comportarse como un animal y en seguida moriría. Esta amenaza que pende sobre la población rodea con un halo de violencia virtual a la persona y los actos de los *kenisan* quienes realizan sus rituales en un lugar sagrado cercano a la casa del dios Belgen y oculto al público.

¿Cuáles son las funciones de estos mayores-iniciados? Una de sus tareas es enterrar a los muertos importantes, hombres y mujeres, y asegurar que, el alma del difunto pase al estado de *emet*. Intervienen igualmente cada vez que la sociedad se halla amenazada, sea por sequías excesivas, por epidemias, por enemigos externos o por conflictos internos. En este último caso, erigen una especie de patio de justicia que designa a los culpables después de haber consultado a los antepasados. Su poder como brujos les hace ser temidos por sus enemigos, los karimonjong, que saquean su territorio. Cuando la sequía, los insectos, los gusanos, el moho, devastan su cosecha, realizan ceremonias para propiciar la lluvia o bendecir el sorgo. Se sacrifica una cabra a los *emet*, parte de la carne se coloca sobre el altar y el resto lo consumen los *kenisan*. El ritual destinado a hacer caer la lluvia y el sitio donde se realiza pertenecen a ciertos clanes, de los cuales sólo uno posee el poder de hacer llover para *toda* la tribu; entonces los *kenisan* de este clan realizan solos el ritual.

Estos pocos hombres fundan su poder en el hecho de que tienen un acceso privilegiado a los antepasados y al dios Belgen, quienes detentan en sus poderes la capacidad de reproducir la vida de plantas, animales y hombres, de hacer reinar la prosperidad, la justicia y la paz, y de triunfar sobre los enemigos y de toda adversidad. Tienen pues, de alguna manera, el monopolio de actuar sobre las condiciones (imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad. Al ejercer sus poderes y ofrecer sacrificios a sus antepasados, sirven al interés general y se identifican, ante los ojos de vivos y muertos, con los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad, hombres, mujeres, mayores, menores, afortunados, infortunados. Personifican su sociedad, la encarnan. A cambio de sus servicios se benefician del mayor prestigio, de la autoridad, y obtienen ventajas materiales.

No nos detendremos mucho en el ejemplo de los incas, mucho más conocido por los trabajos de J. Mason, J. Murra, J. Earls, Zuidema, etcétera. Los incas rendían culto a los muertos y a sus antepasados, algunos de los cuales descansaban, a veces momificados, en tumbas sobre las que se ofrecían en sacrificio llamas, licor de maíz, telas, etc. La tierra madre, el sol, la luna y una multitud de divinidades, infernales o celestes, eran venerados sobre altares consagrados o

*huacas*. Los antepasados —como los dioses— poseían tierras y rebaños que proporcionaban el maíz y los animales para los sacrificios, y eran cultivadas o cuidadas prioritariamente por los miembros de las diversas comunidades locales. En el desarrollo del imperio inca, el propio Inca figuraba como un dios vivo, hijo del sol, y por este hecho dueño y señor de las condiciones de reproducción de la vida, del universo entero, así como de cada uno de los pueblos e individuos sometidos a él. En el jardín del templo del sol, se consagraban como ofrenda a los dioses múltiples ejemplares en oro de todas las plantas y animales útiles del Tawantsintsuay, el imperio de los cuatro barrios, entre los que destacaban mazorcas de maíz y figuras de llamas y de pastores. En otro jardín, el Inca y sus parientes más cercanos sembraban, regaban, curaban y cosechaban ellos mismos el maíz destinado a las grandes fiestas del dios sol. Cuando el Inca se hallaba gravemente enfermo, se ofrecían sacrificios humanos al sol para que este no dejara de alumbrar el mundo. La creencia de la divinidad del Inca, en su dominio de las condiciones de reproducción del universo, en su generosidad, la compartía gran parte de la población campesina sometida a su poder.

Que los servicios rendidos por el Inca nos parezcan imaginarios y que el tributo en forma de trabajo en los campos del Inca o en las obras de construcción de carreteras, templos, ciudades, graneros, nos parezca por el contrario, muy real, muestra, al menos por un lado que este imaginario no era concebido por los indios como irreal u opuesto a lo real, ésto es que no era pues, ilusorio; por otro lado, que el monopolio ejercido por el Inca y su parentela sobre las condiciones imaginarias de reproducción de la vida constituyó muy pronto una de las condiciones fundamentales de su derecho a apropiarse una parte de la tierra y del trabajo de las comunidades. La creencia en la eficacia sobrenatural de ciertos linajes aristocráticos —creencia ampliamente compartida entre las poblaciones indias mucho antes de la aparición del imperio inca— no sólo permitió legitimar relaciones de producción nacidas sin ella (cuando los incas obligaron a todos los pueblos conquistados a honrar al sol además de sus propios dioses), sino que fue una de las condiciones que favorecieron la aparición de un poder opresivo que hizo de la religión, más que un reflejo, una parte del armazón interno de las relaciones de producción.

El Inca exigía de sus súbditos que trabajaran sus tierras y las del sol en trajes de fiesta, cantando y acompañándose de música. Les hacía servir entonces una comida y cerveza de maíz, como lo hacía cualquier indio cuando aprovechaba la ayuda de sus vecinos para cultivar su campo o construir su casa. Pero el grano que el Inca daba a los indios era maíz que ellos mismos habían cultivado en tierras que él les había tomado a cambio de salvaguardar su vida. Sin embargo, como lo subraya fuertemente John Murra, lo fundamental es que el Inca organizaba siempre sus exacciones utilizando la terminología y las formas de reciprocidad andina tradicional.

Formulamos pues la hipótesis siguiente: *para formarse o reproducirse de manera duradera, las relaciones de dominación y de explotación deben presentarse como un intercambio y un intercambio de servicios*. Es esto lo que produce el consentimiento activo o pasivo de los dominados. Planteamos también la hipótesis según la cual, entre los factores que en el transcurso de la historia han provocado la diferenciación interna de los estatutos sociales y la formación de las jerarquías sobre divisiones en órdenes, castas, clases, *ha sido siempre esencial el hecho de que los servicios de los dominantes hayan concurrido ante todo a las fuerzas invisibles que controlan la reproducción del universo*. Porque en la balanza que se constituye entre los servicios intercambiados, los que prestan los dominantes parecen tanto más fundamentales cuanto más imaginarios son, y los servicios de los dominados parecen más triviales cuanto más materiales son, puesto que sólo conciernen a las condiciones, visibles para todos de la reproducción de la sociedad.

La fórmula general de los lazos de dependencia y de explotación es la *deuda* que contraen los dominados frente a los dominantes. Y respecto del Inca o el faraón, cuya fuerza vital anima a todos los seres de la naturaleza, la deuda contraída por cada uno de sus súbditos es su propia existencia. Nada parece saldar enteramente esta deuda: ni la ofrenda de su trabajo, ni la de sus bienes, ni la fidelidad y la abnegación personales, acaso ni el sacrificio de la vida misma, puesto que la deuda renace de generación en generación. Cuanto más fuerte es el componente imaginario, cuanto mayores son los poderes de los dominantes sobre lo invisible, más irrisorios parecen los servicios que los dominados les pueden prestar; así, su relación se presenta como un intercambio desigual más ventajoso para los dominados que para los dominados que para los dominantes. Llevando esta hipótesis a su límite, la carga de los explotados debería aparecer como un beneficio y el poder de los dominantes ser vivido por éstos como una carga. Se sabe además que algunos reyes africanos eran muertos cuando envejecían o enfermaban porque su debilidad conllevaba la amenaza de malas cosechas, epidemias u otras catástrofes, sobre su reino.

Para perdurar, todo poder de dominación, incluso el nacido de la violencia, debe adoptar la forma de un intercambio de servicios. Como lo ha demostrado J. Soustelle refiriéndose a los aztecas, la victoria por las armas les daba derecho de vida y muerte sobre los vencidos; sin embargo, las más de las veces les daban la oportunidad de redimir su vida. Se establecía entonces una especie de contrato entre vencedores y vencidos, y en él se fijaba el tributo que debía entregarse regularmente a partir de ese momento, así como las obligaciones recíprocas que ambos pueblos debían cumplir. Entre unos y otros se instituía una especie de *convencimiento* que ocupaba el lugar de la violencia inicial, que era *apartada desde entonces*, y se constituía un mecanismo que, *sin legitimarla del todo*, organizaba y legalizaba la explota-

ción de unos por otros. Lo mismo ocurrió con los babilonios, medos, mongoles, etcétera.

Un ejemplo aún más importante es el de las ceremonias de entronización de un nuevo rey entre los mossi del Yatenga. Los mossi descienden de jinetes procedentes de Ghana que, hacia mediados del siglo XV conquistaron la cuenca del Volta. Sometieron a las poblaciones agrícolas autóctonas llamadas “hijos de la tierra” o “gente de la tierra”, quienes han conservado todos sus poderes rituales sobre la tierra. A la muerte de un rey mossi sólo los descendientes de los conquistadores designan un nuevo rey entre todos los hijos del soberano. En seguida el rey, solo, vestido pobremente, empieza un largo viaje de entronización (*uriqu*) que terminará luego de cincuenta días con su regreso a las puertas de su capital. Entonces entrará triunfalmente a caballo, vestido con un traje blanco, como un rey. Este viaje lo conduce de un pueblo a otro, en los lugares donde residen los amos de la tierra. Estos le enseñan, uno tras otro, las prohibiciones que pesan sobre su función después de haberlo hecho participar —el único de todos los mossi, el único de los “extranjeros”—, en los rituales en honor de los antepasados de las poblaciones sometidas y de la tierra. Como lo muestra notablemente Michel Izard:<sup>6</sup> El nuevo rey de los extranjeros se presenta solo, humildemente, ante los representantes de los más antiguos moradores del país, para pedirles que acepten su autoridad y le otorguen la legitimidad que sólo la tierra puede conceder, y les ofrece o promete obsequios. Entre el rey y los hijos de la tierra se da un juego: el nuevo rey es humillado, se le hace esperar, (. . .), se burlan de él, nadie se preocupa de su comida ni de su alojamiento. Posteriormente, al darle cabida en sus rituales, los sacerdotes y jefes de linajes autóctonos, sometidos desde la conquista del poder por los mossi, hacen que sus antepasados y la tierra reconozcan al rey como uno de los suyos: dan a su poder la legitimidad que la conquista le impedía poseer plenamente. A partir de este instante, dicho reconocimiento los obliga a dar al rey parte de su trabajo y de los productos de la tierra. Pero al mismo tiempo, por su propio peso, su poder es reconocido una vez más por el rey de los antiguos conquistadores.

Iniciado en la soledad, el viaje termina en la plenitud de la función real. Inaugurada por la violencia de las armas, la realza se transforma en institución sagrada y legítima. Sólo el rey reúne en su persona la comunidad de conquistados y conquistadores. Sólo él personifica la unidad y oposición de estas dos comunidades. Representa en un grado superior a la sociedad entera y él solo es el Estado. Su persona llega a ser sagrada, preciosa, y esto explica las prohibiciones que lo rodean a él y a las personas que se le acercan. De igual manera, en Perú, nadie —cualquiera que fuese su rango— podía acercarse al Inca sin descalzarse y sin cargar un peso sobre la espalda como símbolo de sumisión. Nadie debía mirar de frente al Inca.

En el ejemplo mossi se observa una vez más como la violencia se transforma en intercambio recíproco, cómo se legitima el poder político y económico, cómo se busca el consentimiento actuando sobre las fuerzas invisibles que controlan la reproducción de la vida. Nuevamente se comprueba que las relaciones sociales predominantes son las que funcionan como relaciones de producción, controlando la tierra, las personas, los productos, y que las ideas predominantes son las que se relacionan con la naturaleza y la reproducción de estas relaciones predominantes.

Veamos un último ejemplo, más cercano a nosotros y todavía más paradójico: el de la esclavitud grecorromana. Con este propósito utilizaremos los agudos análisis de J. Maurin. Separado por la fuerza de su comunidad de origen, a veces por esta misma comunidad que lo vende, el esclavo pertenece totalmente a su amo quien puede matarlo si así lo desea y sin mediar razón alguna. En la ciudad antigua el esclavo carece de todo derecho. No existe, o al menos no de manera distinta que un animal; no se puede casar ni establecer relaciones de parentesco; sus hijos tampoco le pertenecen. Al mismo tiempo que a la dominación y a la violencia del amo, está sometido a las de todos los ciudadanos. A pesar de las apariencias, la esclavitud nunca existe en relación con un solo amo, de manera que Viernes no llegará a ser esclavo de Robinson. Nacida de la violencia, la relación amo-esclavo no puede basarse permanentemente en la coerción física. En la familia se trata al esclavo como a un niño, *puer servus*, que difiere del hijo de ciudadanos *puer filius*, quien se emancipará a los 16 años y llegará a ser un ciudadano (*vir*) apto para llevar las armas y fundar una familia con vistas a producir ciudadanos. El amo ofrece al esclavo tratado como cuasi-niño la perspectiva de ser libertado algún día en una ceremonia copia de las *liberalia*, ceremonia en que el joven ciudadano era presentado por su padre ante la ciudad y los dioses del foro. Es necesario atenuar la violencia e instaurar una cuasi-parentela para que el esclavo coopere con el amo en su propia explotación, para que el amo le extraiga todos los servicios y todo el trabajo que espera de él. Por añadidura el seudo-Aristóteles<sup>9</sup> lo había dicho muy bien:

---

En cuanto al esclavo, deben considerarse tres cosas: el trabajo, el castigo y la comida (...) es justo y ventajoso plantear frente a ellos la libertad como precio de sus penas porque los esclavos aceptan de buena gana el cansancio cuando esperan conseguir una recompensa y saben que su tiempo de servidumbre es limitado. Y los hijos que les permitimos tener también deben ser para nosotros garantías de fidelidad.

---

Este texto convalida nuestro análisis: muestra bien como la violencia y el contrato se mezclan indisolublemente para permitir el funcionamiento y la reproducción de las relaciones de producción esclavistas. El castigo (la violencia) no basta. Ha de añadirse la promesa de la libertad para incitar

al esclavo a consentir, a identificar su propio interés con el de su amo y cooperar así a su propio sojuzgamiento. Se comprueba así que es imposible separar las representaciones que legitiman de las que organizan y oponerlas como ideológicas o no ideológicas, puesto que no se puede organizar ningún poder opresivo duradero sin darle forma de intercambio; dicho de otra manera, sin legitimarlo de alguna manera transformándolo en un compromiso recíproco de dominantes y dominados. Este compromiso, y por tanto la legitimación en cuanto fuerza social, impone un límite al recurso de la fuerza bruta, de la violencia física, lo mismo a la violencia opresiva de los dominantes que a la violencia rebelde de los dominados. Pero esta fuerza social se suma a la violencia oponiéndose a ella en un mismo movimiento y contribuye a mantener el enfrentamiento entre dominantes y dominados en formas y proporciones compatibles con la reproducción duradera de la dominación de unos sobre otros.

Así, se requieren condiciones muy particulares para que los dominados cobren conciencia del carácter ilegítimo de su dominación, para que su consentimiento se debilite y se borre, para que nazca la idea de recurrir a la violencia, ya no para contener sino para abolir la dominación que pesa sobre ellos. Asimismo es necesario que sepan por cual otra reemplazarla y que esta idea pueda plasmarse en la realidad. Es necesario pues que más allá del pensamiento se den condiciones suplementarias capaces de llevar a buen término el movimiento.

### ¿Existen necesidades históricas?

Los análisis que acabamos de desarrollar arrojan alguna luz sobre el proceso que hace unos 10,000 años llevó a la humanidad a entrar en la vía de la diferenciación social y del nacimiento de las órdenes, castas y clases así como del Estado; esclarecen asimismo las razones que permiten, apenas hoy, considerar posible y no utópica la abolición gradual de las relaciones de clase.

Volvamos al ejemplo de Atenas. El campo de lo que es factible pensar y hacer determinado por el hecho de que las relaciones políticas funcionaban en este ámbito como relaciones de producción y dominaban el pensamiento y la acción de los miembros de toda la sociedad, hombres libres y esclavos. Así, la naturaleza misma de las relaciones de producción impedía que las contradicciones entre hombres libres y esclavos se manifestaran directamente en el plano político y, por este hecho, era casi impensable que los propios esclavos cobraran conciencia política de sus problemas y emprendiesen luchas directamente políticas para poner fin a su servidumbre. Y aun cuando los esclavos se sublevaban en masa como en Roma, bajo la república no querían abolir radicalmente la institución del esclavismo, sino volverla contra sus amos, en el seno de un "reino del sol", tal como lo imaginaba Espartaco.

Por el contrario, las contradicciones que ocupaban el primer plano en la historia eran las que oponían entre sí a los hombres libres, ricos y pobres, terratenientes y mercaderes. Sin embargo, a medida que se desarrollaba el uso de los esclavos en gran escala, el sistema social acumulaba contradicciones fundamentales que a largo plazo lo iban a debilitar hasta estancarlo por completo. Sin embargo, se requerirán todavía numerosos factores, entre ellos las invasiones bárbaras, para que las relaciones esclavistas dejen paso a otras formas de dominación. Si bien lo pensable desborda lo factible no desborda la naturaleza de las relaciones de producción y las fuerzas productivas que existen en una sociedad. En esto consiste la necesidad histórica. En nuestros días, sólo en el ámbito de funcionamiento de las relaciones de producción capitalistas ha nacido y cobrado fuerza la idea de abolir un día todas las formas de dominación, de clases, de castas, de sexo, etcétera. Y gracias al desarrollo contradictorio de estas relaciones se crean las condiciones materiales, políticas e intelectuales para su abolición.

Si bien es cierto que hoy puede parecer posible y legítimo que desaparezcan las relaciones de castas, de clases, etc., ¿no era igualmente legítimo y necesario, en una perspectiva histórica, que hubiesen aparecido? Nuestro análisis parece esclarecer los procesos más antiguos de formación de jerarquías estables de estatutos y poderes, ya no entre sexos o generaciones, como ocurría en las sociedades de cazadores-recolectores nómadas, sino entre grupos sociales que mantenían relaciones sociales de parentesco en el seno de la misma unidad social global. La arqueología enseña que esas divisiones empezaron con la sedentarización de ciertos grupos de cazadores-recolectores, pero que sólo se ampliaron y diversificaron con el desarrollo de la agricultura y la cría de ganado. La necesidad de controlar ritual y materialmente una naturaleza cada vez más domesticada, sin la cual el hombre no se puede reproducir, pero que puede reproducirse cada vez menos sin el hombre, las posibilidades materiales ofrecidas por las nuevas capacidades productivas de diferenciar y oponer los intereses y la riqueza de los individuos y grupos dieron lugar a jerarquías que pudieron aparecer como una ventaja para todos, diferencias que servían al interés general y que por consiguiente parecían legítimas.

Así pues, es necesario que los servicios de los dominantes no hayan sido puramente imaginarios, ilusorios, para que avance el movimiento que engendraba órdenes, castas, clases, y Estado, cuando éste aparece en ciertas sociedades de clases; porque con mucha frecuencia se ignora que ha existido y existen sociedades de clases sin Estado, los tuareg por ejemplo.

También es necesario que el poder sobre lo invisible dé pruebas de su realidad, de su verdad en el mundo visible; si su poder se presenta como un contrato de compromiso recíproco, es necesario que los dominantes cumplan sus promesas. Pero estamos aquí frente a poderes y representaciones

simbólicos, y sabemos que todo, o casi todo, puede simbolizar estos poderes, aportar pruebas de su verdad. La crecida anual del Nilo, al inundar la tierra, ¿no llegaba para traer la vida y probar que el faraón era realmente un dios, y un dios benefactor ya que era él quien, por cumplimiento de los ritos, había hecho volver las aguas al lecho desecado del río? Así, cuando el desorden, la miseria, la hambruna se instalaban, era porque el faraón no había sido informado o bien porque era un usurpador.

Sin embargo, no todo era solamente símbolo en este poder y en esta representación del faraón-dios. ¿No había sido necesaria la realeza y la unificación de los reinos del alto y el bajo Egipto para que los hombres llegaran a contener por medio de diques el curso del Nilo y regular su flujo, que cada año acarrea los aluviones nutricios, la tierra “negra” y fértil que circundaba la “tierra roja” del desierto? ¿No abrió el Inca su graneros a los indigentes y, en caso de catástrofe, a todos sin discriminación? ¿No había emprendido esas grandes obras de terracería, que habían conquistado las faldas incultas de las montañas para el cultivo del maíz? Claro, el maíz era la planta de las libaciones a los dioses y de las ceremonias rituales; era además fácilmente almacenable y transportable a la ciudad, al palacio, para responder a las necesidades del Inca, de la administración, del ejército. Pero no todo el maíz producido era sólo para el Inca y la clase dominante.

De modo que se necesita algo más que la religión para que ésta domine las mentes y la vida social. Se requieren condiciones adicionales para que llegue a ser la forma de la soberanía:<sup>10</sup> se necesita que haya llegado a ser la forma de las relaciones de producción y uno de sus componentes internos. Ahora bien, esto no le incumbe sólo a ella, pues las representaciones no existen únicamente como lo que interioriza en un individuo relaciones que habrían nacido sin ella:<sup>11</sup> *las relaciones sociales nacen siempre simultáneamente fuera del pensamiento y en él*. Como tratemos de demostrar en el capítulo siguiente, *el pensamiento está siempre en una relación de co-nacimiento con lo real social*; no puede ver más claro que lo real que él mismo ve y que le hace ver. Concluiremos con las siguientes palabras de Marc Augé en las que analiza el desarrollo del profetismo entre los alladian, los avikam, y los ebrie de Costa de Marfil, sometidos a los altibajos del precio del cacao y de las transformaciones de su país en una nación capitalista heredada del África colonial: “El precio del cacao: un reflejo en la caverna, vida doble también, si no es que triple, la del pescador ebrio contemplando en el agua de la laguna la imagen embrollada de las torres de Abidján. . .” (*Théorie du pouvoir et idéologie*, p. 23).

Falta mucho todavía para que la desdicha y la felicidad dejen de ser un hecho de dioses muertos que no quieren morir y que nunca han dejado de nutrirse de la carne y del pensamiento de los hombres vivos, de sus relaciones, de nuestras relaciones.

## **E**l papel del pensamiento en la producción de relaciones sociales

**C**omo se vió antes, toda relación social existe simultáneamente en el pensamiento y fuera de él, y la parte de aquélla que está en el pensamiento pertenece por consiguiente al pensamiento, es una realidad conceptual. Al pensamiento, sí, pero ¿bajo qué forma?; conceptual, sí, pero ¿de qué tipo?

La parte concencial de una relación social es en primer lugar el conjunto de representaciones, principios, reglas, que se deben “poner-en-acciones” para engendrar esta relación entre los individuos y los grupos que componen una sociedad, creando un modo concreto de organización de su vida social. Veamos un ejemplo: no cabe imaginar que algunos individuos se casen sin saber lo que es el matrimonio, o ignorando las reglas del tipo de matrimonio practicado en su sociedad, o bien sin conocer las consecuencias que su alianza acarrearía sobre su descendencia, dicho de otra manera, las reglas de filiación. Así que la parte conceptual de toda relación de parentesco es en primer término el conjunto de las reglas de alianza y filiación que individuos y grupos deben poner en práctica para producir este tipo de relaciones entre ellos. Por supuesto, la alianza y la filiación no son los únicos componentes de las relaciones de parentesco. Es necesario añadirles las reglas de residencia, de herencia de tierras, de estatutos, etc. Pero no es este el lugar para discutir el punto.

Lo que acaba de mostrarse a propósito del parentesco podría hacerse respecto de cualquier tipo de relación social, y puede adelantarse por consiguiente que la parte conceptual de toda relación social es primeramente el conjunto de representaciones, principios y reglas que deben aplicarse *concientemente* para engendrar esta relación en la práctica social, individual y colectiva.

Pero esta relación social es siempre aprehendida, vivida, pensada como más o menos legítima, o aun como ilegítima, por los individuos y grupos que componen esa sociedad en la que dicha relación es uno de sus modos de organización. Por este hecho la parte conceptual de una relación social se compone igualmente de valores, negativos o positivos, que se vinculan con esta relación y, por ende, con las reglas y principios conceptuales que permiten engendrarla. El término “valores” significa aquí tanto principios como juicios, y representaciones cargadas de una fuerza de atracción o de repulsión.

De modo que estos dos componentes conceptuales de las relaciones sociales tienen que ver con el hecho de que estas

últimas sólo son producidas y reproducidas por la combinación y articulación de dos tipos de prácticas, individuales y colectivas: una en cuyo seno existe una relación social como medio para alcanzar ciertos fines, como los rituales de iniciación, que se conciben como instrumento necesario para permitir a las nuevas generaciones acceder a los saberes secretos de sus mayores y compartir con ellos poderes ocultos; otra que plantea (o se niega a plantear) esta relación social como una realidad-buena-para-reproducir, como la manera obligatoria de organizar parte de las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza, y por consiguiente, como una relación excluyente de otras relaciones, como una Norma, como un Fin.

Lo anterior no implica que la parte conceptual de la realidad social se reduzca a su parte conciente. Hemos empleado el término pensamiento, y para nosotros resulta evidente que el pensamiento desborda ampliamente la conciencia (y el lenguaje). El pensamiento es un conjunto de mecanismos que con frecuencia funcionan sin que se tenga conciencia de ellos. Se sabe en el fondo que el pensamiento depende de un fragmento complejo de materia viva, el cerebro, que tiene entre otras, la capacidad de aprehender relaciones de equivalencia y de no equivalencia entre “objetos”, relaciones, relaciones de relaciones, y que puede elaborar, construir conjuntos organizados de representaciones de estos objetos, relaciones, relaciones de relaciones, representaciones que están presentes en la conciencia, actúan en ella y sobre ella. Y sabemos también que esta capacidad de aprehender relaciones de equivalencia no es producida por la historia de hoy, por los contextos y los problemas sobre los cuales se ejerce. Heredamos de ella y, si quisiéramos formular su génesis, tendríamos que remitirnos a una historia que precede en mucho la del hombre: la de la naturaleza anterior al hombre, aun si éste, en sus interacciones con la naturaleza que lo circundaba, añadió luego su parte a la evolución de su cerebro.

Pero recordar que el pensamiento desborda la conciencia no debe hacernos olvidar que es la parte conceptual *conciente* de las relaciones sociales la que sirve de punto de apoyo más importante al proceso de aprendizaje de estas relaciones por los niños, al proceso de formación social de los individuos, que no se reduce, por supuesto, a la transmisión e “interiorización” conciente de las reglas de producción de estas relaciones y valores sociales, morales, afectivos y de otro tipo relacionados con ellos. Al contrario de lo que siguen afir-

mando algunos sociólogos y psicólogos, la formación social de los individuos no se reduce a que el niño interiorice normas de comportamiento exteriores a él, que progresivamente llegarían a ser costumbres raramente cuestionadas. Porque, incluso para el niño, las relaciones sociales en cuyo seno nace no existen nunca totalmente fuera de su yo. Por esta misma razón, se requiere más que una evolución del pensamiento en sí y sobre sí para que las relaciones sociales dejen de aparecer como legítimas y para que, en este proceso, el pensamiento llegue a oponerse a sí mismo.

Pero es también por el pensamiento y en el pensamiento como una realidad social, históricamente fechada, contiene otras sociedades, otras relaciones sociales posibles, imaginadas y deseadas o rechazadas. Aún si en el seno de una sociedad hay un solo sistema de parentesco, una sola organización de la producción, concretados y reproducidos cada día, este sistema y esta organización nunca existen realmente solos. Coexisten siempre idealmente con otro o con otros dos sistemas posibles, conocidos, pero que el pensamiento y la práctica social (que son necesariamente el pensamiento y la práctica social de individuos y grupos sociales históricamente determinados) repelen, excluyen, o, por el contrario, se esfuerzan con mayor o menor éxito en hacer venir al mundo. De hecho "alrededor" de cada relación social existe una serie —más o menos numerosa y más o menos elaborada por el pensamiento— de relaciones sociales que mantienen con ella relaciones de transformación lógica y que sólo existen conceptualmente. Estas relaciones conceptuales se presentan por ejemplo como la imagen invertida de la relación "real", o como una de sus deformaciones posibles bajo uno u otro de sus aspectos.

Así, en una sociedad matrilineal en que la norma es que un hombre transmita sus bienes al hijo de su hermana, la gente no ignora que podría hacerse de otra manera y transmitirlos a su propio hijo. En ciertas circunstancias esta idea, habitualmente excluida, deja de serlo. Viene a ser una tentación a la que ceden los hombres, uno tras otro; sobre este punto se oponen a la lógica global de su sistema de parentesco al que, por lo demás, siguen adheridos. A la larga dicha práctica puede subvertir profundamente este sistema que poco a poco dará paso a un sistema patrilineal o a una fórmula mixta, en donde la tierra pase de padre a hijo mientras el poder político siga transmitiéndose de tío a sobrino uterino.

Asimismo, en numerosas sociedades hay representaciones que describen un mundo lejano o abolido donde las cosas ocurren a la inversa de como se dan realmente en su seno. Así, en sociedades con fuerte dominación masculina se hallan mitos que describen una época hace mucho tiempo desaparecida en que las mujeres dominaban a los hombres. Por supuesto, lejos de hacer la apología del poder de las mujeres o de ser huella objetiva de una época pasada, esos mitos son un instrumento suplementario de la dominación masculina, puesto que con frecuencia muestran los desórde-



nes y calamidades que provoca el ejercicio del poder por parte de las mujeres. Para remediar esto los hombres tuvieron que arrebatarles el poder y ejercerlo desde entonces con el beneplácito de todos, esforzándose por evitar el regreso a estos antiguos errores.<sup>12</sup>

De manera que toda relación real, realizada, coexiste en el pensamiento y por él con otras relaciones sociales posibles; su número es finito y siempre guardan en ellas la marca de las relaciones sociales concretas de las que se distinguen y a las que a veces se oponen, más aún, conceptualmente.

Sin embargo, sería un error oponer lo real a lo posible, puesto que éste pertenece a lo real. En efecto, una relación social no puede comenzar a existir "realmente" o transformarse sin que nazcan al mismo tiempo otras formas sociales posibles que, lejos de estar inertes en el pensamiento, lo "trabajan" permanentemente, y de esta manera actúan en y sobre él.

Encontramos ya un ejemplo de este trabajo de lo posible en lo real cuando evocamos —en el seno de las sociedades matrimoniales— la tentación en un hombre de heredar a su hijo en detrimento de su sobrino uterino, único heredero legítimo. Pero hay algo más simple y universal. Se trata de

la idea presente en todas las sociedades de que un individuo (en este caso el individuo de marras es de sexo masculino) pudiera cometer incesto con su madre o con su hija. En una idea presente en todas partes y en todas partes prohibida en la práctica.

De hecho, como lo ha mostrado Lévi-Strauss, la práctica del incesto subvertiría todos los sistemas de parentesco, cualesquiera que éstos sean; dichos sistemas sólo pueden existir si se prohíbe esta posibilidad de actuar, si dicha idea es condenada y reprimida. La misma producción y reproducción de las relaciones de parentesco descansa sobre la negación del incesto. Bella prueba de la afirmación de Spinoza de que toda determinación es una negación; ahora bien, todas las relaciones sociales están en el mismo caso, y sólo pueden reproducirse si los individuos y grupos actúan permanentemente sobre sí mismos y sobre sus relaciones con otros para prohibir, reprimir, excluir otras maneras posibles de hacer, otras formas posibles de organizar la sociedad que están presentes en la conciencia social, pero que representan una amenaza para la reproducción de la sociedad.

Por supuesto, en la historia no basta que un posible real amenace a una sociedad para que ésta se transforme. Es necesario que este posible se convierta en meta de una fracción de dicha sociedad, de individuos o grupos que empiezan a actuar para realizarlo, que transforman este pensamiento en una fuerza colectiva que actúa en la sociedad y sobre ella y le hacen tomar otra dirección. Cuando menos ésto es verdad si uno se limita a los aspectos endógenos del desarrollo de una sociedad; pero esto significa excluir los casos, más numerosos, en los que una sociedad se somete a otra que le impone sus propias formas de organización. Habría que distinguir entonces entre los posibles incluidos en lo real social, los que basan su existencia en la condición de no transformarse nunca en actos (como la posibilidad del incesto) y los que —sin amenazar inmediatamente su existencia— designan ya al pensamiento y a la acción algunas vías para transformar este antiguo real y sustituir en él un orden social anticipado. De hecho no puede haber una transformación de las condiciones de existencia en nuevas relaciones sociales o en formas nuevas de relaciones antiguas sin que el pensamiento interprete esas nuevas condiciones; interpretaciones que les den sentido y se acompañen de un trabajo de organización de la sociedad que les confiera forma y estructura institucionales.

Habría que recordar asimismo que en numerosas sociedades no existe una sino varias formas sociales de producción, no uno sino varios sistemas de parentesco, y que, en general, una de estas formas predomina. Así, en la Edad Media el trabajo asalariado existía como una forma —ocasional y de menor importancia— de utilizar la fuerza de trabajo ajena. Se requirió algo más que esfuerzos y transformaciones del pensamiento para que esta forma de organización del trabajo llegara a ser la forma dominante que reina hoy en

nuestras sociedades. Pero tampoco esto se hizo sin un esfuerzo del pensamiento por elaborar concientemente este tipo de relación de producción y llevarlo poco a poco a encargarse de la transformación de las condiciones y finalidades de la producción.

Notemos de paso que el capitalismo no inventó el trabajo asalariado, mucho menos el uso del dinero para obtener una ganancia, y menos todavía la propiedad privada. Antes de él estas relaciones sociales habrían nacido varias veces en la historia y en sociedades diferentes. Estas disímiles génesis no constituyen pues una genealogía del sistema capitalista, nacido por lo contrario de la combinación cada vez más frecuente, a partir de principios del siglo XVI, de estas relaciones distintas a las distintas génesis. Pero esta combinación no se ha hecho como el encuentro ciego de varios barcos adelantando cada uno por su lado en las brumas de la historia.<sup>13</sup> La historia no es solamente producto de encajes y destrucciones involuntarios. Nace de los efectos de dos tipos de racionalidades, unas intencionales y otras que no lo son. Y lo no intencional no se reduce a las consecuencias involuntarias de las acciones humanas; remite a un campo que desborda la acción de los hombres. Es el campo constituido por las propiedades mismas de las relaciones sociales, por sus capacidades de reproducción en ciertos límites, propiedades y límites cuya fuente última no se halla en el pensamiento. Lo no intencional no es entonces una realidad que precedería o seguiría a la historia; es esta misma historia nacida de las acciones de los hombres, pero en la medida en que desborda sus intenciones y esfuerzos.

Estan a la vista las dificultades que surgen tan pronto como se busca captar las relaciones entre estructuras sociales y su contexto histórico, y cuando se quiere analizar el papel del pensamiento en la transformación de estos contextos y estructuras. Porque en el análisis deben considerarse los diversos desfases entre una estructura y su contexto: el hecho de que ésta haya podido nacer varias veces y en contextos históricos distintos; el hecho de que coexista con otras estructuras nacidas antes o después de ella, y que ella domina o es dominada; el hecho de que ella misma esté rodeada de una serie de formas posibles, de una serie de relaciones sociales conceptuales, unas realizables y otras no (¿puramente imaginarias? ¿utópicas?), algunas de las cuales, pueden llegar a existir si se prestan las circunstancias. Es necesario pues elaborar la teoría de estas "circunstancias".

Las sociedades siempre aparecen ante nosotros en una relación inestable, más o menos sólida o precaria, con sus propias condiciones de reproducción. Es esto lo que las pone en movimiento, las más de las veces hasta desaparecer y borrarse de la memoria humana. Son ellas las que han podido legarnos su historia antes de desaparecer o que han podido llegar hasta nosotros bajo otras formas, las que han llegado a ser objeto de nuestro quehacer de historiadores o antropólogos y constituyen el campo de trabajo de todas las ciencias sociales.

## Notas

1. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, París, 1966, p. 205.
2. En M. Cartier (ed.), *Le travail et ses représentations*, París, Editions de Archives Contemporaines, 1983. Véase también N. Loraux, "Ponos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail", *Archeologia e Storia Antica* IV, 1982, Nápoles, Instituto Universitario Orientale (Annale del Seminario di Studi del Mondo Classico); J. Maurin, "Labor, opus, operae. Représentations du travail dans la Rome Antique" (en prensa); y "Labor matronalis, aspects du travail féminin á Rome", en ed. Levy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Estrasburgo, Université des Sciences humaines de Strasbourg, 1983, pp. 139-155.
3. *L'Homme*, XVII (2-3), 1977, pp. 7-22.
4. Véase *supra*, cap. 1, pp. 83-86; cap. 2, p. 149.
5. Algunos elementos de esta teoría han sido esbozados en nuestra obra *La production des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982. Véase también C.G. von Brandenstein: "The Meaning of Section and Section Names", *Oceania* XVI (1), septiembre de 1970, pp. 39-49.
6. G. Duby: *Guerriers et paysans*, VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, París, Gallimard, 1973.
7. Véase Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
8. M. Izard, "Le royaume du Yatênga", en R. Creswell (ed.), *Eléments d'ethnologie*, París, Armand Colin, 1975, I, p. 234 (coll. U).
9. Pseudo-Aristóteles, *Les Économiques*, París, Librairie philosophique Vrin, 1958, p. 25.
10. G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1977.
11. Pierre Bourdieu: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Librairie Droz, 1972.
12. Hemos analizado uno de esos mitos en *La production... op. cit.*
13. Desarrollamos el análisis de los procesos de transición entre sistemas económicos y sociales en otro trabajo en preparación.

## Notas de la traductora

\* Tradujimos por "habilidades" la palabra francesa *savoir-faire*, literalmente "saber hacer", cuya importancia proviene de que anticipa en el plan del signifiante su relación conceptual con los saberes del cuerpo, reforzando esta observación.

\* Como se verá más adelante, Godelier retoma la diferencia que el francés hace entre *idéel* ("adj. -1878; de *idée*-. *Didact.* Del *idéel*. V. *Conceptuel. Philo.* *Ideal*"). P. Robert, *Dictionnaire de la langue française*, París, Le Robert, 1981, p. 957. Traducción: *adj.* -1878; de *idea*-. *Didact.* De la idea. V. *Conceptual. Filo.* *Ideal.*) e *ideal* ("adj. -1578; bas lat. *idealis*-. Qui est conçu et représenté dans l'esprit sans être ou pouvoir être perçu par les sens. V. *Idéel. Théorique. V. Imaginaire*". *Op. cit.*, p. 956. Traducción: *adj.* -1578; bajo lat. *idealis*-. Que se concibe y representa en el espíritu sin ser o poder ser percibido por los sentidos. V. *Idéel*, teórico. V. *Imaginaire*). Como el español no dispone de estas dos palabras,

generalmente se traduce *ideal*, palabra más usada en francés que *idéel*, por "ideal", que contiene los significados de las dos palabras francesas ("De la idea o de las ideas. Se aplica a lo que existe sólo en el pensamiento". M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1981. Así, se decidió traducir aquí la palabra *idéel* por "conceptual", que sería el equivalente más cercano del francés *conceptuel* ("Didact. Du concept". P. Robert, *op. cit.*, p. 356. Traducción: *Didact.* Del concepto). Pensamos además que la palabra *idéel*, en su acepción de *conceptuel*, corresponde, aun cuando no lo especifica nunca el autor, al "significado", o "concepto", parte del signo que se diferencia de su parte material, el "significante".

\* Subrayamos esta palabra, aun cuando es un galicismo usado en español, porque aquí se remite a su acepción francesa, mencionada por M. Moliner: " 'Banal' significó primero 'común a todos los habitantes de un *ban* o circunscripción feudal' " (*op. cit.*, p. 337).



# L as peregrinaciones en la obra de V. Turner

El propósito de este ensayo es analizar los trabajos de Víctor Turner sobre la peregrinación. Nos basaremos principalmente en la obra *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, (Turner y Turner, 1978) donde el antropólogo escocés, en colaboración con su esposa Edith, expone con mayor extensión sus puntos de vista sobre el tema. También usaremos su artículo clásico, "Pilgrimages as Social Processes", publicado en el libro *Dramas, Fields and Metaphors*, (Turner, 1974) donde nos presenta muchos puntos convergentes. Para fines comparativos, utilizaremos la producción de algunos de los autores que han investigado el tema.

En la parte inicial de Turner y Turner, 1978, los autores ubican a la peregrinación como forma cultural. Se hace referencia a la obra clásica de Van Gennep sobre los ritos de pasaje (Van Gennep, 1960), donde el etnólogo francés analiza estos actos y eventos que destacan el cambio de un status o rol a otro. En el rito de pasaje tenemos tres etapas: la de separación del grupo; la de margen o liminal, cuando el actor está en un periodo intermedio, fuera de toda clasificación y, por último, la de reintegración del individuo (que ahora está supuestamente transformado) a su grupo.

La peregrinación ciertamente posee muchos elementos del rito de pasaje. La persona que lo lleva a cabo deja su comunidad, viaja a cierta distancia hasta llegar a un sitio sacro, y después regresa a su pueblo, como un ser humano mejor (o por lo menos, así se espera). Pero los ritos de pasaje generalmente se imponen a sus participantes de manera obligatoria, como una condición para pasar a otra etapa de la vida o status social nuevo. Un ejemplo podrían ser los ritos de circuncisión, descritos magistralmente por Turner, 1980.

La peregrinación es un acto libre y voluntario; el individuo lo busca, pero no se le obliga a ir, con muy pocas excepciones que veremos después. La parte del rito de pasaje que aparece acentuado en la peregrinación es sobre todo la segunda, el periodo liminal o intermedio, cuando el actor está entre las diferentes posiciones. El peregrino, cuando está de viaje, no es habitante de ninguno de los pueblos donde se encuentra. Es prácticamente un desconocido con una sola finalidad, llegar al sitio sagrado. La peregrinación tiene muchas de las características de un acto liminal, pero por su forma abierta y voluntaria no puede ser considerado como tal en un sentido estricto. Además el peregrino no cambia

Carlos Garma Navarro\*



de status social al regresar, su cambio se espera que sea moral y espiritual. (Algunos esperan retornar más sanos, pero esto no es extensivo a todos los peregrinos). Por estas razones los Turner consideran que el término *liminoid* sería el más adecuado para describir la peregrinación. Dicho término denotaría a un acto que asemejándose a lo liminal, posee sin embargo algunos elementos propios que lo diferencian del anterior.

Generalmente, el peregrino no viaja solo, sino en compañía de otros creyentes. La ruta puede ser larga, con numerosos peligros, e ir completamente sólo sería insensato. Cuando están juntos, los peregrinos no forman una estructura social parecida a aquella que acaban de dejar. En su lugar conforman una *comunitas*, o sea un vínculo que destaca los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros, para crear un sentimiento que expresa estos valores en sus relaciones entre sí. De esta forma, los peregrinos se sienten unidos por la fe y su finalidad mutua; las diferencias sociales son minimizadas, todos son creyentes. Esto acentúa el carácter liminoidal de la peregrinación.

La peregrinación busca llegar a un sitio sagrado, un lugar donde existe un elemento sobrenatural, o en términos de Eliade (1979) un espacio hierofánico.<sup>1</sup> Casi siempre se busca el contacto con los símbolos de lo sacro. Esta utilización del espacio implica la existencia de un campo.<sup>2</sup> Los símbolos sagrados no están exclusivamente en un lugar, están dispersos a lo largo de toda la ruta que recorre el viajero, pero los más poderosos se encuentran en el destino de la peregrinación, en su centro o núcleo. En el camino, los símbolos

\* Depto. de Antropología, UAM-Iztapalapa

menores ocupan estaciones que guían hacia la meta final, donde se ubica el símbolo dominante mayor (como podrían ser la Guadalupeana, El Señor de Chalma, etcétera).

El campo como espacio de interacción también incluye otros adonde se peregrina. Estos diferentes sitios o santuarios están interrelacionados, y los viajeros suelen visitar más de uno en su vida, si bien normalmente tendrán un lugar preferido donde se encuentra el símbolo o figura que más quiere. Así, cada santuario tendrá una área predominante de atracción (Turner, 1974, lo llama *catchment area*), de donde recibirá la mayoría de sus adeptos, aun cuando sin duda recibirá también peregrinos de otras zonas. Por ejemplo, Chalma recibe principalmente gente del centro de la República Mexicana, pero también de otras regiones. El área predominante de atracción de donde vienen los peregrinos puede variar en extensión de un santuario a otro. La Guadalupeana recibe personas de todo el país y del suroeste de EE.UU., mientras que Izamal sólo es conocido en Yucatán.

En Turner, 1974, el autor señala que la peregrinación como fenómeno social es predominante en sociedades "basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado avanzado de división de trabajo, con regímenes feudales o patriarcales, con una división rural-urbana, pero con un desarrollo limitado de la industria moderna" (*op. cit.*, p. 171). Esto no se podría aplicar del todo al México contemporáneo y sospecho que Turner se dió cuenta de los problemas de esta caracterización. Turner y Turner, 1978, presentan una tipología de las peregrinaciones mucho más amplia. Habría cuatro tipos: 1. Peregrinaciones prototípicas: lugares establecidos por los fundadores de una fe, o sus primeros discípulos. Su orientación suele ser la ortodoxia. Ejemplos: Roma, Jerusalem, para los cristianos; la Meca para el Islam. 2. Peregrinaciones arcaicas: muestran la evidencia del sincretismo con religiones más antiguas. Ejemplos: Chalma, los santuarios irlandeses. (El término arcaico en sí no es afortunado, por las implicaciones que conlleva la palabra, ésto ha creado confusiones como en el caso de Kubler, 1984). 3. Peregrinaciones medievales: exclusivas de la tradición cristiana, su origen data de 500-1400 d.C. Ejemplos: Compostela en España, Loreto en Italia. 4. Peregrinaciones modernas o pos-medievales: también típicas del cristianismo, enfatizan lo extraordinario y milagroso en una época de comunicación y transportes masivos y donde las instituciones religiosas se han visto amenazadas por el pensamiento secular y científico. Ejemplos: Fátima en Portugal y Lourdes en Francia.

Una característica de las peregrinaciones y sus símbolos a través de la historia es su frecuente interrelación con movimientos políticos y de rebelión, particularmente con movimientos independentistas y nacionalistas (como en los casos de México e Irlanda, acaso los más conocidos). Para Turner esto se debe al carácter de *comunidades*, que implícitamente es una crítica a la estructura social establecida y sus status y posiciones, anuladas durante la peregrinación. Los senti-

mientos así creados pueden ser recanalizados a metas más mundanas. Tanto la iglesia como los estados políticos intentan controlar de alguna manera este tipo de expresiones para evitar que se desborden.

Para el lector latinoamericano, el capítulo más fascinante del libro de los Turner es el que versa sobre México. Este apartado comienza con la descripción de lo que Vicente de la Fuente, historiador español del siglo pasado, llamó "el ciclo de los pastores", el cual consistía en una serie de leyendas y tradiciones que fueron comunes en los siglos IX a XIII, y en los cuales la Virgen María se mostraba a humildes pastores, que luego hallaban imágenes sagradas en cuevas, árboles, orillas de los ríos, etcétera. Se enfatizaba la continuidad entre la figura del pastor y los hombres que estuvieron en el nacimiento de Jesucristo en Belén. Hay también relación entre María y las diosas indoeuropeas paganas que cuidaban a los animales y los bosques. Y ¿acaso no era todo hombre de Dios también un pastor acarreado sus ovejitas hacia la salvación?

La historia de la Virgen de Guadalupe de España encaja perfectamente en el ciclo "de los pastores". En la versión más conocida de su aparición, Gil Cordero, un vaquero pobre, un día de 1326 salió en busca de un bovino perdido. Lo encuentra muerto en una cueva junto al río Guadalupe, donde repentinamente se le aparece la Virgen María, quien resucita al animal muerto. En este sitio se descubre una imagen y se construye allí un monasterio y santuario.

El ciclo de los pastores estaba decayendo ya a partir del Concilio de Trento, que no favorecía estas manifestaciones religiosas al considerar que las apariciones habían causado grandes escándalos, criticados de una manera oportunista por los renegados protestantes. Sin embargo, al descubrirse América, toda una gama de tradiciones medievales pasaron al Nuevo Mundo a gozar de nueva vida (ver Phelan, 1972), entre ellos el ciclo de los pastores, pero con el papel de los últimos reemplazado por indígenas.

Es claro que ya existían peregrinaciones en el México prehispánico. Martínez Marín, 1972, escribe un ensayo excelente donde se las enumera exhaustivamente. Los misioneros mantuvieron la tradición peregrina, pero reemplazando los ídolos prehispánicos que se veneraban en los antiguos santuarios por imágenes cristianas más apropiadas. Esto en sí era ya una tradición. El Papa Gregorio el Grande le había escrito al monje Melitus cuando fue a evangelizar a la Bretaña en 601 d.C. que lo más conveniente era usar los templos y santuarios existentes, pero colocando allí reliquias y figuras de la verdadera religión (Turner y Turner, 1978, p. 52).

El Santuario de Chalma es un ejemplo excelente de esta forma de sincretismo forzado. Las antiguas deidades otocuecas del lugar fueron reemplazadas por dioses aztecas cuando los tenochcas dominaron el santuario. Después de la conquista, un fraile agustino llega a la cueva donde está el ídolo de Oztoteotl (dios de la cueva), y ese día, el 8 de mayo de 1537, descubre en su lugar la imagen del Señor de

Chalma. Es la fecha de la fiesta de San Miguel, cuya imagen todavía está en la cueva, localizada en un cerro al lado del santuario donde se encuentra el Señor de Chalma. (La mejor relación de todos estos hechos se encuentra en Mendizábal, 1947, curiosamente desconocida por Turner).

Los otros santuarios importantes del centro de México tienen que ver con la Virgen María y se ajustan al ciclo de los pastores, en su variante indigenista. En Tlaxcala, en 1541, la Virgen se le aparece en un cerro entre un bosque de ocotes al indio Juan Diego Bernardino, que buscaba agua limpia para su familia, estando la región desolada por una epidemia. . . La Madre de Dios le da agua milagrosa y le deja su imagen. En el sitio se construye el santuario de Ocotlán.

Los elementos se repiten en la fundación de santuarios de los Remedios y del Tepeyac. La historia de la Virgen de los Remedios es menos conocida y le daremos más espacio. Según cuenta la leyenda, uno de los conquistadores españoles traía una pequeña imagen de la Virgen, pero la pierde durante la Noche Triste. Después de la conquista, un cacique indio recién convertido, Juan de Tovar Cuauhtli, la redescubre bajo un nopal y la lleva a su casa. Pero la imagen reaparece en el sitio donde se hallaba, y se construye un santuario en el lugar, ubicado en Naucalpan, Estado de México. Como su nombre lo indica, la pequeña figura es sumamente milagrosa para sus adeptos y fieles.

No hay necesidad de volver a contar el relato de la aparición de la Guadalupana en el Tepeyac. Los mejores análisis se encuentran en Lafaye, 1977, y De la Maza, 1984.<sup>3</sup> Pasemos mejor a la interesante oposición entre las vírgenes de Guadalupe y la de los Remedios. La última, como hemos visto, fue hecha en España, mientras que la primera es de origen mexicano. El detalle nunca fue olvidado y es muy conocida la utilización de la Guadalupana en los movimientos insurgentes y rebeldes a través de la historia mexicana, mientras que la Virgen de los Remedios fue patrona de los realistas (Lafaye, 1979 y Turner, 1974, pero hay otros testimonios). Curiosamente, Turner es el único autor que conozco que le dedica el mismo espacio y atención a ambas vírgenes, y recuérdese que él es anglosajón. Hasta donde he leído, los otros investigadores prefieren aún a la Virgen Morena, lo cual se nota al buscar los poquísimos estudios sobre la de los Remedios que aparecen en las bibliografías sobre peregrinaciones y apariciones. (Lafaye le dedica a la susodicha unas cuantas líneas, mientras que De la Maza, señala que nunca podría ser patrona del país por su origen, mostrando claramente discriminación idolátrica). La pequeña imagen parece todavía cargar con su culpa de simpatía realista y gachupina.

Es interesante que los Turner observaran que la fiesta del Tepeyac se ha vuelto cada vez más organizada y oficial, acorde al rol de la Guadalupana como patrona nacional, mientras que las peregrinaciones a los Remedios retienen un carácter local, de fiesta popular con un sello cada vez más indígena en su expresión, con danzas, kermeses y ferias.

Después de haber estado allí en el día de la Virgen, dos veces, nosotros diríamos que más que indígena, "pueblerina" sería la caracterización más apropiada.

Pero grandes semejanzas unen a las vírgenes de Guadalupe, los Remedios, e incluso Ocotlán. Todas las imágenes fueron encontradas por indígenas, y además llamados Juan. El evangelista que posee dicho nombre escribió el Apocalipsis, donde se predice el regreso de la Virgen a la tierra. El animal que representa al apóstol Juan es el águila. El descubridor de la Virgen de los Remedios es Juan de Tovar Cuauhtli (águila en náhuatl) y Juan Diego se llaman los escogidos de la Virgen tanto en Ocotlán como en el Tepeyac. La Guadalupana se le aparece al joven indígena mencionado cuyo nombre en náhuatl era Cuauhtlatohuac (águila cantora) y se dice que él nació en Cuauhtitlán. El águila, recuérdese, era además el emblema azteca. Nos encontramos ante transformaciones de un mismo relato donde los símbolos se repiten continuamente. La unión básica de las apariciones marianas en México es innegable.

El concepto de campo usado por Turner le permite analizar las diferentes peregrinaciones y sus historias como elementos ligados entre sí. Este enfoque en sí es novedoso para el estudio de los fenómenos religiosos en México. Los trabajos se ocupan generalmente de una sola figura (De la Maza, 1984) o de una sola peregrinación (Giménez, 1978). El análisis comparativo de Turner permite encontrar aspectos nuevos dentro de un tema de por sí muy estudiado.

Enseguida, pasan los Turner a los santuarios irlandeses, relacionados con la figura de San Patricio, quien convirtió a la isla al cristianismo y es un símbolo nacionalista. En este apartado se introduce un concepto importante: *flow*, o flujo, que significa una sensación que se percibe en una actividad donde el participante se concentra en un campo limitado, usando sus habilidades y esfuerzos para lograr una meta específica. El sentimiento que produce el flujo permite al actor retraerse del mundo e integrarse con otros que se encuentran en el mismo estado. Esto es lo que ocurre durante la peregrinación y en situaciones donde imperan los vínculos de *comunidades*.

Pasemos al capítulo siguiente de Turner, 1978, "Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimage", donde los problemas relativos al análisis simbólico son expuestos con más detalle. La iglesia católica permite que haya imágenes que representan a figuras sacras. Como símbolos tienen un significado (aquí, la figura material misma) y un significado. Los símbolos, como ha anotado Turner, 1980, pueden tener varios significados, son polisémicos. Los símbolos poseen dos polos: uno ideológico, donde los significados se refieren al orden social y moral, a principios y normas. También hay un polo sensorial donde los significados se relacionan con sentimientos, emociones y deseos.

Las imágenes religiosas son permitidas por la iglesia católica porque pueden referirse a significados ideológicos elevados: la santidad, la pureza, la castidad, etcétera. Pero

la misma figura puede también adquirir otros significados: redentora de la humanidad, doctora de los pobres, creadora de milagros imposibles. Son estos aspectos sensoriales los que atraen a las personas, no los elementos teológicos, que incluso pueden ser opacados u olvidados por completo en las creencias populares de los adeptos.

La jerarquía eclesiástica puede reaccionar de dos maneras ante estos hechos: aceptar las contradicciones inherentes a los símbolos y permitir la icónofilia, como ha hecho la iglesia católica. La postura contraria es destruir todas las imágenes porque corrompen las ideas teológicas; esta fué la postura de grandes iconoclastas como Erasmo de Rotterdam y Oliver Cromwell, y es la posición de las denominaciones protestantes, cuyas críticas generalmente se dirigen a la mariolatría católica.<sup>4</sup>

Las apariciones nunca han sido un elemento fácil de controlar para la iglesia católica, que les dedica investigaciones específicas para determinar si son reales o falsas, verdaderas o invenciones fantasiosas. El obispo de la diócesis implicada debe emitir su juicio al respecto. No es posible para la jerarquía eclesiástica dar rienda suelta a las creencias populares; se deben controlar pero sin exterminarlas del todo. (Ya Gramsci consideraba que esta posición era una de las razones de la supervivencia del catolicismo durante tantos siglos. Ver Portelli, 1974).<sup>5</sup>

El auge de las peregrinaciones en Europa ocurrió durante el medioevo, especialmente después de que el Islam conquistó la Tierra Santa, cerrando el acceso a los santuarios palestinos ubicados en la región donde vivió Jesucristo. Esto motivó las Cruzadas, pero mientras, había que peregrinar a alguna parte, y fue entonces cuando se popularizaron lugares sacros en Europa. Entre ellos destaca Santiago de Compostela en España, donde la Virgen se le apareció al apóstol del mismo nombre, quien convirtió a Iberia. El susodicho Santiago contruye una capilla en el lugar, el año 40 d. C. Según las leyendas hispánicas, el mismo discípulo del Señor lucharía al lado de los españoles contra los moros. Cabe recordar que Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés escribieron que lo vieron en el campo de batalla en América, donde incluso se convertiría en una figura importante de la tradición popular católica (ver Masferrer, 1982).

Durante el medioevo, las peregrinaciones jugaban un papel importante uniendo a diferentes regiones y comarcas. Junto a los santuarios surgían mercados, ferias y grandes ciudades. Las rutas de los peregrinos se convertían en rutas de comercio. De esta manera, la peregrinación permitía la comunicación entre áreas en ocasiones muy distantes entre sí, en una sociedad agraria sin formas de transporte masivo. Los santuarios principales recibían hombres de toda Europa, de diferentes culturas, costumbres y lenguas.

La Reforma protestante acabó con varios santuarios, dificultó el acceso a otros y, en general, restó creyentes. La revolución industrial cambiará aún más esta situación y la función social de la peregrinación como forma de integra-

ción desapareció. Sin embargo, las peregrinaciones han substituido y en los últimos años ha aparecido un tipo nuevo: las peregrinaciones posindustriales.

Las apariciones marianas vuelven a ser frecuentes durante el siglo pasado y principios del actual. La iglesia católica ha aceptado varias oficialmente, quizá, postulan los Turner, porque la institución ha reconocido la necesidad de mantener vivas las creencias populares religiosas frente al expansión del pensamiento secularizado contemporáneo. Los mensajes de las apariciones no son idílicos, enfatizan el apocalipsis y la destrucción del mundo, por causa de la ausencia del arrepentimiento colectivo, condenando en ocasiones hasta al socialismo y la gran industria por igual.

Algunos de los visionarios modernos son peculiares. En la aldea de La Salette en Francia, el 19 de septiembre de 1846, la Virgen se le apareció a dos niños pobres, Melanie Mathieu y Maximin Giraud. El sitio se convirtió en un santuario famoso. Maximin murió endeudado, envuelto en un escándalo sobre la venta de una marca de vino comercial que llevaba su nombre y el del santuario. Melanie se volvió monja y tuvo visiones donde la Virgen era crucificada por sacerdotes descarriados.

Quizá para no terminar la obra con una nota tan tenebrosa, los Turner mencionan a Bernadette Soubirous, quién vió a la Virgen varias veces en Lourdes, Francia, entre el 2 de febrero y el 16 de julio de 1858. El sitio se volvió un santuario renombrado por sus facultades curativas. Bernadette se volvió monja, tuvo una vida apacible hasta su muerte el 16 de abril de 1879. Fue canonizada por Roma en 1933 e inmortalizada por Hollywood en 1943, en la famosa película

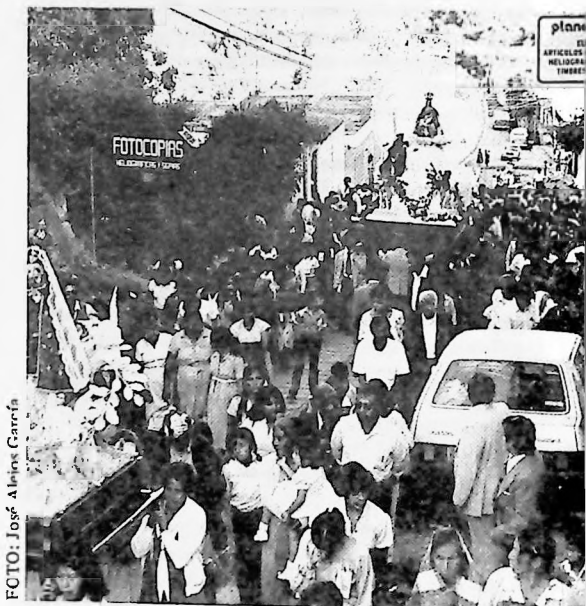


FOTO: José Alíx García

*The Song of Bernadette*. Por cierto, las décadas de los cuarenta y cincuenta de este siglo, marcados por la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas, presentaron una verdadera racha de películas sobre apariciones y milagros en Italia, Francia, España, EE.UU. y México (Butler, 1979: podemos señalar que el clásico y popular filme de Julio Bracho, *La Virgen que forjó una patria*, 1943, pertenece a este periodo).

La obra de Turner presenta un intento serio por fundar el estudio científico del fenómeno de las peregrinaciones. En México, donde esta faceta de su trabajo lamentablemente es desconocida, el libro que se ha convertido en un paradigma para el análisis de estas manifestaciones es sin duda, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* de Gilberto Giménez. Por esta razón, la comparación de los dos autores es inevitable y la hemos dejado hasta el final.

Giménez señala a la peregrinación como un acto propio de la religiosidad popular rural y campesina, y como tal la define: "el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos puebloverinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y relaciones sociales", (Giménez, 1978, p. 20). También destaca que la religión popular "hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la élite social, aunque dominada y sobredeterminada por ésta", (Giménez, 1978, p. 20). Aquí el autor se apoya en las ideas de Gramsci sobre la cultura como la visión del mundo de los distintos estratos sociales, llegando el pensador italiano a mostrar la existencia de una cultura subalterna, propia de los grupos dominados.

Estos elementos concuerdan con la investigación de Turner, quien señala que las peregrinaciones efectivamente se basan en creencias populares y que son de gran importancia para los sectores inferiores de la sociedad. Hemos visto como la relación iglesia-pueblo se expresa en el intento de controlar las peregrinaciones. Sin embargo, la caracterización de Giménez de la peregrinación como una "gran fiesta campesina" (*op. cit.*, p. 159) resulta demasiado estrecha. En el medioevo los grupos urbanos también participaban en estos eventos y, por otra parte ¿acaso ahora los visitantes de Lourdes y Fátima no son de muchos sectores sociales? Las creencias populares no son exclusivamente rurales, también permean otros estratos.

Es necesario, sin embargo, señalar que al considerar la peregrinación como un fenómeno típico del campesinado, el trabajo de Giménez toma en cuenta factores económicos y ecológicos para entender el fenómeno que estudia, una peregrinación otomí a Chalma. Señala la existencia de un medio ambiente hostil que dificulta la sobrevivencia de un grupo social sustentado en una agricultura de temporal orientada a la autosubsistencia y hacia la producción de valores de uso. Los peregrinos están sujetos a estas condiciones y recurren a seres sobrenaturales (imágenes de santos) que pueden auxiliar a los hombres para mantener su forma de vida, y así el ritual es una manera de representar y vivir

sus peticiones para recibir o no perder los elementos indispensables para continuar y reproducirse como grupo social. Dichos elementos serían la salud, las cosechas y los animales domésticos. Para Giménez, la peregrinación está vinculada a un estrato específico, el campesinado, por estos hechos.

Turner, en cambio, desdeña los factores económicos y simplemente los deja a un lado. Es claro que si intentara buscar la interrelación entre los diferentes niveles de la práctica humana, como en este caso son la economía y la ideología, sería mucho más difícil llegar a las generalizaciones sobre el fenómeno de la peregrinación que puedan abarcar periodos históricos tan diversos, con formaciones económico-sociales y modos de producción muy distintos. Su interés se enfoca específicamente hacia lo religioso, pero intentando entender cómo se desenvuelve en contextos variados. El etnólogo escocés hace a un lado el análisis detallado de un grupo social específico, para poder acercarse a un mayor número de casos (México, Irlanda, Europa medieval, etcétera). Creemos que el contraste con Giménez puede entenderse mejor si señalamos sus diferencias para definir el acto ritual.

Para Turner el ritual es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual: es la unidad última de estructura específica de un contexto ritual", (Turner, 1980, p. 21). El símbolo posee como característica la polisemia, o multiplicidad de significados, puede representar varias cosas a la vez. Un mismo símbolo puede ser entendido por los cambios que presentan sus elementos de significación. En otras palabras, el análisis histórico de las peregrinaciones marianas es posible si logramos entender los cambios de los significados de su símbolo dominante, la Virgen María o su figura. Esto constituye el acierto de Turner.

Giménez define los ritos como "actos o conjuntos de actos de carácter repetitivo, estereotipado y simbólico, ejecutados según ciertas reglas, a los que se atribuye al menos en parte una eficacia de orden extraempírico", (Giménez, 1978, p. 153). La acción simbólica del rito está compuesta por "signos cuyos significantes son acciones, gestos, comportamientos, indumentarias o figuraciones que además de su significado primario o de su función normal, remiten a significados segundos", (*op. cit.*, p. 153). Para Turner símbolo y signo son dos cosas distintas. El signo tiene una connotación fija, es un sistema cerrado, a diferencia del símbolo que por su polisemia es abierto. (Turner y Turner, 1978, p. 245). Para Giménez esta distinción no es tan importante, por lo menos en la obra que nos ocupa.

El investigador paraguayo analiza la religión como un texto cultural, "o más precisamente, como texto de comportamientos rituales específicos distintos. . . Los textos culturales, en el sentido que aquí les atribuimos reúne en las siguientes características:

- a) son el resultado de una elaboración colectiva.
- b) se encuentran fijados y delimitados en el tiempo y en el espacio (o a veces, solamente en el tiempo).
- c) poseen una estructura a nivel de significación, tanto por parte del significante como del significado.
- d) implican siempre un vehículo material que les sirve de soporte (v.g. una onda sonora, la marcha a pie de una peregrinación, un cirio encendido)." (Giménez, 1978, p. 31).

Este método implica la delimitación a un contexto específico y está basada en la decodificación de signos.

Como ha señalado acertadamente Edmund Leach, no siempre es fácil distinguir entre símbolo y signo, aun cuando se consideran como elementos de significación distintos entre sí. En muchos rituales encontramos la presencia tanto de símbolos como de signos, y no sólo se encuentran interrelacionados, sino que incluso se da la posibilidad de la transformación de símbolo en signo y viceversa. "Todo el argumento de este ensayo estriba en la proposición de que, en algún nivel, el "mecanismo" de estos diferentes modos de comunicación debe ser el mismo de que cada uno es "trans-

formación" del otro más o menos en el mismo sentido en que un texto escrito es una transformación del habla. Si ésta es realmente la cuestión, entonces necesitamos un lenguaje con el cual discutir los atributos de este código común" (Leach, 1978).

Por lo tanto, no se debe considerar que el análisis simbólico es en sí superior a la decodificación de textos. Cada uno de los autores que nos ocupan utiliza un método que destaca el estudio de una forma de significación para lograr ciertos propósitos en su investigación. El análisis de textos permite llegar a Giménez a resultados excelentes en una obra que ya es un clásico en la antropología mexicana, donde se desentraña un caso específico de religiosidad popular a través de un sólo acto cultural, la peregrinación a Chalma. Turner, en cambio, intenta un estudio de alcance mucho más general y de gran profundidad histórica, y su enfoque sobre el símbolo como unidad permutable le permite una perspectiva temporal amplia. Quizá el mayor reto sería lograr un acercamiento al fenómeno religioso que combinara lo mejor de ambos métodos, complementándose entre sí para lograr una perspectiva nueva y enriquecedora.

## Notas

1. La importancia del espacio como representación simbólica ha sido señalada por la antropología desde el estudio de Emile Durkheim y Marcel Mauss; "De ciertas formas primitivas de clasificación". Ronald Grimes, discípulo de Victor Turner, ha escrito sobre el uso del espacio en la peregrinación, donde el desplazamiento es verdadero y hacia una meta específica, para contrastarla con la utilización del movimiento en la procesión, que consiste en un recorrido circular que regresa al punto de partida. Otras diferencias entre estas dos formas rituales son ampliamente descritas en su excelente monografía sobre una fiesta en Santa Fe, Nuevo México, (Grimes, 1981).

2. El concepto de "campo" es analizado en Turner, 1974, y M. Swartz, V. Turner y A. Cuden, 1966.

3. La Virgen del Tepeyac no es parecida a la Guadalupe española. ¿Por qué entonces recibió dicho nombre? Según De la Maza, "Haciendo un lado, con todo respeto, a la tradición, creemos que es porque a los principios se colocó en la ermita una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, virgen tan reverenciada por los principales conquistadores", (De la Maza, 1984, p. 19). Lafaye además señala: "Hay que recordar que la fiesta de Guadalupe de Extremadura se celebra el 8 de septiembre, y que todavía en 1600, el capítulo de México decidió que la natividad de la Virgen sería celebrada el 10 de septiembre en la ermita de Guadalupe de Tepeyac,

porque estaba bajo su advocación. No hemos podido determinar exactamente en qué momento la fiesta de la Guadalupe mexicana fue desplazada del 8 ó 10 de septiembre al 12 de diciembre", (Lafaye, 1977, p. 322).

4. Ya Max Weber había argumentado que el protestantismo implica una visión del mundo "desencantada", donde una ideología racionalista ha hecho a un lado los elementos sobrenaturales y milagrosos de la religiosidad popular católica, que destacaba las creencias en los poderes extraordinarios de santos e imágenes que ayudaban o perjudicaban a los hombres en sus vidas. En cambio, el protestantismo sustituye la multiplicidad de seres sacralizados por una deidad única que no es de nuestro mundo, que se conoce no por medio de representaciones materiales (imágenes), sino por la palabra escrita (la Biblia) y la oración, intentando así fundamentar la fe sobre la razón y negando la existencia de un mundo "encantado", donde la magia ocurría todos los días (ver Weber, 1984). Un ejemplo etnográfico del enfrentamiento entre la visión del mundo católico popular y el protestante en un medio indígena puede verse en Garma, 1984. Nótese en particular, el rechazo de la imagen de la Virgen María que muestran los "evangelios" totonacas.

5. A este respecto las observaciones del pensador y activista italiano son importantes. "La fuerza de las religiones y especialmente de la iglesia católica

consistió y consiste en que sienten con fuerza la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa religiosa y luchan para que las capas intelectualmente superiores no se aparten de las inferiores. La Iglesia Romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que se formen dos religiones "oficialmente": la de los "intelectuales" y la de los "simples", (Gramsci, citado en Portelli, 1977, p. 144). Sin em-

bargo, las diferencias entre las creencias y acciones de los dos estratos difícilmente puede desaparecer. La ruptura que se da en la práctica entre la religión popular y la institucional dependiente de la jerarquía eclesiástica ha sido señalado en la antropología mexicana por Carrasco, 1976, de la Peña, 1980, y Giménez, 1978, entre otros.

## Bibliografía

- Barnes, Ivan  
1969 *Religion in the Cinema*, A.S. Barnes and Co., Nueva York.
- Carrasco, Pedro  
1976 *El Catolicismo Popular de los Tarascos*, Sep-Setentas, México.
- Maza, Francisco de la  
1984 *El Guadalupanismo Mexicano*, FCE, México.
- Peña, Guillermo de la  
1980 *Herederos de Promesas*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss  
1971 *Institución y Culto*, obras II, Barral editores, Barcelona.
- Eliade, Mircea  
1979 *Tratado de Historia de las Religiones*, ed. Era, México.
- Garma, Carlos  
1984 "Las lágrimas de la Virgen no caen aquí: ritual y cosmogonía entre católicos y protestantes totonacos", en *Cuicuilco* No. 14-15, año IV, julio-diciembre, ENAH, México.
- Giménez, Gilberto  
1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecueménicos, México.
- Grimes, Ronald  
1981 *Símbolo y Conquista: Rituales y Teatro en Santa Fé, Nuevo México*, FCE, México.
- Kubler, George  
1984 "Peregrinaciones precolombinas de Mesoamérica", en *Diógenes*, UNESCO-Coordinación de Humanidades, UNAM, No. 125, Primavera, México.
- Lafaye, Jacques  
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México.
- Leach, Edmund  
1976 *Cultura y comunicación: la lógica de la concepción de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Masferrer, Elio  
1982 "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago, Nanacatlán", en *Religión popular, hegemonía y resistencia*, ed. Cuicuilco, Cuadernos de Investigación, ENAH, México.
- Martínez Marín, Carlos  
1972 "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Mendizábal, Miguel Othón de  
1947 "El Santuario de Chalma", en *Obras Completas*, tomo II, México.
- Phelan, John L.  
1972 *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México.
- Portelli, Huges  
1977 *Gramsci y la cuestión religiosa*, ed. Laia, Barcelona.
- Swartz, M., Turner, V., Jüden, A. (eds.)  
1966 *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.
- Turner, Víctor  
1974 *Dramas, fields, and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.
- Turner, Víctor y Edith  
1978 *Image and pilgrim in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.
- Van Gennep, Arnold  
1960 *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan, Londres.
- Weber, Max  
1984 *Economía y Sociedad*, FCE, México.

# Bibliografía de medicina tradicional

**L**a idea de recopilar el material bibliográfico que posee la Biblioteca de la ENAH sobre Medicina Tradicional surgió, por un lado, de la constante consulta del material y, por otra parte, del hecho que en la especialidad de Etнологía y en la Maestría de Antropología Social se aborda este importante fenómeno de la Medicina Tradicional en un curso y un taller respectivamente.

Por otro lado, sorprende la cantidad de material publicado sobre Medicina Tradicional. Así, es posible encontrar referencias a esta manifestación cultural en la mayoría de las etnografías. En este sentido, Zolla (1978) menciona que si bien esa enorme cantidad de trabajos atestigua la importancia del fenómeno, éste sigue poseyendo un carácter marginal en cuanto a su valoración como recurso terapéutico.

Bajo esta panorámica, la necesidad de contar con estudios antropológicos, botánicos, médicos, etcétera, es insoslayable. Anzures (1976) considera que ante el desconocimiento, la discriminación y la hostilidad que ha sufrido la Medicina Tradicional, la Antropología tiene responsabilidades importantes que cumplir, promoviendo el conocimiento y respeto hacia formas de vida diferentes de la nuestra y dando a conocer y valorando la medicina tradicional. Así mismo, esta autora concluye que es básica la recopilación de los documentos indígenas, coloniales, independentistas y contemporáneos sobre este fenómeno, para tener un punto de partida de los conocimientos que se poseen y para darse cuenta de las lagunas que subsisten: identificación de plantas, clasificación, análisis químicos, nomenclatura indígena, española, científica, creencias vinculadas, áreas ignoradas, etcétera.

Es conveniente explicar algunos detalles de la estructura de la Bibliografía, con el fin de facilitar la consulta de los materiales. En el caso de las publicaciones periódicas, el nombre de ésta se halla en cursivas, enseguida aparece el año, volumen, número y paginación. Un ejemplo es el siguiente:

Aguirre Beltrán, Gonzalo. "La medicina indígena."

Alberto Villa Kamel\*

*América Indígena*, 1947 II (2): 107-127.  
(publicación periódica).

*Algunas investigaciones forman parte de un libro y en este caso el título de éste también aparece en cursivas. Por ejemplo:*

Benítez, Fernando, 1971. "El mundo visto por los huicholes." En: *Los indios de México* V. 2 pp. 249-289.  
(F1220.B45i. v.2)

*Existen libros que contienen varias investigaciones sobre el tema y en estos casos también fueron citados. Por ejemplo: Varias citas se hallan en el Handbook of Middle American Indians, por lo que se realizó la cita de esta obra.*

*Como puede observarse en los ejemplos de publicaciones periódicas y libros, al final de las citas de los libros, aparece entre paréntesis la clasificación con la cual la obra se localiza en el acervo. En el caso de las publicaciones periódicas que solo se hallan ordenadas alfabéticamente, para consultarlas es necesario poner el nombre, año, volumen y número de la publicación en la papeleta de préstamo.*

*Es pertinente mencionar que además de las obras que forman esta bibliografía, la Biblioteca cuenta con más material. Algunos materiales se encuentran en proceso de clasificación y otras obras han sido localizadas después de la elaboración de esta bibliografía, por lo que en fecha posterior será publicada la segunda parte de este trabajo.*

*Si bien es muy difícil abarcar todo lo publicado sobre este tema, que como se mencionó no es el propósito del trabajo, nos interesa que el acervo sobre este fenómeno de la Medicina Tradicional se vea incrementado con material de interés para los usuarios. Por lo anterior, nos parece importante hacer la convocatoria a todas las personas que quieran colaborar con este propósito, ya sea donando o prestando material interesante sobre el tema que nos ocupa.*

*Los errores y deficiencias de este trabajo son responsabilidad del autor. En consecuencia agradece de antemano las observaciones, sugerencias o críticas para mejorarlo.*

\* Biblioteca, ENAH.



## Bibliografía

- Adams, Richard N. y A. J. Rubel. 1964. "Sickness and social relations". En: *Handbook of Middle American Indians*, V. 6, pp. 333-356. (F1219.H35V.6).
- Aguilera Almendra, Ida I. 1976. *Prácticas y creencias médicas en la comunidad indígena de Amatengo del Valle, estado de Chiapas*. Tesis ENAH. (X3.1976.A38p).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. "La medicina indígena." *América Indígena*, 1947 (2:): 107-127 (publicación periódica).
- . 1958. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, FCE pp. 189-200. (F1391.C8.A382).
- . 1963. *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, SEP-INI. (Colección de Antropología social; 1). (R465.A33)
- . 1980. *Programas de salud en la situación cultural*. México, IMSS (Colección salud y seguridad social) 228 p. (HD7091.A38p).
- y R. Pozas Arciniega. 1973. *La política indigenista en México: métodos y resultados*. México, SEP-INI (Col. Antrop. Soc.; 21). (GN4.I58.V.21).
- La antropología médica en España*. 1980. Michel Kenney y J. M. de Miguel (eds.) Barcelona, Anagrama, 353 p. (GN296.A58).
- "Antropología médica". *Nueva Antropología* 1985, VII, 28: 176 p. (publicación periódica)
- Anzures y Bolaños, Ma. del Carmen. *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*. Tesis ENAH 1976. (tesis 22).
- Arganiz Juárez, Elia Nora. *La magia en el medio urbano: el caso de Los Tuxtlas*. Tesis ENAH 1984. (XI.1984.A73m).
- Arias, Jacinto. 1974. *El mundo numinoso de los mayas: estructuras y cambios contemporáneos*. México, Sepsetentas No. 188, pp. 55-65. (AC70S4.V188).
- Arias García, Juan Jesús. s. f. *El grupo doméstico de una localidad henequera de Yucatán*. Tesis ENAH. (tesis 27).
- Artaud, Antonin. 1975. *Viaje al país de los tarahumaras*. México, Sepsetentas No. 184, 189 p. (AC70.S4.V.184).
- Barba de Piña Chan, Beatriz. "Curandería y magia en el D.F." *Antropología e Historia. Boletín INAH*. 1980, 30: 57-68. (publicación periódica).
- Barrera Marin, Alfredo et. al. 1976. *Nomenclatura etnobotánica maya: Una interpretación taxonómica*. México. INAH. (Col. científica; 36) pp. 194-320. (F1435.3.M4.B37)
- Bartolomé, Miguel A. y A. M. Barabas. 1977. *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México. INAH. (Col. científica; 53). (F1435.3.M4.B37)
- Basauri, Carlos. 1940. *La población indígena de México*. México, SEP. T. II. p. 560. (F1220.B297c).
- Baytelman, Bernardo. s.f. *Etnobotánica en el estado de Morelos: metodología e introducción al estudio de 50 plantas en la zona norte del estado*. México. INAH. 287 p. (QK213.M6.B39).
- Beals, Ralph, 1946. *Cheran: A Sierra Tarascan Village*. Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology pp. 202-207. (GN499.5.B4).
- Benítez, Fernando. 1971. *Los indios de México*. México. Era 4 v. (F1220.B45i).
- . "El mundo visto por los huicholes" En *Los indios de México* V.2, pp. 249-289. (F1220.B45i.v.2).
- . "En el país de las nubes." En: *Los indios de México* v.1 pp. 275-514. (F1220.B45i.v1).
- . "La última trinchera." En: *Los indios de México* v.i. pp. 141-274. (F1220.B45i.v1).
- . 1979 *Los hongos alucinantes*. México. Era (serie popular; 2). (F1321.B45.1979).
- . 1981. *En la tierra mágica del peyote*. México. Era (serie popular 11). (F1221.H9.B45.1981).

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1962. *Diagnóstico del hambre en Sudzal*. México. INAH (publicación 11) pp. 68-71. (F1221.B6).
- Burgos Guevara, Hugo. *Medicina campesina en transición*. Tesis ENAH. (tesis 65).
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and prestige in a maya community*. Stanford University Press pp. 14-16. (GN4.C3).
- Cárdenas de la Peña, Enrique. 1974. *Medicina familiar en México. Historia*. México, IMSS. (RC451.C37).
- Carrasco Pizana, Pedro. 1950. *Los otomíes*. México, UNAM, Inst. de Historia pp. 220-237. (F1221.086.C37).
- . 1957. *Tarascan folk: religion in synoptic studies of mexican culture*. New Orleans, Middle American Research Institute. Publication 17, p. 40. (F1221.C3).
- Castañeda, Carlos. 1983. *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. México, FCE (Col. popular; 126). (PN56.C38e1983v.126).
- Caso, Alfonso et. al. 1964. *Realidades y proyectos*. México, INI p. 65. (65.M4).
- Castro Guevara, Carlo Antonio, s.f. *Dialéctica del compadre tlacuas, ceremonia de la sierra de Puebla*. Tesis ENAH p. 82-85. (tesis 86).
- Ceballos Novelo, Roque J. 1951. "Tarahumaras, coras y huicholes: su situación económica y social." En: *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*. México. Imprenta Nuevo Mundo pp. 101-110. (GN8.H65.C38).
- Cerda Silva, Roberto. "Los cuicatecos." *Revista Mexicana de Sociología*. 1942 IV (4): 99-127. (publicación periódica).
- Cervantes Escandón, Ma. Teresa. *Estructura ocupacional y organización social de una comunidad otomí del Estado de México: San Pedro Arriba, Temoaya*. Tesis Maestría. ENAH. p. 105. (tesis 94).
- Clavijero, Francisco Javier. 1958. *Historia antigua de México*, México. Porrúa v.2. (F1219.C53v2).
- Comas, Juan. 1964. *Un caso de aculturación farmacológica en la Nueva España del siglo XVI: "El tesoro de las medicinas" de Gregorio López*. México. UNAM. (Sobretiro de Anales de Antropología; V.1). (Folleto 1190.C6).
- . 1968. *La medicina aborigen mexicana en la obra de Juan de Vetancurt (1698)*. México, UNAM (Sobretiro de Anales de Antropología; V) (Folleto 1131.C6).
- . 1967. *Influencia de la farmacopea y terapéutica indígenas de Nueva España en la obra de Juan de Barrios*. México. UNAM (Sobretiro de Anales de Antropología; VIII) (Folleto 1120C6).
- . 2/o. *Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Folklorica. 6-11 agosto 1984*. UAEM; Inst. de Biología; SEDUE; Academia Mexicana de Medicina Tradicional. A. C. (RV21.C65).
- Cortez Ruíz, Efraín. 1972. *San Simón de la Laguna*. México. SEP-INI 9 (Col. Antropología Social; 12) pp. 75-77. (GN4. I58v.12).
- Christensen, Bodil. "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para 'brujerías' en la Sierra Norte de Puebla, México." *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 1942, IV (1-2): 114-123. (publicación periódica).
- De Cicco, Gabriel. "The Chatino." En: *Handbook of Middle American Indians* V. 7, pp. 364-365. (F1219H35vol.7).
- De Maria y Campos. "Los animales en la medicina tradicional mesoamericana." *Anales de Antropología*. 1979. (XVI: 183-224). (publicación periódica)
- Dobkin de Ríos. "La cura está en los naipes." *Americas* 33 (4): 38-41. (publicación periódica).
- Cook de Leonard, Carmen. 1966. "Robert Weitlaner y los graniceros." En: *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México, INAH pp. 291-298. (F1220.S84).
- Drucker. Susana, R. Escalante T. R. Weitlaner. "The Cuitlatec." En: *Handbook of Middle American Indians* Vol. 7: 575. (F1219.H35.v7).
- Encuentro de historiadores, antropólogos y economistas. La historia morelense en la investigación social. Cuernavaca, Morelos, 5 al 8 de septiembre, 1983: *Morelos cinco siglos de historia regional*. Horacio Crespo (coord). Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México; UAEM. México. (F1311.E52m).

- Erasmus, Charles. 1961. *Man Takes Control*. Minneapolis, University of Minnesota Press pp. 49-52 (F1219.1.E7).
- Escalante, Roberto y A. López. 1971. *Hongos sagrados de los matlatzincas*. México, Museo Nacional de Antropología INAH-SEP, 15 p. (folleto 580.E82).
- Estrada, Alvaro. 1977. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, S. XXI, 164 p. (F1226.E88.1977).
- . 1983. "Etnobotánica y medicina tradicional". En: Encuentro de historiadores, antropólogos y economistas. . . pp. 419-464. (F1311.E52m).
- Fábregas Puig, Andrés. *El nahualismo y su expresión en la región Chalco, Amecameca*. México, Tesis ENAH, p. 101-115, 1969. (tesis No. 136).
- Favre, Henry. 1973. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México, Siglo XXI, pp. 251-269. (F1435.F3).
- Field, Henry. "Notes on medicinal plants used in Teopitztlán, Morelos", México. *América Indígena* 1953 XIII (4): 291-300. (publicación periódica).
- Flores y Troncoso, Francisco de Asís, 1982. *Historia de la medicina en México: desde la época de los indios hasta la presente*. México, IMSS 4 vol. (R465.F56h).
- Foster, George M. 1951. "Some wider implications of soul-loss illness among the sierra popoluca". En: *Homenaje al Dr. Alfonso Caso* pp. 167-174. (GN8.H65.C38).
- . 1967. "The Mixe, Zoque-Popoluca". En: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, pp. 473-474. (F1219.H35.v7).
- . 1972. *Tzitzuntzan: Los campesinos en un mundo de cambio*. México, FCE, pp. 182-189. (HN120.T9.F684).
- Fragoso, Ramón. 1978. *Etnomedicina de los actuales matlatzincas*. Tesis ENAH. (tesis 146).
- Fried, Jacob. 1969. "The tarahumara". En: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, p. 864. (F1219.H35.V8).
- Fuente, Julio de la. 1965. *Relaciones interétnicas*. México, SEP-INI (Colección Antrop. Social; 6) p. 61. (GN4.I58.v6).
- . 1973. *Educación, Antropología y desarrollo de la comunidad*. México. SEP-INI (Colección Antrop. Social; 4) pp. 207-211. (GN4.I58.v4).
- García de León, Antonio. "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Ver." *Estudios de cultura náhuatl*. 1967 VIII: 282-291. (publicación periódica).
- García Manzanedo, Héctor. 1958. *Villagrán, Gto.: Un estudio sobre integración social en el Bajío*. Tesis ENAH pp. 77-79. (tesis 152).
- . 1963. "El chaneque en el folklore y la salud". *América indígena* 1963, 19 (2): 151-157. (publicación periódica).
- Garibay K., Angel. "Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huizquilucan, Edo. de México". *América Indígena* 1957, 17 (3): 207-219. (publicación periódica).
- Garro, Linda C. "Intracultural variation in folk medical knowledge: a comparison between curers and noncurers". *American Anthropologist* 88 (2), 351-370. 1986. (publicación periódica).
- González Ramos, Gildardo. 1972. *Los cora*. México, SEP-INI (Colección Antrop. Social; 9) pp. 97-115. (GN4.I58.v9).
- Grimes, Joseph and T.B. Hinton. 1969. "The huichol and cora". En: *Handbook of Middle American Indians*, vol. VIII p. 719. (F1219.H35.v8).
- Guiteras Holmes, Calixta. 1960. "La familia tzotzil en la salud y en la enfermedad". *Tlatoani* 1960, 13: 4-6. (publicación periódica).
- . 1961. "La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayenses de Chiapas". *Estudios de Cultura Maya* 1961, 1: 159-166. (publicación periódica).
- Guzmán, Gastón. "El uso de los hongos en Mesoamérica". *Ciencias y Desarrollo* 1984, 59: 17-27. (publicación periódica).
- Handbook of Middle American Indians 1964.*- Robert Wauchope (ed.). Austin, University of Texas Press. 15 v. (F1219.H35.v1-15).

- Harman, Robert. 1974. *Cambios médicos y sociales en una comunidad Maya-Tzeltal*. México, SEP-INI (Colección Antrop. Social; 28) 232 p.  
(F1221.T85.H37).
- . 1969. "La medicina preventiva en una comunidad india de los Altos de Chiapas". *Anuario Indigenista*, XXIX: 277-283. (publicación periódica)
- Harvey, H.R. and I. Kelly. 1969. "The totonac". En: *Handbook of Middle American Indians*. V.8. p. 672.  
(F1219.H35.v8).
- Hermitte Ester. 1970. "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola". En: *Ensayos antropológicos*. INI-SEP (Colección Antrop. Social; 8). pp. 371-390.  
(GN4.I58.v8).
- Hernández, Francisco. 1959. *Historia natural de Nueva España*. México, UNAM, V. 1-2.  
(QH106.S.H47.v1-2).
- Hinton, Thomas B. 1969. "Remnant tribes of Sonora: Opata, Pima, Papago and Seri". En: *Handbook of Middle American Indians*, V. 8. pp. 879-888.  
(F1219.H35.v8).
- Hobgood, John. 1978. "El curandero". En: *Esplendor de México Antiguo*. México, Valle de México, pp. 86-88.  
(F1219.I.E86).
- Holland, William. 1971. "Tonalismo y nahualismo entre los indios tzotziles de Larráinzar, Chis." México. *Estudios de Cultura Maya* 1: 167-182.  
(publicación periódica).
- . 1963. "Psicoterapia maya en los Altos de Chiapas, México". *Estudios de Cultura Maya*, III: 261-277.  
(publicación periódica y en Foll. 1037.H6).
- Hoppe, Walter and R. Weitlaner. 1967. "The Chocho". En: *Handbook of Middle American Indians* V.7, p. 512.  
(F1219.H35.v7).
- . "The ichcatec". En: *Handbook of Middle American Indians* V.7, p. 503.  
(F1219.H35.v7).
- . A. Medina and R. Weitlaner. "The popoluca". En: *Handbook of Middle American Indians*. V.7. p. 495.
- Incháustegui Díaz, Carlos. 1967. *Cambio cultural en Huautla de Jiménez Oax.: un centro coordinador indigenista en la sierra mazateca*. Tesis, ENAH, pp. 69-76.  
(tesis 200).
- Ichon, Alain, 1973. *La religión de los totonacos de la sierra*. México, SEP-INI (Colección Antropología Social; 16) pp. 282-292.  
(GN4.I58.v16).
- Kearney, Michael. 1969. "Los conceptos del aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido". *América Indígena*, 29(2): 431-450.  
(publicación periódica).
- Kennedy, John G. 1970. *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México, III (ediciones especiales; 58) pp. 36-37.  
(F1221.K45i).
- Kohler, Ulrich. 1975. *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*. México, SEP-INI (colección antropología social: 42) pp. 121-129.  
(GN4.I58.v42).
- Lagarriga Attias, Isabel. 1975. *Medicina tradicional y espiritismo: Los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa, Ver. México*, SEP (septetas; 191).  
(AC70. S4. v191).
- . 1977. "La medicina tradicional en Jalapa, Veracruz: algunas enfermedades infantiles". En: *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*. Carlos Viesca (ed.), México, IMEPLAM, V. 2, pp. 69-81.  
(QK99.V54.v.2).
- . 1985. "La medicina tradicional de los Otomíes del sur de la Huasteca". *Acta Médica*, XXI (S1): 61-69.  
(publicación periódica).
- y J.M. Sandoval. 1977. *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*. Toluca Gob. del Edo. de Mex. (serie Antropología Social), pp. 29-30.
- Lamy, Philippe y C. Zolla. 1978. "La etnobotánica en relación con los problemas de salud en México". En: *Medicina tradicional II* (5): 19-35.
- Latorre, Felipe y D. Latorre. 1969. "¿Hasta qué punto los indios kickapú se han integrado a la medicina moderna y popular en México?". *Anuario indigenista* 29: 253-267.
- Laughlin, Robert M. 1966. "Oficio de tinieblas". En: *Los Zinacantecos*, pp. 396-413.  
(GN4.I58.v7).
- . 1967. "The huastec". En: *Handbook of Middle American Indians*, V. 7. p. 307.  
(F1219.H35.v7).
- . "The tzotzil". En: *Handbook of Middle American Indians*, V. 7. p. 181.  
(F1219.H35.v7).

- Lenz, Hans. 1973. *El papel indígena mexicano*. México, SEP. (Sepsetentas; 65), pp. 120-148. (AC70.S4.v65).
- Leiter Ferrari, Watraud. 1982. *La atención "tradicional" del parto en México y su subsistencia en un pueblo suburbano de origen nahua*. Tesis ENAH. (X3.1982.L45).
- Lewis, Oscar. 1971. *Tepoztlán: un pueblo de México*. México, Joaquín Mortiz, pp. 155-156. (F1219.T3.L4).
- Lomnitz Larissa. A. 1983. *Cómo sobreviven los marginados*. México, Siglo XXI, p. 185. (HN120.M6.L66.1983).
- López Austin, Alfredo. 1971. "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 121-230. (publicación periódica).
- . 1972. "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los primeros memoriales de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 10: 129-154. (publicación periódica).
- . 1975. *Textos de medicina náhuatl*. México, UNAM. (F1219.3.M.L669).
- . 1984. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos*. (F12.19.3.L66.1984).
- McCullough, John y C. McCullough. 1974. "Las creencias del síndrome de calor-frío en Yucatán y su importancia para la Antropología aplicada". *Anales de Antropología*, XI: 295-305. (publicación periódica).
- Madsen, William. 1969. "The nahua". En: *Handbook of Middle American Indians*. V. 8, p. 630. (F1219.H35.v8).
- Mak, Cornelia. 1959. "Mixtec medical belief and practices". *América Indígena* 29(2): 125-150. (publicación periódica).
- Manrique Castañeda, Leonardo. 1971. "El sistema de salud en el Agua Puerca, S.L.P." México. *Anales del INAH*, 1969-1971, T. II: 301-308. (publicación periódica).
- . 1969. "The otomi". *Handbook of Middle American Indians*, v. 8, p. 717. (F1219.H35.v8).
- Martínez, Maximino. 1975. *Flora medicinal del Estado de México*. Toluca, Dir. de Agricultura y Ganadería, T. III: 351-507. (F1301.3.B52.v.76).
- . 1979. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*. México, FCE. (—C— QK212.M37c).
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel. 1970. *Ecología humana del ejido Benito Juárez o Sebastopol*. Tesis Facultad de Ciencias, UNAM pp. 85-91. (tesis 251).
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1970. *Parálisis facial prehispánica*. México. INAH. (GN2.M3).
- Medicina tradicional*. 1978-1980, II (5, 6, 7). México, IMEPLAM. (publicación periódica).
- Medina, Andrés. 1964. *El mundo mágico de los mayas*. México, INAH, pp. 29-30. (F1221.T8.M4).
- . 1973. "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas". *Anales de Antropología* X: 195-198. (publicación periódica).
- Mendieta y Núñez, Lucio et al. 1949. *Los zapotecos: monografía y economía*. Imprenta Universitaria. Tesis UNAM. (F1212.Z3M4).
- Metzger, Duane y Gerald Williams. 1963. "Medicina Tenejapaneca". En: *Ensayos antropológicos*. Norman McQuown y J. Pitt-Rivers, México, SEP-INI (Colección de Antropología Social; 8), pp. 391-441. (GN4.I58.v8).
- Miller, Walter S. 1956. *Cuentos mixes*. México, INI, pp. 37-46. (GR115.M5).
- Miranda, Jorge. "Lineamientos sobre salud pública para poblaciones indígenas". *Acta médica*, XV (59-60): 81-93. 1979. (publicación periódica).
- Moedano, Gabriel. 1971. "El Temascal: Baño indígena tradicional". *Tlatoani*, 14-15: 40-51. (publicación periódica).
- Montagu, Roberta. 1963. "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales". En: *Ensayos antropológicos*. Norman McQuown y J. Pitt Rivers, México, SEP-INI, pp. 361-364. (GN4.I58.v8).
- Montoya Briones, José de Jesús. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México, INAH (Depto. de investigaciones antropológicas; 14) 203 p. (F1221.A8.M6).

- 1968. "Magia y cacería entre los nahuas de la sierra de Hidalgo". *Boletín del INAH* 34: 22. (publicación periódica).
- 1968. "Sierra norte y huasteca hidalguense". *Boletín del INAH* 31: 47-48. (publicación periódica).
- 1975. "El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la sierra de Puebla". *Boletín INAH* 13: 53-58. (publicación periódica).
- y G. Moedano. "Esbozo analítico de la estructura socioeconómica y el folklore de Xochitlan en la sierra norte de Puebla". *Anales del INAH*, II: 286-289. (publicación periódica).
- Moreno Cueto, Enrique et al. 1982. *Sociología histórica de las instituciones de Salud en México*. México, IMSS (colección, salud y seguridad social). (HD7091.M4.S62).
- Münch, Guido. 1973. *Algunas ideas mágico religiosas de los mixe de Ayutla, Oaxaca*. SMA, XIII mesa redonda Xalapa, Ver. 9-15 sep. 1973, pp. 315-324. (F1434.2.A5.S6).
- Muñoz, Maurilio. 1963. "Mixteca nahua tlapaneca". México, INI (*Memorias IX*) pp. 133-139. (publicación periódica).
- Nader, Laura. 1964. "The trique of Oaxaca". En: *Handbook of Middle American Indians*, v. 7, pp. 412-413. (F1219.H35.v7).
- "The zapotec of Oaxaca". En: *Handbook of Middle American Indians*, v. 7, pp. 352. (F1219.H35.v7).
- Nahmad, Salomón. 1965. *Los mixes*. México, INI (*Memorias XI*) pp. 116-121. (publicación periódica).
- Nash, June. 1973. "Epoca para cazar brujos". *Estudios de Cultura Maya IX*: 202-209. (publicación periódica).
- Nolasco A., Margarita. 1965. "Los pápago, habitantes del desierto". *Anales del INAH* 1965, XVII, XLV:443-445. (publicación periódica).
- 1969. *Los pimas bajos de la sierra madre occidental*. *Anales del INAH*, 1969, I: 233-235.
- 1973. "Enfermedad y curaciones en el mundo trique". *Boletín DEAS*, 1973, 2: 2-16. (publicación periódica).
- Nutini G., Hugo y B.L. Isaac, 1974. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, SEP-INI (col. Antrop. Social; 27). 465 p. (GN4.I58.v27).
- Ochoa Zazueta J. y V. Martí Y. 1974. *La enfermedad: causa, concepto y terapia en el Valle de la Trinidad*. Cuaderno de Trabajo DEAS-INAH, estudios 2. (Folleto 1505.O2).
- O'Neill, Carl W. and Arthur J. Rubel. 1974. *The meaning of susto*. En: *Actas del XLI congr. inter. de Americanistas*. México 2-7 sep. de 1974. México, INAH 1976, vol. III: 343-345. (Ell.C65a.1974).
- Owen, Roger C. 1969. "Contemporary ethnography of Baja California, México". *Handbook of Middle American Indians*, v. 8, pp. 871-877. (F1219.H35.v8).
- Ortiz Echániz, Silvia. "La curación espiritualista". *Cuicuilco* 14-15: 32-36. (publicación periódica).
- Padrón, Francisco. 1956. *El médico y el folklore*. S.L.P., México, Editorial universitaria. (GR880.p33).
- Palacios Sierra, Patricia. 1984. *Saber médico y cambios socioculturales en una comunidad campesina: el caso de Santa Ana Tlacoten-co en el D.F.* Tesis ENAH. (Maestría A. Social). (X1a.1984.P35a).
- P.A.W. 1951. "Algunas observaciones acerca de la religión de los mixtecos guerrerenses". *Revista mexicana de estudios antropológicos XII*: 152. (publicación periódica).
- Pennington Campbell. 1963. *The tarahumar of Mexico; their environment and material culture*. Salt Lake City University of Utah Press. pp. 177-194. (F1221.T25.P45).
- 1969. *The tepehuan of Chihuahua: Their material culture*. Salt Lake City, University of Utah Press. pp. 175-190. (F1221.T4.P45).
- Pérez Tamayo, Ruy. 1961. "La mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante". *Anales del INAH*: 3(42): 73-92. (publicación periódica).
- 1981. *Serendipia: ensayos sobre ciencia, medicina y otros sueños*. México, Siglo XXI. (R690.P375.1981).

- Pérez Trejo, Gustavo. 1978. "La medicina". En: *Esplendor del México Antiguo*. México, Ed. Valle de México pp. 211-220.
- Pitt-Rivers, Julian. 1970. "Palabras y hechos: los ladinos". En: *Ensayos antropológicos*, pp. 21-42. (GN4.I58.v.8).
- Ramírez M., Axel. 1975. *Categorías mixtecas de color*. Tesis ENAH pp. 98, 101, 122. (Tesis 356).
- . 1978. *Bibliografía comentada de la medicina tradicional mexicana (1900-1978)*. México, IMEPLAM, 147 p. (Z1429.M4.R35).
- Ramírez Moreno, Adrian y Scott S. Robinson. 1978. "Curanderismo y Psiquiatría social". En: *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*. V. 2. p. 109-119. México, IMEPLAM. (QK99.V54.v.2).
- Ravicz, Robert S. 1965. *Organización social de los mixtecos*. México. SEP-INI (Colección Antropología Social; 5) p. 81-83. (GN4.I58.v.5 y F1221.M7.R38).
- y A. Kimball Romney. 1967. "The amuzgo". *Handbook of Middle American Indians*. V. 7, pp. 446-447. (F1219.H35.v7).
- . 1967a. "The mixtec". En: *Handbook of Middle American Indians*. V. 7, p. 395. (F1219.H35.v7).
- Reed, Karen B. 1971. *Los huicholes*. México, SEP-INI (colección Antropología Social; 10) pp. 129-137. (GN4.I58.v.10)
- Reyes G., Luis. 1970. "Una relación sobre los hongos alucinantes". *Tlalocan* VI(2): 140-141. (publicación periódica).
- Ridone, Ornella. 1984. *Clasificación de plantas medicinales entre los Tzotziles de Zinacantán*. Tesis ENAH. (X4.1984.R53c).
- Riley, Carol. 1969. "The Southern tepehuan and tepecano". En: *Handbook of Middle American Indians*, V8 p. 820. (F1219.H35.v8).
- Rojas González, F. y R. de la Cerda. 1949. "Etnografía general de los zapotecos". En: *Mendieta y Núñez et al. 1949. Los zapotecos* pp. 213-218. (F1221.Z3.M4).
- Romero, Javier. 1958. *Mutilaciones dentarias prehispánicas de México y América Latina*. México, INAH. (F1219.3.M5.R6).
- Reyes Gómez, Laureano. 1984. *La medicina tradicional contemporánea en un grupo mixte del municipio San Guichicovi, Oax.* Tesis ENAH. (XI.1984.R49).
- Ross Crumrine, N. y M. Louis Crumrine. 1974. "El papel integracional del simbolismo de los "folk" santos: la relación de San Cayetano de los indígenas mayos y los mestizos, Sonora, México". *Actas del XLI Congr. Inter. de Americanistas*, México, 2-7 sept. de 1974. México, 1976, Vol. III pp. 129-130. (EII.C65a.1974).
- Rubel Arthur. 1960. "Concepts of disease in mexican-american culture". *American Anthropologist* 65(2): 795-814. (publicación periódica).
- Ruiz, Luis R. 1983. "Breve aproximación a la etnomicología". *Cuicuilco* 10: 17-24. (publicación periódica).
- Ryesky, Diana. 1974. "Conceptos populares de enfermedad y su relación al sistema de calor y frío en un pueblo otomí-mestizo". *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 1974, Vol. III pp. 350-355.
- y M. Paniagua. 1979. "El comercio de plantas medicinales en el sureste del Distrito Federal: cinco estudios de caso". *Cuadernos de trabajo DEAS-INAH*. México. No. 23. (publicación periódica).
- Sahagún, Fray Bernardino de. 1979. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa. (F1219.S1316).
- Sasson Lombardo, Yolanda. 1980. *La medicina en Las Canoas, Mich.* Tesis ENAH. (tesis 409).
- Schalkwijk, Bob. 1985. *Tarahumara*. México. Chrysler. (F.R. F1221.T25.S25t).
- Schultes, Richard E. y A. Hofmann. 1973. *The botany and chemistry of hallucinogens*. Charles C. Thomas. USA. (RC483.5.H3.E83).
- Service, Elman R. 1969. "The northern tepehuan". En: *Handbook of Middle American Indians*. V. 8. p. 828. (F1219.H35.v8).
- Silver, Daniel B. 1966. "Enfermedad y curación de Zinacantán". En: *Los Zinacantecos de Eyon Z. Vogt*. México, SEP-INI (colección de Antropología Social; 7) pp. 455-473. (GN4.I58.v7).

- Smailus, Ortwin. 1974. "El concepto de los espíritus del monte (aluxoob) en la mitología de los mayas yucatecos modernos". *Actas del XLI Congr. Internacional de Americanistas*. Vol. III pp. 217-219. (Eli.C65a.1974.v3).
- Soto García, José Eduardo. 1982. *Las prácticas mágicas en la vida cotidiana de Suchitlán (Colima)*. Tesis ENAH. (XI.1982.S65).
- Stross, Brian. 1973. "El concepto sociocultural en la adquisición de la lengua tzeltal". *Estudios de Cultura Maya IX*: 257-301. (publicación periódica).
- Suárez, Luis. 1961. *México sobreviviente*. México, INI, p. 6, 12, 27, 54, 75, 92. (F1220.S83m).
- Sullivan, Thelma D. 1969. "Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México". *Anuario indigenista XXIX*: 285-293. (publicación periódica).
- Tax, Susan. 1966. "Actividades de desplazamiento en Zinacantan". En: Vogt, E. *Los Zinacantecos*, México, INI pp. 298-312. (GN4.I58.v7).
- Thomas, Norman D. 1974. *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. México, Septentas No. 166 pp. 77-93. (Ac70.S4.v166).
- Tapia, Fermín. 1980. *Etnobotánica de los amuzgos*, Parte 2: los bejucos, zacates, hierbas y otras plantas. México CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata; 28. (HM15.C85.v.28).
- Tranfo, Luigi. 1974. *Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital*. México, SEP-INI (colección de Antropología Social; 34) pp. 254-302. (GN4.I58.v34).
- Valderrama Rouy, Pablo. 1982. *Ideología y proceso salud-enfermedad, un estudio de caso en Milpa Alta, D.F.* Tesis ENAH. (Tesis No. 512).
- Velázquez, Gustavo. 1973. *¿Quiénes fueron los matlatzincas?* México, Biblioteca enciclopédica del Edo. de México 60 p. (F1221.M2.V45).
- Valázquez Gallardo, Pablo. 1949. *La hechicería en Charapan, Mich.* Tesis ENAH. (Tesis No. 457).
- Venegas Ramírez, Carmen. 1973. *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, INAH. (RA984.M3.V4).
- Viesca Treviño, Carlos (ed.). 1978. *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. México, IMEPLAM. (GN296.E88).
- . 1978. "El papel de la historia y la antropología en el estudio de las medicinas tradicionales mexicanas". *Medicina Tradicional II* (5): 11-19. (publicación periódica).
- y De la Peña, I. 1974. "La magia en el Códice Bodiano". *Estudios de Cultura Náhuatl II*: 267-302. (publicación periódica).
- . 1976. "Las enfermedades mentales en el Códice Bodiano". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 79-84. (publicación periódica).
- Villa Rojas, Alfonso. 1939. "Notas sobre la etnografía de los mayas de Quintana Roo". *Rev. Mex. de estudios antropológicos T. III* (1): 227-241. (publicación periódica).
- . 1967. "The tzeltales". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. p. 224. (F1219.H35.v7).
- . 1967a. "Maya lowlands: The chontal, chol ek chi". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7, pp. 233-234. (F1219.H35.v7).
- . 1967b. "The maya of Yucatan". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7. p. 273. (F1219.H35.v7).
- Vilimirovic, Boris (ed.). 1978. *Modern and medical Anthropology in the United State-Mexico border population*. Reunión en Paso, Texas, 20-21 Feb. de 1977. Pan American Health Organization, Washington. (GN296.P35).
- Villela Flores, Samuel Luis s/f. *Medicina y capitalismo en el campo*. Tesis ENAH. (Tesis no. 165).
- Vogt, Evon Z. (ed.). 1966. *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México, SEP-INI (colección Antropología Social; 7). (GN4.I58.v7).
- . 1966. "Concepto de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea". En *Los Zinacantecos* pp. 88-96. (GN4.I58v7).
- . "Los h'ilo letik, organización y funciones del chamanismo en Zinacantan". En: *Los zinacantecos* pp. 113-128. (GN4.I58.v7).



— "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca". En: *Los zinacantecos* pp. 129-141. (GN4.I58.v7).

— 1979. *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México, FCE. (F1219.T9.V63).

Weitlaner, Roberto. 1951. "Notes on the social organization of Ojitlán, Oax." En: *Homenaje al Dr. Alfonso Caso* p. 445. (GN8.H65.C38).

— 1967. "The cuicatec". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7. pp. 446-447. (F1219.H35.v7).

— "The chinantec". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7 pp. 542-543. (F1219.H35.v7).

— "The mazatec". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7, p. 520. (F1219.H35.v7).

— 1973. *Usila (morada de colibríes)*. México. Museo Nacional de Antropología: Papeles de la Chinantla VII (Serie científica; 11) pp. 141-144. (F1219.W45.v7).

— et al. 1946. "Huitziltepec, Gro." *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* T. VIII (1, 2, 3): 64-66. (publicación periódica).

Wine Puster, Steffa. 1974. "Medical care in a Zapotec community in the Valle of Oaxaca". *Actas del XLI Congr. Inter de Americanistas*. Vol. III, pp. 367-395. (EII.C65a.VIII).

Zurroza Ceballos, Omar. 1985. *Salud y enfermedad en el grupo étnico yaqui de Sonora*. Tesis ENAH. (X1.1985.Z87s).



**LA GACETA**  
DEL FONDO DE CULTURA ESPAÑOLA

- Publicación mensual
- 3000 suscriptores en todo el mundo
- Distribuida en las más prestigias librerías de México, América Latina y España
- Lo más importante y actual de la creación literaria y artística
- La investigación en ciencias sociales y filosofía
- Textos poco conocidos de clásicos modernos.



**LA GACETA**  
DEL FONDO DE CULTURA ESPAÑOLA

*La Orquesta*



NUMERO 75, ENERO-FEBRERO 1988

*casa del tiempo*  
**literatura japonesa**

 UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA





o

.

48