

# Cuicuilco

23-24  
GÉNERO Y  
ANTROPOLOGÍA

# CUICUILCO

**Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia**

*Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia:* Arqto. Roberto García Moll

*Directora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia:* Mtra. Gloria Artís Mercadet

*Coordinador Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia:* Sr. Jaime Bali Wuest

*Director de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia:* Sr. Antonio Guzmán Vázquez

*Dirección General:* Antrop. Fis. Eyra Cárdenas Barahona. Subdirectora de Extensión Académica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia / *Edición:* Juan Antonio Perujo Cano. Jefe del Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia / *Apoyos Técnicos Editoriales:* María del Carmen Cruz, Víctor Cuchi, Adriana Incháustegui, Mauricio del Río, Leonel Rivera, Víctor Uc / *Coordinadora del Número:* Sara María Lara Flores / *Impresión:* Talleres de la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia / *Portada:* Fernando Mariscal / *Foto:* Jaime Rivero / *Fotos Interiores:* Archivo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Néstor Bravo, Enrique Dufoo, Octavio Hernández, Georgina López, Laura Parrilla y Jaime Rivero / *Dirección:* Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. / *Teléfonos:* 606 03 30 y 606 01 97.



# INDICE

## GENERO Y ANTROPOLOGIA

Hacia una dimensión genérica de la Antropología <i>Sara María Lara Flores</i>	5
La investigación antropológica sobre las relaciones de género y las mujeres en América Latina <i>Soledad González Montes</i>	9
Sexo y erotismo entre los antiguos nahuas <i>María J. Rodríguez-Shadow</i>	19
La presencia de las mujeres en <i>El Machete</i> <i>Natura Olivé</i>	29
<i>Malinalli Tenepal: La Malinche</i> <i>Anne Marie Maxwell Martínez</i>	41
Mujeres en la frontera: Testimonios de una lucha por el respeto al voto <i>Dalia Barrera Bassols y Lilia Venegas Aguilera</i>	45
La diferencia: lo masculino y lo femenino como fuerza creativa a través del mito <i>Ma. Ana Portal Ariosa</i>	53
Naturaleza, mujer y sistemas simbólicos <i>Paz Xochitl Ramírez Sánchez</i>	59
Recordando a la Unidad Agrícola Industrial para la mujer campesina <i>Wilbert Pinto González y Gina Villagómez Valdés</i>	67
La Historia Oral y los estudios de la mujer <i>Concepcion Ruiz-Funes</i>	71

## MEDIO MILENIO

Apuntes sobre la conformación cultural de la frontera sur de México <i>José Eduardo Tappan Merino</i>	77
--	----

## PARENTESIS

Sobre dioses y muertos <i>Joel James</i>	89
El indigenismo y la política de la Revolución Mexicana <i>Julio César Olivé N.</i>	97
Derechos Humanos: Derechos Civiles y Etnicos <i>Jesús Vargas Ramírez</i>	109
La religión y la política de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas <i>Leif Korsbaek</i>	115

## NOTAS

Comercio Exterior e Industria de Transformación en México, 1910-1920	135
El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo	136

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

012219







# **GENERO Y ANTROPOLOGIA**



# Hacia una dimensión genérica de la Antropología. Presentación

Sara María Lara Flores

La antropología es un campo del conocimiento que siempre se ha interesado por explicar la *diferencia*.

Desde sus inicios, los antropólogos han dirigido su atención hacia culturas diferentes a la suya, confrontándose con otra realidad. Pero, al mismo tiempo, han constatado que al interior de estas culturas existe siempre una división interna, entre hombres y mujeres, que rebasa el ámbito de la división sexual del trabajo para extenderse al terreno de lo simbólico, abarcando allí múltiples dominios: los rituales, los mitos, las filiaciones parentales, el tipo de residencias, el lenguaje; así como los tiempos y los espacios a partir de los cuales se ordena la realidad y se construyen otros niveles de identidad.

La primera tentación fue la de referir esa diferencia a lo biológico, considerando las competencias y aptitudes diferenciales entre los individuos de sexos opuestos, como resultado de caracteres somatobiológicos.

Fue en el campo de la etnología, como lo señala Nicole-Claude Mathieu (1971), donde se llegó a la noción de sexo social o de género, retomándolo de la psicología. Los estudios de Margaret Mead, de Murdock y de Linton, entre otros, evidenciaron que no todas las especializaciones por sexo, ni las conductas diferenciales pueden ser explicadas por las diferencias físicas (M. Lamas, 1986). Es más, demostraron que no existen actividades consideradas universalmente como "femeninas" o "masculinas".

Sin embargo, pasó un buen tiempo entre la conceptualización de la diferencia como un hecho cultural y el momento en el cual esa heterogeneidad fue concebida como desigualdad o asimetría. Paola Tabet (1979) critica fuertemente algunos trabajos (M. Godelier, 1977; A.

Leroi-Gourhan, 1964 y B. Arcand, 1977), en los cuales se utiliza la noción de complementaneidad al analizar la división sexual del trabajo, como si se tratara de una división equilibrada de tareas que tuvieran la misma importancia social y cultural.

Para explicar la asimetría sexual, la etnología cayó nuevamente en la tentación de recurrir a un hecho biológico, para explicar un hecho social. En este caso, evidéteme los argumentos dejaron de apoyarse en elementos tan cuestionables como el tipo de genes, o el tamaño y forma del cerebro, etcétera, con base en los cuales tantas veces se sustentó la desigualdad, cayéndose en el ámbito de las explicaciones de tipo racista. Pero, en su lugar se plantearon como factores de desequilibrio social las *funciones reproductoras de la mujer*, (embarazo, parto, lactancia e incluso socialización y cuidado de los niños).

Poco a poco, estos argumentos condujeron a un deslizamiento del discurso naturalista, que intentó demostrar, a partir de un pretendido discurso científico, que son finalmente las diferencias sexuales, y las tareas que de ellas se derivan, las que confirman la inferioridad de la mujer en el ámbito social. Encontramos esta interpretación tanto en investigaciones hechas entre grupos de cazadores y recolectores, como en los análisis de las más modernas sociedades de tipo industrial.

Así, por ejemplo, M. Godelier (1977) plantea que las mujeres no participan de la caza de grandes animales, no tanto por un problema de fuerza física, sino porque su movilidad se encuentra limitada en los periodos de embarazo y cuidado de los niños, argumento muy debatido por diferentes autores (N.C. Mathieu, 1971:197; P. Tabet, 1979 : 7).



Se razona de la misma manera en estudios recientes, realizados dentro del campo de la antropología y de la sociología del trabajo, para explicar que las mujeres se encuentran en determinadas ramas de la industria y ocupan los puestos menos calificados, con tiempo parcial o con empleo temporal, porque son las responsables de las tareas reproductivas. Más bien habría que demostrar, que si ellas ocupan esos puestos y laboran en esas condiciones, es porque socialmente han sido formadas para ello (D. Kergoat, 1984).

Lo que me parece interesante evidenciar en este tipo de argumentos, es que, al igual que en los planteamientos racistas, un hecho natural, el *sexo biológico*, se constituye en estigma de alteridad sobre el cual se construyen y explican las diferencias y jerarquías sociales entre hombres y mujeres. No es la maternidad, la lactancia y el cuidado de los niños lo que explica la desigualdad, sino cómo están organizadas culturalmente las *prácticas parentales* en la sociedad. La ambigüedad entre lo social y lo biológico está todavía presente en los análisis que se refieren a las categorías de sexo, perdiéndose el pretendido rigor científico.

Las antropólogas feministas han demostrado como, tratándose de relaciones entre sexos, la diferencia implica desigualdad y sustenta la *subordinación genérica*. El concepto de género fue acuñado y resignificado por ellas para dar cuenta de este proceso.

La originalidad y pertinencia de este concepto, en el campo de la antropología, reside en hacer evidente que las diferencias son el resultado de una construcción social que se extiende a múltiples espacios, cuya dimensión simbólica encierra una enorme potencialidad, en relación con el proceso de constitución de identidades. Así mismo, es un concepto que pone en el centro las relaciones de poder implícitas en la diferenciación sexual.

El concepto de género, además, intenta construir un nuevo terreno de definición teórica que busca hacer evidente la incapacidad de las teorías existentes para explicar la desigualdad entre sexos. No obstante, su utilización implica toda una gama de posiciones teóricas, algunas de ellas desarrolladas fuera de la antropología. Las categorías asociadas al análisis en términos de género, tales como patriarcado, esferas de producción-reproducción, economía del sexo, cultura e identidad femenina, etcétera, dan cuenta de ese abanico teórico.

En su uso más común, género es sinónimo de *mujeres*, a veces, como lo señala Joan Scott (1988), se le utiliza como una manera de disociarse de la política del feminismo; otras veces incluye a las mujeres sin nombrarlas,

especialmente para dar legitimidad institucional a los estudios feministas, y es también un concepto para aproximarse al estudio de la sexualidad desde la perspectiva de las ciencias sociales. Podemos decir que aún se trata de un concepto polisémico que hace falta acotar, para darle un mayor poder explicativo.

Nosotros preferimos hablar de *relaciones sociales de sexo*, porque consideramos que bajo esta noción se hace explícito que el género es una categoría social basada en un cuerpo sexuado. Además, hace énfasis en el carácter relacional de esta construcción social; ninguna práctica femenina puede ser entendida, ni explicada, sino en relación con un todo coherente dentro del cual se integran también las prácticas masculinas.

Este número de la revista *Cuicuilco* no pretende presentar una revisión global de lo que son los estudios de género dentro de la antropología. Tampoco intenta ser una revista de antropología feminista y, aunque la mayoría de los trabajos que integran el *dossier* tratan de las mujeres, nuestra pretensión no ha sido la de redactar un número sobre "las mujeres", sino sobre relaciones sociales de sexo.

Intentamos ilustrar las múltiples dimensiones en las que pueden expresarse estas relaciones, así como la multiplicidad de enfoques y aproximaciones desde las cuales se puede abordar su estudio. Esa apertura queda manifiesta en la reseña hecha por Soledad González sobre la Primera Reunión Latinoamericana de Antropología de la Mujer, que tuvo su sede en El Colegio de México el año pasado.

Algunos de los artículos que presentamos muestran el carácter histórico de las relaciones de sexo: María de Jesús Rodríguez mediante el análisis de los mitos relacionados con el sexo, de las instituciones y prácticas sexuales entre los antiguos nahuas; Natura Olivé a través del estudio de la prensa comunista de los años treinta en México y Anne Marie Maxwell escribiendo la biografía de la Malinche.

Estos trabajos también dejan ver que las relaciones sociales de sexo son "una primera forma de significar las relaciones de poder" (J.Scott, 1988: 141). Lo apunta el estudio de la antigua sociedad nahua y la biografía de la Malinche, así como el análisis que hacen Dalia Barrera y Lilia Venegas de la participación de las mujeres en una contienda por el respeto al voto, en una ciudad fronteriza del país. Ahí queda claro que las relaciones de sexo suponen no sólo "asimetría", sino que implican antagonismos y contradicciones permanentes, siempre en vías de modificación y recreación. Permiten analizar las relaciones de género como parte del tejido social, enlazándose con otras relaciones sociales, de clase, de étnia, en donde

también se articula y expresa la lucha por el poder. El acento puesto en estos trabajos sobre "las mujeres", no implica un subestimación de los otros niveles de relación, más bien busca hacer explícito que el género es un espacio decisivo de las relaciones de poder.

Por otro lado, me parece importante resaltar, tanto en el trabajo de María Ana Portal, como en el de Paz Xochitl Ramírez, la dimensión simbólica de las relaciones de género. Los dos trabajos se interesan en los procesos a través de los cuales se significan las diferencias sexuales y muestran como las representaciones de lo masculino y lo femenino no son inmutables, varían en tiempo y espacio.

El análisis de dos mitos de origen, elaborados en grupos sociales diferentes y en momentos históricos distintos, permite a María Ana Portal señalar que las identificaciones de género, como todo proceso de identificación subjetiva, exigen la presencia de elementos opuestos, como principio estructurador de identidad social, ya que ésta se construye siempre en relación con el "otro". Sin embargo, ella plantea que esta oposición en el mito no implica necesariamente desigualdad, sino que es en nuestras sociedades en donde "la otredad" adquiere jerarquía: "La historia del pensamiento feminista, es una historia del rechazo de la construcción jerárquica entre masculino y femenino" (Joan Scott, 1988: 139).

Pese a la constante que uno encuentra en los artículos, confirmando el lugar subordinado de las mujeres en las relaciones de género, el carácter dinámico e histórico de estas relaciones supone también un rechazo a concebirlas como algo fijo e inmutable. Justamente, permite darle al concepto de género la dimensión relacional, lo que implica que mujeres y hombres intervengan en ellas como actores sociales, creando y reformulando esas relaciones.

Es en este último aspecto en el que el artículo de Concepción Ruiz-Funes insiste, al presentar la historia oral como una técnica que tiene la potencialidad de identificar a las mujeres como "sujeto histórico", como individuos que no son simples autómatas. El mundo social en el que viven es también producto de sus acciones. La autora plantea un problema importante, al dar la palabra a las mujeres, la historia oral, hace evidente el carácter "androcéntrico de la investigación histórica". Es sobre este último punto que quisiera hablar para terminar esta Presentación.

Multiplicando los estudios de género no pretendemos crear una nueva especialización en el campo de la antropología y de la historia. Más bien, queremos resaltar la importancia de que toda disciplina social debe integrar estos estudios, puesto que se trata de una parte del entramado de la sociedad.

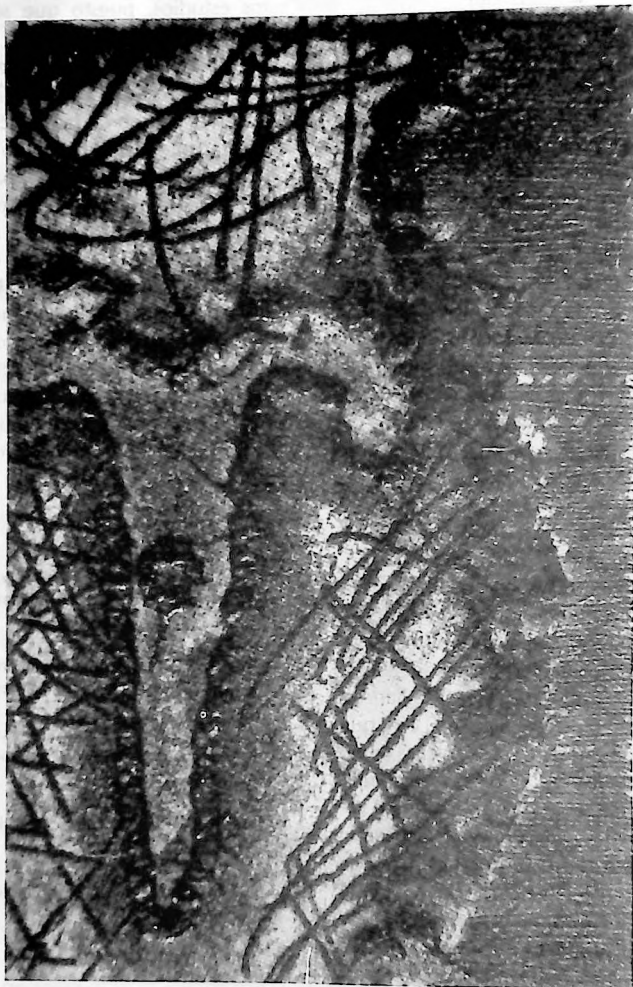
Si bien las relaciones entre etnia y clases, e incluso entre generaciones, han adquirido una pertinencia científica en el campo de las ciencias sociales, es importante constatar que los sexos, como producto social y cultural de las relaciones sociales, parecen ser un objeto de interrogación exclusivamente para las mujeres. Además, sólo uno de esos sexos, "las mujeres", parece plantear problemas. Es evidente que esto muestra un *impasse* metodológico del que hace falta salir.

Es necesario que las ciencias sociales integren las relaciones sociales de sexo como una dimensión del análisis. Esto significa que la "problemática de las mujeres" es al mismo tiempo problemática de los hombres. Quizá hace falta asumir esto para salir del *impasse*, y permitir a la antropología abordar de una manera diferente "la otredad".

#### Bibliografía

- KERGOAT, Daniele, 'Pladoyer pour une sociologie des rapports sociaux. De l'analyse critique des catégories dominantes à la mise en place d'une nouvelle conceptualisation', en *Le sexe du travail*, editorial Pug, Grenoble, 1984.
- LAMAS, Marta, 'La antropología feminista y la categoría de género', en *Nueva Antropología*, vol. VIII, Número 30, México, D.F., 1986.
- MATHIEU, Nicole-Claude, 'Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe', en *Epistemologie sociologique*, Número 11, Paris, 1971.
- SCOTT, Joan, 'Genre: Une catégorie utile d'analyse historique', en *Cahiers du Griff*, Paris, 1988.
- TABET, Paola, 'Les mains, les outils, les armes', en *L'Homme*, vol. XIX, Números 3-4, Paris, 1979.

Sara María Lara Flores es coordinadora de la División de Estudios Superiores de la ENAH-INAH.



**"…Agua"**  
Dufoo



## La investigación antropológica sobre las relaciones de género y las mujeres en América Latina

Soledad González Montes

A lo largo de la última década se ha ido desarrollando en América Latina una nueva área de estudios referida a las relaciones de género y las mujeres de los sectores subalternos. Si bien éste ha sido un terreno poco explorado hasta ahora, el número de personas con formación antropológica que están llevando a cabo investigaciones sobre estos temas está creciendo rápidamente. Tres factores han confluído en este proceso: las características de la antropología como disciplina; el surgimiento del feminismo como movimiento social que ha estimulado la incorporación de las relaciones genéricas a los problemas teóricos debatidos por las ciencias sociales; y el hecho de que la participación económica y política de las mujeres se ha hecho más visible en las últimas décadas.

Por una parte, la antropología cuenta con una larga tradición de interés por la sexualidad, el parentesco, las expresiones simbólicas de lo masculino y lo femenino en diferentes culturas. Recordemos que ya en la década de 1920 Margaret Mead buscaba demostrar que la identidad se-

xual se construye social y culturalmente y que, por lo tanto, no es resultado de una naturaleza inmutable. No es de extrañar entonces que la antropología haya sido la disciplina desde la cual ha habido mayor apertura hacia las interrogantes planteadas por el feminismo acerca de las asimetrías entre los géneros, enmarcadas en las relaciones de poder y las estructuras jerárquicas.<sup>11</sup>

Por otra parte, la misma realidad empuja a más investigadores/as a interesarse por las relaciones y diferencias de género. La reorganización de la economía mundial ha lanzado a enormes cantidades de mujeres latinoamericanas al mercado de trabajo, convirtiéndolas en la mano de obra favorita de las transnacionales, tanto en las agroindustrias como en las industrias maquiladoras—hasta el punto de que se puede hablar de una feminización de ciertos sectores de la fuerza de trabajo. Las mujeres no sólo se han hecho más "visibles" porque sus ingresos remunerados están contribuyendo de manera decisiva al sostenimiento de sus hogares, sino también por su participación activa en movimientos populares urbanos y rurales —empujadas

por un deterioro en las condiciones de vida que les hace cada vez más difícil cumplir adecuadamente con su papel de amas de casa. A esto se agrega su participación destacada en las organizaciones de defensa de los derechos humanos.<sup>[2]</sup>

Atendiendo a la necesidad de abrir un espacio para el intercambio de los conocimientos que se van generando a nivel regional sobre este nuevo campo de investigación, Lourdes Arizpe, presidenta del XIII Congreso de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (CICAE), impulsó la idea de realizar un encuentro de especialistas. El Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) de El Colegio de México recogió esta propuesta y organizó la Primera Reunión Latinoamericana de Antropología de la Mujer, que se llevó a cabo en dicha institución, del 13 al 15 de junio, con la participación de investigadoras nacionales y extranjeras. Se presentaron un total de 27 ponencias, sobre las siguientes áreas temáticas: relaciones de género e

identidad femenina; las transformaciones económicas y la participación laboral de las mujeres; clase, etnicidad y género en el trabajo femenino; el estado y la organización de las mujeres; sexualidad y salud.

Con el fin de dar a conocer las líneas de trabajo debatidas en la reunión, presentamos a continuación una síntesis de las ponencias, que —transformadas en artículos— serán publicadas por el PIEM próximamente.

### Relaciones de género e identidad femenina

*Sonia Montecinos* (Centro de Estudios de la Mujer, Santiago de Chile): "La construcción de la identidad femenina en América Latina y sus nexos con la matriz religiosa mestiza".

Este trabajo cuestiona la pertinencia de aplicar de manera mecánica a la realidad latinoamericana paradigmas sobre la identidad femenina fundados en los conceptos universales del patriarcado. La propuesta de Montecinos es polémica: existiría una cultura y una identidad latinoamericanas, fruto del mestizaje entre el mundo indígena y el europeo. La cultura mestiza estaría caracterizada por el padre ausente, y la identidad mestiza se anclaría en una red simbólica reconocida por quienes han compartido una misma experiencia histórica, de familias centradas en la madre. La figura de la madre poderosa, cabeza del hogar, se traslada al ámbito simbólico y estructura la identidad masculina. Las relaciones entre los géneros se transforman en la alegoría de madres e hijos. El mestizaje —con lo que implica de sincretismo— habría construido las diferencias de género de manera que lo femenino se hace equivalente a lo materno, y lo masculino a la filialidad —tal como se



presenta en la relación de la virgen María y Jesucristo.

*Cynthia Sarti* (Fundación Carlos Chagas, Sao Paulo, Brasil): "Familia y relaciones de género en barrios populares urbanos de Brasil".

La investigación desarrollada por Sarti intenta comprender los principios simbólicos que organizan a las familias de los pobres urbanos, migrantes del nordeste de Brasil a la ciudad de Sao Paulo en las décadas de 1960 y 1970, atraídos por el sueño de tener casa propia. Analiza en particular la moralidad familiar —las reglas que subyacen a la noción de familia, estructuradas en torno a tres principios básicos: la autoridad, la reciprocidad y la jerarquía. Al mismo tiempo, plantea el problema de la relación entre una moral estricta a nivel discursivo, y la flexibilidad de las prácticas. ¿Por qué se sostiene un discurso moral rígido, que tan frecuentemente es negado en la práctica? Sarti propone que los roles familiares organizados en torno a los tres prin-



cipios mencionados, afirman la dignidad de los miembros de la familia, al conferirles una autoimagen de respeto —una identidad positiva. Esto tiene un sentido de compensación por la situación de subordinación en la que se encuentran con respecto a otras clases de la sociedad. De esta manera, es en la esfera de la familia que los pobres logran una dimensión de dignidad personal que les es negada como ciudadanos.

*Victoria Chenaut* (CIESAS del Golfo, Jalapa, Veracruz): "Mujer y ley: el honor en la legislación veracruzana del siglo XIX".

A partir del análisis de dos Códigos Penales del estado de Veracruz (1868 y 1896), Chenaut señala una de las maneras en que la ley impone un concepto de mujer y de relaciones entre los sexos. Este concepto está permeado por una ideología que privilegia la subordinación femenina, y el control masculino de su conducta, en particular la sexual. En el proceso de construcción social del género, la legislación contribuye, mediante la sanción y la coacción, a definir

los comportamientos masculinos y femeninos, y los valores que la sociedad atribuye a la identidad femenina. En una época de auge de la moral victoriana, los Códigos Penales veracruzanos promueven la imagen de la mujer recatada, casta y monógama. El hombre se erige en guardián y protector de su honra. La ley sostiene diferencias en cuanto a cómo se aplica a hombres y mujeres, en lo que se refiere al adulterio y los delitos que atentan contra el honor.

*Walda Barrios* (Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristobal, Chiapas.): "Reflexiones en torno a una antropología de la mujer: las relaciones de género y las mujeres en la antropología de los Altos de Chiapas".

La preocupación por las campesinas indígenas como sujetos sociales y de teorización, es bastante reciente. Las investigaciones anteriores sólo tocan a la mujer marginalmente; sin pasar del plano descriptivo, proporcionan valiosos datos sobre el matrimonio, la herencia, la participación ritual. En esta literatura antropológica

es factible detectar dos visiones contradictorias sobre las relaciones generéricas. Una considera al hombre como autoridad superior a la mujer —su protector—, y otra valora a las mujeres como símbolo de fecundidad, representadas en algunos mitos como originalmente más poderosas que los hombres. Investigaciones recientes, realizadas desde una perspectiva de género, muestran que ninguna de estas ópticas da adecuada cuenta de los procesos sociales. Las conductas están modeladas por los requerimientos de la supervivencia, que exigen una estrecha cooperación y complementariedad entre los sexos. La ideología netamente patriarcal contrasta con prácticas cotidianas en las que las mujeres van ganando espacios. Barrios propone que para abordar esta contradicción es necesario adoptar enfoques complejos sobre las relaciones de género, que tomen en cuenta que las mujeres indígenas desarrollan estrategias cotidianas para hacer valer su voluntad, y que desde mediados de la década de 1970 están participando activamente en las movilizaciones y organizaciones campesinas.

*Norma Iglesias* (El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California): "Las figuras femeninas en el cine fronterizo".

Nadie puede negar en la actualidad la importancia de los medios de comunicación en la creación y difusión de ideología. Tiene gran interés, en este sentido, el análisis de los estereotipos femeninos y masculinos creados por un importante género del cine mexicano: el de frontera. Dentro de este género, existen varios subgéneros, todos los cuales presentan dos imágenes de la mujer: la mexicana buena, abnegada y reprimida en cuestiones sexuales; y la pochá





mala, liberada sexualmente. En la definición hecha por el cine de los valores y actitudes que conforman la identidad nacional, los personajes femeninos juegan un papel fundamental, pues personifican lo mexicano y lo extranjero, desarrollando el dilema de dos culturas que se confrontan. Al identificar la nacionalidad con ciertos papeles asumidos como femeninos, cuestionarlos significa cuestionar la identidad nacional y poner en duda las lealtades nacionales. Los estereotipos son persistentes: a pesar de que el cine de frontera ha comenzado a reconocer que el trabajo de las mujeres fuera de sus hogares es una nueva realidad, ha mantenido su imagen de sumisas y sufridas, sujetas a la voluntad masculina.

### Las transformaciones económicas y la participación laboral de las mujeres

*Cecilia Sheridan* (CIESAS, Distrito Federal): "Mujer y trabajo industrial en el porfiriato".

Esta investigación busca rescatar el papel de la fuerza de trabajo femenina en un periodo de despegue del desarrollo industrial, analizando las condiciones en las que las mujeres se incorporan al desarrollo económico mediante la producción extradoméstica. Los estudios realizados, demuestran que a lo largo del porfiriato se mantuvieron en México aproximadamente las mismas proporciones genéricas en el trabajo fabril: dos tercios de la mano de obra era masculina, un tercio era femenina. Las mujeres estaban concentradas en las industrias textiles y del vestido, el calzado, el tabaco, alimentos y bebidas, loza y vidrio. Pero en ciertas regiones, la proporción de mujeres y niños en las industrias manufactureras era aún más alta. Este es el caso de Coahuila, el centro manufacturero más impor-

tante del norte de México a principios de siglo, pues allí la minería absorbía la mano de obra masculina. Al tratar la participación femenina en la formación del proletariado industrial, la autora propone que no sólo se enfoque la atención sobre los aspectos económicos, sino también sobre los culturales. Parecería que las mujeres tenían una cultura obrera semejante a la de los hombres (caracterizada por alcoholismo, pleitos callejeros, etcétera). Pero a diferencia de ellos, las mujeres padecían un constante repudio por parte de la sociedad, por no sujetarse al papel de amas de casa que tradicionalmente se les asignaba.

*Margarita Estrada* (CIESAS, Distrito Federal): "Actividades y actitudes de las mujeres de hogares obreros durante los periodos de desempleo".

Entre 1981 y 1987, todas las ramas manufactureras de México disminuyeron su volumen de empleo, con excepción de las industrias maquiladoras. La investigación de Estrada analiza unidades domésticas en las que el jefe perdió su empleo en la industria. Encuentra que en los



hogares en los que el jefe tiene entre 45 y 55 años y los hijos estudian, la madre/esposa desarrolla actividades para obtener ingresos, generalmente en el sector informal (venta de alimentos, lavar y planchar ajeno), cuando el marido queda desempleado. En los hogares en los que los cónyuges tienen entre 18 y 25 años e hijos pequeños, el desempleo del hombre suele obligar a la pareja a regresar al hogar paterno de uno de ellos. Si la situación se prolonga, la mujer se ve forzada a buscar trabajo. Por su edad y experiencia anterior, estas mujeres jóvenes encuentran trabajo en el sector terciario con mayor facilidad que las mujeres mayores. En ambos casos, aumenta la carga de trabajo de las esposas pues deben agregar nuevas actividades a las que ya tienen.

*Gail Mummert* (El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán): "El proceso de incorporación de la mujer al mercado de trabajo: tres cohortes de obreras, maestras y comerciantes en el Valle de Zacapu, Michoacán, México".

El estudio analiza la incorporación de las mujeres a un mercado de trabajo, a medida que la economía regional se transformó. A pesar de tratarse de una zona eminentemente agrícola, las mujeres han participado en el trabajo extradoméstico desde los años cuarenta, con la instalación de una fábrica de fibras sintéticas que les dio empleo como obreras. Por otro lado, el magisterio de la zona también fue fuente de empleo, pues experimentó un proceso de feminización a medida que se expandía el sector educativo en la década en 1960, y que surgían nuevas oportunidades laborales para los hombres. La entrada masiva de mujeres al magisterio fue correlativa a

la caída de los salarios en esa ocupación. Paralelamente creció la participación de las mujeres en el comercio, hasta el punto en que, en la actualidad, prácticamente la mitad de los miembros de la Cámara de Comercio de la zona, son mujeres. El estudio encuentra que las transformaciones no fueron solamente económicas, sino también se dieron en las actitudes hacia el trabajo extradoméstico femenino: los fuertes prejuicios iniciales fueron cediendo frente a una progresiva aceptación. También en este caso se constata que el trabajo extradoméstico no exime a las mujeres del quehacer en el hogar, y que el número de mujeres casadas que laboran por ingresos ha crecido en la década de 1980. Su salida a trabajar fuera de sus hogares se atribuye a que los ingresos masculinos resultan insuficientes.

*Mercedes González de la Rocha* (CIESAS de Occidente, Guadalajara, Jalisco): "Hogares y mujeres de clase media en Guadalajara".

No sólo en los hogares de la clase trabajadora de Guadalajara, sino también en los de la clase media, los ingresos de las mujeres se han convertido en fundamentales para el mantenimiento del nivel de vida de sus hogares. En esta ciudad —una de las que tienen las tasas de crecimiento más altas de México— el empleo de las mujeres de clase media ha aumentado de manera constante, especialmente en la década de 1980. La investigación en curso busca establecer cómo influyen los tipos de trabajo y de empleo sobre la organización doméstica y el consumo familiar; y, en particular, cómo influyen las pautas ideológicas y culturales con respecto al tamaño familiar, el consumo y la distribución del gasto, pues no es posible hablar de



clases sociales basándose solamente en el nivel de ingresos.

*Luisa Gabayet* (CIESAS de Occidente, Guadalajara, Jalisco): "La inserción de mujeres en industrias de avanzada. El caso de las maquiladoras de productos electrónicos en Guadalajara".

Para las empresas transnacionales es fundamental lograr costos de mano de obra más bajos que los de los países desarrollados. Esto se logra combinando bajos salarios, horarios prolongados, pocas prestaciones, malas condiciones de trabajo y alta productividad. Por esta razón la fuerza de trabajo femenina es factor crucial para las empresas maquiladoras de productos electrónicos, que se instalan en México atraídas por los paquetes de estímulos ofrecidos por el gobierno. El estudio encuentra que en Guadalajara las maquiladoras subcontratadas y las filiales, tienen mayor inseguridad laboral: pocas obreras son de planta, la mayoría son eventuales, con contratos mensuales que se renuevan sin que se llegue a la contratación definitiva. Las maquiladoras más peque-

ñas, frecuentemente de capital nacional, son las que tienen las peores condiciones. La mayoría de las obreras son solteras y provienen de familias nucleares. El ganar un salario no les da mayor poder de decisión en sus hogares, ni las exime del trabajo doméstico. En las empresas reciben poco entrenamiento y el trabajo que realizan se considera descalificado. Varias empresas tienen acuerdos con el gobierno estatal para que no permita la formación de sindicatos, y siempre está presente la amenaza de traslado a otros lugares en caso de que las condiciones de trabajo se modifiquen de manera adversa para ellas.

### **Clase, etnicidad y género en el trabajo femenino**

*Mary Goldsmith* (Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, Distrito Federal): "El servicio doméstico y la migración femenina en México".

El migrar para trabajar como empleadas domésticas en las ciudades tiene antigua data en América Latina, y forma parte del ciclo de vida de la mayoría de las mujeres rurales en las zonas donde no hay otras oportunidades de empleo y donde el patrón de herencia las margina de la propiedad de la tierra. Estas migrantes, habitualmente, provienen de hogares campesinos con poca tierra, o de jornaleros agrícolas. Pero los motivos para migrar no son sólo económicos, pues también es frecuente que las muchachas busquen escapar de situaciones familiares opresivas. Trabajan como empleadas domésticas desde la adolescencia hasta el matrimonio, y entregan la mayor parte de sus salarios a sus hogares de origen. Este tipo de trabajo es de los que perciben peores salarios y de los que están más des-

valorizados. Cuando a esto se une un origen indígena, el desprecio por lo indígena es asumido por las mujeres, que buscan adaptarse ocultando o negando su pertenencia étnica. La autora propone que la actual crisis de la clase media ha disminuido la demanda de servicio doméstico en la ciudad de México, en particular de las empleadas de planta.

*Sara María Lara* (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal): "Las relaciones sociales de género/sexo en el sector del asalariado rural. Una revisión crítica de los estudios en México".

El importante debate que tuvo lugar en México en la década de 1970 acerca de la proletarianización del campesinado, excluyó la dimensión de género. Los estudios publicados a principios de los ochenta, que sí la tienen en cuenta, consideraron que el trabajo de la mujer rural estaba ligado a la producción familiar de autosubsistencia, y que la mujer tenía un papel marginal en el sector capitalista. Sin embargo, otros estudios recientes demuestran que hay una creciente participación femenina en el sector asalariado agrícola, hasta el punto de que se puede hablar de una feminización de la mano de obra agrícola en ciertos ámbitos específicos del mercado de trabajo: las agroindustrias ligadas a la exportación y al procesamiento de frutas y verduras. Esta realidad plantea que es indispensable adoptar nuevos enfoques que examinen las relaciones de género y de clase como parte de las relaciones capitalistas. La idea de que la producción y la reproducción constituyen dos esferas separadas, y que la subordinación de las mujeres es resultado de que están relegadas a la segunda, es claramente equívoca. Por una parte,

esta visión impide ver la magnitud de la presencia femenina en el sector asalariado, y por otra, los estudios demuestran que la incorporación de las mujeres a la llamada "esfera productiva" no termina con su subordinación. Las relaciones capitalistas dominantes tienen al mismo tiempo facetas de clase y de género, y es en



este marco que se debe analizar el trabajo femenino, en su articulación con el trabajo masculino.

*Cecilia Millán* (Instituto Tecnológico de Santo Domingo, República Dominicana): "Género, economía y etnicidad: las mujeres en la industria azucarera dominicana".

Los estudios sobre la industria azucarera en el Caribe han tendido a no considerar las dimensiones genéricas y étnicas, aún cuando ambas son fundamentales para entender a este sector. El corte de la caña en la República Dominicana está prácticamente en manos de migrantes haitianos, a los que se designa como grupo étnico ("indio") para encubrir un profundo racismo-antihaitiano.

Este racismo permea toda la vida social y es usado como instrumento político e ideológico para mantener privilegios de clase. Los cortadores de caña perciben los salarios más bajos del país y son denigrados mediante una serie de prejuicios: que los hombres no trabajan, que las mujeres son prostitutas, promiscuas, brujas, ladronas... La investigación encuentra que la mayor parte de la población de las localidades rurales (bateyes) en las que viven los trabajadores de la industria azucarera, es de familias que viven en condiciones de marginación total. 72% de las mujeres entrevistadas en los bateyes generan ingresos en actividades que no son servicio doméstico y prostitución: lavan y planchan para otros, venden comida. Casi la mitad gasta lo que gana en comida porque el ingreso del marido no alcanza; 12% trabaja porque no hay otro ingreso en la familia.

*Loreto Rebolledo* (Centro de Estudios de la Mujer, Santiago de Chile): "Las campesinas y los procesos de transformación en el agro chileno".

La descomposición de la hacienda por la reforma agraria y la posterior descampesinización por la aplicación de políticas neoliberales, han obligado a las mujeres rurales a adaptarse a las profundas transformaciones ocurridas en el campo chileno en las últimas tres décadas. Rebolledo propone que para llevar a cabo esta adaptación, las mujeres recurren a su experiencia en el trabajo doméstico y en sus saberes con respecto al manejo de las redes de apoyo a la familia. Se destacan así aspectos poco enfatizados del quehacer femenino: los conocimientos y destrezas que requiere el ámbito de la reproducción de la familia, así como el manejo de las redes de



relaciones que son activadas en beneficio de ésta.

*Vivián Cavilán* (Centro de Estudios de la Mujer, Santiago de Chile): "La mujer aymara en el altiplano chileno. Antecedentes para la comprensión de su papel económico, social y cultural".

Este estudio describe los procesos de transformación de la división sexual del trabajo en comunidades indígenas. Antes de la década de 1960, hombres y mujeres del altiplano chileno realizaban los mismos trabajos productivos de pastoreo, tejido y comercio. Había, sin embargo, diferencias en cuanto a la propiedad de la tierra. Desde la década de 1960 la migración fue fundamentalmente masculina, hecho que permitió a los hombres dominar las relaciones externas a la comunidad, mientras las mujeres quedaban circunscritas al ámbito de la producción de bienes para el autoconsumo. Paralelamente se dio un retroceso en la producción artesanal textil.

Junto con estas transformaciones económicas y de la división sexual del trabajo, se transformaron las instituciones de gobierno de la comunidad, los procesos de socializa-

ción de las mujeres, los modelos de comportamiento para ambos sexos, y el papel de lo femenino en la cosmovisión aymara.

### El Estado y la organización de las mujeres

*Estela Grassi* (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina): "Redefinición del papel del estado en la reproducción de los trabajadores y cambios en el discurso sobre familia y mujer en Argentina".

Este estudio intenta descubrir la coherencia que existe entre diferentes modelos de acumulación, proyectos políticos e ideología con respecto a las funciones de la familia, en el contexto de tres periodos políticos de la historia reciente de Argentina. A partir de la dictadura militar instaurada en 1976, se lleva a cabo la transferencia de lo que hasta entonces eran responsabilidades públicas, a la esfera privada. Con el retorno a la democracia desde 1983, se incor-



poran medidas progresistas. Bajo el gobierno de Menem, vuelve a ganar fuerza un proyecto liberal en lo económico y tradicionalista en su discurso con respecto a la familia, de la que se espera el control autoritario de sus miembros. El modelo del "Estado de Bienestar", en el que los gobiernos se involucraban en la reproducción de la fuerza de trabajo a través del sostenimiento de servicios públicos (salud, educación y una amplia gama de programas), está siendo reemplazado por otro en el que el estado abandona estas funciones. Este proceso es acompañado por la elaboración de un nuevo discurso oficial en el que se pretende que la responsabilidad de la reproducción recaiga exclusivamente en la familia y la empresa privada. Las nuevas políticas neoliberales recortan o anulan las instancias asistenciales que medían entre la familia y el estado. Al mismo tiempo se da un retorno a un discurso familista que propone la restauración de la autoridad familiar por encima de los intereses individuales —lo cual obviamente está en contradicción con los principios liberales.

*Gloria Ardaya* (CLACSO, La Paz, Bolivia): "Las relaciones de género en las organizaciones políticas y sindicales bolivianas".

Ardaya analiza dos tipos de experiencias de organización política y sindical de las mujeres bolivianas: su participación como militantes del MNR en la Legión María Barzola del Comando Nacional Femenino, y en los Comités de Amas de Casa. En el primer caso actuaron como fuerza de choque y fueron repudiadas por la sociedad. Su identidad estaba definida en función de ser madres, hermanas o hijas de militantes del partido. En el segundo caso, trascienden las demandas puramen-

te económicas y luchan por el socialismo. Su identidad se define en función de su pertenencia a la clase obrera. En ambos casos, los hombres entienden que la participación de las mujeres es fundamental, por la combatividad y hasta intransigencia que las caracteriza. A pesar de ésto, los intereses de las mujeres —en tanto tales— no son asumidos ni defendidos por sus compañeros de lucha; tampoco lo son por sus representantes ante el estado, ni por ellas mismas. Se plantea así el problema de cuáles son las condiciones que generan una cultura política propia, en la que se asume la propia identidad genérica y, junto con ella, una conciencia y reivindicaciones feministas.

*Josefina Aranda* (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca): "Políticas públicas y mujeres campesinas en México".

Este trabajo analiza los programas y proyectos dirigidos a las mujeres campesinas durante la década de los ochenta, los mecanismos operativos a través de los cuales se implementaron, y sus resultados. Aranda



encuentra que si bien han sido muchos los programas, su principal defecto ha sido la carencia de un diagnóstico y una política general que planificara, orientara y coordinara de manera efectiva las acciones sectoriales. En el caso del PROMUDER, importante programa adscrito a la SRA, su principal deficiencia fue la falta de recursos. En el caso del PINMUDE, no se partió de un diagnóstico sobre la condición de la mujer, sino que se originó de un compromiso político del gobierno con la población femenina para desarrollar acciones tendientes a combatir la desigualdad y la falta de oportunidades para ellas. El principal énfasis de casi todos los programas de distintas reparticiones públicas, más allá de sus objetivos manifiestos, ha sido la planificación familiar. Aranda concluye que los problemas en la instrumentación de estos programas, han sido múltiples: la utilización de criterios políticos en la asignación de recursos, en lugar de criterios basados en las necesidades de las mujeres; manipulación de las mujeres para los fines del partido en el gobierno; corrupción; ausencia de capacitación y asistencia técnica a las mujeres; ausencia de estudios sobre la comercialización de los productos de las empresas promovidas (como es el caso de las UAIM); desatención al hecho de que los programas añaden cargas de trabajo para las mujeres; y ausencia de campañas de valorización del trabajo femenino, que contrarresten los enfrentamientos con la población masculina.

*Emma Zapata y Rocío Cañada* (Colegio de Posgraduados de Chapingo, Estado de México): "Políticas públicas para la mujer rural: la visión de ellas mismas".



Las autoras analizan las reflexiones hechas por mujeres de comunidades rurales de Hidalgo y Tlaxcala, sobre las políticas gubernamentales dirigidas a ellas. ¿Qué poder de decisión se les otorga y cómo afecta su conciencia la participación en los programas del gobierno? La conclusión de las autoras es que aunque reciben el impacto de estas políticas, las mujeres no participan en su elaboración, ni tienen poder de decisión, ya que son ignoradas como sujetos activos de los cambios. Los programas emanados de la política agraria seguida en el periodo 1940-1960, marginan a las mujeres pues van dirigidos a proveer de tecnología, insumos y créditos a los hombres.

### **La sexualidad y la salud de las mujeres**

*Ma. Elisa Ladeira* (Centro de Trabalho Indigenista, Sao Paulo, Brasil): "Control del cuerpo y reproducción social entre los timbira".

Los timbira son un grupo indígena que habita en trece aldeas, con gran autonomía frente al Estado brasileño. Su caso resulta muy interesante por tratarse de una sociedad que pone en cuestión la universalidad del modelo de las relaciones genéricas jerarquizadas, que allí no tiene aplicabilidad. Existe entre los timbira una relación de complementariedad económica entre los sexos y de oposición en el plano ritual, con derechos equivalentes, simétricos, de hombres y mujeres, notable en el plano del ejercicio de la sexualidad. Las pautas culturales que rigen las relaciones entre los sexos están imbricadas con concepciones que regulan no sólo la organización social, sino también las relaciones de la sociedad con la naturaleza.

*Patricia Castañeda* (Universidad Autónoma de Puebla, Puebla): "Cuerpo y sexualidad en las mujeres de Nauzontla, Puebla".

Las concepciones acerca del cuerpo y la sexualidad en comunidades indígenas de las Sierra Norte de Puebla presentan un agudo contraste con el caso anterior. Aquí la ideología dominante encaja plenamente en el modelo patriarcal: la doble moral sexual, el estricto control masculino de la sexualidad femenina, la restricción de ésta a la maternidad... La sexualidad femenina es vista como peligrosa e impura, y está cercada por un muro de silencio y desconocimiento. Las relaciones entre géneros están marcadas por una profunda violencia. En este contexto, la posibilidad de separar la sexualidad femenina de la maternidad, por medio de los programas de planificación familiar, han planteado un profundo dilema a las nauzontecas.

*Gabriela Rivera y Juan G. Figueroa* (Dirección General de Planificación Familiar, Distrito Federal): "Algunas reflexiones sobre la representación social de la sexualidad de la mujer".

¿Cuál es la relación entre la información acerca de la sexualidad y las prácticas sexuales? Es decir, ¿cuáles son las condiciones en las que un saber se aplica? Específicamente, el interés de los autores está dirigido a ahondar los conocimientos acerca de los determinantes culturales que influyen sobre la regulación de la fecundidad, utilizando los datos de la ENFES, 1987, y de la EDEPAM, 1988. Ambas recogen opiniones y valoraciones sobre la maternidad y las relaciones sexuales. Los autores encuentran que a mayor escolarización, mayor tamaño de la localidad de residencia; a menor edad, mayor conocimiento sobre la reproducción, se incrementa la práctica (o por lo menos

el discurso) de "la igualdad de derechos" en las decisiones acerca de la sexualidad y la reproducción. Concluyen que la representación de la sexualidad, la función materna y la práctica anticonceptiva guardan entre sí una relación compleja, en la que no es fácil determinar cuál es la causa y cuál el efecto.

*Graciela Freyermouth* (CIESAS del Sudeste, San Cristóbal, Chiapas): "La partera indígena entre la tradición y el cambio".

En la región de los Altos de Chiapas, 70% de los partos de áreas urbanas son atendidos por parteras, y prácticamente la totalidad de los de áreas rurales. El sector salud del gobierno ha lanzado programas para integrar las parteras al Sistema de Atención Primaria, pero no ha alcanzado los logros esperados. Esta investigación analiza las características de médicos y parteras, para contrastar la formación, idiosincracia y maneras de ejercer sus respectivas profesiones, con el objetivo de encontrar las razones para el relativo fracaso de los programas. Fundamentales han sido las relaciones de poder que se ejercen a través de las instituciones de salud regionales. Los médicos tienen un conocimiento deficiente o nulo acerca de las formas de vida y pensamiento en las comunidades, ignoran los problemas que enfrentan las parteras en su práctica y cómo los resuelven. Por el lado de las parteras indígenas, hay otras situaciones: su escaso conocimiento del español y el hecho de que acuden a los programas oficiales de salud solamente aquellas que tienen una relación más estrecha con la cultura dominante, no necesariamente las representantes más importantes de la práctica médica indígena. La autora presenta una propuesta para lle-



var a cabo la capacitación en términos más exitosos.

*Patricia Ravelo* (CIESAS, Chihuahua): "La salud de la mujer desde la perspectiva de la antropología: una revisión preliminar".

Ravelo hace una revisión de la bibliografía reciente sobre las siguientes áreas de estudio de la salud femenina: salud reproductiva, salud ocupacional, salud mental, sexualidad, morbilidad y mortalidad. Destaca que aunque son muchos los títulos reseñados, en realidad son pocos los trabajos hechos a profundidad, predominando los estudios de

caso, con insuficiente elaboración teórica y conceptual. Propone que debieran conocerse y sistematizarse las experiencias promovidas por grupos de mujeres, fruto de la creciente participación popular en salud, tanto para el diseño de materiales educativos como para la construcción de marcos teóricos que sirvan a la investigación. Sugiere que debe cuestionarse el modelo médico hegemónico en aquellos aspectos que a las mujeres les resultan negativos. Finalmente sostiene que en los estudios sobre la salud de la mujer deberán articularse la perspectiva de la antropología mé-

dica, la antropología de la mujer y la antropología física.

#### Notas

[1] C. Mukhopadhyay y P. Higgins, "Anthropological studies of women's status revisited", *Annual Reviews of Anthropology*, 17, 1988, pp. 461-495.

[2] E. Jelín, *Ciudadanía e Identidad. Las Mujeres en los Movimientos Sociales Latinoamericanos*, UNIRSD, 1987.

*Soledad González Montes es investigadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México.*

# Sexo y erotismo entre los antiguos nahuas

María J. Rodríguez-Shadow

**L**os seres humanos, a diferencia de los animales, no establecen sus relaciones sexuales en un contexto sólo natural sino eminentemente social; los vínculos amorosos, el erotismo y las expresiones sexuales son controladas por la sociedad, ésta define las reglas, decreta las condiciones bajo las cuales se pueden crear los nexos eróticos y cuáles son las formas permitidas de expresión sexual, de manera que los impulsos sexuales son el resultado de la confluencia indisoluble de la sociedad y la naturaleza.

Para los fines de este trabajo defino a la sexualidad como el conjunto de procesos sociales y conductuales vinculados en forma directa o indirecta a las funciones fisiológicas y reproductivas de la especie. El concepto de erotismo que manejo aquí se refiere a todos aquellos mitos, ritos, creencias, representaciones, prácticas y costumbres relacionadas con la cópula y la intensificación del placer sexual.

Tomando en cuenta lo anterior, resulta claro que los comportamientos sexuales y las conductas eróticas de un grupo social dado, se hallan

fuertemente influenciados por la naturaleza de la sociedad a la que pertenecen. Por ello es conveniente comenzar por recordar cómo era la sociedad mexica durante la época histórica a la que nos referimos aquí.

A principios del siglo XVI la sociedad mexica estaba rígidamente dividida en clases sociales, poseía una organización política centralizada y controlada por la clase dominante (*pipiltin*) y una amplia base de campesinos explotados (*macehualtin*); era, en suma, un estado en expansión que se mantenía en guerra constante con sus vecinos, ya para mantenerlos subyugados, ya para imponer sus dominación.<sup>[1]</sup>

El material que presento fue obtenido a partir de una lectura crítica de fuentes y crónicas escritas durante los siglos XVI y XVII.

## Los antiguos dioses del amor

Las divinidades del erotismo que se relacionaban con el comportamiento amoroso eran: *Xochiquetzal*, *Tlazoiteotl* y *Xochipilli*.

*Xochiquetzal* era la deidad de las flores, del amor y la protectora de las relaciones sexuales ilícitas, del

placer, la sensualidad y los pecados. Según el mito, fue hecha con los cabellos de la diosa madre, se creía que ella fue la primera mujer que realizó el acto sexual, que tuvo un parto, que sufrió una violación y que murió en la guerra. Esta diosa era, al principio, esposa de *Tlaloc*, el dios de la lluvia; pero después de que fue raptada y violada por *Tezcatlipoca* se convirtió en la "diosa del bien querer".<sup>[2]</sup>

De *Tlazoteatl* no existe, propiamente, un mito que explique su origen, pero se hallaba vinculada a ritos y prácticas de magia terapéutica, es una diosa asociada a los excrementos, la inmundicia y la basura, se reconocía como la diosa del placer sensual y la voluptuosidad.



*Xochipilli* era el dios masculino de las flores y del amor, presidía la fertilidad y la procreación entre los animales y los seres humanos. Se le ha identificado con *Piltzintecuhtli*, deidad que en una época fue el marido de *Xochiquetzal*.

### Mitos y ritos relacionados con el sexo

En lo que respecta a las prácticas y creencias en torno al sexo tenemos un conjunto muy complejo de conjuros mágicos destinados a la seducción erótica; mitos que nos hablan de actos sexuales, de masturbacio-

nes y violaciones; relatos de la vida de las prostitutas y de sus técnicas amorosas; del uso de filtros, brebajes y pociones que se ingerían para aumentar la potencia sexual; flores, ungüentos y narcóticos que incrementaban el goce, etcétera.<sup>[3]</sup>

Había brujos especialistas en medicina y adivinación que conocían y administraban alimentos, plantas y drogas a las que les atribuían poderes de atracción erótica; los hongos eran ingeridos para adivinar, bajo sus efectos, los malos pasos de un cónyuge infiel o para localizar a la persona amada que los había abandonado. A ciertas flores, raíces y plantas se les atribuían significados y fuerza mágicos como instrumentos de atracción sexual; algunas eran usadas para someter la voluntad de la persona amada o como efectivos métodos de seducción; otras eran empleadas para curar enfermedades venéreas o en la preparación de bálsamos que eran aplicados antes del acto sexual para intensificar las sensaciones. Algunos vegetales y determinado tipo de carne eran utilizados por las mujeres para provocar la impotencia en los maridos infieles. La carne de la serpiente llamada *mazacoatl* era ingerida por los hombres porque le atribuían poderes afrodisíacos; también empleaban



algunas raíces para frotarse las manos, creyendo que así atraerían a las mujeres y que tendrían suerte en el juego.

Los indígenas tenían asimismo toda una serie de conjuros, ensalmos, invocaciones y hechizos relacionados con el sexo, la mayoría de los cuales se dedicaban a la diosa *Xochiquetzal* en solicitud de su ayuda. Muchas prácticas adivinatorias y propiciatorias eran hechas con diversos granos. Por ejemplo, para adivinar si el amor era correspondido se arrojaban varios granos de maíz a una jícara llena de agua, si las semillas se iban al fondo la respuesta era afirmativa, si por el contrario permanecían flotando sobre el líquido era una constatación negativa; ese método se empleaba también para saber si el marido o la esposa eran fieles.

### Las instituciones y las prácticas sexuales

De la misma manera que había un doble patrón de moralidad: uno aplicable a los varones y otro, más riguroso, para las mujeres,<sup>[4]</sup> existían normas diferentes para los *pipiltin* y para los *macehualtin*.

### La virginidad

En los *huehuetlatoli* (discursos antiguos) se encuentran las exhortaciones dirigidas a las jóvenes en las que se enfatizaba la necesidad de que permanecieran castas y virtuosas y la idea de que la fornicación era mala.<sup>[5]</sup> Que el sexo fue conceptualizado como una actividad que debía efectuarse únicamente "para hacer siembra de gentes", y no por placer, queda muy claro en los textos antiguos;<sup>[6]</sup> o que debía emplearse sólo como un "respiro a la normal y natural condición de la existencia humana [pues aunque] su goce era permitido, su abuso causaba la ira de los dioses".<sup>[7]</sup>



La madre decía a su hija que el himen era el bien más preciado que poseía y en él residía el valor de su persona;<sup>18)</sup> por eso, la integridad de esa membrana era equiparada a una joya.<sup>19)</sup>

Si al casarse una mujer parecía no estar virgen, para que se supiera su "mal recato", y hacer pública la deshonra del esposo horadaban los cestillos y rompían los platos en que se servía el banquete de la boda. El más absoluto repudio marital y el escarnio social le esperaban a la mujer que no llegaba virgen al matrimonio. El "marido burlado" con "señales y palabras afrentosas lo daba a entender con muy grande confusión y vergüenza de los padres y parientes porque no miraron bien por ella".<sup>170)</sup> La castidad femenina era reiteradamente promovida y exigida; su ausencia se castigaba rigurosamente con la reclusión absoluta o la muerte.<sup>111)</sup>

Las doncellas eran educadas en la más estricta conducta sexual; los padres eran los encargados de realizar las recomendaciones y las advertencias pertinentes:

*Por donde, hija, fueres vé con mesura y honestidad, no apresurada ni riéndote, ni mirando de lado como a medio ojo, ni mires a los que vienen de frente ni a otro alguno en la cara, sino irás tu camino derecho, mayormente en presencia de otros. De esta manera cobrarás estimación*

*y buena fama...no te des a cosas malas ni a fornicación...no sigas tu corazón por que te harás viciosa, y te engañaras y ensuciaras [pues] el vicio, hija mía, es malo de dejar...si encontraras en el camino con alguno y se ríe contigo, tú no te rías, pasa callada, no haciendo caso de lo que te diga, ni pienses ni tengas en algo sus deshonestas palabras. No tengas trato poco honesto con los hombres, no sigas los malos deseos de tu corazón... no entres sin justa causa en casa alguna, porque no te levanten alguna calumnia, y la padezca tu honor..<sup>112)</sup> No te des al deleite carnal; mira que no te arrojes sobre el estiércol y la hediondez de la lujuria; y si has de venir o esto, más valdría que te murieses pronto.<sup>113)</sup>*

En la sociedad mexicana la mujer debía vestirse honestamente y llevar una vida adusta, plena de recato, mesura y recogimiento. Se le persuadía a permanecer virgen con amenazas y exhortos, le indicaban que si al casarse su marido no la encontraba "virtuosa", éste no le tendría "verdadero amor" pues a los ojos de él toda conducta resultaría sospechosa. Los padres amonestaban a su hija para que "en ninguna manera te conozca más que un varón".<sup>114)</sup> Reflexionando sobre estas exhortaciones y consejos dirigidos a las mujeres nos resulta obvio su significado: que se creía que la mujer era naturalmente mala y sólo mediante una férrea educación correctiva era posible que "no siguiera los malos deseos de su corazón". Las sanciones impuestas a las mujeres sirvieron para reforzar el matrimonio, controlar su sexualidad individualmente, impedir la cohabitación o el apego emocional fuera de los límites institucionales del matrimonio.

Las crónicas nos hablan insistentemente del rigor de las penas y castigos que sufrían las mujeres *pipiltin* que no respetaban esa regla, se decía que los dioses las castigarían pudriéndoles los órganos sexuales, y

la sociedad las condenaba a la horca, a morir ahogadas, o las apedreaban hasta matarlas, etcétera.<sup>115)</sup> En cambio entre las *macehualtin*, como veremos, las pautas eran más laxas.

La aparente aceptación de la obligatoriedad de la virginidad por parte del sector femenino de la población, nos proporciona un indicio del alto grado de dominación ideológica que se daba a partir de las instituciones sociales mexicanas. Al parecer, la virgi-



nidad era tan valorada porque certificaba la legitimidad de los hijos nacidos en el matrimonio, además, claro, de garantizar la honestidad femenina, en cuya preservación la religión prehispánica se nos muestra como eficaz guardiana.

Entre los varones esta cuestión era algo distinta: los padres aconsejaban insistentemente a los jóvenes que guardaran continencia, pero existía una abierta aceptación social del ejercicio de la sexualidad masculina.

Debido a la relación existente entre la reproducción y el sexo, se intentó limitar la expresión de éste a los espacios sancionados por la sociedad. A continuación me referiré a las instituciones —matrimonio, poliginia, prostitución, masturbación y la



violación sexual— que normaron y en las que se desarrollaron las manifestaciones sexuales y posteriormente describiré las prácticas prohibidas y castigadas duramente en esa sociedad —el lesbianismo, el travestismo, el aborto y el adulterio femenino.

### El matrimonio

Primero hablaré de los ritos nupciales entre los *pipiltin*. A diferencia de lo que acontece aún entre las jóvenes ricas en la sociedad contemporánea, las doncellas *pipiltin* nunca elegían con quien se casaban. Esa decisión correspondía a los parientes de los mancebos, muchas veces sucedía que los desposados se veían por primera vez durante la boda. Antes de que se efectuara la petición de la mano, los padres del novio acudían al *tonalpauhque* (que era

una especie de "adivino") para que averiguara si los signos "astrológicos" de los futuros contrayentes eran compatibles, posteriormente contrataban los servicios de una anciana "casamentera" quien haría la solicitud formal de la novia ante los padres de ella. Si la respuesta era afirmativa se comenzaban los preparativos para la boda.

La fiesta se llevaba a cabo entre cantos y bailes animados, banquetes e intercambio de regalos entre las familias que emparentaban. El rito se celebraba solemnemente frente a un escribano que registraba los bienes que aportaba cada esposo a la creación del nuevo hogar y ante el sacerdote que ataba las mantas de los desposados.

Es necesario señalar un dato importante: entre los *pipiltin* las unio-

nes matrimoniales se realizaban prioritariamente entre jóvenes que pertenecían a señoríos distintos, debido a que esa era la manera mediante la cual los gobernantes que emparentaban se beneficiaban de una alianza comercial o militar; en cambio entre los *macehualtin* esta pauta era inexistente o mal vista socialmente debido a que podía acarrear divisiones en las tierras de los *calpullis* o barrios. Entonces, las uniones matrimoniales entre los *pipiltin* obedecían a razones políticas y eran concertadas como bodas "de conveniencia"; y entre los *macehualtin*, los vínculos se generaban predominantemente por apego emocional.

En las fuentes se encuentran abundantes detalles respecto a la forma en que se realizaban los vínculos matrimoniales entre la élite, pero son más escasos los datos acerca de las relaciones entre los *macehualtin*. No obstante, debido a la situación subordinada de este grupo, es casi seguro que se vio poco sujeto a restricciones de tipo social, y que las bodas se produjeran motivadas por impulsos emocionales o afectivos. Los contrayentes podían pertenecer al mismo barrio o proceder de uno distinto, aunque no se juzgaban convenientes las uniones de jóvenes de pueblos diferentes por la razón ya mencionada.<sup>161</sup>

El rito nupcial entre los *macehualtin* se efectuaba de muy diversas maneras según las posibilidades económicas de los contrayentes: los que contaban con más recursos efectuaban su boda de manera similar a la descrita arriba, aunque las crónicas señalan que no se daban tantos regalos, y la celebración era muy modesta.<sup>171</sup> Los más pobres, que no tenían los medios para realizar una humilde reunión, sólo se iban a vivir juntos. Si después ahorraban algo



para casarse, invitaban a las familias y a los amigos para celebrar la boda.<sup>[18]</sup>

Los jóvenes que carecían en absoluto de fondos preferían mantener relaciones sexuales en secreto hasta que el muchacho acumulaba lo suficiente para festejar una boda sencilla. Entonces pedían permiso a los padres para casarse y así lo hacían. En otras ocasiones, con el consentimiento de los padres, la doncella se iba a vivir "amancebada" con su novio; al año de estar juntos o con el nacimiento del primer hijo los progenitores de ella exigían que se casaran, lo cual generalmente acontecía. Entre los *macehualtin* el matrimonio comenzaba, generalmente, como una "unión libre" que con el paso del tiempo se formalizaba.

El control de la sexualidad femenina resultó tan importante en esta sociedad que se implementó una compleja gama de sistemas ideológicos que restringieron sus opciones y condujeron la procreación en

la dirección deseada por el estado mexica.<sup>[19]</sup> Debo señalar que había más de una diferencia entre las uniones matrimoniales de una clase social y otra. Los varones *macehualtin*, por ejemplo, tenían prohibido practicar la poliginia (tener como esposas dos o más mujeres), entre los *pipiltin* esa era la norma; las bodas por acuerdo mutuo y amor entre los cónyuges fueron más bien raras entre la élite y, en cambio, muy comunes entre la gente del pueblo.<sup>[20]</sup>

### La poliginia

Como la poliginia<sup>[21]</sup> era reconocida como un privilegio de los varones pertenecientes al grupo dominante, puede suponerse que la sociedad mexica veía con malos ojos que los jóvenes guerreros *macehualtin* mantuvieran relaciones sexuales con mancebas o prostitutas; sin embargo esto no era así, en realidad los placeres sexuales eran permitidos y otorgados como gratificación a quie-

nes habían logrado distinguirse en sus tempranas idas al campo de batalla.<sup>[22]</sup> Y aunque los padres siempre amonestaban a sus hijos para que practicaran la continencia, es también verdad que "los mancebos, antes que viniesen a ser hombres del pueblo [es decir, casados] y tener casa como vecino particular, se les permitía tener mancebas".<sup>[23]</sup> Todo esto nos sugiere que el sexo era negado, limitado u otorgado conforme a las necesidades sociales de fomentar conductas beligerantes entre los varones.

Las concubinas de los *pipiltin* eran reclutadas principalmente de entre las mujeres más bellas del sector humilde, incluso algunas mancebas fueron escogidas dentro de la misma clase dominante y legitimadas como esposas secundarias, precisamente gracias a su linaje. Como entre los *pipiltin*, el rango y los privilegios de los hijos dependían del lugar de origen y de la clase social de la madre, los descendientes de las concubinas *macehualtin* tenían escasas posibilidades de ascenso social.<sup>[24]</sup>

El gobernante supremo podía tener todas las mujeres que deseara, y por el tiempo que quisiera,

*...no había menester más que [alguna] le pareciera bien, porque luego enviaba por ella, y sin réplica se la enviaban, si no era casada, porque en tal caso, no la pedía ni la quitaba a su dueño por bien que le pareciese. Tenía gran cuenta si venía a su poder doncella, porque le parecía cosa vergonzosa para su grandeza tomar mujeres estrupadas [sic].<sup>[25]</sup>*

Como el gobernante podía tener las concubinas hasta que le aburrían o se cansara de ellas,<sup>[26]</sup> es casi seguro que la situación de estas mujeres debió ser muy inestable y que esa precariedad se agudizaba con la muerte del marido, pues el heredero



podía tomar como mancebas sólo las que le parecían bien, las restantes debían permanecer en eterna castidad y perpetuamente viudas, pues las concubinas del señor no se podían volver a casar por considerarse un atrevimiento y desacato a la dignidad del muerto.<sup>[27]</sup>

*Temecauh* es la palabra náhuatl para designar a las mujeres que los varones solicitaban a los padres para vivir con ellas sin casarse. Había también las *tlacihuantin* que son aquellas que se toman sin pedir las, las cuales "aunque ilícitas y por tales juzgadas, se permitían".<sup>[28]</sup>

### La prostitución

La prostitución es la institución que legaliza la explotación sexual y garantiza el abuso y la cosificación del cuerpo de las mujeres. La prostitución se ha encontrado presente en toda sociedad sexista que mantiene "libre" a un determinado número de mujeres para que resulten disponibles a cualquier hombre que desee tener acceso sexual a ellas mediante una simple compensación económica. Sobre su existencia y el significado que adoptó en el México antiguo existen diversas opiniones:

Bosch<sup>[29]</sup> expresa que la prostitución no se basaba en un mero afán de lucro o necesidad de supervivencia de las mujeres que se dedicaban a ella, que la existencia de esa práctica se debía al desmedido apetito sexual femenino. Motolinía<sup>[30]</sup> sostenía una opinión semejante, aunque señalaba que algunas la ejercían empujadas por la necesidad y que resultaba conveniente por evitar males mayores, o sea, la prostitución ayudaba a la disminución de estupros, bestialidades y violaciones.<sup>[31]</sup>

En el México antiguo la prostitución estaba institucionalizada aunque no había establecimientos especiales

donde se dieran esos "servicios"; las ramerías recorrían las calles en busca de clientes. Podemos decir con certeza que todas las prostitutas que ejercían pertenecían al grupo *macehualtin*, porque éstas lo podían practicar "libremente"; las *cihuapipiltin* (mujeres nobles), en cambio, eran castigadas con la pena de muerte si se atrevían vender su cuerpo. La sociedad mexicana aceptó hipócritamente la explotación sexual de la mujer, designándola con el término *nahua ahuiani* para despreciarla y señalarla con horror; y no produjo, en cambio, una palabra para el comprador que, en su calidad de consumidor sexual, permanecía convenientemente en el anonimato con la anuencia de la sociedad.

Aunque se ha dicho que la palabra *ahuiani* significa 'alegradora',<sup>[32]</sup> su traducción correcta es 'la alegre' y era señalada como mujer muerta, como sacrificada a los dioses; este desprecio que se expresó a nivel lingüístico se evidencia en el significado de la palabra *ahuilnemiltzli*, 'vida en vano',<sup>[33]</sup> en general podemos decir que la prostituta en el México antiguo era considerada como "un ser despreciable y aborrecible".<sup>[34]</sup>

Los cronistas presentan la prostitución como un hecho natural e inevitable, o cuando menos la justifican como un "mal necesario" porque las propias mujeres lo producían con su libidinosidad o era propiciada por la lujuria que los dioses sexuales provocaban en el cuerpo femenino. Hay una sección de la obra de Sahagún (1979:562) en la que este fraile se dedica a describir "las muchas maneras de malas mujeres", en la que incluye a las adúlteras, a las alcahuetas, a las lesbianas y a las prostitutas, de las cuales nos dice:

*La puta es mujer pública... que anda vendiendo su cuerpo, comienza desde*

*moza y no lo deja siendo vieja y anda como borracha y perdida, y es mujer galana y pulida, y con esto muy desvergonzada; y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora y muy viciosa en el acto carnal; púlese mucho y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de compuesta, y para aderezarse muy bien primero se mira en el espejo, bañase, lávase muy bien y refréscase para más agradar... Y por los deleites en que anda de continuo sigue el camino de las bestias, júntese con unos y con otros; tiene también de costumbre llamar, haciendo señas con la cara, hacer el ojo a los hombres, hablar guiñando el ojo, llamar con la mano, vuelve el ojo arqueando, andarse riendo para todos, escoger al que mejor le parece y querer que la codicien, engaña a los mozos, o mancebos, y querer que le paguen bien y andar alcahuetando a las otras para otros y andar vendiendo a otras mujeres.*

### La masturbación

Resulta interesante que las fuentes no mencionan nada sobre la masturbación entre los jóvenes, la única alusión que existe a esa práctica se refiere al alivio que se prodigaban las concubinas insatisfechas con unas flores que tienen forma de falo. Hernández<sup>[35]</sup> afirma que "las concubinas de Moctezuma... que eran innumerables, usaban [una] flor a manera de miembro viril para procurarse placer sexual... por falta de varón". Sin embargo, lo más notable es que, aunque la mayoría de las crónicas fueron escritas por frailes, esas prácticas no se evocaron escarneciéndolas.

### Violencia sexual

Hay en las crónicas, numerosas referencias a las agresiones sexuales a las que eran sometidas las mujeres en el México antiguo, en dichos relatos es patente que en la sociedad tenochca, que estaba fuertemente orientada a valorar lo masculino, lo militar, había una ideología masculinista de la violación.



Defino la violación como el abuso sexual que ejerce uno o varios hombres sobre la mujer mediante la fuerza física o la presión psicológica; existen varios casos documentados sobre este tipo de ataques: durante la etapa anterior a la independencia de Tenochtitlán, las mujeres mexicas estaban expuestas no sólo a la violencia sexual de sus compatriotas sino también a la de los varones de los pueblos más poderosos.<sup>[36]</sup>

En la época prehispánica la violación durante la guerra fue un comportamiento aceptado dentro de las reglas de los grupos beligerantes; el ataque sexual a las mujeres era una actitud emprendida y esperada por los grupos en contienda. La violación sexual masiva que ocurría concomitante a la ocupación y arrasamiento de la población civil de una comunidad, fue, sin duda, el pan de cada día entre los guerreros mexicas y sirvió como instrumento de intimidación constante y cotidiano.

La violencia que se emprendió contra las mujeres de todas las clases pertenecientes a los pueblos que fueron sometidos por las armas,

constituyó un privilegio adicional de los varones mexicas del periodo culminante de expansionismo; tanto los guerreros nobles como los *macehualtin* se beneficiaron de este "servicio sexual gratuito". Cuando el ejército tenochca entraba a una población sometida por las armas, el saqueo y la violación de las mujeres constituían los premios a su "valentía".

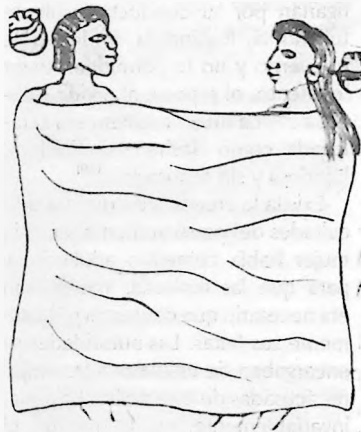
En las fuentes se menciona que la pena de muerte era el castigo que recibía un violador, pero esa pena sólo se aplicaba al varón que abusaba sexualmente de una doncella de la alta sociedad, de una viuda o de una sacerdotisa, aunque no había ninguna sanción para el que forzara a su propia esposa, a una prostituta o a una esclava.

Si un hombre violentaba a una esclava menor de edad y ésta moría a causa de las lesiones producidas por el ataque, aquél era condenado a la esclavitud y debía sustituir en el trabajo a la difunta; pero si la agresión no le ocasionaba la muerte, el "castigo" se limitaba a la paga de la curación. (Nótese que lo que se estaba sancionando no era la violación

en sí). Resulta evidente que el bien que se protegía legalmente no era la integridad física y sexual del sujeto femenino, sino que el propósito del legislador mexica era sólo el de salvaguardar la propiedad de los esclavistas.

### Conductas sexuales femeninas reprobadas

Entre los antiguos nahuas encontramos varias conductas femeninas relacionadas con la sexualidad que eran reprimidas y sancionadas: el adulterio, la homosexualidad y el aborto, ponerse ropas de varón. El castigo a que era acreedora cualquier mujer que practicara alguna de ellas era la pena de muerte.



### El adulterio

A la mujer adúltera se le tenía por maligna, cuando menos ese es el significado que tiene la palabra náhuatl con la que se le nombraba, *tetzauhcihuatl*. Producía temor entre la gente pues generaba, según se creía, fuerzas nocivas, irradiaba desgracias y constituía un centro de escándalo y abominación. Debido a que la sociedad mexica era masculinista sólo

existía el castigo para el adulterio femenino, no se consideraba como adulterio el hecho de que un hombre casado mantuviera relaciones sexuales con una mujer soltera.

Los miembros del grupo dominante aconsejaban insistentemente a sus hijas que al marido "en ningún tiempo, ni en ningún lugar le hagas traición... no des tu cuerpo a otro... porque si fueses vista en este delito han de matarte".<sup>1371</sup> Le explicaban que si incurría en el grave pecado de la infidelidad la echarían a la calle donde "por justicia serás machucada de la cabeza y arrastrada... perderás tu fama y nobleza"; le decían que aunque el marido no se enterara de la "infamia" que cometía contra él, los dioses la veían siempre y la castigarían por su conducta insolente tulléndola, llagándola, pudriéndole el cuerpo y no le permitirían tener "contento, ni reposo, ni... vida sosegada".<sup>1381</sup> La mujer adúltera era catalogada como deshonesto traidora, lujuriosa y sin reputación.<sup>1391</sup>

Existía la creencia de que las dificultades del parto aumentarían si la mujer había cometido adulterio, y para que las molestias menguaran era necesario que confesara públicamente sus faltas. Las autoridades se encargaban de enjuiciar a las mujeres acusadas de este delito. La pena, invariablemente, era la muerte; el adulterio era una transgresión que se perseguía de oficio, pues se estimaba que constituía no sólo un crimen contra el marido, sino contra el Estado y la sociedad; si se daba el caso de que un esposo ofendido perdonara a su mujer, la gente lo castigaba a ambos, matándolos.<sup>1401</sup>

Cuando una mujer era sorprendida *in fraganti* o bien sólo se sospechaba de ella, era aprehendida junto con su amante, y si no admitían su culpa los atormentaban hasta que

reconocieran su delito, después eran condenados a muerte; algunas veces los mataban atados de pies y manos, manteniéndolos tendidos en el suelo, otras veces los ejecutaban a garrotazos o en la hoguera y en otras ocasiones a pedradas.<sup>1411</sup>

Ese repudio tan incisivo entre los mexicas a las relaciones sexuales femeninas que se entablaban fuera del matrimonio constituye otra de las formas en las que la sociedad expresaba la superioridad del varón sobre la mujer. Esa actitud de intolerancia rabiosa hacia la liberalidad sexual femenina sólo es observada en las sociedades que son profundamente patriarcales —como la mexica— en la que se consideraba, como lo dijo Engels, "lo que es para la mujer un delito de graves consecuencias legales y sociales, se consideraba muy honroso para el hombre o a lo sumo como una ligera mancha moral que se lleva con gusto".

### Lesbianismo

Entre los mexicas la homosexualidad femenina fue abiertamente repudiada. A las mujeres que eran atrapadas en prácticas lésbicas las condenaban a muerte,<sup>1421</sup> en esta sociedad había la creencia de que la lesbiana era en realidad un hermafrodita.<sup>1431</sup> Dado que se suponía que los dioses producían enfermedades como castigo a la sexualidad prohibida, se pensaba que las mujeres que tenían contacto sexual entre sí enfermaban por ello.

### Travestismo

Pese a que durante la época imperial a muchas de las deidades femeninas se les adicionaron ropas y rasgos masculinos,<sup>1441</sup> se sabe que había pena de muerte para las mujeres (o los varones) que se vistieran con ropas que no eran de su sexo.<sup>1451</sup> Sin

embargo, la práctica de colocar atavíos femeninos a los hombres fue usada por los contrincantes de los mexicas como una forma de insulto.

### El aborto

El aborto ha sido una de las formas más usuales en que las sociedades han intentado mantener bajo control el índice poblacional, pese a que el método de la expulsión del producto mediante la ingestión de brebajes puede producir la muerte si se toman dosis inadecuadas.

En la sociedad mexica se juzgaba que el aborto era un delito gravísimo, debido a la alta valoración en que se tenía la fertilidad femenina; las prácticas abortivas eran muy reprobadas, aunque se toleraban cuando existían factores de tipo político, como en el caso de las concubinas del gobernante supremo a quienes, a causa de las dificultades que representaba la herencia de privilegios a hijos ilegítimos, se les permitía abortar.

Pese a que el aborto entre las *macehualtin* que pertenecían al pueblo era repudiado socialmente y castigado por las autoridades con la pena máxima, las fuentes mencionan que *Toci*, la madre de los dioses, era patrona de las parteras y de "las que dan hierbas para abortar".<sup>1461</sup>

Para finalizar presento una serie de creencias relacionadas con el sexo y erotismo en la sociedad mexica:

- 1) Los dioses castigaban con desgracias y calamidades los excesos sexuales que cometían los seres humanos.
- 2) Se creía que los jóvenes que se iniciaban muy temprano en las relaciones sexuales dejaban de crecer.<sup>1471</sup>
- 3) Que si las doncellas hacían el amor antes de casarse, los dioses las castigarían pudriéndoles los órganos sexuales.



- 4) Se pensaba que si una mujer muy hermosa se entregaba a los placeres sexuales, se estragaba y moría prematuramente de enfermedades venéreas.
- 5) Se creía que las personas que no ayunaran o que rompieran las restricciones de tipo sexual impuestas en relación con algún rito, las deidades les enviarían padecimientos venéreos.
- 6) Cuando aparecía la ropa del marido o de la mujer roídas por los ratones, se decía que era señal de infidelidad.
- 7) Se pensaba que las mujeres adúlteras despedían emanaciones dañinas que enfermaban a quienes vivían con ellas, y que sus partos serían dificultosos.
- 8) Se creía que las mujeres menstruantes eran impuras, y que las infértiles padecerían penalidades en el otro mundo.

- 9) Se tenía la certeza de que una doncella que comía de pie se casaría con un joven de otro pueblo, lo cual era mal visto por la sociedad.
- 10) Se tenía fe en la efectividad de la magia amorosa, los sortilegios, los filtros, encantamientos y amuletos de amor.

### Notas

- [1] María Rodríguez-Shadow, *El Estado Azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1990.
- [2] María Rodríguez-Shadow, "Xochiquetzal, una deidad del panteón mexica", *Memoria del II Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Nahua*, Colección de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, en prensa.
- [3] Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

[4] Encuéntrese una discusión detallada sobre este punto en María Rodríguez, "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", *Mesoamérica*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, No. 19, U.S.A. 1990, pp. 1-11.

[5] Gerónimo Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México, 1980, p. 118.

[6] Códice Florentino citado en Miguel León Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas, antología de fuentes*, UNAM, México, 1977, p. 151.

[7] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., UNAM, México, 1980, p. 279.

[8] Gerónimo Mendieta, *op.cit.*, p. 118.

[9] López Austin, *op.cit.*, p. 345.

[10] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 266.

[11] Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, UNAM, México, 1963, p. 56.

[12] Bernardino Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1979, pp. 205-206.

[13] *Ibidem*, p. 348.

[14] *Ibidem*, p. 351.

[15] Para más datos sobre este asunto véase María Rodríguez-Shadow, "El Estado azteca y la pena de muerte", *Memoria del I Congreso del Primer Encuentro sobre los grupos étnicos del Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, en prensa.

[16] *Ibidem*, p. 282.

[17] Toribio de Motolinía, *Memoriales a libro de la Nueva España*, Porrúa, México, 1971, pp. 319.

[18] *Ibidem*, pp. 319-320.

[19] Véase una mayor explicación de esta afirmación en María Rodríguez, *La mujer*



- azteca, México, 1988, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 104-107.
- [20] Véase lo relacionado con el control reproductivo en la sociedad mexicana en María Rodríguez, "La mujer y la familia en la Sociedad Mexica", en *Presencia y Transparencia: La mujer en la Historia de México*, Colegio de México, México, 1987, pp. 13-31.
- [21] Véase una amplia sección sobre este tema en *La mujer azteca*, pp. 153-158.
- [22] López Austin, *op.cit.*, vol. 1, p. 224.
- [23] Motolinía, *op.cit.*, p. 322.
- [24] Mendieta, *op.cit.*, p. 150.
- [25] Juan Bautista Pomar, "Relación de Texcoco", en *Relaciones de Texcoco y de los Señores de la Nueva España*, Colección de Documentos para la Historia de México, Ed. Salvador Chávez, México, 1941, p. 35, (el subrayado es mío).
- [26] Serge Gruzinski, "Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos", en *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, Cuadernos de trabajo No. 35, México, 1980, p. 31.
- [27] Pomar, *op.cit.*, p. 25.
- [28] Motolinía, *loc. cit.*
- [29] Carlos Bosch, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, El Colegio de México, México, 1944, p. 57.
- [30] Motolinía, *op.cit.*, p. 367.
- [31] *Ibidem*, p. 320.
- [32] Pomar, *op.cit.*, p. 31.
- [33] Alfredo López Austin, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 168-169.
- [34] López Austin, *Cuerpo humano...*, vol. 1, p. 349.
- [35] Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1946, p. 108.
- [36] En *La mujer azteca* hay una sección dedicada a la violencia sexual, véase pp. 165-174.
- [37] La grafía de las citas ha sido puesta al día con el fin de facilitar la lectura.
- [38] Sahagún, *op.cit.*, p. 351-352.
- [39] Sahagún, *op.cit.*, p. 562.
- [40] *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en Pomar, *op.cit.*, p. 236.
- [41] Mendieta, *op.cit.*, pp. 136-37; Sahagún *op.cit.*, p. 467; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, 2 vol., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1957-77, vol. 1, p. 385, y vol. II, p. 180.
- [42] Motolinía, *op.cit.*, p. 357; Mendieta, *op.cit.*, p. 137-138.
- [43] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Innovación, México, 1982, p. 152.
- [44] Cecilia Klein, "Rethinking Cihuacoatl: Aztec political Imagery of the Conquered Woman", en *Smoks and Mist, Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D., Sullivan*, BAR International, Series 402, London, 1988, pp. 237-277.
- [45] Mendieta, *op.cit.*, 137.
- [46] Sahagún, *op.cit.*, p. 33.
- [47] Pomar, *op.cit.*, p.37.

María J. Rodríguez-Shadow es investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

# La presencia de las mujeres en *El Machete*

Natura Olivé

*El Machete sirve para cortar la caña,  
para abrir las veredas de los bosques umbríos,  
decapitar culebras, tronchar toda cizaña  
y humillar la soberbia de los ricos ímpios.*

**E**l *Machete* comienza a publicarse en marzo de 1924, aunque en los primeros números no se reconoce como periódico oficial del Partido Comunista de México (PCM), éste tiene presencia en sus páginas desde el primer momento, no sólo porque como editor responsable aparece el conocido pintor comunista Xavier Guerrero, sino por su contenido. *El Machete* es expresión de un enfrentamiento clasista, en sus páginas se muestra la lucha del obrero contra el capital.

*El Machete* nace: para abrir las veredas en los bosques umbríos, / decapitar culebras, tronchar toda cizaña / y humillar la soberbia de los ricos ímpios.

Estos versos los escribió una mujer: Graciela Amador. En ellos se resume la propuesta política del Partido Comunista de México, desbrozar el camino para construir un mundo nuevo en el que no habrá desigualdad económica, ni injusticia social, un mundo en el que la socialización de los medios de producción y la administración de las industrias por los trabajadores dará el poder al proletariado, la clase ma-

yoritaria, la que al liberarse, liberará a toda la humanidad.

La mujer entra en esta propuesta liberadora en función de su pertenencia a la clase trabajadora. El desarrollo económico ha llevado a un número considerable de mujeres a ocupar un lugar en las filas de la clase obrera. Igual que el hombre la mujer trabajadora es víctima de la explotación capitalista. El Partido Comunista lo reconoce así, y en sus estatutos proclama la igualdad entre individuos de distinto sexo. De la mujer se espera que ocupe un lugar en las filas de la lucha proletaria. Sólo la liberación del proletariado hará posible la liberación de la mujer.

Las mujeres que se sumaron a esta propuesta, también pensaron que era su pertenencia a una clase la que determinaba su condición subordinada. Pensaban que la liberación de la mujer dependía de un cambio en las estructuras económicas de la sociedad. Esto les impidió ver con claridad su desigualdad genérica.

En las páginas de *El Machete* se hace evidente la dificultad para poner en práctica la proclamada igualdad entre hombre y mujer, aun cuando

ambos sufran la explotación capitalista. También se pone de manifiesto el esfuerzo de las mujeres comunistas por asumirse como iguales al hombre, por superar su condición de subordinación a través de la militancia partidaria.

*El Machete* es, igualmente, reflejo de cómo la mujer se inserta en la militancia, cómo arrastra a ésta toda la desigualdad que la sociedad patriarcal le impone.

Recorrer las páginas de *El Machete*, es encontrar nombres de mujeres, de las que poco o nada se sabe.

En el primer número aparece un ensayo de Silveria Sierra: "Aspectos Sociales de las Mujeres de México". Ella clasifica a la mujer mexicana como, *la mujer bien*, que "por su audacia encubierta es la más terrible espía y propagandista de los burgueses"; *la cacatúa*, "perteneciente a la familia de los revolucionarios y ladrones del fisco". *La mujer de la clase media*, siempre sumisa. *La mujer india*, que

...a diferencia de las criollas y mestizas que son necias, histéricas y snobs; ella es casta, sobria, fecunda y ama su tierra. Su defecto capital reside en la abnegación con que soporta los latigazos de los ricos y los despojos de los zánganos.

Si la inclusión de este trabajo —seguramente muy representativo de como se veía a la mujer en ese momento— en el primer número del periódico permite esperar una amplia colaboración femenina, estas esperanzas pronto se ven frustradas.

En esos primeros años de la vida de *El Machete*, los correspondientes a los años veinte, aparecen pocas colaboraciones de mujeres. Un poema de Concha Michel, titulado: "Que todo el mundo trabaje". Algunas colaboraciones de Graciela Amador. "Tres corridos y un cuento".

Además, en los trabajos titulados: "La trinidad de los sinvergüenzas", publicado en el número dos; "A los soldados, a los obreros y a los campesinos"; la farsa en varios actos, titulada: "La caída de los ricos y la construcción del nuevo orden social", que aparece en el número tres, y "Corrido del primero de mayo", en el número cinco, que aparecen firmados por D. y G. Alfaro Siqueiros, sabemos que esta G. esconde la persona de Graciela Amador, porque se conoce la relación que en ese tiempo la unía a Siqueiros, si no fuese así ella desaparecería, se perdería tras el conocido nombre del pintor. De esta manera la desigualdad y la subordinación de la mujer se hace manifiesta en *El Machete*.

La presencia de Alejandra Kolontay en México, da lugar a que se

publiquen dos trabajos suyos, uno: "La Moral y la Familia Comunista" y otro sobre la prostitución "Iacra de la sociedad burguesa". También se proporcionan sus datos biográficos, que la identifican como una luchadora bolchevique.

Empero, de esta primera época, dos trabajos son fundamentales para conocer el pensamiento de las mujeres comunistas.

Uno que se titula: "Lo que queremos las mujeres comunistas", de María del Refugio García, publicado en febrero de 1928. Al comentar la petición de un grupo de mujeres norteamericanas para que la Conferencia Panamericana, a celebrarse en La Habana, acuerde trabajar para que la mujer tenga derecho a votar, ella manifiesta que "esta es una posición burguesa" y añade: "las mujeres trabajadoras no

## Lo que Queremos las Mujeres

...a diferencia de las criollas y mestizas que son necias, histéricas y snobs; ella es casta, sobria, fecunda y ama su tierra. Su defecto capital reside en la abnegación con que soporta los latigazos de los ricos y los despojos de los zánganos.

Si la inclusión de este trabajo —seguramente muy representativo de como se veía a la mujer en ese momento— en el primer número del periódico permite esperar una amplia colaboración femenina, estas esperanzas pronto se ven frustradas.

En esos primeros años de la vida de *El Machete*, los correspondientes a los años veinte, aparecen pocas colaboraciones de mujeres. Un poema de Concha Michel, titulado: "Que todo el mundo trabaje". Algunas colaboraciones de Graciela Amador. "Tres corridos y un cuento".

Además, en los trabajos titulados: "La trinidad de los sinvergüenzas", publicado en el número dos; "A los soldados, a los obreros y a los campesinos"; la farsa en varios actos, titulada: "La caída de los ricos y la construcción del nuevo orden social", que aparece en el número tres, y "Corrido del primero de mayo", en el número cinco, que aparecen firmados por D. y G. Alfaro Siqueiros, sabemos que esta G. esconde la persona de Graciela Amador, porque se conoce la relación que en ese tiempo la unía a Siqueiros, si no fuese así ella desaparecería, se perdería tras el conocido nombre del pintor. De esta manera la desigualdad y la subordinación de la mujer se hace manifiesta en *El Machete*.

La presencia de Alejandra Kolontay en México, da lugar a que se publiquen dos trabajos suyos, uno: "La Moral y la Familia Comunista" y otro sobre la prostitución "Iacra de la sociedad burguesa". También se proporcionan sus datos biográficos, que la identifican como una luchadora bolchevique.

Empero, de esta primera época, dos trabajos son fundamentales para conocer el pensamiento de las mujeres comunistas.

Uno que se titula: "Lo que queremos las mujeres comunistas", de María del Refugio García, publicado en febrero de 1928. Al comentar la petición de un grupo de mujeres norteamericanas para que la Conferencia Panamericana, a celebrarse en La Habana, acuerde trabajar para que la mujer tenga derecho a votar, ella manifiesta que "esta es una posición burguesa" y añade: "las mujeres trabajadoras no





yes", y otro: "De la Vida Artística". En el número del 16 de junio aparece una poesía: "Raposa y Aguila" como colaboración de Emma Pérez. En el mismo número Lola Roldán entrevista al autor de "La Mancornadora", y en el siguiente publica un reportaje sobre los descendientes de Federico Engels que viven en México.

No faltan colaboraciones de Dolores Ibárruri, la dirigente comunista española, así como tampoco el último artículo escrito por Rosa Luxemburgo, titulado: "El Orden reina en Varsovia".

Aparecen dos colaboraciones de Ma. de los Angeles de Chávez Orozco, una sobre el Congreso Pro Paz, y otra sobre la mujer mexicana y sus deberes con la patria, que en esos momentos inducían la contribución al pago de la deuda petrolera.

Una nueva corresponsal en España, Guadalupe Jiménez, escribe en dos ocasiones una columna llamada "El Machete en España". De Adelina Zendejas encontramos dos artículos breves, uno sobre las jornadas socialistas, referido a la actividad de los maestros y el otro, una corta semblanza de Lucrecia Toriz. También se publican algunas colaboraciones de Isabel Cossío: "La mujer en la región lagunera", una serie de loas al cardenismo; "Dos contradicciones", con acres comentarios sobre el libro de Concha Michel, titulado: *Dos Antagonismos Fundamentales*, y un tercero: "La lucha de la mujer por el voto", que reseña, dentro de una perspectiva internacional, los esfuerzos de las mujeres por obtener el derecho a votar.

Es de notarse que abundan entre las colaboradoras los nombres extranjeros; asimismo, la temática de estos artículos está más referida a cuestiones internacionales que a temas de interés nacional. En general,

## La Actuación de la Mujer en el Movimiento Social

por la Dra. M. Rodríguez Cabo



el énfasis en la problemática internacional caracteriza al periódico, se inscribe en una vocación internacionalista, hay que recordar que uno de los principios básicos que guían la actuación del PCM es el internacionalismo proletario y posiblemente también responda a un inquietante panorama internacional marcado por la presencia amenazadora del fascismo, la guerra de España, la difícil construcción del socialismo en la Unión Soviética, y la inminencia de la Segunda Guerra Mundial.

En los artículos firmados por mujeres, está ausente una discusión en torno a su condición de género. En general, *El Machete* no aborda este tema, no constituía una preocupación para el PCM.

La presencia de las mujeres como colaboradoras de *El Machete* no es sustantiva, se suma a la línea política que señala su partido, en las pocas ocasiones que tienen oportunidad de hacerlo, o cumplen una función de relleno, escribir sobre cuestiones

culturales, llamamientos de solidaridad, etcétera.

Cuando *El Machete* informa sobre la participación de las mujeres en las actividades de la organización partidaria, es sumamente parco, poco es lo que al respecto se puede saber recorriendo sus páginas.

Sabemos que durante unos meses, en 1924, Graciela Amador fue administradora del periódico; que en 1927 Concha Michel, junto con un grupo de revolucionarios, organizaba festivales artístico-populares.

En 1932, en plena etapa de clandestinidad, una fotografía publicada en ocasión del primero de mayo, muestra la presencia destacada de la mujer comunista; la nota que acompaña esta fotografía dice: "Una compañera dirige la palabra a la multitud al llegar la manifestación revolucionaria a Santo Domingo". No se proporciona el nombre de esta mujer, pero la fotografía es elocuente, sobre una multitud ensombrecida se levanta la figura de una

mujer con el brazo en alto, al fondo aparece la policía montada en un intento de dispersión de la manifestación.

En 1936, Angélica Arenal realiza una gira de tres meses por Estados Unidos para recaudar fondos para *El Machete*. Este hecho amerita comentarios en dos números del periódico. En septiembre de 1936, se informa de una sesión de las mujeres del Distrito Federal en la que fue nombrada secretaria femenil del comité regional Margarita Gutiérrez.

Cuando se informa sobre quienes trabajan para *El Machete*, se publican las fotografías de cinco hombres y una mujer.

A finales de 1937 se informa que Elodia Cruz es la nueva administradora del periódico.

En 1938, una fotografía de Esther Ríos Muñoz, permite saber que "es muy activa y eficiente. Desde hace tiempo está a cargo de la comisión femenil de nuestro partido en Ciudad Juárez".

La parquedad en la información sobre la participación de la mujer en la vida partidaria hace pensar en una militancia femenina intrascendente; pero, paralelamente, *El Machete* proporciona datos de cómo la represión policiaca afectaba a las mujeres comunistas en los años de clandestinidad que vivió el Partido Comunista. Las menciones de mujeres son en este aspecto mucho más numerosas, es frecuente que en las acciones de militantes comunistas que fueron reprimidas por la policía, las protagonistas sean mujeres.

Una reseña de este aspecto de la información sobre la mujer extraída de *El Machete*, puede comenzar con la mención del asesinato de Martina Dera, en 1930, en una matanza de comunistas ocurrida en Matamoros, Coahuila.

En 1931, en Nogales, Orizaba, es detenida la mujer de un obrero preso. El mismo año de 1931, son aprehendidas en una manifestación frente al Consulado de Estados Unidos Ma. del Refugio Cuéllar, Esther Delgado y Ma. Jesús Rincón. También en ese mismo año, en Torreón, son detenidas dos mujeres: "la madre de una camarada y una activista del partido".

En 1932, en el acto de conmemoración del asesinato de Julio Antonio Mella, fueron detenidas Ma. del Refugio García, Olga Maya, Alicia Reyes y Catalina Peña; en julio caen presas Rosa Gómez Gutiérrez, Ma. Luisa González y Catalina Peña.

En agosto vuelven a ser detenidas Rosa Gómez Gutiérrez y Olga Maya, amenazadas con ser deportadas a las Islas Marías permanecen presas desde principios de agosto hasta mediados de septiembre. Y en 1933,

*...en el Panteón de Dolores, asistiendo con el Comité pro Mella a la exhumación del gran luchador cubano, fueron aprehendidas las compañeras: Consuelo Uranga, Esperanza y Luz Jiménez, Julia B. Hernández y Olga Maya.*

En 1934, "...agentes asaltan la casa de la señora Carmen García y la detienen acusada de comunista".

Si la información sobre la participación de la mujer en la actividad partidaria es escasa, en comparación, las notas sobre la represión sufrida por las mujeres son más abundantes, a pesar de que corresponden únicamente a los cinco primeros años de la década de los treinta. Ello puede significar que había dentro del PCM, una presencia de la mujer mucho más importante de lo que aparentemente se desprende de la información sobre sus actividades partidarias. Pero esta presencia debía darse a un nivel de base, donde

la agresión policiaca se sufre más directamente.

También hay que señalar que las mujeres sufrían la represión policiaca, no sólo por su actividad personal, sino por ser madres y esposas de militantes.

Ocasionalmente aparece en *El Machete* información sobre la mujer obrera. En febrero de 1925 se publica una carta del Sindicato de Mujeres Libertarias de Thuacapan, en la que informan:

*...el 6 de enero del año en curso, se instaló en esta Comisaría de Thuacapan un Sindicato de Mujeres Libertarias cuyos principios son los de luchar con empeño por el mejoramiento económico de la clase trabajadora femenina.*

En 1931, una obrera de la fábrica de bonetería La Corona, de la ciudad de Puebla, se dirige a *El Machete* para exponer sus difíciles condiciones de trabajo.

En 1932, se publica un artículo que señala cómo las mujeres se ven más afectadas que los hombres por la desocupación que aflige al país.

En 1934, se informa sobre una huelga de las costureras de Tampico para lograr la firma de un contrato colectivo de trabajo y para que se les pague el salario mínimo. Este mismo año se informa de una huelga de las trabajadoras de la Fábrica Nacional de Artísela.

En alguna ocasión se hace mención a la participación de las mujeres en movimientos populares, como el del Sistema de Riego no. 4: "...en todas las manifestaciones participaron las mujeres a la cabeza". Se señala también la participación de las mujeres en acciones de lucha contra la carestía de la vida y posteriormente, ya en la etapa cardenista, se destaca su participación en los desfiles del primero de mayo.

En resumen, puede decirse que la información que *El Machete* proporciona sobre la mujer mexicana es escasa, comparativamente es mucho más abundante la relacionada con las mujeres en el extranjero. Va desde la información sobre la incorporación de la mujer al trabajo remunerado, en las Indias inglesas, publicada en 1925, hasta el continuo señalamiento de los aniversarios del asesinato de Rosa Luxemburgo, la muerte de Clara Zetkin, la salud y los aniversarios de Madre Bloor (Elle R. Bloor, una dirigente del Partido Comunista de EUA). Pero son principalmente las actividades de las mujeres soviéticas, a las que se considera ya liberadas, las que junto con la participación de las mujeres en la guerra de España, reciben mayor atención de *El Machete*. Los homenajes a Pasionaria son también constantes en sus páginas.

No faltan tampoco las anuales celebraciones del 8 de marzo, esto a partir de los años treinta; en fechas anteriores no se encuentran datos sobre la celebración de esta fecha.

La celebración del 8 de marzo acapara la mayor parte de la información que sobre la actividad de la mujer comunista reseña el periódico. Es tema obligado, todos los años en el mes de marzo, referirse a esta conmemoración. Se hace hincapié en que se refiere a la mujer trabajadora, marcando una diferencia entre la mujer que recibe un salario por su trabajo y la que no lo obtiene.

Se destaca especialmente el carácter internacionalista de esta fecha.

Cuando en 1931, *El Machete* informa sobre la celebración de este día, explica:

*El 8 de marzo se celebrará en todo el mundo el Día Internacional de la Mujer*

*Trabajadora. Los nuevos métodos de producción han convertido a la mujer en uno de los mayores contingentes del gran ejército proletario. El número de las mujeres que trabajan se calcula en sesenta millones. En México el porcentaje de mujeres que trabajan es enorme. Trabajan en las industrias del café, del tabaco, de la alimentación, en la industria textil, en la costura, en el comercio, etc. y su explotación es peor aún que la del hombre, salarios más bajos, privación casi absoluta de la defensa sindical, ningún régimen de excepción para la maternidad.*

*El proletariado no podrá librar batallas definitivas por su emancipación, mientras la mujer trabajadora permanezca al margen de la lucha. Hay que confesar que casi nada se ha hecho por la organización de las mujeres y hay que poner fin a este criminal abandono. El 8 de Marzo debe ser el punto de partida para un intenso trabajo de organización de las mujeres que trabajan.*

La incorporación de la mujer a la producción, exige el planteamiento de una serie de demandas laborales,

# Hagamos del 8 de marzo el punto de partida para nuestro trabajo entre las mujeres

## Carlos Moog es un Estafador

El Comité Ejecutivo Internacional del Socorro Rojo ha hecho circular un comunicado pidiendo la mayor publicidad al hecho de que Carlos Moog, de nacionalidad chilena, que hasta mediados de 1933 fue activo en las organizaciones revolucionarias de Argentina. Este individuo en España acaba de robarse 30,000 francos en viáticos de diversos países para ayudar a las víctimas del fascismo español del último levantamiento, tomando la dirección de uno de los países de América Latina.

¡Alerta, trabajadores! ¡Guerra a muerte a los que defraudan a las organizaciones obreras y campesinas!

Las cosas que deberían ser puestas en práctica con actividad y energía por nuestro Partido, preparamonos así para el VII Congreso de la Internacional Comunista.

Frente a la consigna de lucha por el Poder Soviético dada por la Internacional Comunista a todos los partidos comunistas del mundo capitalista, se plantea para nuestro Partido la urgente necesidad de la conquista de las masas, cuya mayoría la forman las mujeres y los jóvenes, por lo que es indispensable que aprovechando la jornada del 8 de Marzo, movilizemos a la mujer trabajadora para la lucha por las demandas más sentidas de las obreras y mujeres trabajadoras, contra la situación semiesclavista y de opresión a que la tiene sometida el régimen capitalista, y particularmente contra la guerra imperialista y el fascismo.

Debemos movilizar todas nuestras fuerzas, a fin de que en cada lugar donde contemos con organización del Partido, apoyándonos en los Sindicatos que tengan mujeres y tengamos influencia, y en los Centros de Mujeres, se llame a la organización de un Comité de

Frente Único pro-8 de Marzo, que prepare y realice esta jornada, que nos dará la posibilidad de atraer a un gran porcentaje de mujeres obreras, de mujeres de obreros, campesinas e indígenas empleadas, y maestras de escuela, a la lucha por el salario, contra los descuentos, por su derecho al trabajo y a la tierra y contra la guerra imperialista. Precurando que este trabajo nos sirva de punto de partida para liquidar la subestimación de la mujer trabajadora en la lucha de clases y por su completa emancipación; remarcando el papel que le asignan la burguesía, el clero y los terratenientes, de máquina proreedora de carne de cañón para las guerras de rapiña, y de esclavitud en el hogar y en la Iglesia.

Sólo así podremos arrancar a las mujeres trabajadoras de la influencia de los reformistas, si somos capaces de interesarlas en la lucha por demandas concretas, y de llevarlas a las organizaciones

revolucionarias únicas que defendan sus intereses de clase, aprovechando todo este trabajo para reclutar un buen porcentaje de mujeres para el Partido y para la Juventud. Esta es la única forma de reforzar nuestro Partido y convertirlo en un verdadero Partido de masas, capaz de cumplir la consigna de Lenin de transformar la guerra imperialista en guerra civil, para establecer en México el régimen socialista, de los obreros y campesinos.

## CONGRESO JUVENIL ANTI-GUERRERO EN BOGOTÁ, COLOMBIA

El 15 de febrero se abrieron los trabajos de este Congreso, donde participarán grandes masas juveniles, a las que el gobierno liberal de López trabaja de impedir la guerra contra Perú o Venezuela. El Con-

específicas de la condición femenina. *El Machete* las recoge en este mismo artículo. Son las siguientes:

- Por trabajo igual, salario igual.
- Dotación gratuita de tierra para las obreras agrícolas y campesinas pobres.
- Ocho semanas de descanso antes del parto y otras ocho después, con pago del salario íntegro.
- Establecimiento de casas cuna.
- Ayuda efectiva para las trabajadoras desocupadas.

Así como una explicación sobre el significado del 8 de marzo da pie para señalar demandas laborales específicas de la mujer, los derechos de ésta también se tratan cuando algún otro tema lo propicia. En 1931, en un artículo en defensa de la Cartilla del Campesino, se señala la necesidad de que en el reparto agrario se tome en cuenta a los jóvenes y a las mujeres... "en cuanto a la mujer del campo es indiscutible su derecho a recibir y trabajar la tierra en las mismas condiciones que el hombre". También en 1931, cuando se trata el tema del Seguro Social, se reconoce que la mujer tiene los mismos derechos que el hombre, y que la ley del Seguro Social debe reconocérselos. Pero no son frecuentes las referencias a los derechos de la mujer en las páginas de *El Machete*, cuando esto sucede están siempre referidos a su condición laboral.

Generalmente, *El Machete* comenta las actividades de las mujeres en una columna especial, que lleva el encabezado de: "Ellas también luchan"; la información así proporcionada suele ser muy variada, va desde un llamado del Comité Mundial de Mujeres Contra la Guerra, hasta la información sobre una huelga, pasando por una fotografía de una obrera en una fábrica de material de guerra de Barcelona. Esta tendencia

a sectorizar la actividad de la mujer, lleva en 1938 a *El Machete* a dedicar una página a la mujer, con el encabezado de: *Actividades de la Mujer*. Las características de esta página son las mismas que la información sobre la mujer ha tenido en los números anteriores: predominio de cuestiones internacionales y utilización del tema mujer para apoyar la política del partido. Pero ahora se añade una nueva sección: "Modas de *El Machete*", en ocasiones se publican también recetas de cocina, por ejemplo, en el número del 26 de febrero se dice como guisar calabacitas con carne de puerco. Algo que evidentemente nada tiene que ver con una militancia partidaria comunista, pero que revela lo difícil que es transformar la imagen que la sociedad patriarcal ha creado de la mujer, aun dentro de un partido que oficialmente la reconoce como igual al hombre.

En abril de 1931, *El Machete* informa que

*...ha quedado organizado en el seno del Comité Central del Partido Comunista, el Departamento Femenino, dirigido por una compañera. Asimismo en todos los Locales del Partido se ha procedido a la creación de las secciones femeninas correspondientes a tal Departamento.*

Esta decisión es producto de la conciencia de que la mujer puede jugar un papel en la lucha de clases,

*...la participación cada vez mayor de las mujeres en la producción industrial y agrícola, en las oficinas y en otras actividades, trae aparejada una mayor participación de las mujeres trabajadoras en la lucha de clases.*

Son las mujeres en su condición de trabajadoras asalariadas, no en su especificidad de ser humano de sexo femenino, las que interesan al partido comunista

*...nuestro partido y las organizaciones sindicales y campesinas revolucionarias deben poner mano inmediatamente a la obra de organizar y llevar a la lucha a los centenares de miles de mujeres que sufren en México la explotación de la burguesía y del imperialismo.*

Este llamamiento a organizar a la mujer trabajadora, concluye así: "¡A la lucha por las reivindicaciones de la mujer trabajadora! ¡A engrosar el Frente de clase con millones de nuevos soldados!"

En la concepción marxista del PCM, se divide a las mujeres entre las trabajadoras y las otras, se pierde así la especificidad de la vida de la mujer, lo que precisamente constituye la problemática existencial que conduce a la subordinación de la mujer en la sociedad, y obliga a la mujer trabajadora a cumplir una doble jornada de trabajo.

Al PCM el problema de la mujer le interesa sólo en función de su inserción en el mercado de trabajo, en su posibilidad de "engrosar el frente de clase". Llama a la organización de las mujeres como una manera de ampliar su influencia. La finalidad es el fortalecimiento del partido, no la defensa de las mujeres. Cuando se reseña la participación de las mujeres comunistas en el 1er. Congreso de Mujeres Obreras y Campesinas, se dice,

*...nuestra labor en el Congreso debe considerarse solamente como un punto de partida para un trabajo intenso de organización y movilización de las mujeres trabajadoras en todo el país, a fin de incorporarlas al movimiento revolucionario, bajo la dirección de nuestro partido.*

Repetidamente se insiste en este objetivo "...captar a las obreras, campesinas y mujeres pobres, para el movimiento revolucionario y particularmente para nuestro partido",



La palabra feminista por sí misma era un estigma. En ocasión de la celebración en 1931 del 1er. Congreso de Mujeres Obreras y Campesinas, convocado por el PNR, se ataca abiertamente a las organizadoras

*...acaba de celebrarse en esta capital un llamado congreso de mujeres obreras y campesinas, convocado por un grupo de señoras pequeño-burguesas al servicio del PNR, que tratan de crearse una base política entre las mujeres trabajadoras del país*

y se concluye

*...así pues el congreso sirvió para desmascarar al mismo tiempo los métodos fachistas del gobierno y la maniobra de las feministas pequeño-burguesas que le hacen el juego.*

Cuando un grupo de mujeres hace una propuesta feminista, tal vez equivocada, pero que de alguna manera está inspirada en la específica condición de subordinación que vive la mujer, se comenta en *El Machete* con agresividad...

*...las damitas y damonas conservadoras, que abandonaron el Congreso contra la prostitución para formar rancho aparte, salen ahora con una iniciativa estúpida: que los maridos paguen a las mujeres una especie de salario mínimo, como participación en las utilidades... y los patrones encantados, porque si las mujeres trabajadoras tomaran en cuenta las babosadas de las damas reunidas en el Ateneo, reclamarían a sus pobres maridos lo que deben exigir a quienes las explotan en el taller, en la oficina o la fábrica. No cabe duda que las señoras del Congreso derechista saben bien para que lado jalan.*

Concha Michel, años después de ser expulsada del Partido Comunista, todavía es atacada en las páginas de *El Machete*, por su avanzado feminismo que se considera producto de "...concepciones antimarxistas".

Una de las primeras opciones que la mujer tiene de manifestar su in-

conformidad ante la condición de subordinación que vive en la sociedad patriarcal, es el reclamo de sus derechos ciudadanos, la expresión primera de estos derechos es la posibilidad de votar. En torno al sufragio se dan las primeras luchas de las mujeres por alcanzar su plena igualdad con el hombre.

Las mujeres de México tienen ya en los años treinta una tradición de lucha, han participado masivamente en una gran revolución; han expresado ya en 1916, en un primer congreso feminista celebrado en Yucatán, al amparo de las luchas de un partido socialista, su conciencia feminista; han participado también en importantes huelgas. Todo esto ha dejado una huella.

Los años treinta comienzan con la celebración del 1er. Congreso de Mujeres Obreras y Campesinas en 1931, dos años después se celebra el 2o. Congreso. En 1934, destacadas mujeres intelectuales fundan el Ateneo Mexicano de Mujeres. Las mujeres mexicanas están activas y la cuestión del voto está entre sus preocupaciones fundamentales. Ya en 1933, paralelamente a la celebración del 2o. Congreso de Mujeres Obreras y Campesinas, el Partido Feminista Revolucionario envía a la Cámara de Diputados un memorial pidiendo el voto para la mujer. *El Machete* califica esta petición como "...voto limitado y abiertamente contra las obreras y campesinas" considerando que esta petición responde a "...maniobras del PRN para reforzar su base política de masas entre las obreras y campesinas".

Sumido en su concepción de un conflicto social reducido a la lucha de clases, el PCM ve la posibilidad del voto sólo como opción de las mujeres trabajadoras y en función de su participación electoral en el Bloque Obrero y Campesino

*...a pesar de la represión, los chanchullosy maniobras del PNR y su gobierno burgués terrateniente, las mujeres trabajadoras demuestran su interés por arrancar, por medio de la lucha, su derecho a votar y a ser electas para los puestos de elección popular, participando en la campaña del Bloque Obrero y Campesino figuran dos compañeras como candidatas suplentes en el D.F. Para romper con el exclusivismo de la ley burguesa también en Tuxtepec, Oaxaca, una compañera juega como senador suplente.*

Es también revelador de la posición del PCM ante la cuestión del voto para la mujer, el siguiente comentario:

*La feminista pequeño-burguesa Margarita Robles de Mendoza, que alardea ser dirigente de la Unión de Mujeres Americanas, acaba de hacer circular dos cartas en las que el subsecretario de Gobernación y el secretario general del PNR manifiestan que han hecho un amplio estudio del artículo 34 constitucional y no han encontrado razones para negar a la mujer mexicana su calidad de ciudadana. Llamamos la atención de todas las obreras y mujeres trabajadoras para que no se dejen engañar. Hay que luchar por el voto, pero al lado del Bloque Obrero y Campesino.*

Lo importante para el PCM no es que la mujer vote, sino por quién vote. Se pone de manifiesto una clara intención de manipulación del voto de la mujer.

Pero en los años treinta soplan nuevos vientos, vientos huracanados que anuncian una nueva guerra y traen ecos del fascismo. En México se afianza el poder emanado de la Revolución y consolidar la unidad nacional es tarea impostergable.

La voluntad de participación ciudadana de las mujeres alcanza, ya en 1935, proporciones masivas. *El Machete* informa:

*...como mil mujeres entre empleadas, maestras, obreras y mujeres pobres, se reunieron el domingo 11 en el teatro Ideal, llamadas por el grupo organizador de la Acción Cívica*





la práctica. Habrá que esperar hasta 1953.

La participación de las mujeres del PCM en las contiendas electorales de los años treinta, no resulta muy significativa. Como ya se ha señalado se promovía la participación femenina esencialmente con la intención de fortalecer el Bloque Obrero y Campesino, organismo electoral del PCM. Da la impresión que la participación de estas mujeres responde a la conocida sentencia que dice que para muestra un botón basta.

En 1934 son candidatas a diputado suplente por distritos del D.F., Luz Encinas, obrera textil, y Consuelo Uranga, intelectual revolucionaria. Otra mujer es candidato a senador suplente por un municipio de Oaxaca.

En 1937, el FUPDM, lanza las candidaturas de Soledad Orozco Avila por León, Guanajuato, y Ma. del Refugio García por Uruapan, Michoacán. *El Machete* destaca especialmente la figura de Cuca García, una mujer con una tradición de militancia comunista que se origina en los años veinte.

El reduccionismo económico que ha guiado la actuación del PCM en relación a las mujeres, frena toda posibilidad de discusión sobre los problemas que afectan específicamente la existencia de la mujer. Toda solución posible se ve en función de un futuro prometedor, donde las estructuras económicas se hayan transformado. Se piensa que el socialismo, con la incorporación masiva de la mujer al trabajo remunerado, solucionará todos los problemas. Los conflictos que vive la mujer se consideran males inherentes al sistema económico vigente, derrotado el régimen capitalista todos estos males se acabarán.

Esta idea lleva al PCM, en un primer momento, a manifestarse en

contra de la educación sexual y de la escuela socialista:

*La "educación sexual" como "la escuela socialista" son una maniobra del gobierno para presentarse como "revolucionario" y distraer la atención de las masas descontentas por la crisis, la ofensiva patronal, los altos precios, los impuestos vandálicos y la miseria creciente. Se quiere hacer creer que la "educación sexual acabará" con la prostitución y las enfermedades venéreas. La verdad es que la prostitución y los demás vicios sociales son producto del régimen de explotación burgués-feudal y no pueden desaparecer, ni siquiera debilitarse mientras la revolución agraria antimperialista no haya triunfado y puestas las bases del socialismo. Sólo bajo un gobierno obrero y campesino como el de la URSS, suprimida la explotación de unos hombres por otros y teniendo tanto las mujeres como los hombres la posibilidad de ganarse la vida trabajando y de satisfacer plenamente sus necesidades es posible suprimir la prostitución, el alcoholismo, etc. Sólo en esas condiciones la educación de los niños y jóvenes sobre las cuestiones de la vida sexual, será un factor progresivo que acelere la marcha hacia la sociedad comunista.*

También, cuando la Liga de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas convoca a un congreso para discutir el problema de la prostitución, se comenta en *El Machete*:

*Como ratas por tirante han salido al fin las viejas burguesas de la Liga de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas que para estudiar el "problema de la prostitución" en sus diversos aspectos, convocaron a un congreso en la capital de la República. Reunidas simplemente para lucirse y para entretener su digestión aplicando cataplasmas morales sobre el cáncer de la prostitución, lógico resultado del régimen capitalista que condena al hambre a las mujeres y a las niñas pobres.*

Esta manera de ver las cosas frena toda posibilidad de visualizar una solución inmediata a los problemas de la mujer; en consecuencia, limita la voluntad de exigir cambios, es una

invitación a la resignación, a aceptar que las cosas son así y que como tal deben aceptarse mientras llegue el futuro prometido.

Con el afianzamiento en el poder de Lázaro Cárdenas, tras la derrota del callismo, las cosas comienzan a verse de otra manera. Ya en 1935 se había creado una organización unitaria de mujeres con la participación de las comunistas. La actuación de la mujer mexicana, incluida la mujer comunista, va oficializándose. En 1937, el ser mujer ya ha alcanzado —dentro de los límites de una sociedad patriarcal— un reconocimiento institucional. El 8 de marzo, día internacional de la mujer se celebra nada menos que en el Palacio de Bellas Artes. *El Machete* informa: "El Palacio de Bellas Artes ofrecía el aspecto de los grandes acontecimientos".

Las organizaciones participantes son numerosas, que van desde el Sindicato Único de Trabajadores de la Secretaría de Educación Pública, hasta la Sección Femenina del PRN, pasando por el Frente Popular Mexicano, Talleres Gráficos de la Nación, Sindicato Nacional de Trabajadoras de la Costura, el Partido Comunista, la Federación Juvenil Comunista, etcétera.

Las oradoras fueron: Josefina Rivera Torres por el Partido Nacional Revolucionario, Margarita Robles de Mendoza por la Unión de Mujeres Americanas y Ma. Efraína Rocha por el Frente Unico Pro Derechos de la Mujer.

Con esta apertura surgen nuevas organizaciones de mujeres, como por ejemplo el Consejo Nacional del Sufragio Femenino, que tiene como secretaria general a la doctora Esther Chapa, militante destacada del PCM. Empero toda esta actividad legal de las mujeres comunistas, no cambia en

nada su pensamiento tradicional, siguen expresando sobre la mujer la misma idea de siempre.

*El Machete* reseña un mitin de apoyo a la candidatura de Hernán Laborde en 1937, en el que se dice participaron las mujeres. Estas son las palabras de la doctora Chapa, que habló en representación del FUPDM: "...a pesar de ser consideradas como atrasadas, dijo, ellas estaban al lado del candidato de vanguardia seguras de que él sabrá defender sus derechos en el Congreso".

Uno de los graves problemas que vive la mujer, es delegar la defensa de sus derechos a una tercera persona. En las comunistas de los años treinta no estaba presente ni la perspectiva ni la posibilidad de actuar de otra manera.

Ya inmersos en la avalancha oficial, y sin un proyecto específico para la problemática femenina, *El Machete* se une a la celebración del día de la madre. En el número 476 del 16 de mayo de 1937, se publica un llamamiento a las madres que dice así: "¡Madres Mexicanas! ¡Alzad con todos los trabajadores la bandera de la libertad! ¡Millones de niños sufren hambres y frío mientras los

ricos elevan los precios de los artículos de primera necesidad!". Enseguida se congratula porque: "El PRN y la Secretaría de Educación Pública junto con los niños y la juventud de México conmemoraron dignamente el día de la madre".

Para 1938, el cardenismo es política oficial dentro del PCM. *El Machete* escribe en su número 505

*Será difícil encontrar en la actualidad un gobernante que luche y abogue tanto por la causa femenil, como Cárdenas. En México estamos apenas en los principios de la lucha por el voto, del cual esperamos grandes posibilidades de liberación. En Cárdenas tenemos las mujeres a un defensor de nuestros derechos y constantemente con proposiciones, decretos y proyectos de ley, nos está encaminando y alentando en nuestra lucha.*

En este momento, la actividad de las mujeres del PCM ya no se distingue de la de las mujeres del partido oficial, porque "...desde que se lanzó el decreto para la formación del partido de obreros, campesinos y soldados se ha estado trabajando para lograr la incorporación al nuevo partido popular".

Para finales de la década de los años treinta, las mujeres comunistas

y las que militan en el PRM son las mismas.

Han comenzado la década de los treinta con abruptos ataques al PNR y la han acabado diluídas en el PRM.

Las mujeres del PCM han aplicado fielmente la política de su partido, las páginas de *El Machete* reflejan esto con claridad.

En 1937, un año antes de que *El Machete* cambiara de nombre, el periódico recoge las opiniones de dos destacadas mujeres comunistas sobre el trabajo femenil de su partido. En el Pleno del Comité Central del PCM, celebrado en el mes de junio de ese año, se informa que Aurora Ayala habló "acerca del retraso del trabajo femenil en las regiones" y Cuca García, afirmó: "hay una subestimación del trabajo femenil.

Sus palabras son suficientes para resumir su experiencia.

*Este trabajo se elaboró con base en los números de El Machete localizados en la Hemeroteca, la Biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista.*

*Natura Olivé es alumna de la maestría de Historia y Etnohistoria de la DES de la ENAH.*

# Malinalli Tenepal: La Malinche (Biografía)

Anne Marie Maxwell Martínez

**M**alinalli nace, según algunos historiadores, en el año de 1501 (Torruco, 1982), en la provincia de Coatzacoalcos. Hija de un *tecuiltli* o pequeño príncipe de apellido *Tenepal* que gozaba de privilegios, así como de responsabilidades propias de su alto rango social. *Cimatl*, su esposa legítima, era joven, hermosa y también de noble origen.

## Infancia

El nacimiento de *Malinalli*, se piensa, pudo haber contrariado a sus padres que no fuera varón el futuro heredero del cacicazgo; sin embargo, celebraron su nacimiento y la bautizaron con el nombre de *Malinalli Tenepal*.

El nombre de *Malinalli*, se interpreta por "retorcadura, [que viene] del verbo *malina* [que significa] torcer encima del muslo" (Somonte, 1969). Pero "los indígenas mexicanos por considerarla un personaje, le agregaron... el reverencial *tzin*; [quedando] *Malintzin*. La deformación obedece a que Malinche fue llamado Hernán Cortes por los indígenas, *Malintzin-é*, que quiere decir dueño de *Malintzin* (Torruco Sara-

via, 1982). Por otro lado, la palabra *Tenepal*, significa "persona que tiene facilidad de palabra... que habla mucho y con animación" (Rodríguez, 1935).

Pese a que los astrólogos encontraron en su *tonali* "un signo marcado por la muerte, la destrucción y la desolación..." (Vinot-Postry y Parres, 1987). El cacique *Tenepal* siempre quiso y creyó en su hija, designándola su heredera.

*Malinalli* recibió en su infancia, una educación que le permitió afirmar su personalidad y autoridad. Algunos autores nos relatan cómo "su madre le enseñó a andar muy derecha, con la cara inclinada, y a usar un tono de voz melódico y adecuado que nunca dejaría" (Vinot-Postry y Parres, 1987).

Sin embargo, "iba [*Malinalli*] convirtiéndose en mujercita, cuando fallece su padre" (Gómez de Orozco, 1942), no se sabe si como consecuencia de alguna herida de guerra o por enfermedad. Y al poco tiempo de enviudar, la madre de *Malinalli* se casó con otro cacique con el que tuvo un hijo varón. *Malinalli* fue entonces regalada a unos indios de

Xicalango, publicando su madre que había fallecido. Y como

*...en aquella sazón murió la hija de una india esclava suya [dijeron] que era la heredera; por manera que los [indios] de Xicalango se la dieron a los de Tabasco, y los de Tabasco [por último] a Cortés (Díaz del Castillo, 1970).*

### Adolescencia

Cuando *Malinalli* contaba con aproximadamente 13 años de edad fue convertida en esclava, permaneciendo en esta condición durante cinco años y sufriendo "la soledad y vejaciones que contrastaban con el trato protocolario al que había estado acostumbrada" (Palacios, 1965).

Fue también durante este periodo cuando seguramente escuchó por primera vez algún rumor sobre la llegada de los españoles, considerados entonces como seres extraños o de origen divino, y que algunos relacionaban con una antigua leyenda de la vuelta del dios Kukulcan.

A 15 días del mes de marzo de 1519 y tras la primer batalla que tuvo lugar entre amerígenas y españoles, Cortés recibió como presente a "20 mujeres... y entre ellas a una muy excelente mujer que se dijo [llamar] Doña Marina". Fue descrita en este encuentro como "de buen parecer... entre metida y desenvuelta... gran cacica y señora de vasallos" (Díaz del Castillo, 1970).

Días más tarde fue bautizada con este mismo nombre, y por sus características, otorgada a Alonso Hernández de Portocarrero a quien Hernán Cortés enviaría dos meses más tarde a España y no regresaría más.

Al mes de este suceso, zarpó Doña Marina junto con los españoles y muy pronto les dejó ver su suspicacia e inteligencia, facilitando la realiza-

ción de la primera alianza de Cortés con los enemigos del gran emperador Moctezuma.

Doña Marina que entendía tanto el náhuatl como el maya, se convirtió en intérprete o lengua de Hernán Cortés, además de ser su barragana y consejera inseparable. Se dice que "...en varias ocasiones, la vida de todos [los españoles] y con ella la suerte de la conquista, estuvo en sus manos; [y] que más de una vez los salvó de la muerte" (González Ruiz, 1944). Algunos cronistas narran cómo durante la conquista jamás vieron "flaqueza en ella, sino [un] muy mayor esfuerzo que de mujer" (Díaz del Castillo, 1970).

Después de caer vencida la gran Tenochtitlán, Cortés se aposentó en Coyoacán con *Malinalli* y dos años después llegó Catalina Juárez, la espo-

sa legítima de Cortés, quien, aparentemente a causa de una enfermedad, falleció al poco tiempo.

Doña Marina acompañó a Cortés en todos sus viajes, y al regreso de uno de ellos se embarazó de él, dando a luz a un hijo a quien le pusieron por nombre Martín y que al "poco tiempo de nacido es entregado a un primo de su padre" (Torruco Saravia, 1982) para su educación.

### Doña Marina de Jaramillo

Fue durante la expedición hacia las Hibueras cuando tuvo lugar la boda de Doña Marina con el caballero Juan Jaramillo. A su regreso a México, en la Villa de Guazacualco, Doña Marina logró reconocer, de entre todos los caciques a los que mandó llamar Hernán Cortés, a su



madre y hermanastro a quienes consoló y perdonó tras verlos llorar de miedo ante ella, diciéndoles que

*Dios la había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos y ser cristiana, [así como] de tener un hijo de su amo y señor Cortés y ser casada con un caballero como era su marido...; que aunque le hicieran cacica de cuantas provincias había en la Nueva España, no lo sería, que en más tenía servir a su marido y a Cortés que cuanto en el mundo hay (Díaz del Castillo, 1970).*

También durante este regreso Hernán Cortés se enfermó de las fiebres (probablemente paludismo), y Doña Marina se volvió a embarazar, ahora de su esposo Juan Jaramillo, dando a luz a una niña a quien le pusieron el nombre de María.

Después de un tiempo, e instalada ya en la ciudad de México donde vivió junto con su esposo y su hija María, Doña Marina falleció.

### La muerte de Malintzin

En relación a su muerte, se sabe que murió honrada y considerada, y "...recibiendo siempre las atenciones de Cortés, pues en lo que no varió nunca, fue en dispensar protección al matrimonio" (Rodríguez, 1935).

Por otro lado se desconoce la causa, aunque hay quien afirma que fue por enfermedad. La fecha en que ocurrió es incierta, algunos consideran que sucedió en 1527, mientras que otros mencionan que aún vivía en 1550. Fue el padre Fray Toribio de Motolinía quien le dio la comunión a la enferma y a quien esta le hizo sus postreros encargos.

Finalmente, se desconoce el lugar donde fue sepultada; hay autores que sugieren que pudo haber sido en la iglesia de la Santísima Trinidad, donde se sabe que su hija instituyó en vida una capellanía.

### Bibliografía

DIÁZ del Castillo, B., *Historia de la Conquista de la Nueva España*, Colección "Sepan Cuantos", No. 5, octava edición, Ed. Porrúa, S.A., México, 1970, p. 61, 58, 59, 115, 62.

GOMEZ de Orozco, F., "Doña Marina. La Dama de la Conquista", en *Vidas Mexicanas* 2, Ediciones Xochitl, México, 1942, p. 16.

GONZALEZ Ruiz, F., *Doña Marina (La India que Amó a Hernán Cortés)*, Ediciones Morata, México, 1944, p. 18.

ICAZBALCETA, D.J., "Doña Marina", en *Obras*, Tomo IV, Biografías II, Impresión de V. Agüeros Editor, México, 1987.

INDART, M.J., "Doña Marina", en *Mujeres Distinguidas*, Revista Mensual, Divulgación Histórica, Vol. I, No. 1, Edit.Helios, México, 1939.

KOHUT, H., *Análisis del Self*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

KOHUT, H., *La Restauración del Sí Mismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1977.

PALACIOS, A., "Malintzin. Los Orígenes Míticos de la Mexicanidad", en *Cuadernos de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Mexicana, Vol. I, No. 1, p. 27.

RODRIGUEZ, G. A., *Doña Marina. Monografía Histórica*, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, p. 7, 38-39.

SANTAMARIA, A. Comunicación personal, 1989.

SOMONTE, M.G., *Doña Marina, "La Malinche"*, 1a. Edición, México, p. 58.

SOUSTELLE, J., *La Vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*, 7a. Reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

TORRUCOS, G., *Merodeando a Malina, Doña Marina, Malintzin*, México, p. 23, 12, 39.

VINOT-POSTRY, N., "Malinali-Marina-Malintzin-Malinche", en *Cuadernos de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Mexicana, Vol. XX:1 y 2, Enero-Junio 1987, p. 36-37.





**"...Tierra"**  
Dufoo

# Mujeres en la frontera: Testimonios de una lucha por el respeto al voto

Dalia Barrera Bassols  
Lilia Venegas Aguilera

**E**l tema de este artículo es la práctica política de las mujeres del sector popular. Se basa en algunos de los resultados de un estudio de caso sobre la experiencia panista en Ciudad Juárez, Chihuahua.

Si 1988 es el año de la crisis política a nivel nacional, la década registró en distintas regiones del país situaciones que la anunciaban. En 1983, el PAN logró el triunfo de sus candidatos a la presidencia municipal en ciudades que representaban el 70% de la población del estado de Chihuahua.

En Ciudad Juárez, la mayor ciudad fronteriza, se vivió una administración panista de agosto de 1983 a julio de 1986, cuando tuvieron lugar las votaciones para renovar alcaldes y elegir al nuevo gobernador. En este contexto tomó cuerpo la lucha por la defensa del voto, en la que participaron, de manera notable, numerosas mujeres del sector popular. Este episodio culminó con la consolidación de un fraudulento proceso electoral, la recuperación de Chihuahua por el PRI y el repliegue panista.

La experiencia presentó peculiaridades dignas de atención:

- 1) La influencia de este partido fue más allá de las clases medias, atrayendo a amplias capas populares juarenses.
- 2) La administración panista intentó consolidar redes organizativas entre este sector, para garantizar la permanencia del espacio político recientemente ganado.
- 3) Independientemente del virtual desconocimiento de los contenidos programáticos e ideológicos del panismo, la participación en el movimiento por la defensa del voto expresó la voluntad democrática de este sector social.
- 4) Se trató, además, de una forma de participación política activa, planteada no sólo en términos electorales, sino en acciones tales como asistencia a mítines, plantones, toma de puentes, desobediencia y resistencia civil.

Las hipótesis explicativas de este fenómeno han sido, hasta hoy, muy generales. Se habla de un proceso de derechización, de un simple anti-prisismo "mal encauzado", de una ideología transclasista fronteriza de rechazo al centralismo, la corrupción

y el viejo estilo de gobernar. Sin embargo, persisten cuestiones como las siguientes: ¿Quiénes eran las participantes de la ruidosa "Defensa del Voto"? ¿Qué motivos las llevaron a simpatizar con el Partido Acción Nacional? ¿Cuáles fueron los mecanismos de participación? ¿Qué expectativas albergaban en caso de triunfo? ¿Cómo influyó la acción política en su vida familiar y personal? ¿Cómo percibieron y evaluaron la gestión panista? ¿Qué opinaban de los supuestos vínculos del PAN con personalidades e intereses del vecino país del norte?

Por limitaciones de espacio abordaremos tan sólo dos de las interrogantes mencionadas: ¿qué hacían las mujeres de sectores populares en acciones a favor de un partido que proclamaba la baja de los salarios, el adelgazamiento del Estado y la reducción del gasto público? y, ¿qué influencia ejerció en su vida personal y familiar el asumir prácticas políticas del tipo señalado?

Las series estadísticas y la información oficial no dicen nada acerca de este pequeño mundo que aparece en la historia como masa anónima, pero, en ocasiones, decisiva. Recurrimos, pues, a la entrevista directa y la histo-

ria de vida, aunque esto implique atender a unos cuantos casos representativos.

Nuestro estudio, financiado por el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, se realizó entre 1987 y 1988. Entrevistamos a 33 mujeres que habitaban en colonias populares. El ingreso de sus familias oscilaba entre uno y tres salarios mínimos; algo más de la mitad no nacieron en Ciudad Juárez; tenían entre 16 y 45 años; sólo cinco de ellas tenían estudios de primaria incompleta, el resto había cursado secundaria, algunos cursos de preparatoria o alguna carrera técnica; dos terceras partes eran madres de un hijo, por lo menos.

### Los acontecimientos

En el desarrollo del proceso político estudiado, encontramos tres etapas a lo largo de las cuales las mujeres se involucraron en distintos grados y modalidades.

La primera etapa abarcó el año de 1982 y los primeros seis meses de 1983. En este período, Ciudad Juárez vivió los momentos más graves de la crisis económica debido a la devaluación y el control de cambios, la escasez, la carestía y los problemas de importación de los productos bá-

sicos. A partir del mes de abril de 1983 tienen lugar las campañas para la elección del presidente municipal. El candidato por el PRI fue Santiago "Chago Nieto" y Francisco Barrio Terrazas por el PAN.

En medio del descontento de todas las capas sociales que coincidían en atribuir el caos a las decisiones del centro, el PAN organiza una ágil campaña política apoyada por poderosos grupos económicos locales tradicionalmente cercanos al PRI. En esta campaña se denuncia la corrupción, el centralismo y se promete un cambio con un discurso diferente al priísta, por lo directo, simple y consistente.

Coinciden la desesperación producida por la crisis económica entre las capas populares, y la apuesta de un sector empresarial de acercarse al PAN como alternativa posible para la satisfacción de sus intereses.

La segunda etapa se inicia en el mes de julio de 1983, en la que se realizan las elecciones y se da la victoria a Francisco Barrio. Culmina con el término de su administración en abril de 1986 cuando, elegido candidato a la gubernatura del estado, deja la alcaldía en manos de un presidente municipal interino. En este período se despliega el esfuerzo panista por organizar a las capas populares a través de los Comités de Vecinos, la Asociación Nacional Cívica Femenina y organizaciones de "cholos".

Con Francisco Barrio avanza la modernización administrativa municipal y su efficientización. La estrecha relación entre el alcalde y estas organizaciones se plasma en la regularización de terrenos, pavimentación de colonias populares, acondicionamiento de parques y mejoramiento del servicio de limpia, aspectos francamente descuidados por las administraciones anteriores.



El alcalde panista reorganiza a la policía municipal y crea un cuerpo policiaco especial (COMAS), no sólo para cumplir su promesa de dar mayor seguridad a los juarenses, sino para reprimir abiertamente a los miembros del Comité de Defensa Popular, a estudiantes, maestros, colonos del PRI, trabajadores del Rastro Municipal y de diversas maquiladoras.

La tercera etapa abarca de mayo a julio de 1986, durante la cual tienen lugar los llamados a la Desobediencia Civil y el Movimiento para la Defensa del Voto, las elecciones y las movilizaciones masivas de rechazo al fraude y, finalmente, el abandono del puente internacional tomado por los panistas el 30 de julio (a solicitud del propio Barrio). La participación popular en esta etapa muestra los frutos del trabajo organizativo e ideológico. Son los meses del auge y la crisis del movimiento panista.

En la primera etapa descrita, las mujeres de las capas populares tuvieron un primer acercamiento al PAN, a través de la exitosa campaña a la que hicimos referencia.

En la segunda, un amplio sector vota por el PAN, celebra el triunfo de Barrio, y algunas se vinculan a las organizaciones panistas descritas.

En la tercera etapa, las colonas que participaron en las diversas organizaciones panistas o que simpatizaban con este partido, se unen a los llamados a la "Desobediencia Civil" y al "Movimiento de Defensa del Voto" en sus múltiples acciones: vigilan casillas, toman puentes, cierran carreteras, acuden a marchas y mítines.

En este contexto, ocurren significativos cambios en la conciencia y acción política concreta de gran cantidad de mujeres habitantes de las colonias populares.



### El giro electoral y sus motivaciones

Hacia 1982, el partido oficial esperaba llegar a las elecciones para diputados en medio de la tradicional apatía que le garantizaría, una vez más, el triunfo. Sin embargo, la votación a favor del PAN fue contundente. Oficialmente ganó el PRI, seguido muy de cerca por el PAN, partido que se refirió a estos comicios como fraudulentos, denunciando el robo de urnas, suplantación de representantes y quema de boletas, descubiertas posteriormente en el basurero municipal.

Un año más tarde, el avance panista se consolidó. Si esto no se basó en un debate político y en la confrontación entre programas y objetivos suficientemente explícitos para la gente: ¿cuál fue el motivo que les llevó a votar por el PAN y defender el voto panista tres años más tarde?

Las respuestas más frecuentes de las entrevistadas se orientaron al deseo de un cambio, originado por una

situación de insatisfacción y descontento hacia el PRI. En relación a este partido, destacan afirmaciones que expresan falta de credibilidad y rechazo. En menor grado, la simpatía por el PAN se atribuyó a la campaña electoral de este partido, a la imagen de Francisco Barrio, y a una nueva actitud de los juarenses frente a la política.

Algunos de los testimonios más significativos en torno a estos aspectos son los siguientes:

Clara, panista activa:

*...queremos que se cambie este gobierno, que ya no se puede. Yo les digo a mis vecinas, ustedes son esposas de obreros y tienen familia. Más vale buscar un cambio. Nos puede ir mal pero no peor.*

Antonia, panista activa:

*El PRI no ganó, porque ¡Nos ha contado tantas mentiras! Que va a hacer esto, que va a hacer lo otro... y nunca hace nada. Pienso que por eso mucha gente se está cambiando al PAN. Es una esperanza*

que uno tiene, no es una seguridad de que vaya a ser diferente... pero hay que ver algo nuevo ¿no? No podemos decir si va a ser mejor o peor, porque sólo hemos tenido presidente municipal panista, pero no presidente de la República, y ese es el que tiene el mando.

Manuela, panista del Comité de Lucha por la Democracia y de un Comité de Vecinos:

*Estuvo muy bien la campaña del señor Barrio. Visitó a las personas en sus domicilios y en todas las colonias anduvo. Por eso fue muy bien aceptado. La gente votó por el PAN porque hemos visto que este gobierno que tenemos ya no sirve y queremos un cambio.*

Luz Elena, panista de un Comité de Vecinos:

*Influyó mucho el carisma del señor Barrio.*

Como puede verse en los extractos citados, y en otros testimonios no incluidos, las entrevistadas combinaban a menudo en sus opiniones más de uno de los aspectos mencionados. Por otro lado, es notable la ausencia de referencias concretas de propuestas programáticas específi-

cas por parte del PAN. De hecho, tal parece que el apoyo a este partido se basó sobre todo en la consideración de que la situación era insostenible, de que nada diferente podría ser peor. Una entrevistada mencionó que lo que se quería era "gente nueva, a ver qué ideas trae". Otra, también panista activa, relataba el éxito que, en elecciones anteriores, tuvo como "candidato" el "Burro Chon": un burro auténtico llevado en una camioneta con sonido, simulando una campaña electoral: "...era una broma para dar a entender que se prefería a un burro como presidente, que a un presidente burro". De esta misma anécdota, otra informante interpretaba que la gente estaba dispuesta a apoyar a cualquier candidato, aunque fuera un burro, con tal de no apoyar al candidato oficial.

El marco de referencia obligado en la coyuntura electoral de 1983, nos remite a la crisis. Aunque evidentemente ésta no afectó únicamente a la frontera, hacia septiembre de 1982 y a lo largo de 1983, la región llegó a considerarse como zona de desastre.

El control de cambios (con la consecuente escasez de dólares), el alto grado de dependencia del mercado norteamericano (aun en productos de consumo básico), la devaluación de nuestra moneda y los altos índices de inflación, contribuyeron a empeorar las condiciones de vida de las capas medias y bajas de la población, las cuales ya eran insatisfactorias. Aproximadamente el 60% de los juarenses vivía en 1982 en colonias denominadas periféricas, donde se carecía de algunos de los servicios públicos más indispensables.

Imelda, panista activa, comenta:

*En México, mientras tuvimos comida y más o menos nos alcanzó, no nos intere-*

*saba la política; pero con la crisis a la gente se le hizo más importante si había fraude o no, para poder opinar qué se puede hacer para mejorar.*

Aunque la nacionalización de la banca sólo afectó temporalmente a los grupos económicos fuertes, algunos de sus miembros dieron, en protesta, su apoyo al PAN en 1983. Apoyo que, al parecer, le retiraron cuando el Estado mexicano enmendó el agravio. De cualquier forma, el grueso de la población no veía perspectivas de mejorar. Sin demasiadas complicaciones analíticas, el gobierno apareció como el único culpable, quizá, en parte, como respuesta espontánea de la gente, pero también por lo que entonces difundían los medios de comunicación y la oportuna propaganda de Acción Nacional.

La deuda externa fue calificada de indignante. De quienes sacaron dólares del país, se conocían casi exclusivamente los nombres de exfuncionarios públicos. Se hicieron famosos los casos de corrupción (apareció publicado en un diario local, por partes, *Lo Negro del Negro Durazo*). Luis Pazos dictó frecuentes conferencias, donde criticaba la política de gasto público, la



participación del Estado en la economía y el excesivo aparato burocrático. También fue promovida una convincente campaña anticentralista.

En ese contexto, "Vota por el Cambio, Vota por el PAN" hizo fortuna. Marta, priísta expanista, lo expresó así:

*La campaña de Chago Nieto no falló, pero es que ya estamos hastiados. Hacían falta unas palabras claves y esas palabras eran CAMBIO, palabras que llegaron a los juarenses.*

### La experiencia participativa femenina

Las mujeres de las colonias populares fueron especialmente sensibles a los efectos de la crisis y el consecuente descenso en la calidad de vida de sus familias. Sin duda, este fue un importante elemento en su inserción política. Por otro lado, la participación política llevó al cuestionamiento de las tradicionales características de su condición femenina: pasividad, subordinación y marginación de la esfera pública.

Todas las entrevistadas coincidieron en que era deseable y justa la participación de mujeres en la política, resaltando su combatividad y su papel como administradoras en el hogar, lo cual implica el cuestionamiento de las causas de la inflación y la carestía. Enfatizaron, además, el cambio ideológico que representó su práctica política, tanto entre los hombres de la familia como en ellas mismas. Así nos explica una colona panista:

*Antes nos encerrábamos en nuestra casa y pues a hacer de comer, a atender hijos, y antes no nos metíamos en cosas políticas. Porque yo en mí me decía, ¿por qué voy a votar por otra gente si yo sé que no va a llegar? (...) Pues afortunadamente habemos muchas mujeres que simplemente la experiencia de la vida nos hace ver las cosas diferentes. Nos dimos cuenta*



*de que tenemos que participar más, que como madres de familia debemos darle un futuro mejor a nuestros hijos, no estar nomás dentro de la casa. Salir y manifestar un derecho que tenemos también, de hablar, participar en todo.*

Otra más comenta:

*Yo creo que a las mujeres se nos ha educado desde que nacimos a quedarnos siempre en la casa. Pero yo pienso que las mujeres somos las que manejamos el gasto en las familias, y debemos tratar de entender por qué ya no nos acabalamos.*

*Porque nosotras, al hacer la distribución de los gastos de la casa, somos las que gobernamos en el hogar. Así que es muy importante que las amas de casa puedan incluso pensar en todo esto y saber por qué ya no acabalamos.*

En torno al cambio en las actitudes masculinas respecto a la participación de la mujer en la política, comenta una de nuestras entrevistadas:

*Yo he visto cómo a muchas compañeras no las dejaban los maridos ni asistir a*

*una junta sindical porque casi las divorcian, y ahora las respetan y las siguen. Y pues ha sido muy dignificante, y muy difícil, porque está duro atender la casa, los hijos, el trabajo, y todavía darse tiempo para ir a los mítines y seguir los avances del movimiento. Y yo creo que esto nos ha merecido el respeto de los hombres de nuestra casa, y que de alguna manera, pues nos empiezan a seguir.*

Algunas de las entrevistadas afirmaron incluso que las mujeres eran más combativas que el hombre, con frases como "Porque las mujeres tenemos menos miedo" o "Tenemos poquitas más agallas", dudando incluso algunas de ellas, de que el hombre fuera realmente la "cabeza de familia", o "el que manda".

*Pues [la participación de las mujeres] es muy importante. Porque aunque se diga que el hombre es la cabeza de la familia ¿verdad?, pues la mujer lleva la batuta, es la que dice la última palabra. Porque la mujer es la que se mueve, la que da energías. Yo creo que si la mujer de una familia no se mueve esa familia no progresa.*



## Otra colona priísta, sintetizó:

*Como sea, la mujer es más consciente, mueve a otra mujer. El hombre es más desidioso, se concreta a su trabajo y no se fija en nuestras necesidades. A él le da igual quién esté en la Presidencia (Municipal), porque él no arregla los papeles, ni cubre las necesidades.*

De las mujeres entrevistadas, sólo once eran amas de casa y, de ellas, cinco tenían experiencia laboral, el resto trabajaban como obreras de maquiladora (diez), o como enfermeras, secretarías o auxiliares de laboratorio. Coincidieron todas en que la participación de las mujeres en política era muy deseable por los progresos que esto significaba en su conciencia social, por las repercusiones en su situación laboral y el desarrollo de su conciencia como mujeres. En relación a la práctica política de las obreras de maquila (cuyos sindicatos son controlados por el PRI), dos entrevistadas comentaron lo siguiente:

*Yo siento que todavía ellas están reservadas, precisamente por los sindicatos que tienen, porque no son libres ellas de manifestarse. Entonces, si dependen de su trabajo ¿verdad? pues no pueden darse el lujo de pues ahora voy a participar, porque salen corridas. Hubo varias muchachas que conocimos que fueron despedidas, precisamente porque se manifestaron a favor del otro partido.*

## Otra panista miembro del sindicato del IMSS, comentó:

*Pues yo digo que antes la mujer no se expresaba tanto, no expresaba todos sus sentires. Y ahora, yo recuerdo haber tratado con muchas mujeres, inclusive muchachas de maquiladora que antes ni siquiera hablaban, y ahora gritan y defienden sus derechos. Es una de las cosas más importantes que han sucedido con este movimiento. Que nosotras las mujeres, aquí en nuestro México, estábamos acostumbra-*

*das a aceptar todo lo que se nos decía ¡hasta regaños! y eso es algo que cambió, porque ahora gritan y defienden sus derechos ¡que sí no! En su casa, ya no se dejan igual de su esposo, en el trabajo, en todas las esferas; pero especialmente me gusta ver cómo las mujeres defienden sus derechos en el terreno laboral.*

Las obreras entrevistadas, plantearon sin embargo, que un obstáculo serio para su participación lo constituía la propia jornada de trabajo, tanto por sus horarios, como por la pesada carga. Una de ellas comenta:

*Bueno, yo creo que sería muy bueno que se interesaran y supieran más de las cosas de política. Lo que pasa también es que a veces las jornadas están muy duras, pues ya no queda tiempo más que para irse a la casa y ya.*

Una de las consecuencias sociales del movimiento fue la división de los juarenses entre priístas, panistas y cedepistas. División que llegó a te-

ner incluso cierta expresión territorial; se hablaba así de colonias de una u otra filiación política, aunque el avance panista permeó zonas que, por lógica e historia, debían pertenecer al PRI (como las colonias del INFONAVIT), o al CDP (como la Colonia "Tierra y Libertad"). El desacuerdo político incidió también en el ámbito familiar: se formaban bandos enemigos, rupturas (quizá temporales) entre parientes y agrias discusiones de sobremesa. Paralelamente, las alianzas se fortalecieron entre quienes apoyaban al mismo grupo político. Una buena parte de las panistas entrevistadas comentó que su participación política se dio como grupo familiar con la colaboración de los padres, hermanos, hijos y esposo. En algunos casos, el marido era políticamente apático o priísta, no obstante respetaba la posición disidente de la compañera y, en ocasiones, terminaba por cambiar de opinión.

*Sí, pues tuve problemas con mi marido, porque él, aparte de que ninguno de los dos votamos, por lo mismo de que él decía —no, pos ya sabes quien va a ganar... y entonces, a partir de ese señor Chago Nieto y Francisco Barrio, empecé yo. Dije —no, pues yo ahora sí voy a votar, y voy a votar por el PAN. Bueno, pues yo me emocioné mucho, y me ilusioné, porque como yo no había votado... Entonces dije: Las próximas elecciones yo ya voy a interesarme más, y le comentaba yo a él, y él se me enojaba mucho, porque yo tenía que salir. Que ¿qué estaba haciendo? perdiendo el tiempo, que hay más que hacer aquí en casa, en fin. Pero este año está ya más cambiado, porque a través del partido, nosotros hemos solucionado problemas de aquí de la colonia y de la casa.*

Otro testimonio, relata un caso de coexistencia pacífica:

*Pues no, con mi esposo tuve apoyo, pues me decía: tu eres libre, tu escoges, y*



me iba y llegaba a esas horas de la noche... y yo le dije: yo ando luchando por una cosa, que quiero ver un mejor porvenir para nuestros hijos y yo siento que aquí en la casa no voy a lograr nada. Entonces, yo tengo que salir. Y en cierto modo, él también ayudó, él también me animaba a veces. Él decía: —yo pertenezco a acá... pero no puedo cerrar los ojos a la realidad. Yo sé que acá en el PRI las cosas andan muy mal. Que ellos no lo quieren reconocer, pues eso son ellos...

Finalmente, los comentarios de casos en los que la participación era familiar, o con el apoyo de la familia, eran del tipo: "No, en mi familia todos somos panistas", o:

*No, todos estamos de acuerdo. A mí me han apoyado mi esposo y mis hijos, porque están de acuerdo conmigo, porque estoy inconforme, porque todos estamos inconformes con las injusticias que está cometiendo el gobierno.*

A nivel personal, la experiencia de participación política fue considerada como muy positiva por las panistas entrevistadas, debido al sentimiento de pertenencia que les permitió adquirir, y la posibilidad de asumir la convicción de que es posible luchar y defender sus derechos:

*Pues para mí ¿cómo le dijera? Me siento más comunicativa, con más amistades, con más entusiasmo. Porque somos muchos, se siente unidad, compañerismo, sobre todo. Se siente que ya uno no está solo. Nos vemos como hermanos, no como vecinos, en los Comités.*

*Fueron unas experiencias maravillosas. Obtuve el valor para enfrentarme a los problemas y el valor de ser mexicana. Me siento con mayor responsabilidad ¿verdad? Porque yo sé que tengo que ser responsable y no ser indiferente. Porque permanecer indiferente es no querer a México, y no querer a mis descendientes. Porque el día de mañana nuestros hijos nos van a decir ¿tú dónde estabas? ¿por qué estamos así? ¿qué hicieron nuestros padres por nosotros?*

Pero, no para todas las entrevistadas el sentimiento final era de opti-

mismo y responsabilidad. Una de ellas nos refiere el sentimiento negativo que le quedó:

*Esta experiencia me dejó tristeza, de ver que no podemos con este embrollo, que necesitamos tomar medidas más enérgicas, porque pues no, estos señores no entienden... Y la satisfacción al mismo tiempo, de que por lo menos se contribuyó en algo a hacer borlote, que de perdida haya trascendido esto...*

Finalmente, una sindicalista panista planteó una visión de largo plazo:

*No vamos a cambiar la situación de México en un sexenio, eso es también utópico. Vamos a avanzar paso a paso, también en lo sindical. Y eso son satisfacciones personales, que compartimos en la familia.*

### A manera de conclusión

El movimiento social abordado refleja que en la frontera Ciudad Juárez, las mujeres del sector popular trascendieron la esfera cotidiana al unirse a una demanda ciudadana elemental: el respeto al voto. Demandaban la práctica real de un orden legal, constitucional, aunque no implicara el conocimiento pericial de las leyes y reglamentos referentes a la elección de sus representantes políticos.

Luchaban contra la idea estatal predominante de que "el pueblo no sabe lo que quiere", de que "no han alcanzado la madurez política para decidir por sí mismos". Cuando hacemos alusión a que el PAN no representa los intereses de su clase, en realidad expresamos un punto de partida a investigar y discutir. Es un hecho que, al menos entre 83 y 86, ese partido supo recoger el imaginario colectivo de la opción política deseable. A ello contribuyó también la débil posición de la oposición de izquierda. El CDP, por ejemplo, se había limitado prácticamente al trabajo

entre colonos, incorporándose tardíamente a la vía electoral y con un estilo político poco acorde con la cultura política fronteriza. Además, perdió prestigio con su aparente alianza con el PRI.

Por otro lado, el hecho de que el movimiento culminara en fraude desencadenó varios y polivalentes resultados. Para las mujeres involucradas la experiencia ocasionó, muy probablemente, una elevación de su autoestima, un mayor respeto hacia ellas por parte de familiares, vecinos y compañeros de trabajo. Les será más fácil reclamar sus derechos en todos los ámbitos de su vida cotidiana. Es un hecho, no obstante, que el resultado de su lucha también significó frustración. En las elecciones de 1989, la abstención alcanzó a un 75% del padrón electoral. En términos de los dirigentes panistas, operó la "pedagogía del fraude", en tanto que para el partido oficial esto significa un claro avance del "consenso pasivo".

Sin embargo, resulta claro que la incorporación de amplias capas del sector popular juarense a la lucha por la defensa del voto implica una experiencia que forma ya parte de las tradiciones y prácticas políticas de este grupo social.

*Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Seminario "La Presencia de la Mujer en México: Un Enfoque Jurídico". 30-31 de julio y 1o de agosto de 1990. IJ-UNAM.*

*Dalia Barrera Bassols es profesora investigadora de la Maestría de Antropología Social de la ENAH. Lilia Venegas Aguilera es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH*



**"...Fuego"**  
Dufoo

# La diferencia: lo masculino y lo femenino como fuerza creativa a través del mito

Ma. Ana Portal Ariosa

**E**l presente trabajo busca analizar la forma en que se manifiesta el concepto de "diferencia" en los mitos de origen, en una reflexión en torno a cómo la cultura, a través de dichos mitos, recrea un principio estructurador y lo propone como principio creativo o gestador de identidad social.

Partimos del hecho de que en toda sociedad humana existe la diferencia como principio estructurador. Sin diferencia no hay contraste ni punto de partida.

El primer nivel de diferenciación lo encontramos en el ámbito de lo biológico a partir del binomio masculino / femenino, hombre / mujer. Sin embargo, este hecho físico en el ser humano no puede ser reducido a la biología, ya que al incorporarse a la cultura es significado más allá de lo material. A partir de esta significación se tejen redes más amplias sobre la diferenciación de los grupos sociales: roles, generaciones, jerarquías, etc., pues

*...toda génesis y todo crecimiento cultural dependen de la diversidad del grupo que inventa y desarrolla esa cultura, así como la capacidad de un sistema termodinámico*

*para proporcionar trabajo depende de su "no homogeneidad". (Devereux, 1989:9)<sup>11</sup>.*

Como principio estructurador de la cultura, el reconocimiento de la diferencia (en sus diversos niveles) es también el principio de la identidad, ya que ésta se construye siempre en relación al "otro".

Este proceso de construcción simbólica de la identidad se establece a partir de nombrar lo que está adentro y lo que está afuera de cada cultura. Es decir, se ordena a través de la palabra para reconocer lo que es propio y lo que es ajeno en un continuo contraste.

La tradición cultural recrea este proceso en el mito. El mito ha sido analizado como una narración que da cuenta de los orígenes simbólicos de un grupo humano.

Para Mircea Eliade el mito es

*...una realidad cultural extremadamente compleja [...] el mito cuenta una historia sagrada; relata como un acontecimiento ha tenido lugar en el tiempo primordial, el fabuloso tiempo de los comienzos. (Eliade, 1978:12-13).*

El mito es pues, un principio creativo de la cultura que no se queda



en los hechos históricos, sino que los retoma, los interpreta y propone *de facto* una forma de ordenar la experiencia significada colectivamente, facilitando así los procesos de identidad social.

Pero este ordenamiento mítico no sólo se refiere a la posibilidad de ordenar cada cosa en su lugar y señalar un punto de partida colectivo. También señala la forma de ordenar ese conocimiento ancestral a través de reconocer la diferencia y contrastarla

haciéndola una fuente de creatividad. Como ejemplo, tomaremos un planteamiento desarrollado por el profesor Alfredo López Austin, que hace referencia al ordenamiento espacial de la cosmovisión del Altiplano Central, pero que podemos considerar generalizable a todo Mesoamérica. En ella encontramos dos grupos de opuestos que se constituyen en dos ejes de ordenamiento a partir del binomio arriba/abajo, y son los siguientes:

madre	padre
hembra	macho
frío	calor
abajo	arriba
ocelote	águila
9	13
inframundo	cielo
humedad	sequía
obscuridad	luz
debilidad	fuerza
noche	día
agua	hoguera
muerte	vida
pedernal	flor
viento	fuego
dolor agudo	irritación
menor	mayor
chorro nocturno	chorro de sangre
fetidez	perfume

De la interrelación de estos opuestos adquiere sentido el ordenamiento del mundo exterior, su origen y su movimiento.

En este sentido, el mito se presenta no sólo como un ordenador de contenidos específicos de la experiencia humana en sus diferentes etapas, sino además la presenta contrastada.

Ahora bien, podemos encontrar dos tipos de ordenamientos en los mitos, no excluyentes necesariamente entre sí, pero con implicaciones analíticas distinguibles.

El primero, establece la relación del cosmos con el hombre; es decir, marca la diferencia del hombre con lo no humano, ya sean fuerzas naturales o seres sagrados. Ello implica un énfasis más filosófico, ya que parte de un todo mayor —que se puede identificar con una cosmovisión particular— para llegar a ubicar al hombre como parte de ella.

El segundo, implica diferenciar al hombre frente a otros hombres y a partir de él genera el contexto cósmico.

mico. Esta visión identifica la experiencia humana en relación a cinco aspectos fundamentales: el tiempo, el espacio, el cuerpo, el lenguaje y la historia, tal y como lo plantea el profesor Otto Friedrich Bollnow en su texto sobre antropología filosófica (1989) al referirse a las diversas formas de acercarse al conocimiento.

Esta segunda aproximación permite abrir la lectura del mito directamente a los aspectos de la identidad social del grupo que los crea, ya que parte de una experiencia colectiva de vida que se va configurando como una cosmovisión particular.

En nuestra perspectiva, estos cinco elementos fundamentales de la experiencia humana se organizan a partir de los ejes primordiales: femenino y masculino.

Ahora bien, la contrastación simbólica que presentan los mitos y que sirven para ordenar la experiencia colectiva, no necesariamente implica un contraste jerarquizado. Para

ejemplificarlo retomaré dos pares de mitos sobre el origen de la creación del mundo: las dos versiones de la creación del Génesis de la Biblia y dos versiones náhuas sobre este mismo acontecimiento. Estos mitos pueden ilustrarnos la interrelación entre el espacio femenino y el masculino y la idea de creatividad que ello implica.

### Mitos y contrastación

El primer mito que retomaremos es el Génesis de la Biblia, que representa el punto de partida mítico de la cultura occidental. Este mito forma parte de un sistema mítico mayor, pero nos abocaremos a la narración sobre el origen del mundo.

En él encontramos las dos aproximaciones que señalamos anteriormente, es decir una que comienza por ordenar el cosmos y a partir de ello ubica al hombre; y otra que comienza por el hombre mismo y a partir de él genera el contexto que lo abarcará.<sup>(1)</sup>

La primera aproximación ubica la creación en siete días y señala que al principio la tierra era algo caótico, vacío y cubierto por tinieblas: el primer día Dios creó la luz y la separó de las tinieblas; el segundo día creó las aguas y las separó del firmamento; el tercer día separó la tierra de los mares y pobló a ésta con árboles, hierbas y frutas; el cuarto día separó la noche del día y para diferenciarlo creó el sol y la luna; el quinto día creó a los seres vivientes y los diferenció según sus cualidades en acuáticos, terrestres y aves; el sexto día creó al hombre y lo diferenció del resto de los animales vivientes y además los creó macho y hembra; y el séptimo día descansó.

Si analizamos este mito desde la perspectiva de contraste y diferenciación encontramos que la situa-

ción inicial de tinieblas y caos es el momento de la indiferenciación. La creación se gesta a partir de un paulatino proceso de diferenciación de espacios simbólicos: luz/obscuridad, cielo/agua, tierra/cielo, etc. La vida, primero animal y luego humana, se produce a partir de la existencia de una diferenciación previa. Así, cada elemento creado nace a partir de la contrastación con su opuesto. Estos opuestos, a su vez, pueden verse en relación con las fuerzas de lo femenino y de lo masculino en interacción, aunque éstas no se explicitan como tales:

Femenino	Masculino
obscuridad	luz
agua	cielo
noche	día
hembra	macho

En esta primera versión del mito estos opuestos no están jerarquizados. Dios los crea en términos de





"igualdad", cuestión que luego se ve matizada en la segunda versión. Aún el hombre es creado como macho y hembra desde el primer momento "a imagen y semejanza" de Dios.

Aquí pareciera que aunque podemos inferir simbólicamente fuerzas masculinas y femeninas de manera similar a lo propuesto por López Austin, el personaje creador de vida, Dios, contiene o sintetiza ambas fuerzas ya que tanto macho como hembra responden a su imagen y son semejantes a él.

De esta manera, el personaje creativo por excelencia que podría ser visto aparentemente como asexual, implícitamente contiene en sí la diferencia (femenino/masculino) que aparece siempre como tensión creadora.

El segundo relato narra la creación del hombre en una perspectiva antropocéntrica en donde la diferencia se presenta en una contrastación más específica y detallada:

*El día en que hizo Yahvéh Dios la tierra y los cielos no había aún en la tierra arbusto alguno del campo y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvéh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahvéh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente. (Génesis, segundo relato de la creación, 1970).*

Después Dios creó a los animales y las plantas, y las llevó frente al hombre para que éste las nombrara, pero al ver que no eran suficiente compañía para el hombre, creó a la mujer para que no estuviera solo. Y la creó de su costilla, de tal manera que la diferencia se hace más compleja en la medida en que la diferenciación se realiza a partir de lo

propio: de la propia carne. Hombre y mujer son diferentes pero surgen de lo mismo.

En esta segunda aproximación mítica de la creación encontramos más claramente la relación antes planteada del hombre con los cinco elementos fundamentales de la experiencia humana: en el mito se recrea la aparición del hombre relacionada con la creación y la apropiación del espacio social que sirve como referente para la ubicación de todos los "otros" espacios: físicos y simbólicos. Es decir, los espacios sociales son creados y significados en función de él:

*Luego plantó Yahvéh Dios un jardín Edén, al oriente, donde colocó al hombre que habla formado [...] De Edén salía un río que regaba el jardín y desde allí se repartía en cuatro brazos. El uno se llamaba Pisón: es que rodea todo el país de Javilá donde hay oro [...] El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus. El tercero se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es Eufrates. (Génesis: segundo relato de la creación, 1970).*

El mito recrea la posibilidad de "habitar el tiempo", de reconocer el antes y el ahora en dos planos: el antes cuando no había diferenciación y todo era caos, frente a un ahora ordenado y contrastado; pero también un antes cuando el hombre no tenía conciencia de su cuerpo, ni de su lenguaje, ni de su cuerpo y de su muerte. El cuerpo diferenciado entre hom-



bre y mujer, la conciencia de cuerpo que se obtiene al caer en la tentación de comer del fruto prohibido, posibilita no sólo la comprensión de una diferencia biológica, sexual, y con ello una conciencia de cuerpo que puede morir, sino, mediante el castigo que la falta conlleva, se obtuvo la conciencia del trabajo. En este sentido, el hombre aparece no sólo en un espacio cultural, sino que tiene el trabajo de apropiarse de él, y de recrearlo.

La posibilidad de nombrar le hace apropiarse del lenguaje como una herramienta de ordenamiento de la experiencia. Dios le presenta a los animales para que sea el hombre el que les dé nombre. De esta manera nombra la diferencia y la reconoce. En términos de Bollnow (1989) el hombre "va tejiendo el lenguaje a partir de sí mismo y al mismo tiempo se entreteje en él" no como una jaula sino como una casa en la que puede vivir con fiabilidad.

Finalmente, y a partir de los elementos anteriores, el hombre construye su historia, en el mito y a partir de él.

En contraste con los mitos anteriores resulta interesante retomar la versión náhuatl de la creación de la tierra:

*Algunos dijeron que la tierra fue creada de ésta manera: dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron a la diosa de la tierra del cielo. Ella tenía las articulaciones completamente llenas de ojos y bocas con las cuales mordía como una bestia salvaje. Antes de que la bajaran ya había agua, de la cual nadie sabe quién la creó y sobre la cual esta diosa caminaba. Viendo esto, los dioses se dijeron unos a otros: es necesario hacer la tierra, y diciendo esto se convirtieron ambos en dos grandes serpientes las cuales agarraron a la diosa, la una de la mano derecha y el pie izquierdo, la otra de la mano izquierda y el pie derecho y la jalaron tanto que la hicieron romperse a la mitad. De la mitad de los hombros hicieron la tierra y la otra mitad la llevaron*

al cielo. Por eso se enojaron mucho los otros dioses. Para recompensar a la dicha diosa de la tierra por el daño que le habían hecho, todos los dioses descendieron del cielo para consolarla y ordenar que de ella salieran todos los frutos necesarios para la vida de los hombres. Por eso hicieron de sus cabellos árboles, flores y yerbas, de su piel las yerbas muy pequeñas y las pequeñas flores, de los ojos pozos, fuentes y pequeñas cavernas y de los hombros montañas... (Krickerberg, 1971:22).



lleva [los huesos] cuatro veces alrededor de mi asiento de piedras preciosas. (Krickerberg, 1971:24).

Después el señor del inframundo se arrepiente y solicita que le devuelvan los huesos, pero Quetzalcóatl se niega. Dichos huesos estaban ordenados, de un lado los de los hombres y de otros los de las mujeres, pero Quetzalcóatl hizo un lío con ellos y los desordenó.

Los dioses quisieron evitar el robo haciendo un hoyo en el camino en donde cayó Quetzalcóatl golpeándose. Una vez que se recuperó, molió todos los huesos, los hizo polvo, los puso en una olla, sangró su miembro sobre ellos y a partir de ese sacrificio surge el hombre.

Aquí, al parecer, la fuerza creadora femenina y masculina se encuentra sintetizada en un sólo personaje, de igual manera que en lo planteado en la primera versión del Génesis. La sangre (chorro de sangre/masculino) y el polvo de huesos (que pertenecen al inframundo/femenino) como elementos de la creación del hombre parecieran señalar dos espacios corporales —y culturales— diferenciables, que entran en relación y en tensión. Y, al igual que en el Génesis, la diferenciación entre hombre y mujer se da a partir de una materia indiferenciada.

La creación del hombre en algunos mitos indígenas se relaciona explícitamente con la aparición de la luz, y con el origen del sol y la luna. En el primer mito del Génesis podemos considerar que estos elementos también se vinculan entre sí, pero organizados de manera lineal o cronológica. Sin embargo, si retomamos la reflexión de Lévi-Strauss sobre el mito y consideramos que éstos pueden ser leídos de manera no secuencial, sino haciendo una lectura "circular", en donde se pueden imbricar los momentos secuenciales, encontramos un sentido similar entre los mitos, en donde tanto la luz como el hombre irrumpen en un espacio indiferenciado —caos y tinieblas— y a partir de ello surge el contraste y un reordenamiento específico.

#### Fuerza femenina/fuerza masculina

El elemento de contrastación básica planteado anteriormente implica preguntarnos, ¿qué es "habitar" el tiempo, el espacio, el cuerpo, el lenguaje y la historia desde lo femenino? ¿Cuál es la especificidad de esa fuerza frente a lo masculino?

La fuerza femenina se define necesariamente en función de un espacio específico, diferente al masculino, al cual se le atribuyen determinadas cualidades creativas. Pero ese espacio con sus características diferenciables no es ordenado jerárquicamente en el mito. Es decir, su valor está dado precisamente a partir de la existencia del otro. Es un valor relativo. El binomio arriba/abajo, padre/madre, obscuridad/luz, hombre/mujer, no están formulados en el sentido valorativo, ya que no parte de un modelo previo que presupone parámetros de jerarquización en función de criterios ideológicos hijos.

A diferencia de los mitos anteriores, el mito náhua presenta explícitamente la relación y tensión generadas entre fuerzas femeninas y masculinas como parte del acto creador, en la medida en que sus dioses se presentan sexualmente diferenciados. De esta manera queda denotado el contraste y la diferenciación espacial de dichas fuerzas. Es decir, hay espacios de creación femenina frente a espacios de creación masculina. Los elementos creativos primordiales requieren establecer una relación sincrónica para crear.

En este primer fragmento aún no aparece el hombre. El contexto es creado por sí y no en función de ser contexto para el ser humano.

En una segunda versión sobre la creación, al igual que en el caso del Génesis, el hombre es creado a partir de un conjunto de contrastaciones más específicas:

Después de haber levantado el cielo, se consultaron los dioses y dijeron:

-El cielo ha sido levantado, pero ¿quiénes, oh dioses, habitarán la tierra?

Se ocuparon entonces del negocio; fue Quetzalcóatl al inframundo, llegó con el señor y la señora del reino de los muertos y dijo:

-He venido por los huesos preciosos que tú guardas.

Aquel contestó:

-¿Qué harás tú con ellos Quetzalcóatl?

Otra vez éste dijo:

-Los dioses tratan de hacer con ellos quien habite sobre la tierra.

Dijo el dios de los muertos:

-Sea en buena hora. Toca mi caracol y

La fuerza creativa, esa tensión que se gesta para lograr la producción, ese origen de la humanidad, para que se dé, requiere de sincronía entre los contrarios.

La idea de jerarquía no es un punto de partida en este caso, representa una valoración secundaria en relación con un ordenamiento del poder posterior. En nuestra sociedad, este modelo ha sido fijado en relación con un esquema ideológico que valoriza lo "masculino adulto" como parámetro fundamental. Ello implica que todo aquello que se aleja del modelo, o que se diferencia de él, es valorado en términos negativos, es decir, no a partir de un reconocimiento de sí mismo sino a partir del "no ser" masculino, adulto, etc.: ser mujer, ser niño o niña, ser viejo, como contraparte del modelo.

La jerarquía (implícita en algunas culturas, explícita en otras) se impone casi de manera natural. La diferencia se jerarquiza como una forma única de entender el mundo, lo cual ha llevado en nuestra sociedad a resolver el problema a través de medios legales, exigiendo la "igualdad de derechos". Pero no hay acción más injusta que querer medir como iguales a aquéllos que son diferentes. En este acto se niega la diferencia, pero paradójicamente se profundiza en ella, sin posibilidad de resolverlo.

En la antigua Grecia se contaba con el concepto del areté. Este concepto no tiene una traducción exacta al español, pero implica el reconocimiento de la diferencia en un proceso de valoración de lo propio, de lo interno en el espejo de la estimación

social. "Aristóteles muestra el esfuerzo humano hacia la perfección de la areté como producto de un amor propio elevado a su más alta nobleza..." (Jaeger, 1985: 28). Es decir, a partir del autorreconocimiento y del reconocimiento de los otros, se podía construir nítidamente la diferencia, sin que las virtudes de uno causaran demérito al otro. Devereux lo interpreta como "lo bueno es lo conforme a la naturaleza del ser. [Los griegos] sabían que Diké es superior a Themis; que un buen asno valía más que un mal caballo". (Devereux, *op. cit.*: 11).

Este concepto del areté fue substituido posteriormente por el concepto de la soberbia. El autorreconocimiento fue visto como un acto vergonzante, que se acompañó de culpa. Y se comenzó a construir el desconocimiento real de las diferencias. Sin embargo, los mitos antes analizados nos muestran otra perspectiva de ordenamiento que puede ser leída como una propuesta no jerárquica del reconocimiento de lo "otro", si se entiende que la otredad es, a final de cuentas, la única forma de construir el yo. De la manera en que veamos al otro, abrimos las posibilidades de construir lo propio.

*El valor de los hombres y las mujeres radica en el hecho de que en una especie sexuada el hombre presupone a la mujer como la mujer presupone al hombre. Su diversidad garantiza el sentido de cada uno de ellos y prueba la igualdad de su valor. (Devereux, 1989:12).*

### Notas

<sup>11</sup> Cabe aclarar que en la estructura mítica ninguna de las narraciones que la componen, están estructuradas de manera se-

cuencial y pueden ser leídas sin un orden preestablecido, tal como lo propone Lévi-Strauss. De allí que la selección del orden puede ser visto como "arbitrario". En este caso se reproduce el orden presentado en el propio libro del Génesis.

### Bibliografía

BIBLIA DE JERUSALEM: El génesis, Editorial España Desclee de Brouwer, España, 1970.

BOLLNOW, Otto F., *Antropología Filosófica*, Universitas, Revista del Instituto de Colaboración Científica, Stuttgart, Vol. XXVII, No. 2, dic. 1989.

DEVEREUX, George, *Mujer y mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Editorial Guadarrama, Madrid, España, 1978.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

KRICKERBERG, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, Tomo II, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1980.

PORTAL, Ma. Ana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, INAH/Colección Científica, México, 1986.

VERNANT, Jean Pierre, *La muerte en los ojos*, Editorial Gedisa.

*Ma. Ana Portal es profesora e investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.*

**L**a asociación que a nivel de las percepciones del sentido común se establece entre el estatus cultural de la mujer y sus características biológicas, constituye el cimiento de un conjunto de sistemas simbólicos que definen y estructuran el "ser femenino" en nuestra sociedad. Se trata de un conjunto de signos que definen conductas y esperan respuestas culturales, sociales económicas y políticas que se encuentran en correspondencia con tales sistemas.

Este trabajo tiene como objetivo central establecer, en primer lugar, algunas consideraciones de carácter filosófico referidas a la naturaleza como justificación de fenómenos sociales. En segundo lugar, busca relacionar la forma como el sentido común se traduce en sistemas simbólicos que estructuran los hábitos de los sujetos y, finalmente, señalar cómo los procesos de simbolización no son comunes para los diferentes grupos sociales, de donde se deriva la necesidad de estudios específicos de acuerdo con los diversos campos en que se estructura la sociedad.

## Una relación contradictoria

La relación entre el ser humano y la naturaleza es un problema esencial. El ser humano parece escapar al dominio natural mediante la inteligencia, el lenguaje y la memoria histórica, factores todos que le permiten levantar sobre lo construido por pasadas generaciones, nuevas y mejores formas de control. La esencia humana —dice Moscovici—, que se manifiesta en la creación de cultura, es la variante que le permite elevarse por encima de otras especies, y este factor es también el que le posibilita fundar la discriminación social sobre otras fracciones de la humanidad: primitivos, mujeres, niños, etc., al considerarlos como más próximos a la animalidad.

Abandonar la naturaleza para formar un orden aparte, artificial, representa para el hombre la sustancia de su forma de vivir que se esfuerza en demostrar de mil maneras (Moscovici, 1957:7). La recurrencia de los mitos que asignan a la divinidad el favor de haber dotado al hombre de las cualidades que le garantizan esta supremacía absoluta, afirma esta vocación de dominio.

De este modo la visión de sí mismos que tienen los seres humanos se va construyendo en una relación de oposición entre el dominio del hombre y el dominio de las cosas, manipulables, doblables, etc. Las civilizaciones se montan sobre esta concepción —continúa Moscovici— y cuentan su historia y dividen sus tiempos en relación con lo que existe antes que el hombre y sin él, y aquello que existe después de él y con él, convirtiendo este hecho en línea que separa lo superior de lo inferior, lo espiritual de lo material, lo producido y lo dado.

La conciencia, deviene paulatina e históricamente, en capacidad específicamente humana para trascender a la naturaleza. Al respecto, Ortner (1973:14) señala que la universalidad del ritual demuestra que en todas las culturas existe la conciencia de esta capacidad para actuar y regular, y no para ser pasivamente movido por, o moverse con, las condiciones de existencia natural. Es la conciencia que permite a cada sociedad reconocer la diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el de la cultura, la conciencia humana y sus productos, y la posibilidad a partir de ésta de trascender las condiciones naturales y dirigir las hacia sus propios fines; lo que lleva a la conclusión de que la cultura no sólo es distinta, sino superior a la naturaleza: diferenciación y superioridad basada en la capacidad de socializar y culturizar.

### La naturaleza al servicio de la diferenciación social

Sin embargo, la relación hombre-naturaleza no se agota en la apropiación general arriba señalada. En el desarrollo de las sociedades la idea de un orden natural se aplica a las relaciones sociales, justificando, a

través de éste, la supremacía de unos grupos sobre otros: los seres humanos concretos construyen diferencias entre ellos. La naturaleza reducida a la biología constituye el punto de partida. Se piensa en quienes por nacimiento tienen determinadas características en razón de las cuales son definidos socialmente inferiores; el dato biológico se convierte en signo inequívoco y supremo argumento para justificar su calidad de dominado.

En este terreno, el ser humano aparece como sujeto dominado por un orden natural que determina un destino no sujeto a su voluntad. La ética dominante se ordena en torno a esta argumentación y en ella, en razón de su determinante en última instancia —el orden natural— no cabe el cuestionamiento.

Esta ha sido una idea profusamente repetida a lo largo de la historia: la doctrina señorial aristotélica<sup>11</sup> encuentra aquí su fundamento —hombres que nacieron para mandar y hombres que nacieron para ser esclavos—, o bien la defensa de Ginés de Sepúlveda *Sobre las justas causas de guerra contra los indios*. Aquí encuentran sentido las teorías de diferenciación social; racismo y sexismo son dos de las grandes expresiones del recurso a la naturaleza para sostener las diferencias sociales más allá de las decisiones humanas.

Los discursos de diferenciación social apoyados en un supuesto orden natural alcanzan una fuerza considerable en la medida que no aparecen, en primera instancia, como producto de un orden social construido por seres humanos y por tanto humanamente transformable. Aquí aparece una relación de subordinación a la naturaleza y ella, en este aspecto como superior e indiscutible. En este terreno ya no se

trata de trascender "lo natural" sino de apegarse estrictamente a sus mandatos, con fines, desde luego, eminentemente sociales.

Superar esta concepción ha significado largas jornadas libertarias por parte de los oprimidos para entender y hacer entender que su condición se explica por razones sociales y no



naturales, y que por tanto se hallan en el terreno de "lo producido" y no de "lo dado". Esto ha sido demostrado en el largo y todavía vigente combate contra el racismo. No podemos afirmar lo mismo en relación al sexismo donde la demarcación entre "lo producido" y "lo dado" se dificulta en razón de las características femeninas que hacen de la mujer la responsable biológica de la reproducción de la especie, y lo que la convierte en un sujeto particularmente vulnerable a un discurso de diferenciación social apoyado en un orden natural y manifestado —evidentemente— en su cuerpo. Qué mejor argumento podía aducir un sistema simbólico subordinante que un conjunto de características más claramente "dadas", que producidas.

Nos enfrentamos a otro tipo de relación de la sociedad con la naturaleza, que se inscribe en el orden de lo "estrictamente dado". Estamos hablando de la relación más simple y más cotidiana que el ser humano establece con la naturaleza: formas físicas, colores, sabores, aromas, "lo que es, o lo que está", visión de la cual surgen las ideas de "lo natural

como lo espontáneo" y en lo que de ninguna manera es posible intervenir. Es esta la visión más simple y la más peligrosa en tanto que aplicada a los fenómenos sociales deriva en eterna permanencia. ¿Quién ha decidido que así sea?, la respuesta puede caer en el dominio de lo divino o de los "indescifrables designios naturales", o de ambos, pero eso no interesa, en cuanto que el resultado social es el mismo. Ya no estamos frente a la cultura en una relación de superioridad con la naturaleza, estamos frente a su sumisión, pero sólo como punto de partida para la elaboración de discursos que permiten el ejercicio de la dominación de unos grupos sobre otros y/o la aceptación de roles y funciones como la expresión de un orden "natural". Esta idea profusamente repetida a lo largo de la historia es particularmente importante al estatus femenino.

#### Mujer y biología

Desde el surgimiento de las ciencias sociales, muy diversos razonamientos han sido utilizados en la búsqueda de explicaciones o justificaciones de la situación subordinada de la mujer en la sociedad. Dentro de ello ha ocupado un lugar destacado el intento por remitir la base original del problema al hecho biológico mismo, a esa barrera de separación imposible de franquear en tanto que el "hombre sea hombre".<sup>121</sup>

Ninguna otra teoría de la diferenciación social podría tener la mesa tan bien puesta como aquella que hace relación a la evidente diferencia física de un sexo respecto a otro observado en cualquier raza, cultura o latitud.

La apelación a la naturaleza ha sido constante en diversos aspectos de la conciencia social.<sup>131</sup> Desde los



intentos por encontrar un principio natural en economía (no en balde ésta fue antes fisiocracia), hasta las teorías del "criminal" nato de Lombroso.

La idea de naturaleza, en este sentido, es una noción que es necesario criticar para poder avanzar a una comprensión más profunda y real de la condición femenina. Pero ninguna otra teoría de la discriminación ha contado con la biología como aliada más fuerte y duradera como la que se finca en la fatal "inferioridad física" de la mujer y su necesaria protección.

La idea de naturaleza como punto de partida para el reconocimiento de la esencia de las cosas y del "deber ser", como determinante en última instancia de deberes y comportamientos sociales, se encuentra sumamente arraigada en las construcciones filosóficas que han sido partes básicas de la concepción del mundo en diferentes momentos históricos. Así desde el principio de la reflexión filosófica occidental, la búsqueda del "ser de las cosas", desembocó en la metafísica de Parménides (luego de la reflexión de los primeros filósofos jónicos). En efecto, sea que el elemento primario de las cosas fuera el agua, el aire o cualesquiera de los otros elementos, lo evidente era que







"las cosas son". Parménides inauguró con ello el inicio de la metafísica, la que Aristóteles elevará al grado de filosofía primaria, y en donde la naturaleza es para esta reflexión filosófica la sustancia de las cosas, su esencia última y da lugar con ello a la búsqueda de inquietantes definiciones que marcarán indeleblemente el pensamiento filosófico occidental hasta nuestros días.

Cuando Aristóteles reflexiona sobre la esencia de las cosas, muy lejos está de limitarse a su base material, o a su simple definición de género y especie. Hay en Aristóteles —pensamiento que se repetirá posteriormente— una concepción de naturaleza estrechamente ligada con un ideal de perfección o de deber ser. Para el filósofo, la naturaleza de las cosas no se reduce a las definiciones de su ser actual, sino que incluye también el sentido de finalidad o entelequia que las cosas deben tener. Cuántas discusiones sobre la política de Aris-

tóteles han olvidado que la definición del hombre como "animal político" está más ligada a la polis griega concreta, que a cualquier abstracción de vida gregaria que pudiera ser imaginada. En efecto, para Aristóteles la naturaleza racional de los hombres los obliga a trascender el *oikos*, lugar para la supervivencia; y la *aldea*, lugar de la suficiencia, para pensar que la naturaleza esencial del hombre es vivir en la ciudad (*polis*) relacionándose con otros hombres a partir de la palabra (*logos*). El *zoo politión* de Aristóteles representa la relación plena de la naturaleza del hombre racional, concepción que reserva la vida en las aldeas a quienes no están llamados a ella: los bárbaros, las mujeres, los esclavos.

De igual forma se manifiesta en Aristóteles el "ideal del sabio". La ética aristotélica, fundada en la búsqueda de la *eudemonia*, plantea para el hombre el problema de la satisfacción de su propia naturaleza.

El sentido del pie es caminar, y el del vestido es vestir. De igual forma el del zapatero o herrero es cumplir con sus respectivos oficios. Pero para el hombre racional su finalidad ética es la de ser sabio. En eso radica el cumplimiento de su naturaleza.

Muchas y muy diferentes vertientes se desarrollarán sobre esta metafísica, sin embargo, está presente la idea de naturaleza en sentido de satisfacción de su deber ser. La escolástica cristiana construirá sobre esta noción una elaborada moral natural sostenida en los dictados de una naturaleza abstracta que ordena las leyes de la conducta.

Y para la moral cristiana, heredera de esta última, el apoyo de su propia normatividad se da en esta especie de ética natural que ve el objeto de la conducta humana en la búsqueda de la felicidad a partir de los dictados de la naturaleza. Construirá en consecuencia una normatividad sustentada en la búsqueda de las

finalidades naturales de las cosas: la naturaleza de los hombres como seres vivos —nos dirá por ejemplo—, es precisamente vivir, por lo que la muerte por medio del suicidio, la eutanasia o la eugenesia están metafísicamente vedadas a la existencia racional de los hombres; la naturaleza de la diferenciación sexual es el complemento para la procreación, en consecuencia, cualquier alteración de los designios naturales atenta contra esta ética a la vez divina y racional.

Se cierra así el círculo de la propia conducta, no hay posibilidad para situacionistas o sensualistas. En el fondo de todo proceso humano debe estar la identificación con una naturaleza abstracta y dictatorial, sostenida en una rígida metafísica que al mismo tiempo que se funda en la analogía y trascendencia del ser, es incapaz de pensar a éste como inmutable u organizado en virtud de los dictados de procesos unívocos de movimiento y finalidad.

Nada es más cómodo para un sistema sostenido en el dominio y la jerarquización de funciones y conductas, que la definición sólida de principios y funciones de naturaleza que embonan tan apreciablemente con una moral.

Basta sólo con hacer referencia a una metafísica, cualquiera que esta sea, para concluir en principios de sólida racionalidad y limitada movilidad y transformación interna. No en balde el cristianismo y el capitalismo materialista coincidían en sus sustentos morales al hacer referencia, el uno a la naturaleza metafísica de las cosas y el otro a un orden económico natural que sostenían el libre cambio y la libre producción.

Naturaleza es pues algo más que simple biología. Si bien ésta es la expresión más bruta de la naturaleza



humana. A lo largo de siglos el pensamiento occidental se esforzó por adjudicar finalidades esenciales abstractas a la diferenciación sexual, teniendo como punto de partida la obligada necesidad de reproducir la especie. El pensar en una relación libre y sin hijos constituía una falta moral contra la que los hombres y mujeres han tenido que combatir por cientos de décadas. Aún hoy, el peso de la tradición y la costumbre sustenta en buena medida lo más granado de la filosofía occidental.

La batalla contra esta concepción ideológica de profundas raíces históricas, se sostiene en una concepción no ontológica del materialismo. Dejar de considerar a la naturaleza como un principio general, supone partir de sus modos concretos de existencia. Sólo si se reconoce la realidad material como socialmente medida, se puede evitar la ontología y dejar de pensar la naturaleza en

su forma abstracta, para considerarla en sus diferenciados modos de ser.

Ello fuerza necesariamente la renuncia de cualquier teleología, lo que desde luego no implica pensar la historia como un conjunto caótico de hechos. La historia tiene fines, mas éstos están limitados por hombres finitos, condicionados en el espacio y en el tiempo, frente a los dominios delimitados por el mundo natural y social.

De esta forma el sentido del mundo no es más que el que los sujetos hayan logrado realizar mediante su organización social.

Nada es más difícil para la sociedad que el romper con los esquemas abstractos y metafísicos. Tanto más para la mujer tan estrechamente ligada a los procesos naturales.

Los sistemas simbólicos, entendidos como "...representaciones (modelos de) y orientaciones para la acción (modelos para)..." (Giménez, 1986:33), que determinan la condición femenina, hunden sus raíces en esta visión de naturalidad que hemos venido señalando, la cual es producto de la percepción directa, de lo inmediatamente visible a los ojos del sentido común. De aquí que la subversión femenina, en sus diversas manifestaciones, ya sea como movimiento social o como enfrentamientos cotidianos, personales y anónimos, navegue continuamente a contracorriente. Por ello, subvertir la situación en que se desarrollan es buscar algo más que la modificación de papeles; apuntar a una alteración radical de la concepción del mundo y, en cuanto tal, proponer la de construcción y construcción de nuevos sistemas simbólicos.

La sociología de la cultura, así como la llamada antropología simbólica, al reevaluar el concepto *cultura* como conjunto de hechos simbólicos, ha

ampliado, de manera importante las posibilidades de comprensión de diversos fenómenos, sobre todo de aquéllos que, como el de la cuestión femenina, están implicados en el conjunto de la vida social.

El paso de la reflexión filosófica a la antropológica supone el reconocimiento de los sistemas simbólicos, que se constituye a partir de las nociones de sentido común, de la traducción de éste a signos y de su imposición como legítimos. Nos encontramos de este modo frente al problema teórico de la construcción de los signos en el proceso social.

A este nivel, ya no nos movemos solamente en el terreno de las ideas filosóficas generales, sino en el de las prácticas simbólicas, en los espacios sociales y en las relaciones que los sujetos se plantean entre ellos y con el mundo y que se construyen a partir de relaciones de poder, desde donde es posible la construcción de sentidos que pueden ser percibidos como legítimos.

El término *símbolo*, dice Geertz, "...designa cualquier objeto, acto, acontecimiento, cualidad o relación que sirva de vehículo a una idea; la idea sería entonces el significado del símbolo..." (Geertz, 1986:251). La concepción semiótica de la cultura parte de la necesidad y especificidad humana de simbolizar, frente a la creencia de mecanismos genéticos para orientar su conducta. Este es un proceso que ocurre en espacios sociales históricos—de ahí la variedad de culturas— y también a través de relaciones de poder, de donde derivan diversas formas de percepción de las cosas, aun dentro de una misma cultura.

Para la operacionalización de la concepción semiótica de la cultura me han parecido útiles dos conceptos desarrollados por Pierre Bourdieu: *habitus* y *campo*.

Bourdieu sostiene que el análisis debe partir del reconocimiento del espacio social donde los sujetos encuentran sitio de acuerdo con un ordenamiento jerárquico definido en función de un poder fundamental: la posesión de capital económico, que confiere a las percepciones de quienes lo detentan sentidos de legitimidad cultural y que se convierten en arbitrios culturales impuestos al conjunto de los individuos, a partir de una relación de poder.

La noción de *habitus* ocupa en esta teoría un lugar central, en cuanto define las formas como los sujetos se apropian de los procesos sociales. El *habitus*, indica Bourdieu, son las estructuras mentales a través de las cuales los agentes aprehenden el mundo social, es en lo esencial, el proceso de interiorización de éste; es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y apreciación de prácticas, que expresa en ambos casos la posición social en la cual se han constituido (Bourdieu, 1988: 134).

De este modo, nos acercamos en principio a los esquemas simbólicos



de la formación de "lo femenino" más que por sus elementos, por el proceso que lo constituye y por las formas como éste se arraiga en los sujetos.

### Campos y símbolos

En una visión que reconoce la existencia de un poder social como la condición para imponer como legítima una serie de sentidos, no puede quedar fuera la existencia de otras percepciones, de otros símbolos, de ahí que en el espacio social encontremos la confrontación: las luchas por imponer nuevos sentidos, cuyo objetivo puede ser la reorientación (modificación en algunos aspectos) o la transformación de las prácticas sociales.

Los procesos de construcción y percepción de los símbolos no son semejantes, de ahí que no sea posible analizarlos en abstracto, sino que es necesario combinarlos con grupos sociales específicos: origen social, grupos de edad, de ocupación, de filiación política o religiosa, etcétera, y con la noción de *campo*, entendido como un lugar de relaciones objetivas entre individuos o instituciones en competencia por objetivos idénticos. (Bourdieu, 1986: 301)

Cada *campo* construye y percibe los símbolos que considera apropiados para las mujeres de acuerdo a su propia lógica interna: el campo político estatal, los medios masivos de comunicación, las organizaciones políticas o religiosas (en sus diferentes versiones), y en fin, en cada uno de los *campos* donde resulta importante definir el lugar de las mujeres.

Los *campos* constituyen los lugares de concreción de las relaciones sociales, los lugares donde se da uso y sentido práctico al "sentido" dominante, y también los espacios donde

surgen nuevos significados o se reorientan los ya existentes.

Lo último podría ayudar a ubicar, dentro de algunos campos, a aquellas mujeres que no responden íntegramente a los sistemas dominantes con relación a "lo femenino", es decir a aquéllas que de alguna manera lo han subvertido, ya sea como resultado de acciones políticas expresas, o como consecuencia de la incompatibilidad entre el *habitus* adquirido y sus condiciones materiales de existencia. También podría ayudar para el análisis de los discursos políticos, religiosos o artísticos que últimamente llaman a "la sociedad" a reorientar su concepción sobre las mujeres pidiendo para ellas una mejor calidad de vida.

Las anteriores son sólo algunas posibilidades, las mujeres están por todas partes y en este sentido coincidimos con Bourdieu cuando afirma... "hay tanto intereses, como campos, como espacios de juego" (1988: 108).

## Notas

[1] "La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión, mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las ordenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer

y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser no tiene más que un destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un destino a mandar... éstas son primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia..." (Aristóteles: 22).

[2] En la novela utópica *Eugenia* de Eduardo Urzaiz, escritor yucateco de principios de siglo, se pinta un mundo totalmente transformado en las relaciones sociales derivadas de un increíble y trascendente avance científico que permite liberar a la mujer del proceso de la maternidad haciendo que ésta sea un proceso voluntario por el que pueden optar incluso los hombres. Resulta por demás ilustrativo que el pleno ascenso de la mujer en esta temprana utopía mexicana (1919), radique en su definitiva victoria sobre la naturaleza. (Cfr. *Nexos* No. 89).

[3] Para una revisión de las consideraciones hechas por diferentes escuelas antropológicas respecto a la situación social de la mujer, mantiene vigencia el trabajo de M. Kay Martin y Bárbara Voorhies, *La mujer un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978.

## Bibliografía

ARISTÓTELES, *La política*, Espasa Calpe, Colección Austral, México, 1946.

BOURDIEU, Pierre, "Estructuras, habitus y prácticas", en: Gilberto Giménez Montiel, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP - Universidad de Guadalajara - CO-MECSO, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en

Ciencias Sociales, México, 1986, p. 263-280.

— "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*, Buenos Aires, 1988, p. 102-107.

— "El interés del sociólogo", en *Cosas dichas*, p. 108-114.

— "Espacios y poder simbólico", en *Cosas dichas*, p. 127-142.

GARCÍA Canclini, Nestor, *Ideología y cultura*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

— *Desigualdad cultural y poder simbólico, La sociología de Pierre Bourdieu*, ENAH-INAH, México, 1986.

GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en Gilberto Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 15-72.

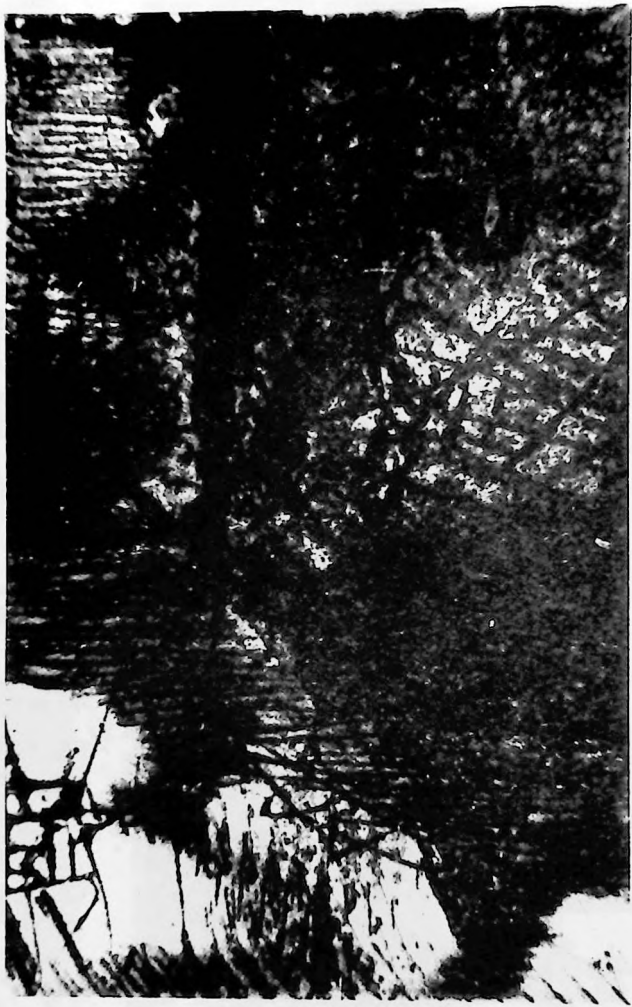
GEERTZ, Clifford, "¿Qué es el símbolo?", en Gilberto Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 249-253.

— "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, p. 43-59.

MOSCOVICI, Serge, *Sociedad contra natura*, Siglo XXI, México, 1975.

ORTNER, Sherry, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1973, p. 109-131.

Paz Xóchitl Ramírez es investigadora de la ENAH-INAH



**"...Aire"**  
**Dufoo**

# Recordando a la Unidad Agrícola Industrial para la mujer campesina

Wilbert Pinto González  
Gina Villagómez Valdés

**L**o que aquí pretendemos no es escribir un artículo de fondo sobre la Unidad Agrícola Industrial para la Mujer Campesina (UAIM), sino más bien hacer un breve recordatorio de su existencia y una invitación a no olvidarla, para que en la medida de lo posible lleguemos a saber qué ha sido de ese proyecto de desarrollo que afectó o benefició a un gran número de mujeres, sus familias y comunidades y que ocupó no pocos recursos y esfuerzos. Por lo pronto trabajamos con una Unidad de Yucatán, la "Aurelia" de Timucuy, que ha obtenido logros inusitados. Su presidenta, doña Sabina Cohuo, aparecía hace algunos meses por televisión haciendo una invitación al público a formar parte de la UAIM dadas sus bondades y la posibilidad de lograr un mejor nivel de vida en el lugar de origen.

## La UAIM

En abril de 1971, por Decreto Presidencial, entró en funciones la *Ley Federal de la Reforma Agraria*, y en ella se contempló oficialmente, por primera vez, que las mujeres campesinas son susceptibles de ser produc-

tivas y dedica tres de sus 480 artículos (103, 104 y 105) a dar forma legal a este "descubrimiento" con el fin de dotarlas de tierra y otorgarles el derecho al crédito. Así se creó la UAIM, que tomó la forma de Programa Nacional con el que se pretendía dar solución a "los grandes problemas de desempleo y de emigración en el medio rural";<sup>[1]</sup> pero pasaron nueve años para que la legislación al respecto permitiera la fundación de las primeras Unidades. Esto es, para que se formalizara la situación de la UAIM tuvieron que transcurrir varios años, en los que las diferentes instituciones que intervienen en el campo (SRA, Banrural, SARH, Fideicomisos, dependencias de gobiernos estatales, etc.) realizaron lo suyo sin llegar a ningún acuerdo, quizá por falta de voluntad política o de interés, por la escasez de recursos económicos y humanos o por fallas en la "concertación" interinstitucional.

Si bien la *Ley Federal de la Reforma Agraria* le dio vida legal a las UAIM desde 1971, la *Ley General de Crédito Rural* las tomó en cuenta hasta cinco años después,<sup>[2]</sup> en su Artículo 54, Fracción VII; mientras



tanto, no existía forma alguna de que las mujeres organizadas contaran con financiamiento. Sin embargo, en ese lapso se crearon Centros de Desarrollo que tenían entre sus funciones la de lograr trabajar con recursos de la Sociedad Local de Crédito Ejidal correspondiente (la que aparecía como legalmente responsable), siempre y cuando ésta contara con ellos y estuviera dispuesta a proporcionarlos para la adquisición de materia prima y herramientas de trabajo, a la espera de que se les devolvieran con la venta de la producción femenina y, en su caso, absorber la deuda, condiciones que hacían difícil la constitución y operación de tales Centros.

Salvado el obstáculo del crédito oficial para las mujeres, faltaba definir la manera en que regularían sus actividades y pasarían otros tres años para que las *Normas para la Organización y Funcionamiento de la Unidad Agrícola Industrial de la Mujer*<sup>151</sup> y el *Reglamento de Funcionamiento de la Unidad Agrícola Industrial de la Mujer Campesina*<sup>141</sup> fueran presentados; pero aún hacía falta algo más, las *Normas para el Otorgamiento de Crédito a la Mujer Campesina*.<sup>151</sup>

El que México fuera sede de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, parece que le recordó al Estado que tenía un programa en archivos que se ajustaba perfectamente a uno de los objetivos de la conferencia: "La integración plena de la mujer en el esfuerzo del desarrollo".<sup>161</sup> Por ello, no es casual que a los pocos meses del evento se reformulara la Ley de Crédito Rural.

Se hubiera podido pensar en ese entonces que la mujer campesina en México ya había obtenido su Carta de Ciudadanía y su Certificado de Mayoría de edad. Sin embargo, los tiempos tomados para reglamentar to-



do lo relativo a la UAIM y la cantidad de Normas y Reglamentos, con más de un centenar de artículos y sus respectivos incisos, indican lo contrario, un profundo escepticismo. Los hechos tienden a demostrar la poca confianza depositada en la mujer campesina, se le concibe como un sujeto poco capaz de trabajar y producir correctamente de forma autónoma, colectiva u organizada; se le descalifica de antemano con "paternalismo", materializado en ese cúmulo de reglas, guías y modelos de procedimiento, y esto sin contar con la acción de los Comités de Promotoras Voluntarias (que por cierto, desde 1975 dejaron de ser "voluntarias" para pasar a engrosar las nóminas institucionales); los Centros de Desarrollo; grupos capacitados de Promotores de Fideicomisos, tales como el de Organización y Capacitación Campesina (adscritos al Banrural o a la SARH, ya cancelado); los empleados de la SRA; del INCA-RURAL; los técnicos, ingenieros, veterinarios y supervisores de

todo tipo de las diversas dependencias federales y estatales; los líderes campesinos de los grupos corporativos del partido en el poder, sus diputados locales y por supuesto los hombres del ejido, quienes se creían con el derecho y obligación de ayudar a sus mujeres, siempre y cuando hubiesen accedido a conformar una UAIM.

¿Parece razonable que tantos medios y recursos humanos se empleen en la tarea de organizar, capacitar, asesorar, recomendar, etc.? Sería muy interesante hacer un balance costo-beneficio que incluyera salarios y gastos del personal institucional (contando viáticos, gasolina, vehículos y su mantenimiento, prestaciones, etc.) frente a eficiencia. Los montos e intereses de los créditos de avío y refaccionario con su posición de cartera (situación crediticia); por supuesto su producción e índices de productividad son imposibles de saber, la poca información con la que se cuenta deja lagunas insalvables, además de que no resulta extraño

que sea indescifrable o cuando menos operatibilizable si se llega a encontrar.

Pero, ¿cuáles han sido los resultados de todo esto? Teresita De Barbieri<sup>171</sup> apuntaba en 1983 que a principios de esa década existían 4 950 UAIM por Decretos Presidenciales y que de ellas sólo funcionaban 280 y preguntaba, "¿Qué ha pasado con ellas?", creemos que su interrogación continúa sin ser contestada. Hasta ahora nadie se ha impuesto la colosal tarea de saberlo y, por su lado, el Banrural, la SARH o la SRA no han dado señales de pretender informarlo (al menos eso creemos). A pesar de esa carencia de conocimientos, son pocos y ocasionales los intentos de dar una respuesta —De Barbieri presenta la relación de los trabajos al respecto

en ese tiempo— ya no digamos general-nacional, ni tan siquiera regional,<sup>181</sup> lo más y lo poco que hay son estudios de caso o "consideraciones generales" al respecto. Cabe mencionar que Marie France Labrecque<sup>191</sup> registra, a nivel nacional, 1950 UAIM en 1986, pero no menciona su situación. Ahora en 1990, ¿cuántas funcionan realmente y en qué condiciones? ¿cuántas existen sólo en papel? ¿qué número de mujeres participan? Son preguntas sin respuesta.

En este año se cumplen once de que la UAIM comenzó a funcionar, a enfrentar y solucionar problemas, o a encararlos sin posibilidad de triunfo y... desaparecer, dejando en cualesquiera de los casos profundas huellas personales, familiares y comunitarias que marcan por un tiempo,

si no es que permanentemente, la memoria personal y colectiva que intervendrá en la decisión de si le apuestan o no a la modernización y al desarrollo, bajo la forma de algún nuevo proyecto o programa.

### La UAIM en Yucatán. Un ejemplo

Dada la falta de información nacional (o nuestro desconocimiento personal de ella) nos abocaremos a presentar algunos datos acerca del estado de Yucatán.

A mediados de 1981 el número de Unidades en Yucatán era de 58, que agrupaba a 2 209 socias;<sup>1101</sup> en 1985 una ingeniera en Desarrollo Rural, que trabajaba oficialmente con Unidades en la entidad, reportaba tan sólo 44 de ellas<sup>1111</sup> y, por su parte, en 1986 Labrecque<sup>1121</sup> contaba 187. La diferencia en las cifras es



producto del criterio utilizado. Mencionábamos que De Barbieri daba dos cifras: una, la de las Unidades constituidas por decreto, y la otra, las que estaban en funciones.

Esto es, el Banrural Peninsular a través del Departamento de Asistencia Técnica adscrito a la Subgerencia de Crédito y Fideicomiso, registraba en diciembre de 1986 a 1989 UAIM, tomando en cuenta: actividad (artesanal, agrícola, avícola y porcícola); fuente financiera (Fideicomiso Henequenero, Banrural o FICART); el ciclo fiscal, tipo y monto del crédito (sea refaccionario o de avío) y la "cartera" vigente o vencida. De revisar los archivos de la SRA, es muy posible que la cifra aumente considerablemente dadas sus guías, ya que toda UAIM constituida en Asamblea Ejidal existe independientemente de que lleguen a producir o no, y, por su parte, la SARH podrá contabilizarlas según criterios de productividad y asistencia técnica asignada.

Como se observará, habría que hacer un primer recuento en el que se conjuguen los diferentes criterios para determinar la existencia de las Unidades. Uno que considere a las UAIM que actualmente estén trabajando (bien o mal, pero que se les pueda ubicar, y el problema de clasificación podría definirse a partir de este primer punto); dos, que contemple aquellas que aparezcan en archivos y que estando concientes de ello consideren la posibilidad o no de constituirse efectivamente como UAIM; tres, que clasifique a todas las que han desaparecido en el terreno y que no se han "dado de baja" y que creen no existir como organización. Estos tres puntos dan materia suficiente para iniciar una verdadera investigación a nivel regional y, de ser posible, nacional; pero, ¿quién toma la palabra y quién lo financia?

Retomando a Yucatán, en diciembre de 1986, según datos del Banrural, existían 89 UAIM (62 en la zona henequenera) con un total de 2 414 socias; pero es información no actualizada, ya que la UAIM con la que trabajamos registraba en sus inicios el número de socias que el Banrural les asignaba en 1986 y que en la realidad era de 25. Volvemos a la cuestión de criterios y a la insistencia de la carencia de información veraz.

### A manera de conclusión

Esperamos que este intento de revivir el interés por la UAIM encuentre eco. Quienes de una u otra forma tratamos de conocer la condición femenina en México, encontramos a cada paso problemas nuevos y atrayentes (por su magnitud o actualidad), olvidando desafortunadamente que hemos dejado atrás cuestiones sin resolver, confinándolas al olvido. Es hora de mirar hacia atrás y evaluar los avances obtenidos antes de intentar nuevos conocimientos, y aquí es preciso recordar que no fue hasta mayo de 1987 que se realizó la primera reunión en nuestro país, en donde se expusieron las investigaciones sobre mujer campesina.<sup>[13]</sup>

Julio de 1990.

### Notas

[1] Folleto, *Crédito a la mujer campesina*, publicado por la Voz de Promotores Voluntarios del Banrural, s/f y s/n.

[2] *Diario Oficial de la Federación*, 5 de abril de 1976.

[3] *Diario Oficial de la Federación*, 5 de abril de 1979.

[4] Publicado por el Banrural en julio de 1979.

[5] Publicadas por el Banrural en enero de 1980.

[6] Roberta Lajous, "El decenio de las Naciones Unidas para la mujer y la política de población", en *Estudios sobre la mujer*, 1, *El empleo y la mujer, Bases teóricas, metodológicas y evidencia empírica*, México, SPP, 1982, p. 19.

[7] Teresita De Barbieri, "Sabias como serpientes prudentes como palomas", en *Fem*, Volumen VIII, No. 29, agosto-septiembre, México, 1983, p. 17.

[8] Sería injusto pasar por alto la labor que en este sentido ha tenido Marie France Labrecque (con grupos de estudiantes de maestría y doctorado) del Departamento de Antropología de la Universidad de Laval (Quebec, Canadá), quien desde 1986 ha investigado varias UAIM de la zona henequenera del estado de Yucatán; pero al menos nosotros no conocemos otros intentos similares.

[9] Marie France Labrecque, *Desarrollo: la cuestión de las mujeres*, s/f, Quebec, Canadá, Departamento de Antropología, Universidad Laval, mecanoscrito, p. 6.

[10] Xóchitl Calderón, "La mujer campesina de Yucatán", en *Fem*, Volumen VIII, No. 29, agosto-septiembre, México, 1983, p. 25.

[11] Elda Rocelia Catzim Chan, *La Mujer Campesina en el Proceso Productivo, Conkal, Yucatán, 1985, Tesina para obtener el Título de Ingeniero en Desarrollo Rural, Instituto Tecnológico Agropecuario Número 2, SEP*.

[12] Marie France Labrecque, *Condición femenina y desarrollo económico en México: casos de la UAIM en el norte de Yucatán*, Universidad de Laval, Quebec, Canadá, s/f, p. 6.

[13] Josefina Aranda Bezaury, (compiladora), *Las mujeres en el campo*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México, 1988.

Los autores son antropólogos sociales de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi" de la Universidad Autónoma de Yucatán.

# La Historia Oral y los estudios de la mujer

Concepción Ruiz-Funes

**L**a Historia Oral, no obstante su nombre, no se puede considerar una rama o especialización de la Historia. Es un complemento o técnica de esta disciplina que pretende darle un carácter de totalidad, en contra de la especialización o la fragmentación.

Se puede definir a la Historia Oral como una técnica que se emplea en la investigación en Ciencias Sociales, y más concretamente en la investigación histórica, cuyo primer propósito es la creación y el enriquecimiento de fuentes. Las fuentes que proporciona esta técnica son testimoniales y se obtienen a través de las entrevistas, grabadas en cintas magnetofónicas, que realiza el investigador a los sujetos que han participado en el hecho estudiado. Esta técnica desarrolla una metodología propia que conducirá a la creación de la fuente y a sus diversos usos, es decir, comparte con otras fuentes su carácter de medio para resolver el planteamiento de un problema, pero tiene sus propios presupuestos metodológicos que la distinguen de otras fuentes.

Su especificidad radica en que nos proporciona la historia individual del sujeto, su apreciación personal sobre los hechos que ha vivido, en definiti-

va, nos ofrece su *vida vivida*. En este sentido, podemos decir que su peculiaridad es la de ser una fuente autobiográfica, o sea que se inscribe en el ámbito más general de lo que se ha dado en llamar testimonio. "La autobiografía — escribe Gramsci — tiene un gran valor histórico, pues muestra *la vida en acto* y no sólo como debería ser según las leyes escritas o los principios morales dominantes."<sup>[1]</sup> *Subrayo la vida en acto* porque me parece importante destacar que el testimonio es una de sus expresiones más directas, ya que a través de él obtenemos el relato de la vida cotidiana, entendiendo esta categoría como

*... el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social... Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana.*<sup>[2]</sup>

Podemos decir entonces, que la Historia Oral intenta rescatar las peculiaridades de ámbitos como los de las relaciones sociales, las relaciones interpersonales, las representaciones colectivas, las normas de comportamientos individuales y colectivos, intenta resca-

tar aspectos de la dimensión objetiva de los sucesos históricos y al mismo tiempo aspectos de la dimensión subjetiva. Es decir, que a través del testimonio tenemos acceso a la relación entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, a la manera como los hechos han sido percibidos por un sujeto determinado, en un momento histórico igualmente determinado. En fin, con la Historia Oral podemos recuperar la vida cotidiana de un sujeto histórico en sus distintas etapas o ciclos, la cual contiene elementos ideológicos, formas particulares de percepción de los hechos, sentimientos, relaciones, tiempos de ocio, educación trabajo, sexualidad, así como todo lo excepcional, todo ello inmerso en el momento histórico específico que le tocó vivir.

La validez de la Historia Oral como fuente ha sido puesta en duda en reiteradas ocasiones. Se ha planteado que es un documento en cuya elaboración participan dos subjetividades, o bien que el testimonio que se obtiene está manipulado por el investigador al realizar la entrevista. Se han criticado las relaciones con los informantes, en el sentido de que el investigador determina a quién se debe entrevistar y qué se debe preguntar, por lo que a todas luces el testimonio que se obtiene es absolutamente parcial. Todas estas fallas se pueden evitar en gran medida aplicando la metodología que propone esta técnica, pero además, aún suponiendo que pudieran intervenir todos los elementos mencionados, éstos no la hacen menos veraz que

otras fuentes. Si empleamos la hemerografía al realizar el análisis de cualquier publicación periódica (dúo, tiraje, público al que va dirigida, autor del artículo, fuentes de información que emplea, etc.) encontraremos discrepancias, errores, verdades y mentiras que nos llevarán, la mayoría de las veces, a buscar otros documentos que nos permitan constatar su veracidad. Pero los documentos también están elaborados por individuos, que con su propia subjetividad, están al servicio de una posición ideológica determinada. Si recurrimos a fuentes literarias, tales como el género epistolar, la autobiografía o la biografía, habrá que considerar que, aún siendo testimonios, han pasado por un editor y que su contenido va dirigido a un público lector específico. En definitiva se puede decir que todas las fuentes que nos aportan datos cualitativos están marcadas por dos subjetividades: la individual y las exigencias circunstanciales. Desde este punto de vista, el testimonio que obtenemos con la Historia Oral quizá tiene otras ventajas, como la confidencialidad entre el informante y el investigador y la gran cobertura que puede dar un amplio cuestionario con preguntas bien estructuradas.<sup>[3]</sup> Pero sin duda alguna, su enorme ventaja radica en que presenta la posibilidad de crear fuentes allí donde no existen y este es el caso específico de las investigaciones sobre la historia de la mujer.

A partir de los años sesenta, en el mundo occidental y poco después en los países del tercer mundo, resurge el movimiento feminista y se plantea la necesidad de escribir una historia que identifique a la mujer y a las mujeres como sujeto histórico. Hasta este momento no existía una historiografía de y sobre la mujer pues, en términos



generales, la historia realizaba hechos tales como actividades públicas, guerras, conquistas, desarrollos económicos, luchas políticas, descubrimientos tecnológicos y científicos; es decir, el énfasis e interés de los historiadores estaba puesto en la esfera pública.

Surge, a partir de estos años en forma más generalizada, el interés por realizar estudios sobre aspectos de la sociedad no tomados antes en cuenta, tales como la familia, el niño y la mujer. En lo que se refiere concretamente a la mujer, se inicia la elaboración de un discurso específico sobre este sujeto que se debe fundamentalmente a numerosos movimientos feministas que, en colectivos de trabajo y en manifestaciones masivas y vigorosas, formulan replanteamientos e interrogantes nuevos: ¿Quiénes son las mujeres, qué quie-

ren, tienen una historia estos sujetos envueltos en el silencio de su destino reproductivo, de su espacio privado, de sus tareas cotidianas sin fin?

Las disciplinas que han abordado la necesidad de asumir una dimensión genérica de la historia han sido numerosas: la antropología, la etnohistoria, la sociología, el psicoanálisis, la literatura, etc. Todas ellas conducen a un re-descubrimiento fundamental de una dimensión perdida y olvidada por la historia y plantean el interés por realizar estudios sobre aspectos de la sociedad no tomados antes en cuenta.

Este nuevo planteamiento teórico —que viene de las mujeres hacia la mujer, al asumirse como objeto y sujeto de la investigación—, señala que a la mujer se le ha excluido del discurso histórico, por considerar

que no tiene rango de actor social, por lo que la visión del pasado histórico está absolutamente fragmentada y por ende incompleta, debido a una posición androcéntrica de los historiadores. Proponen entonces la necesidad de corregir este error en la interpretación histórica, transmitiendo a la memoria contemporánea la parte que como mujeres-sujetos sociales nos corresponde.<sup>14]</sup>

Mary Nash realiza un recorrido por el pasado y el presente de los estudios sobre la mujer en la historia y observa que en la historiografía académica tradicional predominan los trabajos sobre mujeres destacadas y, aun en otros realizados en el marco de corrientes que en su momento fueron renovadoras, los esquemas de interpretación seguían siendo tradicionales y androcéntricos, tanto en estudios producto de la teoría liberal, como los de interpretación marxista que, al contrario de los anteriores, ven la situación de la mujer como desfavorable y en deterioro, ya que el capitalismo sería la organización social más opresora de este sujeto, con lo cual simplifican y esquematizan el problema.

En los años setenta surge lo que Nash llama "Nueva Historia de la Mujer",<sup>15]</sup> que corre paralela y en íntima relación con el movimiento feminista contemporáneo, el cual le infunde dinamismo al campo de investigación histórica, planteando la necesidad de crear, a partir del sujeto mujer, nuevas categorías y nuevos temas, y con ellos hacer una

*Historia Total, entendida esta vez no sólo como historia de las estructuras económicas, sociales y políticas postulada por la escuela de los Annales y otras corrientes renovadoras, sino como una historia que abarque a la vez dimensiones de la esfera privada, con el estudio de las estructuras de la familia, la sexualidad, la reproduc-*





ción, la cultura, entre otros aspectos, para establecer una visión integral del conjunto de la experiencia histórica de la mujer.<sup>[6]</sup>

Esta corriente indudablemente abre y ensancha el campo de los temas y los conceptos en los estudios de la mujer. Se amplía con ellos la perspectiva del proceso histórico, ya que se toman en cuenta no sólo los procesos sociales, sino, fundamentalmente, las transformaciones de las relaciones entre mujeres y hombres; se sitúa a la mujer como sujeto histórico, como actor de la historia, definido por la categoría género, la cual puntualiza su particularidad histórica. Esta perspectiva nos lleva a resignificar el yo de las mujeres, su identidad, su subjetividad y sus espacios, desde y en la historia; nos lleva a reencontrar una dimensión olvidada y a extender y ampliar el conocimiento general, al estudiar con otra visión la historia de las sociedades.

Ahora bien, como corriente innovadora de la historia que propone nuevos sujetos, nuevas categorías y diferentes espacios, nos obliga a emplear otras fuentes, que si ya existen tendremos que re-significar y si no están tendremos que crear.<sup>[7]</sup>

Y es en este punto, donde la Historia Oral se presenta como una posibilidad extraordinaria, ya que nos permite:

-Rescatar las superposiciones, lo movedido, todo lo que vive el conjunto de la población femenina, más allá de las leyes, de las instituciones, de la cultura patriarcal y desde sus propios espacios.

-Investigar qué pasa con las mujeres anónimas que viven su cotidiano en espacios privados y cómo viven los acontecimientos excepcionales desde su lugar en la historia y definidas por el género.

-Integrar la relación familiar y el rol específico de la mujer en este espacio.

-Analizar la especificidad del lenguaje femenino.

-Abordar las relaciones de trabajo desde otra perspectiva.

-Reconstruir los ciclos de vida de la mujer y adentrarnos en el reconocimiento de su sexualidad, su educación, su maternidad, su reproducción, su religiosidad, su ima-



ginación y sus deseos, como partes integrantes de su identidad genérica.

En resumen, esta técnica nos lleva a la creación de una fuente en la que quede plasmada la vida vivida por las mujeres como nuevos sujetos de la historia.

## Notas

[1] Antonio Gramsci, *Cultura y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, p. 343.

[2] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana* Ediciones Península, Barcelona, 1977, p. 19.

[3] Para ampliar todos estos aspectos de la Historia Oral consultar: Philippe Joutard, *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; *Storia Orale. Vida quotidiana e cultura materiali della classi subalterne*, Luisa Passerini, editora, Torino, Rosenberg & Selier, 1975; Paul Thompson, *La voz del pasado. Historia oral*, Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1988.

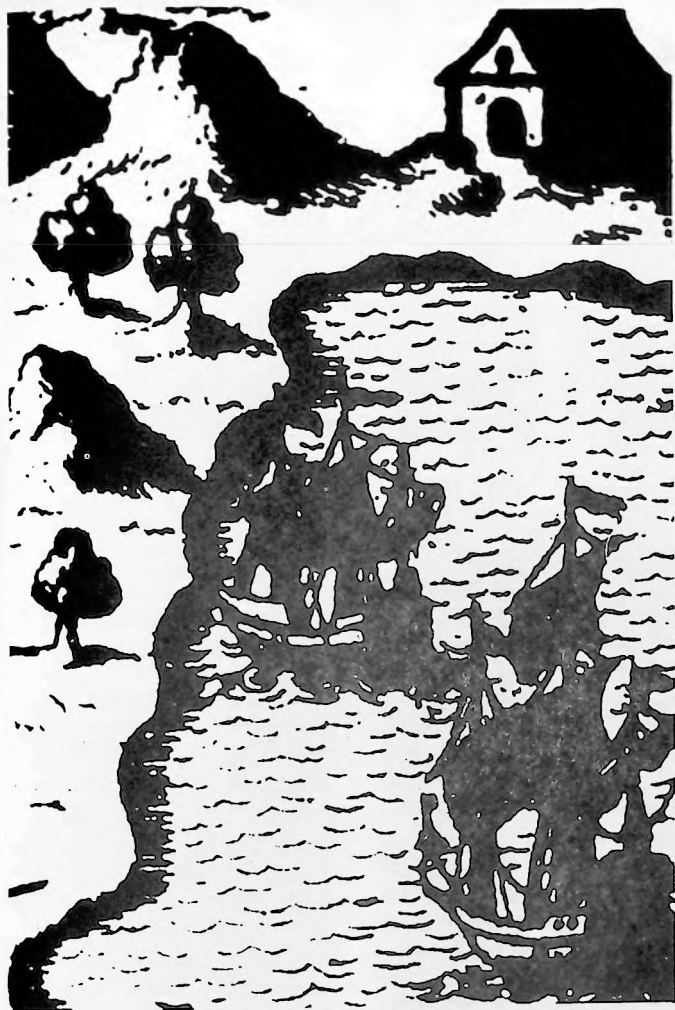
[4] Sobre el tema del androcentrismo en la historia consultar: Amparo Moreno, *El arquetipo viril protagonista de la historia*, La Sal, Barcelona, 1986; y Francesca Gargallo, "Proposiciones para una historiografía feminista", en *Fem*, No. 81, SEP, 1989.

[5] Esta teoría la autora la desarrolla en: "Invisibilidad y presencia de la mujer en la Historia", en *Historias*, No. 10, México, julio-septiembre, 1985 y en: "Nuevas dimensiones en la Historia de la mujer", en *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1984.

[6] Mary Nash, "Nuevas dimensiones de la historia de la mujer", p. 20.

[7] Sobre nuevas categorías en los estudios de la mujer consultar: Marcela Lagarde, *Antropología de los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM (En prensa).

Concepción Ruiz-Funes es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.



**MEDIO MILENIO**



## Apuntes sobre la conformación cultural de la frontera sur de México

José Eduardo Tappan Merino

**L**a España de los siglos XV y XVI era predominantemente agrícola y pluricultural; había diversas comunidades con diferentes idiomas culturales e indiosincrasias. Los campesinos trabajaban las tierras de la nobleza y se concentraban en pequeñas poblaciones dispersas. Las influencias aculturizadoras externas, como por ejemplo la invasión árabe, no penetraron con la misma intensidad a castellanos, andaluces o catalanes. Existían también una serie de matices regionales, sociales y culturales del catolicismo; las órdenes religiosas tenían diferentes concepciones de lo que era la religión católica.

El pueblo aún conservaba la cosmogonía medieval. Los dioses de los lagos, los dueños y señores de los montes, los duendes, los gigantes, los animales parlantes, las brujas, los santos milagrosos, los espíritus burlescos, los fantasmas, etc., poblaban los campos españoles. Se acudía con milagros, profetas, hechiceros, curanderos y magos para que proporcionaran talismanes. Se les pedían hechizos o filtros de amor para agraciarse a la persona deseada, brebajes contra la infi-

delidad, la fecundidad, etc. Al dormir, la gente tenía que hacer una serie de rituales para que, en la noche, su casa y su familia quedaran protegidas de los terribles habitantes del mundo nocturno de la imaginaria medieval.

### El descubrimiento

Este es el pueblo que formó las huestes que conquistaron y colonizaron las Indias Occidentales; marinos, comerciantes y demás personajes populares que venían a un nuevo lugar cargando toda su cultura y que jugaron un papel sumamente importante en la conformación socio-cultural de estas nuevas tierras. Su concepción del mundo también pobló al "nuevo continente", con los seres míticos y profesionales del mundo mágico que traían de España.

*Aquí vinieron unos muy sabios seculares que habían estado en las Indias y entre cosas que nos aconsejaron, una fue que no dijésemos ni enseñásemos a los indios que Dios había muerto, sino que era muy valiente y esforzado y que da muchos bienes temporales y otras locuras semejantes fuera de la piedad cristiana.<sup>11</sup>*

## El encuentro

El encuentro con el nuevo mundo no fue divertido, muchas de las expectativas de los nuevos colonos fueron destruidas y se fincaron otras nuevas. Se podría decir que más que encuentro fue un encontronazo, ya que, a partir de ese momento, nada volvería a ser igual en el mundo, ni qué decir de hispanos e indios americanos.

*Vinieron en las canoas muchos indios, donde vimos los tesoros que veníamos a buscar a las indias; iban todos desnudos en carnes solo cubrían sus vergüenzas con una manta poco más ancha que una mano, aquella traen ceñida al cuerpo, y el un cabo vuelven por entre las piernas y muy deshonestamente cubren sus carnes porque como la manta esta apretada tan mal andan como si del todo estuviesen desnudos.*<sup>[2]</sup>

Los intelectuales buscaban novedosas salidas a la crisis de la moral, la cultura y la civilización occidental con base en "utopías", como la de Tomas Moro, con las que pretendían guiar a sus países y permitirles salir de la crisis de la Europa de esos momentos. Pero, el nuevo continente ¿podía ser esa utopía? ¡No!, porque rebasaba con mucho lo imaginado; lo nuevo era realmente sorprendente y enmarcaba y caracterizaba otro mundo, mucho más agreste, exuberante, vasto y complejo que su propio continente.

*Trajéronnos de las frutas de la tierra, entre las cuales la más principal es la piña y aunque todos los españoles e indios la loan y precian, nosotros no la pudimos meter en la boca porque su olor y sabor nos pareció de melones pasados de maduros y acedos al sol; trajéronnos también plátanos; can una fruta larga comúnmente de un palmo, algunos menores, otros mayores, son casi como la muñeca de gordos y en los extremos casi parecen morcillas atadas, y cuando están muy maduros lo parecen también así en color como en estar algo conservados, tienen un*



*cuero a modo de camero: desnúdase fácilmente, quedan dentro blancos que tiran a amarillos. Es muy gentil fruta cruda y asada y en cazuela y guisada como quiera, estos pasados son como muy gentiles higos pasados; pero al principio éranos fruta muy asquerosa, parecía en la boca como unguento, o cosa de botica; trajéronnos guayabas, son verdes que tiran a amarillas, son como duraznos llenas dentro de granillas que se tragan sin querer, y aunque es buena fruta en las islas Españolas, pero a los que vienen de Castilla les yede a chinches y le parece abominación comerlas. Trajeron también batatas, estas son raíces que se crían debajo de la tierra como nabos algunas son blancas otras coloradas comanse asadas y cocidas tienen el sabor en nada diferente a castañas asadas y cocidas...*<sup>[3]</sup>

El nuevo continente prometía la riqueza ansiada hacía siglos, por lo menos desde la terrible pobreza en que se sumergieron los distintos reinos europeos con la decadencia del imperio romano de occidente, y de donde apenas lograban salir, con muchos esfuerzos. Los efectos colaterales del descubrimiento de América fueron muy importantes para las distintas civilizaciones europeas. La patata fue casi inmediatamente asimilada y cultivada; destino al que serían sometidas diferentes legumbres y frutas americanas. El nuevo continente era considerado un botín a repartir.

*La primera época fue de descubrimiento de una geografía, de un hombre, época de asombro, de tentativas de explicación, la segunda [...] eran ahora visiones prácticas, algunas cargadas de cierto pesimismo por el choque contra aquella superficie que no resultó ser tan tersa, ni virgen, ni tan moldeable.*<sup>[4]</sup>

El primer momento de la Colonia, que va de la Conquista a finales del siglo XVI, estuvo caracterizado por dos grandes épocas o etapas.

*En esa primera época fue la de la "utopía" de los conquistadores espirituales, de esos fieles predicadores que vinieron a Chiapas desde el convento de San Esteban, llamados por Bartolomé de las Casas y en busca de una pureza evangélica perdida. Escapados de una cristiandad que se hundía bajo los cismas y herejías provocados por su propia corrupción, quisieron fundar entre los tzotzil-tzetales ese cristianismo auténtico y fraternal cuyo fracaso en Europa era patente a sus ojos, para ello era necesario aislar a los nuevos hijos de Dios. Protegerlos de los ejemplos corruptores de los cristianos de España a fin de mantener su candor natural y su fe primitiva.*<sup>[5]</sup>

Esta utopía se quebró por la sed de poder y riqueza. Los grupos de grandes propietarios españoles se sentían grandes señores y se trataban como tales, sabiendo todos sus corruptelas. No se ignoraba la forma en que ob-

tenían riquezas, ni los tratos que tenían que hacer para obtener poder y/o puestos dentro del aparato político administrativo colonial, pero se hacía como si no se supiera. Se desarrollaba así una cultura de la mentira en la que se manejaba un mundo de apariencias, de formulismos cortesanos. Thomas Gage señala esto con sorpresa, ya que la población le parecía "corsarios metidos en sedas y olanes".

Apareció así una nueva clase sumamente ambiciosa, que sólo tenía cabida en el nuevo mundo; en España hubieran sido vistos como indianos, por lo que no tenían posibilidad de colarse o subir en la sólida y anquilosada división clasista hispana; sólo unos cuantos capitanes con una gran cantidad de batallas ganadas y hechos heroicos hubieran tenido un lugar en su continente.

Por lo demás, los nuevos grupos eran algo así como expatriados, que se fueron convirtiendo en extranjeros en España; algo ajeno que no tenía lugar ni cabida en la península, se fueron convirtiendo en ese grupo de nuevos ricos que cada sociedad se encarga de repudiar. Si al principio ignoraron esto, con el paso de los años se dieron cuenta de que, finalmente, era el nuevo mundo el que les transfería el estatus y sólo en esta parte del mundo podrían vivir como señores feudales: nobles indianos.

*La constitución de la nueva sociedad era determinada desde su origen por el hecho de que los colonos pasaban por la criba de sus propios anhelos, de los diferentes motivos que los arrancaban de su patria, llevándolos a un otro mundo donde iban a vivir.<sup>161</sup>*

## La conquista

Poco después de consumada la conquista en el Valle de México y, no habiéndose satisfecho las ambicio-

nes de poder y fortuna de soldados y capitanes españoles, estos mismos se lanzaron en busca de nuevos lugares para repartir tierras y nativos. Fue por ello que avanzó rápidamente la conquista en diversas regiones. Estos "nuevos" hombres venían a convertirse en señores de fortuna, con la vieja idea feudal de lo que significaba ser un señor, un Don, un Hidalgo. Cuando por su sangre no circulaba sangre noble, se buscaba la compensación con los méritos de guerra. Fue por esto que algunas batallas se transformaron por la pluma de algunos cronistas en cruentos encuentros.

La conquista fue efectiva y se perpetró rápidamente por las alianzas entre indígenas y españoles:

*[...] hacerles una iglesia y ponerles por imagen un feroz español con una cruz en la mano y una espada en la otra, caballero en un caballo matando hombres. Esta llaman imagen de Santiago y esta les mandan reverenciar y apenas se halla pueblo sin ella: hincan también una Cruz y si llueve o hay falta de agua, o pestilencia o otro mal luego dicen los indios que aquel palo lo hace y ruegan importunamente a su amo que la quite de allí. El no les sabe decir sino que aquel palo es buena cosa y que el vaya para perro belloco que no quieren creer en Dios.<sup>171</sup>*

*Esto dijeron aquellos bárbaros, —que aunque eran bautizados—, todos o los más ninguna doctrina tienen, y nos dijeron*

*que ni sabían que hacían cuando los bautizaron ni lo pedían ni entendieron lo que era. Pero como ha sido paso a Yucatán, los clérigos que pasaban con el ejército de los españoles los habían bautizado.<sup>161</sup>*

A finales del año de 1523 salió de tierras del golfo, de la aldea de Coatzacoalcos, un grupo de soldados españoles comandados por el capitán Luis Marín —"Veintisiete de a caballo, quince ballesteros y grupos de indígenas mexicanos"—. Penetraron primero en el país zoque en donde encontraron buen recibimiento y se sumaron muchos hombres para guerrear contra los chiapanecos (que se encontraban levantados):

*[...] y es que otro día de mañana acordamos de ir por nuestro camino para su ciudad de Chiapas, y verdaderamente se podía llamar ciudad, y bien poblada [...] cuando nos encontramos con todo el poder de Chiapas, que campo y cuesta venían llenos de ellos con grandes penachos y buenas armas y grandes lanzas, pues flecha y vara con tiraderos. Pues piedras y hondas y grandes voces gritos y silbos era cosa de espantar como se juntaron con nosotros pie con pie comenzaron a pelear como rabiosos leones.<sup>181</sup>*

*Vencidos los Chiapas mandoles el capitán que luego fuesen a llamar a los pueblos comarcanos que vengan de paz a dar la obediencia a su majestad; los pri-*





meros que vinieron fueron los de una población que se dice Zinacatán y Copanahuastla, e Pinola e Gueguistlan, e Chamula, y otros pueblos que eran de lengua zaca y todos dieron la obediencia a su majestad, y aún estaban espantados como tan pocos que éramos podíamos vencer a los chiapanecos, y ciertamente mostraron todos gran contento, porque estaban mal con ellos [...] y en aquel instante un soldado de los que traíamos en nuestro ejército desmandose del real, sin licencia del capitán al pueblo que había venido de paz, que he dicho que se decía Chamula y llevó consigo ocho indios mexicanos de los nuestros, y demandó a los de Chamula que le dieron el oro, y decía que le decía el capitán, e los de aquel pueblo le dieron joyas de oro, y porque no le daban más, echo presos al cacique; y desde vieron los del pueblo yacer aquella demasía quisieron matar al atrevido y desconsiderado soldado, y luego se alzaron, y no solamente ellos, que también hicieron alzar a los de otro pueblo que se dice Güeyguistlan sus vecinos.<sup>[10]</sup>

Este soldado representaba los deseos de la compañía y de todos los demás soldados españoles: querían oro, pero aún no sabían que en esta parte del planeta ese metal no se encuentra y que la única riqueza de esa región eran sus cultivos tropicales y sus hombres, lo que era una pobre presa para tan hambrienta soldadecza. Pero, gracias a ese fantasma del enriquecimiento inmediato continuó la conquista por las más agrestes partes del continente.

El capitán Marín llamó nuevamente a los chamulas para que vinieran en paz, pero la respuesta no fue buena por lo que decidieron ir para que, con este ejemplo, los demás pueblos no se alzarán:

[...] enviamos a llamar a los de Zinacatlán, que eran gente de razón y muchos de

ellos mercaderes, y se les dijo que nos trajesen doscientos indios para llevar nuestro fardaje, e que íbamos a su pueblo porque allí era el camino de Chamula, e así mismo demanda a los Chiapas otros doscientos indios y guerreros con sus armas para ir en su compañía [...] y fuimos a dormir a unas salinas donde nos tenían unos buenos y anchos, y otro día a medio día llegamos a Zinacatlán [...] y tomamos a enviar a llamar de paz a de Chamula, e no quisieron venir y hablamos de ir por ellos que sería entonces donde estaban poblados los de Zinacatlán obra de tres leguas e tenían entonces las cosas e pueblo de Chamula una fortaleza muy mala de ganar, e muy honda cara por parte que les hablamos de combatir y otros partes pero e más fuerte: así como llegamos con nuestro ejército nos tiran desde lo alto piedra y vara y flecha que cubría el suelo, pues lanzas muy largas con más de dos brazos de cuchilla de pedernales, que yo he dicho otras veces que cortan más que nuestras espadas.<sup>[11]</sup>

Con la "pacificación" o la práctica destrucción de la comunidad, es decir:

Después de haber dado la obediencia de su majestad, me depositó aquel pueblo el capitán Luis Marín, porque desde Méjico se lo había escrito Cortés que me diese una buena cosa de lo que conquistase y también porque era yo mucho su amigo de Luis Marín y porque fui el primer soldado que le entró dentro, y Cortés me enció cédula de encomienda de ello, y hasta hoy en día tengo la cédula de encomienda guardada, y me atribuyeron más de ocho años. En aquella sazón no estaba poblada Ciudad Real, que después se pobló e se dió mi pueblo para población [...] y diremos cómo desde habíamos vuelto a los ranchos pusimos en pláticas que sería bien poblar allí a donde esta una villa, según que Cortés nos mandó muchos soldados de los que allí estábamos que decíamos que era bien, sin embargo un escribano que ladino que no era bueno poblar, otros no querían poblar, un tal Alonso de Granada, parece que traía secretamente una cédula de encomienda firmada por Cortés en la que le daban la mitad del pueblo de Chiapas disque estuviera pacificado, y por virtud de aquella cédula demandó al capitán Luis Marín que le diese el oro que se hubo en Chiapas.<sup>[12]</sup>



A la hora del reparto del botín, como se ve, se presentaron una serie de dificultades, como la de la cédula de encomienda de un pueblo que ni siquiera había sido pacificado, por lo que el capitán Luis Marín y Alonso de Granados fueron a la ciudad de México para resolver sus diferencias, y así, la expedición regresó en desorden, y los grupos indígenas tuvieron un año de plazo antes de que regresaran los españoles por esas regiones.

Una segunda expedición organizada bajo el patronazgo de Cortés y con ayuda de las autoridades de México, se lanzó sobre la zona de los Altos en 1524 bajo las órdenes de Diego de Mazariegos para pacificar nuevamente a los indígenas levantados.<sup>131</sup> Cuando logró sus objetivos, Mazariegos regresó a la ciudad de México; sin embargo, volvieron a llegar noticias de alzamientos, por lo que regresó con una tropa más numerosa y más disciplinada, y tuvo que enfrentarse nuevamente a los grupos alzados chiapanecos y de los Altos. Traía, además, la orden de colonizar la región; por eso, en esta segunda expedición, en 1527, fundó el poblado de Chiapas de los españoles, posteriormente llamado Ciudad Real, en el Valle de Jobel, en la región de los Altos.

### La colonización

Poco después de la conquista de Chiapas, en 1528-1536, Chiapas perteneció a la Diócesis de Tlaxcala, pero, de hecho, dada la lejanía del centro de México, hubo una búsqueda de jurisdicción. A medida que los colonos peninsulares se fueron estableciendo en Chiapas, Guatemala y Honduras, se fue creando la Audiencia de los Confines, con una realidad diferente a la de otros virreinos como los de México y Perú, y de otras audiencias como la de Yucatán.

Desde el primer contacto que los peninsulares tuvieron con estas tierras, se comenzaron a desarrollar diversas instituciones que podríamos llamar propiamente novohispanas, porque eran inéditas en el viejo continente; éstas comenzarán a dar el perfil definitivo a la nueva cultura y sociedad coloniales, logrando con ello que la encomienda y el repartimiento se convirtieran en los símbolos, no sólo de la opresión, sino también de esa nueva identidad novohispana.

*Los empresarios centroamericanos encontraron varios productos que podían exportar para obtener riqueza y en especial durante el periodo colonial, el cacao y más tarde el trigo, pero nunca encontraron un renglón exportable de un dinamismo económico adecuado, como la plata, el azúcar, que sustentara a la región durante un largo periodo, o la uniera económicamente. Por esto, el gobierno central español descuidó comparativamente esta zona: Guatemala no fue una de las audiencias más importantes, y su rango se fue deteriorando o cambiando, a medida que avanzaba el periodo colonial. El gobierno español en el mejor de los casos, un producto de un temprano estado-nación, era relativamente eficaz para extraer excedentes para la metrópoli, pero carecía de las técnicas, la sofisticación y el personal para gobernar en forma autoritaria las colonias de segunda categoría.<sup>1141</sup>*

Ahora bien, ¿cómo vivir como un caballero medieval —o según la imagen de ese caballero— a no ser movilizándolo y haciendo producir la única riqueza de esa edad acabada de Europa: el hombre?<sup>1151</sup>

*El colonizador militar vuelto a la vida civil se ve llevado a mantener aunque sea artificialmente la cultura de colonizador para perpetuar y justificar la explotación a la que reduce a los tzotzil-tzetales.<sup>1161</sup>*

Como hemos mencionado, la evangelización durante la conquista se hizo "a paso de tropa": se les echaba agua

a los sobrevivientes de las batallas (bautizaba), se les leían algunos salmos en latín y se ponía una cruz en medio de los poblados; de allí se tomaba rumbo hacia otro poblado y otra batalla. Después, muchos de estos sacerdotes radicaron en las pequeñas villas españolas y en algunos pueblos de españoles cercanos a las encomiendas. Llegó entonces más población peninsular buscando fortuna y más sacerdotes, también en busca de algo, de alguna sobra del primer reparto que se hizo de estas tierras y personas.

En 1541, fecha de la llegada del obispo Las Casas a Ciudad Real, los dominicos, llenos de utopías, comenzaron a penetrar en los poblados indígenas, pero los encomenderos, en tan poco tiempo, ya habían creado una situación en la que ningún proyecto indigenista podía ser fructífero. Era un hecho que estos sacerdotes que penetraban en los pueblos de indios también llevaban la contabilidad de sus habitantes, comunidades, etc., lo que molestaba profundamente a los encomenderos porque se metían con sus indios y les impedían, de alguna forma, falsear los informes y cuentas con los que venían defraudando a la Corona. Es por esto que existía una profunda resistencia a estos nuevos sacerdotes; preferían a los que habían venido con la conquista y ya estaban "aclimatados", involucrados en la corrupción. Asimismo, los primeros que se opusieron a las reducciones de indios y a la formación de poblados fueron los propios encomenderos, ya que era muy difícil para ellos ocultar a las autoridades reales el volumen de la mano de obra indígena de la cual disponían, y el monto de los tributos que percibían de aquélla. Les era igualmente difícil disimular las formas de trabajo, vejaciones de toda especie a que some-

tían a los indígenas, las violaciones legales, etc. Pero, el interés de la Corona era muy grande.

En 1545, cuando los dominicos se presentaron en Zinacantán para organizar allí una reducción, el encomendero del lugar los hizo sitiar en la casa en la que habían encontrado refugio, y los religiosos tuvieron que ser abastecidos clandestinamente de víveres.

El fraude, la sobreexplotación y las trampas comenzaron a ser las características del colono de la otrora Audiencia de los Confines. Chiapas y Guatemala se encontraban lo suficientemente lejos de la capital del Virreinato de la Nueva España como para recibir poco control de ésta y, por lo tanto, se creía que significaban una magnífica y rápida oportunidad de enriquecerse, lo cual también era falso, porque la única y verdadera riqueza de estas tierras eran sus hombres. Fue tarde, quizá, cuando lo descubrieron, ya que la población indígena decreció de manera progresiva y geométrica por el maltrato y las huidas de familias a la selva o a las zonas altas y de más difícil acceso para el encomendero español, lo que hizo que el despague económico fuera tardío en esta zona del país.

Esta no era la única causa del decrecimiento de las poblaciones, también lo fueron las epidemias y, en algunos casos, las hambrunas que aquí diezmaron realmente a grandes pueblos de indios. Sin embargo, el tributo impuesto a las comunidades seguía siendo el mismo (considerando el número anterior de habitantes) y el resto de la población tenía que pagar por sus compañeros muertos y enfermos, o bien por los que escapaban. Esta situación provocaba una terrible presión sobre las comunidades, lo que propiciaba las huidas.

El decrecimiento de la población india fue sumamente drástico, y no fue sino hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando comenzó a restablecerse el gradual crecimiento de la población indígena, lo que generó la recuperación de las economías de las comunidades. Sin embargo, fue sólo una tendencia, ya que las relaciones cotidianas indio-ladinas no cambiaron. Gracias a ese crecimiento, no desapareció la población indígena en las grandes hambrunas de 1770, 1793 y 1803. Al parecer, las tendencias demográficas crecientes no se dieron en los poblados, sino en las pequeñas comunidades de los montes, ya que para 1778 el obispo de Ciudad Real, Francisco Polanco, dice que tiene fundamentos para pensar que falta una sexta parte de la población la cual huye del repartimiento y otros cargos que "espan-tan y empobrecen", saliendo a los montes y dejando los pueblos.

Otro aspecto que se añade a la explotación indígena, es que, desde 1527 estaban sujetos a obligaciones como prestar servicios públicos y privados, de tal manera que las construcciones, limpieza de casas, haciendas y poblados españoles, se hacían sobre las espaldas indias. O sea, el repartimiento era una esclavitud semanal disfrazada, como decía Thomas Gage.

Como la riqueza se extraía del trabajo de los indios en las tierras de españoles y el tributo pasó a ser una fuente de riqueza secundaria, la disminución de la población indígena significaba una pérdida de riqueza. Por eso, los indios fueron obligados a contraer matrimonio a los quince años y a que los españoles buscaran por todos los medios aumentar su procreación y disminuir las huidas. Pero estas no fueron las únicas vías para extraer riqueza de los indios (tributos y repartimiento); a la comu-

nidad se le imponían los productos que debía sembrar, se prohibía la transformación de algunos bienes, tenían que acudir a los molinos de españoles, comprar las telas que producían éstos, etc. y, desde luego, los servicios públicos y religiosos tenían que ser pagados por las comunidades con trabajo, alimentando y vistiendo a los trabajadores que también eran indios. Las fiestas eran asimismo patrocinadas por el pueblo, desde los servicios religiosos hasta los más pequeños menesteres.

El encomendero, o su ayudante, recogía por lo menos dos veces al año sus tributos, de los que tenía que dar un porcentaje a las arcas reales. Para evitar estos "grandes pagos" se demostraban percepciones menores a las logradas y cualquier otro tipo de trampas fiscales. Fue por este tipo de fraudes que, en 1546, vino a tierras chiapanecas el auditor Rogel,



que además de disponer una serie de medidas para evitar el fraude fiscal, dictó unas leyes, menos onerosas que las anteriores, sobre los servicios a los que debían estar sometidos los pueblos indios; pero, como solía suceder, las disposiciones se acataron en la medida en que no perjudicaban o lesionaban seriamente los intereses privados, ya que por estas mismas fechas, además de las obligaciones públicas y privadas, se añadieron las eclesiásticas que consistían en tributar a las órdenes de dinero, trabajo o pago en especie.

Fue tal el odio de los españoles contra el obispo Las Casas que se le amenazó varias veces de muerte, le dejaron de vender pan y otras cosas y le quitaron a los indios que hacían su servicio a la iglesia. La sociedad española ejerció una fuerte resistencia a las ideas y trabajos del obispo:

*Luego quitaron que nos sirviese indio ninguno y les mandaron que no fueran a parte ninguno sin que la justicia lo supiese y enviando el señor obispo indios que nos pidiesen limosna que nos traían y la echaron por ahí y la dieron a los indios, diciendo que no hablamos de comer pues con nuestras opiniones les quitábamos la comida.<sup>[17]</sup>*

Desafortunadamente, casos como el de Fray Bartolomé de las Casas y su grupo fueron muy contados. Al mismo tiempo, y después, muchos sacerdotes permanecieron incólumes ante los malos tratos a los indios.

Pero, su principal tarea fue la de convertir a los pueblos indígenas, así que, aunque tuvo constantes pugnas con encomenderos y burócratas coloniales, su acción pastoral continuó, al mismo tiempo que se hicieron las reducciones de indios, formando pueblos.

A principios de la Colonia, los religiosos tenían prohibido recibir di-



nero de los indios, pero las parroquias y los párrocos siempre se mantuvieron de la "caridad". Para los sacerdotes dominicos uno de los instrumentos más importantes para la evangelización fue el idioma. Se fincó, además, una estrategia y plan de acción que les permitía trabajar más organizadamente, por lo que también se investigó sobre las formas de "idolatría" (costumbres y cultura de los indios):

*Comunicó la misericordia de Dios tan presto las lenguas a los religiosos, que aunque no osamos decir que fue milagro tenemos lo cierto por cosa maravillosa antes de un mes después que Fray Pedro de la Cruz comenzó estudiar la víspera de San Juan y el día de la Magdalena predicó en la lengua, todos estaban admirados y espantados así yndios como españoles. Al cabo de tres meses están ya tan sueltos en las lenguas como si se hubieran criado en ellas... los demás tardaron pero antes de un año predicaron todos la lengua y administraban los sacramentos.<sup>[18]</sup>*

La riqueza que aportaba el nuevo continente era lo suficientemente copiosa como para enriquecer a colonos, funcionarios coloniales y a la misma Corona; por ello, ésta no cesaría en la búsqueda de formas para evitar el fraude y aumentar la cantidad de contribuciones; es por ello que:

*[...] muy pronto intentó la corona recuperar las encomiendas que sus repre-*

*sentantes locales habían distribuído con tanta libertad como falta de coherencia. En 1542 las leyes de Barcelona prohibieron la concesión de nuevas encomiendas y limitaron al usufructo de las que existían a cinco y después a dos vidas. Además, esta legislación reforzó el control de los funcionarios reales y encomenderos [...] En virtud de estas leyes diecisiete encomenderos fueron destituidos en 1549 y sus encomiendas pasaron al dominio de la corona. Parecía que a fines del siglo XVI la mayor parte de los tzotzil-tzeltales hubieran estado ya colocados en encomienda real ya que la región de los Altos era designada con el nombre de partido de la real corona. Había sin duda algunas excepciones. En 1650, los pueblos Aguacatenango, Cocoltenango, Ocosingo y Tenango fueron aún transmitidos en encomienda privada a Isabel Xauregui.<sup>[19]</sup>*

Quien era heredera directa de Marzariegos, civilizador de estas tierras.

Por estas disposiciones y otras, como la adquisición legal de tierras de indios en 1538, así como por las necesidades propias de los colonos, el tránsito de la encomienda a la hacienda no fue abrupto, ya que al garantizarse la propiedad se garantizaba su perpetuidad. Este cambio provocó la derogación de algunas leyes así como la creación de otras, pero repercutió también en el orden político, social y en la acción cristiana.

Los cimientos sobre los que se levantó la nueva sociedad colonial se construyeron, queriéndolo o no, sobre las bases de una cultura de la mentira hispana, bajo un proceso que:

*[...] fue designado por Herskovits [...] endoaculturación, que englobó los procesos de crianza, socialización, escolarización y en lo general, todos aquellos por medio de los cuales el niño es condicionado a las formas de vida de su grupo social.<sup>[20]</sup>*

Es decir, todos aquellos elementos simbólicos e imaginarios que conformaron el deber ser del habitante de esta zona y que eran transmitidos a sus hijos.

## La nueva sociedad

Es evidente que en la conformación de esta nueva sociedad encontramos principalmente rasgos de las culturas populares hispanas, aunque también de las culturas aborígenes:

*Fortes fija la posición extrema cuando asienta: "El contacto cultural no debe ser mirado como la transferencia de elementos de una cultura a otra, sino como un proceso continuo de interacción entre los grupos de diferente cultura. Los individuos y las comunidades son los que reaccionan ante el contacto, no las costumbres".<sup>[21]</sup>*

Si bien son las costumbres las que se modifican, se transforman en la medida en que deviene el mundo protagonista de la historia, es decir, el habitante anónimo de esas sociedades.

La audiencia de Guatemala:

*[...] tardó unos cuarenta años en lograr su conformación geográfica definitiva, tal como estaba constituida entonces con su capital en Santiago de Guatemala—donde se le estableció finalmente— se extendía desde el Istmo de Tehuantepec y la Selva del Petén y Belice, hasta el límite mal definido entre Costa Rica y la provincia panameña de Veragua, comprendiendo así toda la zona del Istmo.<sup>[22]</sup>*

El matiz de identidad regional se refleja tanto en la vida cotidiana como en el quehacer de funcionarios e instituciones coloniales. Los peninsulares, incapaces de ver su relación con el problema de la crisis económica, encontraron rápidamente el "chivo expiatorio" en el indígena y construyeron un mito tan fuerte que sobrevive hasta nuestros días.

*A finales del siglo XVI, y en la mayor parte del siglo XVII, en el extremo oriental de la audiencia de Guatemala y Chiapas, donde sobrevivió hasta nuestros días—un número considerable de indios, se realizó un experimento original: la audiencia y su presidente, con el apoyo entusiasta de*

*gobernadores provinciales, expresaban públicamente su firme creencia de que los indios eran perezosos y desorganizados de manera sui generis. Después de 1570, se volvió un problema aprovisionar a las ciudades de algunos alimentos, y las autoridades lo atribuyeron— así como la consiguiente alza de precios de los comestibles, a la indolencia de los indios. De hecho, pareciera que la causa principal fue la disminución de la población rural india y de la producción agrícola, así como a la baja de la cantidad de ganado, hasta aquí explicada sólo parcialmente, sea como fuere, la solución propuesta por el presidente fue instalar un sistema de inspectores rurales, los conocidos jueces de milpa, encargados de asegurar que los indios plantaran, desyerbaran y cosecharan con suficiente diligencia, parece que, en su gran mayoría, estos jueces de milpa cometieron fraudes. Recaudaban sus salarios cobrando a los indios, y muy pronto el consejo de indias descubrió la verdad: que esta institución era un simple expediente para dar empleo a los subordinados del presidente y los oidores, y que influye muy poco sobre el volumen de la producción agrícola. Por lo tanto, la corona prohibió su nombramiento, aunque a lo largo de todo el siglo XVII los presidentes y los gobernadores provinciales trataron repetidamente de revivir esa institución. Algunos hacían los nombramientos mientras se consultaba a España, sólo para volver a recibir, unos meses más tarde, una reiterada prohibición real. Algunos de estos jueces temporarios de Milpa ni siquiera visitaban sus jurisdicciones, limitándose a enviar cartas de exhortación y mayordomos para recaudar sus honorarios.<sup>[23]</sup>*

Kevin Gosner, en una ponencia sobre las élites indígenas, nos muestra el caso de los Altos de Chiapas (1524-1719), en el que narra el impacto que sufrió la comunidad indígena, sobre todo, en lo que se refiere a su sistema de poder tradicional.

*La primera generación de funcionarios españoles, los encomenderos y los frailes dominicos se opusieron violentamente a los caciques y principales del lugar. Su intención no era destruir el orden jerárquico indígena sino aprovecharlo para que sirviera a sus propósitos, con lo que a menudo competía, cesaron de sus puestos*

*a los ocupantes legítimos y pusieron en su lugar a individuos que no eran elegibles según las leyes tradicionales de la sucesión. Cuando no fue así, comprometieron de tal manera a los líderes indígenas originales que el pueblo se volvió contra ellos. A finales del siglo el rango de cacique desapareció en muchas comunidades, allí donde se conservó habían establecido nuevas líneas de sucesión y se había roto la integridad de los linajes originales.<sup>[24]</sup>*

Las presiones de la sociedad colonial sobre la comunidad indígena fueron ininterrumpidas, ya que ésta era la fuente de sus riquezas.

La disminución demográfica de los pequeños asentamientos indígenas provocó que surgieran nuevas congregaciones más grandes, trastocando los espacios tradicionales de convivencia y las jurisdicciones de los principales o caciques indios, lo que modificó las líneas de sucesión que existían en las pequeñas comunidades. Al mismo tiempo que las poblaciones indígenas, se afectaron también las



españolas, como es el caso de Ciudad Real. El "colapso comercial del cacao" provocó que el tránsito de éste por su ruta comercial, que pasaba por Ciudad Real rumbo a México y Veracruz, se desviara. Esto hizo que algunos españoles emigraran y los que se quedaban aumentaron su ambición por las comunidades indígenas, compensando las pérdidas económicas que les ocasionó el cambio de ruta. Además, gravaron con impuestos el trabajo de las milpas de la comunidad, lo que ocasionó, que para 1690, estuvieran casi abandonadas:

*En los Altos el gobierno indígena solía incluir cargos de alcalde y regidor, y de otros inferiores como el del alguacil. Por lo común, cada pueblo aunque no fuera cabecera, tenía dos alcaldes y cuatro regidores (designados de primero a segundo voto). Uno de los primeros y dos de los segundos se escogían, de cada una de las parcialidades (llamadas también calpules) del pueblo y permanecía un año en su puesto. Sherman indica que a fines del siglo XVI los dominicos decían quiénes ocupaban esos puestos, según Wassersstrom, en el siglo XVII los designaron los Alcaldes mayores. Ambas cosas pueden haber sucedido, pero se sabe que también hacían elecciones.<sup>[25]</sup>*

El dominio colonial sobre las comunidades no fue pacífico, ya que los naturales no estaban dispuestos, así como así, a aceptar su sumisión. Las confrontaciones fueron variadas y se dieron en diferentes espacios: económicos, políticos, sociales, etc., y continuaron todo lo largo de la época colonial.

*El trabajo era una forma de extraer riqueza de la población india; los impuestos eran la forma principal de extraer excedentes, y el tributo indio, que se pagaba como símbolo de conquista y vasallaje, era el principal impuesto.<sup>[26]</sup>*

La encomienda y el repartimiento fueron las principales formas de ex-

tracción del trabajo. La encomienda fue muriendo con el siglo XVI, no así el repartimiento. Esto trastornó completamente la vida comunal indígena, ya que en muchas y repetidas ocasiones impedía el arreglo de las casas, el cultivo y cosecha.

El endeudamiento y el entrapamiento, por este motivo, nunca fue legal, pero sí continuo y cotidiano, ya que garantizaba fuerza de trabajo (paralelamente al repartimiento) para diversas regiones que, o bien ya no contaban con trabajadores, o éstos eran insuficientes en la época de cosecha.

Con el crecimiento de la población india y la crisis del cacao, se hizo más intensa la competencia por la tierra; competencia desigual ya que ni las leyes pudieron impedir (por su cuño) que los indios se fueran confinando en pequeñas parcelas, en los lugares menos explotables. Incluso, perdieron sus terrenos de caza, los bosques para obtener leña y recolectar plantas y frutas comestibles; aspectos muy importantes en el precario equilibrio de la economía doméstica indígena.

Variadas fueron las expresiones de resistencia y lucha indígena; así como variadas las formas que utilizaron para consolidar y mantener el poder los grupos hegemónicos coloniales. Este proceso histórico de colonización y resistencia repercutió en varios dominios o esferas sociales y culturales, probablemente más en la sociedad indígena que en la ladina, pero aún en ésta existieron cambios notables.

Sin lugar a dudas, se puede ocupar militarmente y conquistar un continente o una nación, sin lograr que su pueblo se someta tranquila y pacíficamente a sus nuevos amos. Tal es el caso de Chiapas, Oaxaca y Yucatán.

Se transitó rápidamente de la esclavitud a la encomienda y, de ésta, al repartimiento y, finalmente, a la hacienda con el peonazgo acasillado. Sin embargo, una de las características de la historia de Centroamérica y, concretamente, de Chiapas, es que el paso de una etapa económica y jurídica a otra no implicó la destrucción o abolición de la etapa anterior sino, simplemente, su disminución en términos cuantitativos. No se abolió una determinada ley o un periodo por los problemas que causara sino, sólo y exclusivamente, por las necesidades e intereses de los colonos, es decir, en aquellos lugares en donde era necesaria la esclavitud se seguía utilizando o adecuando a las circunstancias, para mantener el nivel de vida de los españoles. Razón por la cual, en Chiapas no existía un desarrollo de las fuerzas de producción y los procesos productivos, sino amalgamas en donde formas históricamente desaparecidas en el centro de México continuaban existiendo en Chiapas.

La constitución de la nueva sociedad conllevó la creación de una nueva cultura y, por lo tanto, de una nueva identidad: la cultura y la identidad son fenómenos que deben ser tratados paralelamente, ya que una es efecto de la otra. Los matices que son lo fundamental, tanto en la cultura como en la identidad, y que, por lo tanto, se van constituyendo de las diferenciaciones, son, como se ha podido apreciar, una parte importante en el proceso por el cual se relacionan los diversos grupos: hispanos con hispanos, indígenas con indígenas, e hispanos con indígenas. Este tipo de relaciones que en Chiapas y Guatemala existía, no tenía ningún parangón con las relaciones que había en España.

La identidad y la cultura, además, se encuentran estrechamente rela-

cionadas con otros elementos (políticos, jurídicos, económicos, sociales, etc.), por lo que el cambio en cualquiera de ellas tiene un efecto multiplicador sobre el resto modificando al conjunto.

Viendo así a la cultura, como formadora de una identidad, es resultado de una serie de procesos de identificación, y es también una identidad histórica, regional e incluso racial.

Finalmente, diré que la conformación de una cultura es, entonces, algo que debe ser ubicado o localizado en sus manifestaciones más concretas y cotidianas, o sea, en la lucha que libra el individuo todos los días por la sobrevivencia, en las fiestas, en las guerras, en las alianzas familiares, en los tratos comerciales; es decir, en todas sus actividades.

Es así como los anhelos, la imagen de lo que debía ser un señor de fortuna; las distintas culturas hispánicas y americanas; la imaginaria medieval y nativa; las ambiciones de poder y riqueza; las utopías de sacerdotes lascasianos; el constante roce entre peninsulares y grupos indígenas; la resistencia, la violencia y la mentira; son sólo algunos de los elementos que, en la interacción del proceso histórico, dieron un matiz profundo al perfil cultural del habitante de esta región del mundo.

Por ello, la comprensión de la conformación de una nueva sociedad y de una nueva identidad sólo requiere de un trabajo de historia integrativa y totalizadora, no porque se pretenda

entender el Todo (lo cual es simplemente impensable), sino porque sólo de esta manera se podrán descubrir las particularidades y las tendencias generales de ese proceso social.

### Notas

[1] Tomás de la Torre, *Desde Salamanca España hasta Ciudad Real, Chiapas, Diario del viaje 1544-1545*, Talleres gráficos del estado de Chiapas, 1982, pp. 53-54.

[2] *Ibidem*, p. 119.

[3] *Ibidem*, pp. 89-90.

[4] Alfredo López Austin, "Henrico Martínez La inclusión de Nueva España en la cosmología medieval", en *El siglo XVII en México*, 1971, pp. 5-6.

[5] Henri Favre, *Cambio y continuidad en los mayas de México*, INI 69, 2a edición, México, 1984, p. 39.

[6] Bronislaw Malinowski, en Fernando Ortiz, *Contrapunto Cubano del tabaco y el azúcar*, Consejo Nacional de Cultura, 1963, La Habana, Cuba, p. XIII.

[7] Tomás de la Torre, *op. cit.*, pp. 123-124.

[8] *Ibidem*, p. 154.

[9] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 7a. edición, Espasa Calpe, Madrid, 1985, p. 441.

[10] *Ibidem*, p. 444.

[11] *Ibidem*, p. 445.

[12] *Ibidem*, p. 445-446.

[13] Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, Tomo I, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1964, pp. 376-377.

[14] Macleod Murdo J., "La situación legal de los indios en América Central durante la Colonia: Teoría y práctica", *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, 3 Vol XLV, México, 1985, p. 487.

[15] Henri Favre, *Cambio y continuidad en los mayas de México*, Col. INI 69, 2a edición, México, 1984, p. 39.

[16] *Ibidem*, p. 40.

[17] Fray Francisco Ximenez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, Tomo I, Biblioteca Goatemala de la Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala C A, 1929, p. 343.

[18] *Ibidem*, p. 364.

[19] Henri Favre, *op. cit.*, p. 44.

[20] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 11.

[21] *Ibidem*, p. 12.

[22] Macleod Murdo J., *op. cit.*, p. 485.

[23] *Ibidem*, p. 490-491.

[24] Kevin Gosner, "Las Elites Indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", en *Revista de Historia Mexicana*, Vol. XXXIII, El Colegio de México, abril-junio, 1984, p. 410.

[25] *Ibidem*, 414-415.

[26] Macleod Murdo J., *op. cit.*, p. 497.

José Eduardo Tappan Merino es antropólogo e investigador de la Coordinación de Humanidades de la UNAM.





**PARENTESIS**



PARENTESSIS

Joel James

**N**o es posible abordar con intención sistematizadora uno o dos sistemas mágico-religiosos fuera del contexto mayor en que existen y se encuentran relacionados entre sí. Como se sabe, en Cuba están presentes cuatro cultos sincréticos que arrancan desde los días del sistema de plantaciones en nuestra tierra, aun cuando algunos puedan tener antecedentes protoplantacionistas y otros aparecer en el proceso mismo de extinción de la esclavitud que era el elemento sostenedor de la plantación.

Sin sujeción a prioridad alguna, pudiéramos enumerarlos e, incluso, situar cierto número de los elementos gravitacionales que los corporifican con mayor fuerza.

El conocido como santería o regla de ocha, de marcada ascendencia yoruba, pudiera definirse como el sistema en que se le rinde culto a los dioses, que se denominan orichas, y que integran un panteón un tanto parecido al de la antigüedad grecolatina, con una cantidad fija de divinidades que, para unos, sólo llega a 17 y, para otros, alcanza la cifra de 21.

Los orichas son uno y varios, tal como sucede, por ejemplo, en las

advocaciones de los santos del cristianismo católico, lo que comporta el concepto de caminos —para referirse a las distintas formas de ser y de actuar de los orichas—, que constituye, de hecho, una de las formulaciones categoriales más ricas entre las inherentes a los sistemas mágico-religiosos que conocemos. La santería es, por otra parte, muy fértil en ritos y ceremoniales, tanto de iniciación como de los distintos grados de consagración y muerte, y en la celebración de las fiestas litúrgicas que a cada oricha corresponden.

Es, por otra parte, el sistema mágico-religioso con más definida jerarquía —digámosle así— eclesiástica: con un código normativo mejor elaborado; un más complejo sistema de adivinación por parte de creyentes especializados para ello, los santeros mayores iniciados en el culto a Orula; y, sobre todo, con una inequívoca y excluyente relación entre el oricha y aquella persona iniciada bajo sus auspicios.

La *regla conga*, también conocida como *regla de palo monte*, con toda probabilidad tiene su origen en la zona norte de Angola, fronteriza con

Zaire y, al mismo tiempo, costera con el Atlántico; todo parece indicar, por lo menos hasta el momento, que resulta de la unión —casi seguramente fraguada desde las barrigas de los buques negreros— de tres formas culturales africanas diferentes: el culto al fuego y a los fetiches de metal propio del gremio de los herreros —sólo integrado por varones y con prohibición de transmisión de secretos—, difundidos con alguna amplitud entre los quicongos occidentales; los ritos de curación de los quimbandeiros, con una clara tendencia de mayor vinculación a los misterios de la selva; y la preeminencia de los hechiceros o *nganguleros* de las aldeas en las zonas interiores de la gran cuenca del Congo, los cuales llegan a constituirse en árbitros de importantísima función en la vida social.

Todo esto, que se mezcla por el tráfico de esclavos y la convivencia en el barracón, dará lugar en el Caribe a un producto nuevo, sin que, en su caso, sea condición indispensable para ello —subrayo este aspecto— la confrontación con el cristianismo.

El centro litúrgico que sostiene a la regla conga será el depósito que, entre los cubanos, se denomina *nganga*, y que, junto con muchos objetos naturales distintos, contiene partes de un esqueleto humano y piedras, sin los cuales carecería de fuerza.

Es necesario llamar la atención sobre un cambio semántico operado por la simbiosis de creencias a que antes nos referíamos. En la zona africana del Congo, el término *nganga* denomina a las fuerzas de la naturaleza y *ngangulero* al hombre capaz de conjurarlas; en nuestra isla, el término se referirá al depósito en que estas fuerzas se reúnen para poder actuar y *ngangulero*, o *tata*



*nganga*, al individuo capaz de trabajar con ese depósito.

La regla conga forma familias religiosas menos sólidas que la santería, aunque con ritos iniciáticos que suelen ser más esotéricos y traumáticos. Posee también ejercicios adivinatorios, pero de menos complejidad que los de ocha.

Aparte de estos dos grandes órdenes, en Cuba existe el *vudú*, en relación con el cual puedo darles garantías de que sus prácticas entre nosotros conforman una variante particular bastante bien diferenciada, tanto de la haitiana como de la dominicana.

Entre los elementos distintivos más sobresalientes podemos señalar los siguientes:

1. El orden jerárquico establecido entre las divinidades a las que se rinde culto (o sea, a los luases o santos *vudú*) es diferente en relación con el existente en Haití y en la República Dominicana.

2. Las expresiones antropomórficas son asimismo diferentes, e incluso, se aprecian nuevas creaciones en este sentido.

3. Son notables las variaciones que se aprecian en el panteón *vudú* de Cuba, tanto en el sentido

de la pérdida de divinidades muy importantes en Haití, como en la incorporación de otras no registradas en los dos países mencionados.

4. La relación que se establece entre las subreglas del *vudú* —*petró* y *radá*— es cualitativamente diferente en Cuba con respecto a las otras variantes del mismo sistema mágico-religioso.

5. Los centros de culto o casatemplos *vuduistas* son distintos, así como lo es el núcleo principal de los ceremoniales.

6. Las fechas de celebración litúrgica difieren.

7. El nexo que se establece en el interior de las *cofradías vuduistas* entre iniciados y no iniciados es en Cuba más expedito y exento de complejidades que en Haití y República Dominicana.

El otro sistema mágico-religioso notable que nos queda sería el *espiritismo de cordón*, que originariamente sólo existió en la parte oriental de Cuba, pero que ya hoy se ha extendido hacia el Occidente y del que, debido a intercambios migratorios, también pueden registrarse manifestaciones desde hace algún tiempo en otras Antillas, e, incluso, en la región de Veracruz, México.

La finalidad del espiritismo de cordón es conciliar a los vivos con los muertos, con un objetivo u otro, pero sin mediación alguna. Para ello, el esfuerzo que conduce a la posesión o trance se realiza en forma colectiva y, generalmente, con las manos entrelazadas.

He propuesto en más de una ocasión que el espiritismo de cordón surge precisamente en Cuba, y no en otro lugar, por la concurrencia de factores tan diferenciados como:

1. La mecánica de los ritos funerarios congos iniciales, en los cuales se invocaba al recién fallecido de manera colectiva, y en forma circular, para que se manifestase a fin de conocer si dejaba asuntos sin resolver en la tierra. También, se invocaba a los familiares fallecidos del recién finado con el objetivo de que ayudaran al primero en sus pasos iniciales en el otro mundo.

2. La función de mediador del muerto, también presente dentro del sistema ngangulero cubano.

3. El acercamiento entre creencias que se produce en las celebraciones de los altares de cruz, que van siendo

cada vez más populares y más liberales —más cargados, por tanto, de capacidad sincretizadora— en la medida en que la contradicción entre el independentismo cubano y la metrópoli se agudiza y enconca, con lo cual los feligreses cubanos católicos se alejan del clero español y, por ende, de sus templos y liturgias.

4. La situación social originada durante los años iniciales de la guerra de 1868-1878 en las prefecturas mambisas, donde la población civil insurreccionada pero desarmada —integrada por antiguos propietarios de esclavos y sus ex-esclavos domésticos que, no obstante la abolición decretada por la República en armas, se mantenían a su servicio— era asesinada a mansalva por las ofensivas españolas, en particular, aquella tristemente conocida como "creciente Valmaseda".

El espanto originado por las masacres que se repetían con rápida frecuencia, así como la lejanía de las tropas cubanas, que no podían evitarlas por encontrarse en zonas priorizadas de combate, originaban con toda razón una conciencia de inseguridad y peligro; verdaderos brotes de histeria colectiva que se resolvían en la celebración del cordón, donde los blancos se daban la mano bajo la guía de sus antiguos siervos congos, para invocar a los espíritus próximos o lejanos, y saber, a través de ellos, sobre la suerte de los familiares o amigos que estaban en combate o refugiados en otras honduras del monte, o sobre la muerte que, a ellos mismos, les podía estar reservada en breve.

Ahora bien, todo lo que hemos dicho es cierto y existe en la realidad actual, pero no en la forma y con la certidumbre que lo hemos expresado. Ninguno de estos sistemas mágico-religiosos puede ser encontrado ya en su forma pura, es decir, aislado en sí mismo. Hay que acercarse a

ellos con la preocupación de buscar líneas tendenciales que, ciertamente, difieren en grados de inclinación, pero que no por ello dejan de existir como causa de cruzamiento y mezcla.

Del análisis de los comportamientos históricos humanos y de las mismas sociedades actuales, se desprende la certidumbre de la vigencia de un principio que quizá fuese procedente denominar como una suerte de debilidad congénita de las formas o movimientos terminales de los procesos en desarrollo. El carácter congénito —que utilizo por no tener ningún término mejor— reside en la condición de terminal y es independiente de la naturaleza y las circunstancias hacia las cuales los procesos en cuestión puedan tener condiciones de un tipo o de otro.

Todo esto se relaciona con algo que desde hace años me viene dando vueltas en la cabeza y es la pertinencia—o, aun más, la factualidad—del concepto de límite para todo lo que tiene que ver con las relaciones entre los hombres, es decir, para las ciencias de la sociedad y la historia, tanto como para las del espíritu.

Tocante a los sistemas mágico-religiosos caribeños, este sentido de límite está referido, hasta donde alcanzo a ver, a la llegada de las formulaciones culturales y cosmogónicas a un punto como de saturación, que no puede ser superado por la lógica interna que ha regido hasta ese instante el desenvolvimiento mismo del sistema sin que éste se desdibuje en sus motivaciones ontológicas más profundas. Sería un momento en que los aspectos fenoménicos y los contenidos esenciales entran en contradicción por alcanzar una privativa relación entre la conciencia del creyente y la estructuración de los presupuestos teóricos de las creencias que actúan sobre esa conciencia.



Los sistemas mágico-religiosos son altamente flexibles y creativos, en consonancia con los requerimientos de ágil adaptabilidad que, sociológicamente, les imponen los sectores sociales que les dieron nacimiento, o que los han sostenido y los sostienen.

Llegados al límite, según lo vimos, los sistemas mágico-religiosos, o se enclaustran en una conceptualística y en un ceremonial dogmático, con lo cual se enajenarían de su razón de ser en relación con sus portadores humanos, o se mantienen dentro de alguna apertura y dentro de alguna capacidad de engendramiento que los pudiese conducir, previo el agotamiento de los elementos formativos que les son específicos, a intercambiarse ideas, formas y mecanismos de gestión.

Esta es la dinámica de los movimientos sincréticos recurrentes, los que no tienen nada que ver ya con las iniciales colisiones de los embriones traídos de África y el cristianismo, sino que resultan, o se resuelven, en un examen recíproco que siempre da resultados por ensayo y error, básicamente empíricos y espontáneos.

Estos movimientos sincréticos, que se dan en forma de ondas concéntricas que se sustancian o se anulan, están regidos, a su vez, por principios emanados, tanto de potencialidades inmanentes desprendidas de los propios sistemas, como de los diferentes marcos sociales en que todo lo planteado existe y se pronuncia; todo ello constituye, por otra parte, la peculiaridad formal e histórica —incluso, si se quisiese, de orden cósmico— de los sistemas mágico-religiosos en este preciso momento, con algún acercamiento de validez para toda la subregión continental.

Llegados a este punto, quisiera llamar la atención sobre un aspecto: si nos encontramos en condiciones de

afirmar que estamos en plena fase de intercambio entre los cultos sincréticos; si podemos situar aproximadamente distintas fechas para el inicio en forma de estos intercambios en consonancia con el complejo de comunicación establecido entre unos y otros cultos; si existe algún grado de certeza sobre las inclinaciones tendenciales hoy vigentes en esos intercambios, no podemos afirmar lo mismo en lo que a las causas sociales y motivacionales exteriores se refiere. Procuremos acercarnos desde otra dirección: ¿cuál es el peso específico de los mecanismos adivinatorios dentro de los sistemas mágico-religiosos?

Esta pregunta ha angustiado, y angustia, a muchos especialistas e investigadores. Los estudios descriptivos existen, tanto en numerosas aproximaciones generales al tema, como en monografías escritas en las últimas décadas con mayor o menor fortuna. Falta, no obstante, la categorización de la adivinación dentro del esquema conceptual más abarcador de los sistemas mágico-religiosos, y la propia categorización de los conceptos internos que puedan estar contenidos dentro de cada mecanismo; y falta, además, la articulación teórica entre una conceptualística y la otra.

Ninguna de las religiones, vivas o históricas, ha dejado de incluir ritos adivinatorios, sólo que no todos los ritos son idénticos ni todos articulan lo mismo con el cuerpo de verdades esenciales que preside cada formulación trascendente de creencias. Entre la revelación del Espíritu Santo en las diferentes modalidades del cristianismo —aun cuando sólo sea la iluminación del creyente en comunión con Dios, según los postulados teóricos de la Reforma—; los carcoles o el tablero de Ifá en la regla de ocha; los cocos o la mpaca nmenso en la regla de palo monte; el fuego o las



barajas entre los vuduistas; o el interrogatorio a los difuntos en el espiritismo, las diferencias son muchas pero todas se concilian en algo: saber aquello que se desconoce, o aquello que se sabe y se quiere verificar.

Hay preguntas que parecen imponerse: ¿qué distancia media en cada caso entre el ejercicio adivinatorio y la obtención de la respuesta que se desea saber?; ¿cuál es la amplitud de la respuesta que de cada ceremonia se desprende?; ¿cómo se articulan los ritos adivinatorios con las deidades o fuerzas tenidas como supremas?; ¿cómo se articulan en relación con los creyentes y estas entidades?; ¿qué diferencias existen cuando las adivinaciones se proyectan hacia el pasado, hacia el presente o hacia el futuro?; ¿qué papel pueden desempeñar los diferentes ritos adivinatorios con otros ejercicios culturales pragmáticos?

Sobre todas estas inquietudes podemos encontrar más de una respuesta con solicitud de validez. Sin embargo, hay algo que se me presenta como de primera importancia: la

adivinación desempeña una función de superior magnitud en el alcance de los sistemas mágico-religiosos como recurso de salvaguarda y de defensa personal del creyente o practicante. Considero que ésta es la función principal de semejantes indagaciones dentro de la práctica mágico-religiosa y se presenta como común a todos los ritos con alguna claridad.

La adivinación cierra, o por lo menos limita, gracias a la certeza de lo que se había guardado ansiosamente o por corroboración de lo que se temía, la angustia derivada del sufrimiento y del miedo. Para el creyente, si lo que se espera se obtiene, el temor cesa; si se adivina lo que se teme, el temor también finaliza porque ocupan su lugar los ejercicios encaminados a la compensación o a la resignación.

Hay una cierta proclividad a que la adivinación se pronuncie siempre en favor del individuo, aun cuando el anuncio sea el más fatal o el más trágico. La adivinación reproduce en pequeño todo el alcance de reafirmación personal del creyente y este cometido se cumple, aun cuando lo que se pronostique sea la misma muerte.

Es indiscutible que la imaginación forma parte de la naturaleza humana; más aún, la imaginación es, junto con la historia y la cultura, característica distintiva entre el hombre y el resto de los seres vivos. ¿Hasta dónde el hombre es un animal constructor de cultura porque, a su vez, es un animal con capacidad de imaginar?

La imaginación establece variantes en el tipo de apropiación de la realidad exterior por el individuo, lo cual equivale a decir, en buena medida, que establece tipos de realidades circundantes y formas de vinculación entre el individuo y ella. No cabe duda de que algunas de esas formas de

vinculación y algunos de esos tipos de realidades han sido, y son, originados por los sistemas mágico-religiosos.

Es necesario admitir que éste es uno de los aspectos más controvertidos y de más difícil penetración en el ya algo prolongado diálogo científico que los cultos sincréticos han originado entre creyentes y no creyentes. Digamos, como un primer intento de aproximación a ciertas complejidades, que se puede simplemente imaginar, pero que se puede

también creer en lo que se imagina, y ambas cosas son, estrictamente hablando, perfectamente normales. Se puede, incluso, creer en lo que se imagina de manera sostenida, a lo largo de la existencia y, más aún, de vidas sucesivas, sin que esto implique forzosamente desviación alguna de las facultades mentales.

El extremo, llamémosle simplemente fuera de lo común, estriba en que se sustituya, por un acto consciente o no, la realidad registrada





sensorialmente por la realidad imaginada.

No voy a negar que hay una gran presencia en los sistemas mágico-religiosos de esta peculiaridad de la sujeción imaginativa; pero debo afirmar a renglón seguido que el estudio de campo sistemáticamente llevado a cabo durante quince años, en nuestro caso, indica con prudente persuasión que esa sustitución un tanto mística de lo real por lo imaginado, tiende a ser crecientemente menor. En su lugar se levanta —o al menos vemos que se va levantando— una suerte de presencia paralela entre la realidad factual y otras realidades, no menos factuales por intangibles, a la cual dimos en llamar en su momento *realidad aspirada*.

Esta realidad aspirada, que es una en congo, otra en yoruba, otra en vudú y otra en cordón, es asumible como un idea de lo perfecto, si bien varía en grados y en matices de una familia religiosa a otra; posee denominadores comunes y, en su conjunto, comporta una eticidad sin desmedro de los atributos que, en cada caso, se conceden a las entidades aceptadas como divinas o en plano de tales.

Así pues, creo que puedo suscribir la afirmación de que la realidad aspirada, presente en los sistemas mágico-religiosos, no sustituye a la realidad factual, sino que surge dentro de ella, y dentro de ella enfatiza la actitud e, incluso, la lucha por una situación mejor; situación ésta que casi siempre se concibe en términos sociales y que lleva implícito, como se dijo, en uno u otro sentido, un criterio de perfección.

Estamos hablando de realidades, sustitutivas o concurrentes, en términos de apreciaciones proyectivas y nunca en términos de práctica ritualista. Así pues, se anuncia, y ese anuncio es muchas veces recurrente

en cualquier estudio de los sistemas mágico-religiosos, un enfrentamiento entre el "reglaje" conceptual mayor y los mecanismos concretos de solución ceremoniales.

De este modo, suele suceder que estas consideraciones sobre las realidades obliguen o conduzcan a consideraciones equivalentes sobre el sentido del tiempo. Así situados, no será difícil apreciar que las aprehensiones de tiempo no son las mismas para un creyente en el transcurso de un ritual o ceremonial determinado, tal como se hubo de ver, que en el transcurso de su vida cotidiana, aun cuando en ésta estén presentes también articulaciones orgánicas con la supraterritorialidad.

Ahora bien, las distintas maneras de asumir el tiempo se entrelazan con las diferentes naturalezas de realidades —o de circunstancias vitales si se prefiere— de que hablábamos antes. Digamos, situados dentro de estas perspectivas, que el tiempo casi siempre se resuelve en beneficio del presente, no porque el pasado y el futuro se desconozcan del todo, sino porque se supeditan al primero, dentro del concierto de las fuerzas convocadas, que, en el momento de reunirse y de obrar se despersonalizan de toda referencia histórica propia, incluso aquélla distinguida por una hagiografía rica en poesía, y se presenta en su más simple y, al mismo tiempo, más profunda alternativa metafísica. Y esto es así ineludiblemente en todo trabajo bienhechor o maléfico, en un conjuro o exorcismo que con él se procure llevar a vías de hecho.

Dentro de la imaginación que solicita credibilidad irrestricta hacia ella y que origina la dimensión de la realidad aspirada, la trasmutación —cualquiera que ella sea— que se procura por los procedimientos mágicos es efectiva con independencia

de lo que pueda suceder más adelante en el tiempo de la realidad exterior factual. Una vez que se hace el trabajo ceremonial, y los elementos mágicos fraguan o cristalizan, el cambio buscado está conseguido sin necesidad de verificación ulterior.

El tiempo y la realidad no factual no delimitan la comunión con el mundo tenido como superior, dado fuera de él mismo, y que reduce el pasado y el futuro —en aras de una concurrencia y un pronunciamiento fantástico e irreversible de fuerzas suprahumanas— al instante en que se ruega a los orichas, se llama a los luases, se invoca a los muertos o se despierta a los genios que dormitan en las ngangas.

En ese momento la realidad convencionalmente tenida como normal coincide con la realidad que hemos denominado aspirada y esta coincidencia conduce, a su vez, a que la realidad factual, habitual, resulte sustituida por una realidad representada, dentro de la cual nada de lo que se ve, se toca o se gusta, tiene propiedad alguna en su específica materialidad, sino sola y simplemente, en lo que constituye como representación. Claro que no es una representación caótica o caprichosa, sino bien ajustada a un código preestablecido, frecuentemente crítico y altamente complejo de descifrar.

En la realidad representada sólo existen elementos significantes incorpóreos, signos y señales sin categoría física alguna, entidades esenciales independientemente de los receptáculos concretos —que por concretos son fortuitos y transitorios—, los cuales, para un entendimiento, diríase que vulgar o no iniciado, se presentan como contenedores.

La realidad representada es una estricta realidad de presente por estar

únicamente poblada por contingencias espirituales. Pasa a ser, entonces, la antípoda de la realidad factual, su exacto opuesto en términos de significado, y es —por tanto, como resultado— el opuesto de la realidad aspirada que originalmente creó.

Un vaso no es un vaso, una vela no es una vela, un chivo degollado no es un chivo degollado, una hoguera no es una hoguera, un árbol no es un árbol, el suelo no es el suelo, el viento no es el viento, el río no es el río, el hombre no es el hombre, la vida no es la vida, la muerte no es la muerte. Son expresiones de un mundo subjetivo único y totalizador que no es igual para todos los sistemas mágicos religiosos, aun cuando siempre se sujeten al mismo principio de sustentación de realidades, como tampoco son las mismas las modalidades de trance o posesión que constituyen el lenguaje más pertinente para la comunicación dentro de la realidad representada.

En todos los casos, dentro de los cultos sincréticos, el creyente se encuentra sujeto a un triángulo de dependencia en todo lo que atañe a su vida religiosa, con vértices referidos a la sujeción hacia las instancias tenidas como superiores; hacia los compromisos con los padrinos, guías ceremoniales y jefes o cabezas de familias religiosas; o, por último, hacia los otros iniciados bajo los mismos auspicios patronales que él, lo cual no quiere decir en absoluto que aquellas personas son iniciadas en la misma ceremonia que él, o al mismo tiempo que él, sino que, por una razón o por otra, tuvieron un tronco de referencia religiosa común.

Con las entidades trascendentes, las modalidades de dependencia suelen ser el cariño, el temor, el respeto o la reciprocidad. Hacia los jefes espirituales existe siempre una

actitud de acatamiento que se diferencia apenas en los criterios de compromiso con que los ahijados se sujetan a los padrinos —generalizando bajo esta denominación de estirpe santera a todas las demás jerarquías existentes en los otros sistemas—, en la frecuencia y los matices principales con que los padrinos son visitados por sus ahijados y, sobre todo, en las distintas conductas que los creyentes de una regla o de otra siguen ante las alternativas en que sus superiores resultan muertos.

La dependencia entre practicantes de una misma filiación es variable aunque, de manera general, sensiblemente más débil que en los dos casos anteriores; no obstante, se tiende a reconocer siempre un cierto nivel de deuda filial en una estable y efectiva actitud de ayuda mutua.

Veamos algunas situaciones concretas:

1. Dependencia hacia las entidades superiores. En ocha prevalece el sentimiento de amor; el creyente siente cariño, y hasta devoción, por el oricha que lo seleccionó y en cuyo culto él fue iniciado. Cifrará entonces su contenido de vida en el justo y cabal cariño que equivale al sentimiento por el padre o la madre.

2. En la variante cubana del vudú impera el temor hacia los dioses. Los luases dañan cuando jinetean sobre sus cabalgaduras, perturban durante un largo periodo de tiempo, pueden provocar incluso la muerte, de súbito o por consunción. El practicante procurará equilibrar la acción de un lúá con otro y evitará incumplir, a toda costa, los compromisos establecidos previamente con ellos.

3. En la regla conga, la relación con las potencialidades proviene de la naturaleza que se corporiza en la nganga, como prenda por excelencia. El individuo rayado en palo



discute, convence, negocia. El ha creado —y ésta es la peculiaridad esencial del palero— ese centro de fuerza excepcional con ayuda de aliados decisivos, empezando por el muerto y el matarí. Pero, una vez creado, el caldero tiene vida propia y posee tanta fuerza, para el bien o para el mal, como el propio creador. Entonces, uno y otro se exigen, se vigilan, se hacen trampas; esperan sacarse mutuamente ventajas. Es el resultado de un trato entre iguales que no puede deshacerse porque hay otros tratos semejantes, vecinos a ellos, que son frecuentemente sus enemigos a muerte.

4. En el espiritismo de cordón se procura conciliar respetuosamente las deudas o daños que los difuntos hayan podido no dejar resueltas en su tránsito por la tierra, con el anhelo de los vivos —parientes suyos o no— de obtener algún grado de tranquilidad y seguridad, tanto espiritual como material.

La relación de los iniciados con los jefes religiosos congos o vuduistas

suele ser mucho más cerrada que la de los santeros o las "cabezas de cordón", en quienes prevalece una comunión familiar, sosegada y amable. Algo parecido puede decirse en relación con los afiliados de iguales jerarquías de esos propios órdenes.

Todo ello tiene mucho que ver con los caracteres de las que denominamos fuerzas o entidades de los distintos sistemas mágico-religiosos. Sí, en ocha, los orichas preexisten a la colectividad de creyentes, en una comunidad divina caracterizada por una rica y magnetizada mitología, los luases de la variante vuduista cubana arrastran trashumantes su amargura de desarraigados, en consonancia con los inmigrantes que los trajeron a nuestras tierras dentro de una coyuntura preñada de convulsiones e injusticias, que tiñó de colores muy propios nuestra historia nacional.

Sí, en la regla conga, las emanaciones cósmicas se abrazan a los palos del monte para expresarse con la autoridad propia de toda su posición panteísta, en el espiritismo de cordón esperan el reclamo de ayuda de los vivos, deudos o no, para ser ayudados a su vez en la búsqueda de un descanso definitivo que el dios de los cristianos, asumido en toda su adustez, y en toda su crueldad, les niega con pertinaz frecuencia.

Ahora creo que puedo proponer lo que supongo constituye el principio rector por excelencia de los cuatro sistemas mágico-religiosos sobre

los cuales hemos pasado la vista; las especificidades distintivas de cada sistema de creencias—derivadas inicialmente casi siempre del intercambio entre las formulaciones africanas y el cristianismo— residen en las relaciones que se establezcan entre las divinidades y los muertos, en virtud de los pesos específicos que a unas o a otros se les atribuyan.

Tanto muertos como divinidades están presentes en el ámbito místico que nos es más cercano; pero se relacionan de manera distinta en cada orden mágico-religioso existente y, con ellos, actúan por caminos diversos trazados sobre los vivos.

Así, en santería y vudú, los muertos perturban la libre acción de los orichas y luases, pero, mientras en el tríptico Olofi-Obbatalá-Oluddumare, que define los contornos del Olorum, no hay espacio para nuevas divinidades y los muertos están obligados a ser reverenciados para siempre secundariamente y, como con desgano, después de los dioses, en el último—presidido por Grambúa-Ogún-Criminé—, por el camino de los diablos, por el sendero que los hombres malos trazan en la maraña de los destinos humanos, un muerto que, en su momento, fue un vivo con excepcionales cualidades puede aspirar a encontrarse con Erzillí.

En palo monte y en cordón, los muertos concurren, son indispensables, pero concurren de distintas maneras; en el primero, constituyen el

punto de apoyo donde se juntan las fuerzas de todo lo que existe, el factor catalizador que abre a la vida, la vida, la vida encerrada, la vida hasta ese momento muerta, de los más diversos objetos materiales; en el segundo, el muerto es la razón de ser del orden religioso, el muerto se mantiene con todos los caracteres de su vida, sus miedos, sus odios, sus deseos, sus pasiones, los hechos múltiples de su biografía; los ritos y las ceremonias procuran el establecimiento de la comunicación entre ellos y los vivos; comunicación que puede ser en un mismo acto religiosa, múltiple y variable.

Retomando las consideraciones establecidas al inicio de estas páginas, podríamos volver a preguntarnos: ¿se deificará de manera consciente a los difuntos? Según apuntan ya algunos Ogunes, ¿preferirán los dioses comportarse como muertos? De ser así, ¿qué los mueve a ello?, ¿acaso parecerse a los vivos para aproximarse más a la vida? ¿Se encontrará un espacio místico para todos los sistemas en que los muertos y las divinidades se entiendan entre sí en términos de igualdad? Son preguntas que quedan abiertas a la curiosidad y a la preocupación de ustedes y de nosotros.

*Joel James es investigador y director de la Casa del Caribe de Santiago de Cuba.*

# El indigenismo y la política de la Revolución Mexicana

Julio César Olivé N.

*"El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletariado de cualquier país..."*

Lázaro Cárdenas.

**P**ara presentar mis puntos de vista, sobre la política indigenista de la Revolución Mexicana, es necesario, en primer término, intentar definir la naturaleza y el alcance de ese movimiento; en segundo lugar, referirme a la teoría y a las acciones prácticas relacionadas con la población aborigen—a cuyo conjunto llamamos indigenismo—, postuladas y ejecutadas por los regímenes políticos emanados de esa Revolución, la que, como ustedes verán, fue concluida desde 1940.

Para entender la Revolución es indispensable recordar algunos antecedentes históricos del proceso de desarrollo de la nación mexicana a partir de la Independencia, que también se planteó como revolución en los términos del ideario de los grupos acaudillados por Hidalgo, Morelos y Guerrero, y se consumó como contrarrevolución, dejando prácticamente indemne la estructura social y económica; aunque modificó la política, para establecer el dominio de los criollos, que empezaban a definirse como clase social y a introducir ciertos principios fundamentales propios del liberalismo. Así abolieron la esclavitud y el régimen jurídico de castas;

y eliminaron las posiciones privilegiadas políticas, económicas y sociales de los españoles peninsulares.

Las relaciones interétnicas, que ya comenzaban a transformarse en clasistas, se depuraron y empezó a definirse una burguesía que condujo el movimiento de la Reforma; planteado, principalmente, como lucha entre el poder civil y el religioso y cuyo verdadero fondo era la inamovilidad jurídica de la tierra, por las conexiones entre el latifundismo y los bienes raíces de manos muertas en poder de la Iglesia, con la consiguiente falta de estímulos para la industria y el comercio, y la carencia de un mercado interno. Resuelto este problema por la guerra de Reforma, hubo un rápido crecimiento capitalista, vinculado al imperialismo, que entonces estaba surgiendo, y al desarrollo en el interior de la pequeña burguesía intelectual y de una incipiente burguesía comercial e industrial, cuyos intereses finalmente cayeron en contradicción con los de los terratenientes que se habían consolidado, sustituyendo al poder eclesiástico, en un país notoriamente agrícola y

en el cual la gran propiedad agraria, el cultivo extensivo y muchas veces socialmente improductivo de la tierra —como el caso de las haciendas pulqueras del centro de México— y el acasillamiento del peonaje, constituirían trabas que tendrían que salvarse para el desenvolvimiento capitalista. En esta época los capitales ingleses, franceses y americanos tomaban posesión de nuestros recursos naturales y organizaban industrias como la textil y la eléctrica, a la vez que se adueñaban de los transportes.

Empezó a formarse el proletariado, nutrido en parte por los artesanos, que inició las luchas por el mejoramiento de sus condiciones de trabajo y organizó sindicatos. Su demanda fundamental era una legislación protectora; mientras que las del campesinado, despojado de tierras, era la entrega de éstas.

Este complejo cuadro explica que la Revolución, iniciada francamente en 1910 como un gran movimiento social y democrático de tipo burgués —el primero que triunfó en el siglo XX—, tuviera un fondo agrario innegable, varios principios recogidos del socialismo internacional, así como del anarquismo y un pronunciado carácter nacionalista y antimperialista. Todo fue el resultado de una alianza de clases, encabezada por la burguesía mediana y pequeña y un sector industrial, con la contribución de las masas rurales —entre ellas los indígenas— y de la clase obrera. Por eso el movimiento no podía parar en las reformas políticas, sociales y económicas del interés burgués, y tuvo que incorporarse, dentro de la propia Constitución, una reforma agraria y otra en el régimen laboral, las cuales dieron su sello a la Constitución de 1917 como la primera, dentro del sistema capitalista, que estableció garantías colectivas de ti-



po social y de contenido clasista, rompiendo así la tradición jurídica de las constituciones burguesas.

En este primer momento no existe, como tema propio, el indígena, que quedó inmerso en los problemas que afectan a las masas rurales: la falta de tierras dentro de una economía agrícola.

De ahí, que todos los planes políticos revolucionarios, el de los hermanos Flores Magón de 1906; el de San Luis, proclamado por Madero; el de Texcoco, del antropólogo An-

drés Molina Enríquez; el de Ayala, de Zapata, y muchos otros, surgidos en diferentes regiones de la República, establecieron como demanda fundamental la devolución de la tierra a las comunidades despojadas de ella, su reparto a las que no podían reivindicar derechos, el fraccionamiento de los latifundios y la constitución de la pequeña propiedad agraria como base de la economía del campo. Quedaba, sin definirse, la propiedad comunal, cuya esencia era contraria al liberalismo del siglo

pasado; sin embargo, encontraba en su defensa el ideario colectivista, el cual, de alguna manera, se incorporaba al pensamiento de la Revolución Mexicana.

Por otra parte, los intelectuales, preocupados por temas que podemos llamar antropológicos, agrupados principalmente en torno al Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía y todavía herederos de la tradición porfirista, consideraban que el problema indígena era de tipo educativo y desde principios de siglo se hablaba de "redimir" al indio —concepto cristiano de salvación. Empezó la política de construir escuelas rudimentarias en los lugares de refugio indígena, ejemplo de esto es la Ley Creel, dictada en Chihuahua en 1906, poco antes de que se iniciara la Revolución; también se presentaron proyectos para escuelas rodantes, ubicadas en carros de ferrocarril, como el de Palavicine, de 1908.

Algunos miembros destacados de la generación de Reforma, como Altamirano y Ramírez, habían luchado ya por la extensión de la educación oficial a los indígenas; los instrumentos fueron las becas y facilidades para el ingreso a institutos de enseñanza. El mismo Altamirano fue producto de esta política. Aun cuando el ascenso de indígenas de excepcionales dotes en la escala social no era imposible, como lo atestigua otro caso extraordinario, el de Benito Juárez, en su conjunto no existía movilidad por razones de estructuración económica y de composición social.

Todavía hasta la Revolución se consideraba al indígena superviviente como un elemento negativo en el proceso de formación de una nacionalidad fuerte. De ahí, la política de colonización, característica del siglo pasado, que perduró en las leyes de población de este siglo. La idea, ra-

cista, era mejorar nuestra composición étnica con inmigrantes de raza y cultura europeas. Se ha señalado la contradicción entre esta política y la de exaltar a las razas indígenas desaparecidas, creadoras de las antiguas civilizaciones prehispánicas, moda iniciada desde el siglo XVIII.

La idea del indio inferior, degenerado, incapaz para el progreso y la civilización, desapareció en forma paralela a la participación de las masas indígenas dentro de las luchas revolucionarias. Desde 1910 la Sociedad Indianista Mexicana, encabezada por Francisco Belmar, se propuso estudiar las razas indígenas, considerándolas como un digno elemento de la nacionalidad, así como luchar por la evolución de su nivel moral e intelectual.

En 1915, Manuel Gamio propuso en el Segundo Congreso Científico Panamericano, realizado en Washington, que en cada nación indolatina se crearan institutos de acción práctica inmediata para estudiar a las poblaciones aborígenes, impulsar su desarrollo e incorporarlas a la civilización contemporánea. A partir de



1917, Gamio encontró acogida en otro gran visionario social, a quien no se le ha hecho total justicia, el ingeniero Pastor Rouaix, hombre de las confianzas de Venustiano Carranza y ministro de Agricultura y Fomento en el gabinete de éste. En esa dependencia, Gamio pudo crear la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos, que después tomó el nombre de Dirección de Arqueología.

Cabe recordar que en esa época, por clamor público, el Congreso Constituyente suprimió la Secretaría de Instrucción Pública, centro de los "científicos" porfirianos. Fue en 1921 cuando se fundó, con nuevas bases, la actual Secretaría de Educación Pública, a la cual pasó después la oficina de Gamio, aunque se conservaron algunos elementos dentro de la Secretaría de Agricultura.

Gamio, alumno de nuestro Museo Nacional, egresado de la Universidad de Columbia, director que fue de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas y postrer fruto de la intelectualidad científica del porfirismo, tenía, incuestionablemente, una nueva orientación que correspondía al movimiento social de su tiempo. Consideraba que el problema indígena era cultural y no racial y podría ser resuelto mediante una acción integral basada en las ciencias sociales.

Gamio enseñaba que todos los pueblos tienen la tendencia de alcanzar un desarrollo equilibrado, vigoroso y floreciente, tanto físico como intelectual y económico; que correspondía, conjuntamente, a los gobiernos y a los gobernados poner los medios eficaces para esos fines y que era indispensable conocer previamente los factores positivos y los negativos del progreso, sin aislar del estudio de la población el del territorio, para proponer medidas que

mejorasen las condiciones de vida del pueblo.

Otras premisas eran la variabilidad regional y la diversificación cultural del país, las cuales deberían investigarse en cuanto a las características raciales, las manifestaciones de la cultura material y de la intelectual, los idiomas, la situación económica, las condiciones biológicas y del ambiente físico, tanto de las poblaciones regionales actuales, como de las pretéritas.

Si existiera la homogeneidad racial, cultural, lingüística y económica, que al decir de Gamio prevalecía en otros países —idea que ahora parece muy discutible—, bastaría aplicar los sistemas desarrollados en aquéllos para obtener resultados semejantes en cuanto a progreso. Pero ante la heterogeneidad y diferenciación de México, había que investigar, a través de las ciencias sociales y sus auxiliares, los usos, costumbres, ambiente físico, factores climáticos y biológicos y las diferencias raciales, económicas y educativas de las poblaciones regionales. De estas hizo una clasificación, señalando las principales zonas a estudiar: México, Hidalgo, Puebla y Tlaxcala; Chihuahua y Colima; Baja California; Sonora y Sinaloa; Yucatán y Quintana Roo; Chiapas; Tabasco y Campeche; Veracruz y Tamaulipas; Querétaro y Guanajuato; Jalisco y Michoacán.

Es sabido que Gamio sólo pudo realizar el estudio de la región del Valle de Teotihuacán, en un magno proyecto que ha quedado como clásico, encaminado a conocer las condiciones de propiedad, la producción espontánea y artificial, la habitabilidad del territorio, los antecedentes históricos, el estado físico y los aspectos que llamó de civilización o de cultura de la población; estudió también los medios apropiados y factibles



para procurar la mejoría física, intelectual, social y económica de esa población; trató de organizar la economía y estableció escuelas, centros recreativos y talleres.

Al finalizar ese estudio, hacia 1922, el doctor Gamio pudo ufanarse de haberlo llevado hasta su conclusión, no obstante el escepticismo de algunos científicos, como el eminente mexicanista Frederick Starr, quien después de haber opinado que el proyecto era extraordinario y casi único en su género, comentaba la fecundidad del latinoamericano para formular hermosos planes teóricos y su inconstancia para realizarlos—juicio que nos convendría analizar con las luces de las ciencias sociales, para establecer el por qué de la mutabilidad de las políticas gubernamentales, que en México resentimos sexenio tras sexenio.

Las soluciones propuestas por Gamio correspondían bien a su época y a los resultados de sus estudios, en una región de economía agraria, con problemas de irrigación, tecnología deficiente, contrastes bien marcados entre pueblos y haciendas, donde la

perspectiva turística era alentadora y la pequeña industria y el comercio raquíticos. Jamás pudo imaginarse Gamio que el monstruoso crecimiento industrial del centro de México, que llega hasta Teotihuacán, trastornaría ecología y economía, creando una problemática muy diferente a la que existía en esos años. Sería un buen reto para nosotros realizar un nuevo estudio integral en esta región.

Las bases teóricas de Gamio provenían de la escuela culturalista de Boas, principalmente en lo relativo a la unidad de la antropología; pero en cuanto al quehacer social, los estímulos eran muy ajenos a la antropología culturalista, nacían de la realidad mexicana y de la Revolución misma; aquí se imponía utilizar la antropología en forma distinta a como se aplicaba en Estados Unidos para fines académicos o para tratar a los indios en las reservaciones, donde, como vencidos y segregados, podían mantener, dentro de los límites territoriales asignados a la reservación, sus costumbres, lengua y derecho; pluralismo fundamentado en la enajenación y en la discriminación racial, pero que en los tiempos modernos ha propiciado interesantes movimientos reivindicatorios, aun cuando ha sido rebasado por el tremendo desarrollo capitalista del vecino país.

Para los fines de las tesis que aquí sostengo, me parece interesante mencionar el punto de vista de Gamio sobre el socialismo, que a su juicio había avanzado en todo el mundo, excepto en Rusia. Hasta su muerte, Gamio mantuvo un gran rechazo a la Revolución Soviética y en su estudio sobre Teotihuacán refiere que los habitantes de la región desconocían el socialismo y nada sabían del rojo, mientras que en la capital se mezclaban desde el fondo brumoso de las ideas prehispánicas, el modo de



pensar medieval de las clases conservadoras, el espíritu moderno y sensato de reducidas minorías y el ultramoderno y desorientado de quienes desdeñaban las leyes de la evolución y pretendían moldear instantáneamente a 13 millones de gentes neolíticas, prehispánicas o medievales. Sólo cuando en un futuro desconocido el sovetismo pudiera llegar a Washington, París o Londres, en México sucedería lo mismo; pero mientras tanto habría que seguir caminando, sensata y cuidadosamente, por el difícil sendero social e internacional que nos correspondía, por la vía del capitalismo.

De paso, señalaba la falta de participación de la población del Valle de Teotihuacán en los movimientos sociales por los que ha atravesado México desde la Independencia.

A la luz de esos antecedentes, estoy de acuerdo con la tesis de que, en los comienzos de la Revolución Mexicana, nació, por obra de Gamio, la Escuela Mexicana de la Antropología Aplicada, con los objetivos de unificar culturalmente al país y establecer el equilibrio económico de la pobla-

ción y para la finalidad superior de constituir la nacionalidad y la patria. En estas condiciones, empezó a formarse el tema del indigenismo como una construcción teórica de la antropología. En la ideología oficial cambió el concepto de "redención", por el de "incorporación" del indio a la civilización y a las corrientes activas de la vida nacional. Quizá en los términos de la dialéctica planteada por el doctor Villoro en su hermoso libro, se encuentra el principio del tercer momento del movimiento indigenista cuando el indio se ve "como presente, pero escindido".

Antes de ello, desde el inicio de la Revolución, creo que no se plantea propiamente una cuestión indígena como teoría y acción, sino una demanda generalizada de toda la población rural, y como parte de ella las comunidades indígenas, para obtener la tierra. Como consecuencia de la lucha armada y en cumplimiento a los planes que levantaron a las masas, la Ley del 6 de enero de 1915, elaborada por el licenciado Luis Cabrera y expedida por el Primer Jefe del Ejército Constituciona-

lista, don Venustiano Carranza, sentó las bases de la Reforma Agraria, las que se perfeccionaron al aprobarse el Artículo 27 de la Constitución Política de 1917, redactado principalmente por el ingeniero Pastor Rouaix y el antropólogo Andrés Molina Enríquez.

Fuera de la tradición académica que encarnaba Gamio, cuando se creó en 1921, con orientaciones nuevas y populares la Secretaría de Educación Pública, la Escuela Rural fue la que respondió, de manera espontánea y práctica, a la inquietud de mejorar las condiciones de vida de las comunidades rurales, sin hacer todavía una distinción entre el elemento indio y el mestizo.

Había la idea, nos dice Genaro Vázquez, de que las secretarías de Agricultura y Educación tenían que trabajar unidas y formar maestros capacitados para la lucha. Así surgieron las Casas del Pueblo, la Casa del Estudiante Indígena y las Misiones Culturales. Ya desde la Primera Convención Internacional de Maestros, reunida en Buenos Aires en 1918, y que contó con la participación de una delegación mexicana, se había recomendado la preparación de maestros indígenas, de misiones de enseñanza y otras formas de empleo de la educación activa. La primera misión cultural trabajó en Zacualtipán; en 1924 se establecieron las misiones culturales en las comunidades seleccionadas como ejes de una región para impartir mejoramiento a los maestros federales rurales. En 1924 se creó la Casa del Estudiante Indígena; en 1925 el Departamento de Escuelas Rurales, Primarias, Foráneas y de Incorporación Cultural Indígena, y en 1926 las misiones se transformaron en centros de acción social para mejorar no sólo la preparación de los maestros, sino la de todos los miembros de la comu-



nidad. En 1928 se instruyó a los maestros de los estados de la República para que impartieran conocimientos de economía, pequeñas industrias, agricultura y prepararan a las comunidades a fin de que resolvieran sus problemas domésticos, sociales, higiénicos y económicos.

El movimiento llegó a su auge en 1933, cuando Moisés Sáenz, quien había participado muy activamente en el mismo, estableció la Estación Experimental de Incorporación del Indio, en Carapan, Cañada de Once Pueblos, Michoacán, para transformar la cultura indígena, mejorar las condiciones de vida de las comunidades aborígenes e integrarlas al conglomerado mexicano mediante estudios etnológicos y sociológicos. Fue entonces cuando se definió propiamente y caracterizó la antropología social desarrollada por el magisterio, bajo perspectivas diferentes a las de Gamio. La teoría educativa correspondía a la Escuela Activa de Dewey, la metodología mezclaba la sociología rural desarrollada en los Estados Unidos y aplicada en México por Sáenz, con las corrientes pedagógicas que sustentaban maestros revolucionarios mexicanos como Rafael Ramírez.

La etapa cardenista, entre 1934 y 1940, representa la culminación de la Revolución Mexicana y se caracteriza por la influencia del socialismo en general y del materialismo histórico en particular. Entonces el problema indígena fue tratado dentro del contexto de la lucha de clases.

Las tendencias socialistas se habían difundido tempranamente por toda la República y en varios estados se habían formado partidos socialistas. En el sureste las ligas de resistencia y el Partido Socialista del Sureste utilizaban el idioma maya para divulgar su ideal. Además, fue el primero

en adherirse a la Tercera Internacional Comunista. En Oaxaca también había una confederación de partidos socialistas que empleaban en su propaganda el español y los dialectos indígenas. En Veracruz, Tamaulipas, Michoacán, Puebla y otros estados también existieron fuertes corrientes socialistas, las cuales participaron en la formación del Partido Nacional Revolucionario en 1929 y en la elaboración del Primer Plan Sexenal de Gobierno, que Cárdenas ofreció cumplir como candidato de ese partido. El plan aún no contenía ideas sobre el indigenismo, pero el licenciado Genaro Vázquez, allegado a Cárdenas, había propuesto en 1933 durante la 7a. Conferencia Panamericana de Montevideo, que se celebrara un Congreso Indígena Latinoamericano (no indigenista) y se aprobara un programa de acción continental en ese campo. La idea fue aceptada por Cárdenas, a quien Vázquez también propuso que se formara un Departamento Autónomo de Economía y Asuntos Indígenas.

La política de incorporación empezó a transformarse, implícitamente,

en la de promoción económica. Durante su gira como candidato a la Presidencia de la República, en Tepic, Jalisco, Guerrero, Cárdenas expresó su propósito de poner obras y medios de producción a disposición del indio "inteligente, cívico, artista, trabajador, determinante en el desarrollo".

El 25 de febrero de 1934, en San Cristóbal de las Casas, lanzó su primer manifiesto indigenista, según lo señala Vázquez:

*Al conocer en toda su amplitud las necesidades de las poblaciones que habitan en el estado, las cuales vienen a confirmar el concepto que tengo de las razas aborígenes del país, estimo que el Gobierno de la Revolución debe seguir prestándoles su apoyo moral ilimitado y poniéndoles a su servicio la ayuda material que se haga indispensable para incorporarlas definitivamente a nuestra civilización, borrando las características de parias que por desgracia todavía conservan y que manifiestan, como en los chamulas, en sus costumbres rudimentarias, en sus espíritus adormecidos y en sus cuerpos semidesnudos, para darle los atributos que conforme a nuestra época les corresponden a todos los seres humanos y que los capaciten realmente para conside-*



rarlos factores de interés en la economía mexicana.

Con el propósito de convertirlos en hombres aptos para el cultivo intelectual y en fuerzas económicas activas para provecho de su raza, considero de vital importancia el funcionamiento de un Departamento Autónomo de Asuntos Sociales y de Economía Indígena que controle técnicamente las actividades de los aborígenes, encauzándolos por los rumbos ideológicos que señala la Revolución.

Sólo así podrá asimilarse el movimiento evolutivo de los indígenas de la República, hasta colocarlos en ritmo con el progreso que han alcanzado los criollos y mestizos de la Nación.

En 1931, cuando era gobernador de Michoacán, Cárdenas había declarado nullos los contratos celebrados en 1905, 1913 y 1928 para la explotación de los montes de 20 poblaciones de la Meseta Tarasca

*...otorgados por llamados representantes de los indígenas a las compañías extranjeras Mexican Finance Company, S.A., Bosques Mexicanos, S.A., Lumber and Development Company of Michoacán, S.A., Compañía Industrial de Michoacán y Michoacán Transportation Company.*

Durante la gira presidencial completo y profundizó su conocimiento del país, de la población y de sus problemas. En el istmo de Tehuantepec anotó que volvía a encontrar la endémica división que afectaba a los pueblos por querellas políticas o de sangre. En Hidalgo y Chiapas, observó que todos los indígenas se dedicaban a conducir sobre sus espaldas a los pasajeros o vecinos de los pueblos alejados, que bebían mucho alcohol y no cultivaban.

Al pasar por Oaxaca escribió en su diario que los adultos y los niños acostumbraban besar la mano al visitante: "son restos de la educación clerical y se hace necesaria una acción educativa enérgica, así como



liberarlos del tributo del que se quejan con razón".

Ya como presidente, Cárdenas cumplió su ofrecimiento de crear un órgano especial para el trato de la cuestión indígena, el Departamento Autónomo de Asuntos de esa rama, que tenía como propósitos fundamentales estudiar los problemas de las razas aborígenes, proponer al mismo Ejecutivo las medidas que deberían adoptarse, en forma coordinada, por todas las dependencias para el beneficio de los indígenas y promover ante toda clase de autoridades las disposiciones que conciernan al interés general de dicha población.

Se llegó a considerar esta medida como un regreso al paternalismo y hasta se le ha querido calificar de discriminatoria por referirse específicamente a un sector de la población. Esos juicios no toman en cuenta que la tendencia de la Revolución en ascenso era modificar la estructura administrativa que tradicionalmente se dedicaba a los servicios públicos e introducir nuevos órganos de gobier-

no, directamente adscritos a la Presidencia de la República, para tratar las cuestiones sociales: la obrera, la campesina y, en este momento, la indígena. De esa manera surgieron el departamento que después sería Secretaría de Trabajo; el de Asuntos Agrarios, transformado, muy posteriormente, en Secretaría de la Reforma Agraria, y finalmente el de Asuntos Indígenas, con el cual la Revolución demostraba que había adquirido plena conciencia de la problemática social del indio.

Esta nueva estructuración gubernamental representa la ruptura del liberalismo y el reconocimiento de cuestiones sociales que demandan un trato específico y preferente del gobierno para compensar la desigualdad entre la fuerza de los patrones y la de los trabajadores; entre la de los terratenientes y la de los campesinos, y entre la población general y la indígena. Así como no fue discriminatorio, pero sí protector, crear tribunales y órganos de administración dedicados específicamente a los conflictos obreros, tampoco lo era contar con uno, que con todo el apoyo del poder público, coordinara las acciones gubernamentales para resolver las necesidades de la población indígena y transformara sus modos materiales de vida.

La fórmula implantada por Cárdenas para esos fines era la única posible, desde el punto de vista constitucional, porque no concentraba distintos poderes en una sola dependencia, pero sí coordinaba acciones; tampoco establecía un estatuto jurídico diferencial en función de la raza, lo que sí hubiera sido discriminatorio.

Las acciones y medidas del departamento deberían basarse en estudios científicos y completos, pero, según el proyecto, éstos deberían ser llevados a cabo por otra dependencia y para ello se creó, aunque tardamente, el

Instituto Nacional de Antropología e Historia, por lo que no pudo establecerse la vinculación prevista; deficiencia que se agravó posteriormente, cuando el indigenismo perdió fuerza.

El Departamento de Asuntos Indígenas pudo sentar algunos criterios importantes dentro de su concepción socialista del problema indígena. Se preocupó por la base económica y las relaciones de producción; consideró que generalmente el indígena es un trabajador, bajo una relación disfrazada, como en el caso de los chamulas y tzotziles, que emigraban a las regiones cafetaleras para trabajar en las plantaciones; o el de los mixtecos, proveedores de fibras y aun de productos acabados, que enriquecen a los comerciantes de Tehuacán. La explotación se facilitaba por la ausencia de sindicatos, servicios de inspección de trabajo, contratación colectiva. La realidad del indio trabajador estaba oculta tras el ropaje étnico y cultural.

Se empleó la forma de las cooperativas de producción y de consumo para defender al indígena como artesano y consumidor y se pensó establecer el régimen de la seguridad

social, que apenas estaba esbozado en la Constitución, y sólo pudo implantarse hasta la Ley de 1943; pero dejó al margen a los indígenas.

Se planteó la necesidad de tener especialistas en medicina rural, antropología y otras para dar servicio a las comunidades rurales, lo cual se concretó en el proyecto del Instituto Politécnico Nacional y en el surgimiento de nuevas carreras, como la nuestra.

Se organizaron congresos, como el de Ixmiquilpan, para que los propios indios discutieran sus problemas, no para que los intelectuales lo hicieran. Sin embargo, seguramente por las condiciones reales de preparación y por todas las circunstancias que aislan física y culturalmente al indígena, los congresos, a partir del de Pátzcuaro en 1940, fueron de indigenistas y no de indígenas.

Como el mayor problema seguía siendo el de la tierra, se aceleró como nunca la reforma agraria, se modificó el Artículo 27 de la Constitución para legitimar la propiedad comunal, y ante las luchas agrarias que desgastan a las comunidades indias, por presio-

nes etnográficas—en Oaxaca y Chiapas, principalmente—, también se reformó la Constitución para que estos conflictos intercomunitarios fueran dirimidos por las autoridades federales a través del Departamento de Asuntos Indígenas, que debería contar con un tribunal para ello. Desgraciadamente esto falló también y la facultad acabó por ubicarse en el Departamento de Asuntos Agrarios, totalmente burocratizado y desde donde los campesinos son manipulados.

Cárdenas transformó el Partido Nacional Revolucionario, creando el Partido de la Revolución Mexicana, agrupado por sectores clasistas y cuyo programa franco era la liquidación del sistema capitalista.

Ya antes se había establecido la educación socialista, que formaba parte de todo este cuadro de lucha y dentro del cual se insertaba la política indigenista.

La expropiación petrolera, en 1938, llevó a sus límites las luchas por el cambio radical de la economía, de la estructura sociopolítica y de la ideología. La grave crisis, provocada por el capitalismo afectado, se combinó con las fuerzas internas y colocaron al cardenismo a la defensiva. El real equilibrio del poder económico y social marcó la declinación de la Revolución Mexicana, su traslado al centro y, posteriormente a la derecha en los periodos siguientes, cuando se convirtió el Partido de la Revolución Mexicana en el Revolucionario Institucional; se suprimieron los postulados de lucha social y de cambio de régimen, después de que se había terminado la educación socialista; y, hacia 1946, los gobiernos de México enfilaron claramente hacia el desarrollo económico bajo el modelo capitalista y con la ayuda de las inversiones extranjeras indirectas; aunque toda-



vía se mantuvo la ficción de un México nacionalista.

La parte final de la política indigenista de la Revolución Mexicana está constituida por el Congreso de Pátzcuaro de 1940, donde se reunieron los indigenistas de todo el continente, se tomaron importantes acuerdos para utilizar la antropología y las ciencias sociales en la resolución de los problemas de los indígenas y se acordó crear un Instituto Indígena Interamericano, que debería tener filiales en todos los países del continente. La sede de este instituto fue México y su primer presidente don Manuel Gamio. En ese congreso, México presentó la tesis de la incorporación del indígena a la nacionalidad, pero bajo bases de respeto a la personalidad y a la dignidad de las culturas indias.

Durante el régimen de transición de Avila Camacho, el Departamento de Asuntos Indígenas perdió apoyo y se burocratizó, lo que facilitó que el presidente Miguel Alemán lo suprimiera en 1946.

La supresión de este departamento forma parte de las medidas de apaciguamiento que eliminaron la política de lucha de clases, bajo la bandera del nacionalismo. Fue entonces cuando cobró fuerza una tecnocracia que se apoderó también de la dirección del movimiento campesino.

En el campo indigenista los cambios adoptaron la forma de cumplimiento a lo dispuesto por el Congreso de Pátzcuaro y así se creó, el 10 de noviembre de 1948, el Instituto Nacional Indigenista, como órgano descentralizado del Estado, pero sin el apoyo directo de la Presidencia de la República, para investigar los problemas de los núcleos indígenas, las medidas para su mejoramiento, y gestionar para que se aplicaran esas medidas.

El Instituto fue dotado de patrimonio propio y se gobierna por un Consejo, en el cual intervienen representantes de las dependencias de Estado, del Instituto Nacional de Antropología, del Politécnico Nacional, de algunas sociedades científicas y, supuestamente, de representantes de los núcleos indígenas nacionales de mayor importancia; esto último, en la práctica no se ha cumplido.

Alfonso Caso estuvo al frente del Instituto desde su fundación, hasta que falleció en 1970. Al fin de su gestión el Instituto fue objeto de muy graves ataques por parte de los madereros de la sierra Tarahumara, quienes respaldados por el gobierno de Chihuahua, deseaban destruir las cooperativas forestales organizadas por la institución.

Este episodio permite vislumbrar las debilidades del indigenismo a partir de 1948, cuando se formó el INI, en la etapa que considero postrevolucionaria, en la cual la acción indigenista tuvo que amoldarse a las políticas gubernamentales del desarrollo económico regional, bajo bases capitalistas. En este ámbito, la primera tarea, en 1949, fue la movilización de las comunidades, principalmente mazatecas y chinantecas, de la Cuenca del Papaloapan, cuyas tierras se inundaron por las obras de irrigación y fomento integral del valle de ese río, que en nada beneficiaron a los indígenas.

La acción del INI se desarrolló a partir de 1951 mediante centros coordinadores, el primero de los cuales —el tzeltal-tzotzil—, se formó por acuerdo del 12 de diciembre de 1950 y empezó a funcionar, en San Cristóbal las Casas, en marzo de 1951. Fue el centro piloto que permitió modelar la nueva teoría y la práctica indigenistas, transculturalistas, de las llamadas regiones de refu-



gio; en ese proyecto se percibía claramente la influencia de la escuela del cambio social y cultural de la Universidad de Chicago.

La estrategia presentada por Aguirre Beltrán se basaba en la región intercultural, considerada como el centro amplio de interrelación de los indígenas con el resto de la población, la que a su vez es dominada por una ciudad que funge como metrópoli. A partir de esta concepción se planearon cuatro tipos de acciones, éstas fueron las siguientes: demostración, en el lugar donde se instalaban y probaban los servicios dirigidos a la población indígena; difusión, en la que no se actuaba directamente, sino que se esperaba que los efectos realizados en el área clave trascendieran; migración, en el lugar donde los indígenas prestaran servicios como asalariados y el INI trataba de impedir que se les explotara; y movilización, que quedaba como reserva para trasladar a la población subempleada.

El segundo centro fue el de la sierra tarahumara; aquí se organizaron ejidos forestales, previamente



ensayados en Chiapas; los posteriores centros se establecieron en Oaxaca, Yucatán, Tepic, Guerrero y Michoacán.

Durante el gobierno de Díaz Ordaz el INI llegó a su nivel más bajo. Por falta de apoyo sólo se creó un Centro, en Zacapoaxtla; fue entonces cuando se agudizaron los ataques contra el Instituto.

Al fin de esta época, por encargo del Sexto Congreso Indigenista Interamericano, Alejandro Marroquín hizo una investigación-balance del indigenismo mexicano, en la que destacó los éxitos iniciales de un movimiento que fue de vanguardia por su fundamentación teórica, su proyección metodológica, su tratamiento regional coordinado, la sensibilización de funcionarios, la promoción de

cambios socioeconómicos, el mejoramiento de condiciones de vida y la lucha contra los vicios sociales; pero que acabó por dispersarse en un organismo contradictorio, se orientó en sentido individualista, decayó en el asesoramiento antropológico, no logró cambiar las regiones de refugio, careció de planificación y de enfoque auténticamente indigenistas y degeneró en una institución burocrática.

Durante todo el tiempo se mantuvo la idea de integrar a los indígenas a la cultura nacional, respetando sus elementos positivos y sus valores, y combatiendo la pobre tecnología y su deficiente preparación. Las tesis sobre el carácter cultural del problema, la definición de lo indio, sobre bases psicologistas y culturalistas fueron elaboradas por Caso; la estrategia

y la nueva teoría de las regiones de refugio fueron obra de Aguirre Beltrán.

Durante el sexenio del presidente Echeverría, de 1970 a 1976, se observó un cambio real hacia la política de planeación y desarrollo económico llevados al indigenismo como el Plan Huicot. Al mismo tiempo se dieron las mayores facilidades y oportunidades de que disfrutó el INI en cualquier tiempo, al grado de que se fundaron más de 40 centros, cuatro residencias y dos constelaciones; contra 11 centros y una residencia creados en todos los años anteriores.

El presupuesto se multiplicó por veinte, a la vez que dentro de la Secretaría de Educación Pública, en la que quedó como subsecretario de Cultura Aguirre Beltrán, se crearon direcciones de Desarrollo de la Co-



munidad, de Acción Extraescolar en el Medio Indígena y de Internados de Primera Enseñanza y Educación Indígena, con un personal numerosísimo, extraído de las propias comunidades indígenas y que quedaron como monitores y profesores bilingües.

En verdad, las nuevas políticas nacionales, derivadas del desarrollismo económico, habían dejado obsoleta la teoría de las regiones de refugio, que formalmente aún se defendía. Por otra parte, el mismo desarrollo de las comunidades y la creación de una numerosa burocracia de origen indio, intermediaria entre sus pueblos y el Estado, permitieron abrir la crítica al objetivo de la integración nacional y colocar en la agenda de discusiones temas como la pluriculturalidad y el derecho de los grupos étnicos para conservar sus bases culturales y aun a constituirse en nacionalidades.

El empleo de las ciencias antropológicas quedó desplazado al intensificarse la política de desarrollo económico y sujetarse el INI, durante el sexenio de López Portillo, a una supracordinación, a través del COPLAMAR, que ya era indispensable, por tantas y tantas agencias que intervenían caóticamente en las acciones del indigenismo.

Las nuevas tendencias críticas se siguen desarrollando y el INI continúa su vida burocrática, pese a los intentos de revitalizar sus investigaciones y programas. Estamos ante una profunda crisis de teorías, acciones y recursos que refleja la gran crisis actual de la sociedad mexicana.

## Bibliografía

AGUIRRE Beltrán, Gonzálo, "El centro coordinador Tzeltal-Tzotzil", en *México en la Cultura*, Suplemento Cultural de Novedades, 18-XI-51. México, D.F., 1951.

—*El proceso de aculturación*, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, D.F., 1957.

—"Integración regional", en *Los centros coordinadores*, INI, México, D.F., 1962.

—"El presidente Echeverría en el INI", (Exposición de la política indigenista sustentada por el INI), en *Acción Indigenista*, No. 219, México, D.F., 1971.

—*Regiones de refugio*, INI, Tomo 17, México, D.F., 1973.

—*Teoría y práctica de la educación indígena*, Colección SEP-INAH, No. 10, México, D.F., 1973.

ALEMÁN, Miguel, *Programa de gobierno*, México, D.F., 1945.

BÁEZ, Jorge Félix, *Los zoque-popolucas*, INI, México, D.F., 1973.

—"Indigenismo e impugnación", en *Siete ensayos sobre indigenismo*, INI, Cuadernos de Trabajo, No. 6, México, D.F., 1977.

—"Aculturación e integración intercultural", en *INI 30 años después*, INI, México, D.F., 1978.

—"¿Líderes indios o intermediarios indigenistas? Dinámicas internas y externas en el caso mexicano", en *Cuadernos de hoy*, Primera época, año IV, No. 14, La Paz, Bolivia, 1985.

BONFIL Batalla, Guillermo, "Sobre la liberación del indio", en *Nueva antropología*, Año II, No. 8, México, D.F., 1977.

CÁRDENAS, Lázaro, *Cárdenas habla*, PRM, México, D.F., 1940.

—*Obras*, UNAM, 2 Tomos, México, D.F., 1972.

CASO, Alfonso, "Definición de lo indio y de lo no indio", en *México en la cultura*, Suplemento Cultural de Novedades, 18-XI-1951.

—*¿Qué es el INI?*, INI, México, D.F., 1955.

—"Instituciones indígenas precortesianas", en *La política indigenista en México, métodos y resultados*, INI, México, D.F., 1973.

COMAS, Juan, *El indigenismo en México*. Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1948.

—*Ensayos sobre indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1953.

—*La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1964.

DEPARTAMENTO AUTÓNOMO DE ASUNTOS INDÍGENAS, *Exposición de motivos*, Decreto 31-XII-1935.

—*Memorias*, 1o. de enero de 1938.

—*Segundo congreso regional indígena*, D.A.P.P., México, D.F., 1938.

ECHEVERRÍA Álvarez, Luis, "No se les había entregado", en *Acción indigenista*, No. 217, México, D.F., 1971.

—"Declaraciones", en *Acción indigenista*, No. 226, México, D.F., 1974.

FERRE D'Amare, Ricardo, "Evaluación y política de los centros coordinadores indigenistas", en *Siete ensayos sobre indigenismo*, INI, Cuadernos de Trabajo No. 6, México, D.F., 1977.

FUENTE, Julio de la, "Cambios socio-culturales en México", *Acta antropológica*, México, D.F., 1948.

—"Resumen de la acción indigenista", en *Los centros coordinadores*, INI, México, D.F., 1962.

—*Relaciones interétnicas*, INI, México, D.F., 1965.

GAMIO, Manuel, "Los prejuicios en la arqueología y la etnología", en *Anales del MNAHE*, Época III, Vol. IV, Reproducción en Meyer Guala, México, D.F., 1966.

—*Población del Valle de Teotihuacán*, Talleres Gráficos de la SEP, México, D.F., 1922.

—*Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1922.

—*Introducción a la legislación indigenista de México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1958.



- GONZÁLEZ Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI Editores, S.A., México, D.F., 1976.
- La democracia en México*, Editorial Era, México, D.F., 1977.
- GONZÁLEZ Navarro, Moisés, *Repatriamiento de indios en Nueva Galicia*, Museo Nacional de Historia, INAH, Serie Científica No. 1, México, D.F., 1953.
- Balance del indigenismo*, INI, México, D.F., 1972.
- "La política indigenista", en *Acción indigenista*, No. 223, México, D.F., 1972.
- "Éxitos y fracasos en la política indigenista mexicana", en *INI 30 años después*, INI, México, D.F., 1978.
- MEDINA Hernández, Andrés, *La antropología de los sesenta*, Copia mecanoscrita facilitada por su autor, 1978.
- MENDIETA y Núñez, Lucio, *Valor económico y social de las razas indígenas de México*, D.A.P.P., México, D.F., 1938.
- MENDIZABAL, Miguel Othón de, *Obras completas*, México, D.F., 1946.
- MOLINA Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta H. Carranza e Hijos, México, D.F., 1909.
- La revolución agraria en México*, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, D.F., 1934.
- "Plan de Texcoco", en *Fuentes para la historia de la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1954.
- OLIVE Negrete, Julio César, "La antropología mexicana", en *Colegio Mexicano de Antropólogos, A.C., Serie Científica*, 1980,
- PARTIDO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA, *Pacto constitutivo, declaración de principios, programa y estatutos* México, D.F., 1938.
- Segundo plan sexenal*, México, D.F., s/f.
- Cárdenas habla*, Dolores Hidalgo, Guanajuato, 1940.
- PARTIDO NACIONAL REVOLUCIONARIO. *Programa de acción del PNR para el periodo 1936-1937*, México, D.F., 1936.
- Plan sexenal*, México, D.F., 1937.
- PARTIDO REVOLUCIONARIO INSTITUCIONAL. *Declaración de principios programa de acción y estatutos*, México, D.F., 1946.
- POZAS, Ricardo A, "Chamula", en *Acción indigenista*, Nos. 57-58, México, D.F., 1958.
- Antropología y burocracia indigenista*, UNAM, México, D.F., 1976.
- "Características de la antropología mexicana después de la revolución", *Diorama de la cultura*, suplemento del diario Excelsior, 6-III-1977, México, D.F., 1977.
- POZAS, A., Ricardo y Gonzalo Aguirre Beltrán, "Instituciones indígenas en el medio actual", en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI Memorias, Vol. IV., México, D.F., 1954.
- POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI Editores, S.A., 3a. Edición, México, D.F., 1973.
- RAMÍREZ, Rafael, *Historia, orígenes y tendencias de las misiones culturales, éxitos y fracasos. Breve análisis de las causas*, SEP, México, D.F., 1928.
- Las escuelas normales rurales regionales como agentes auxiliares de las misiones culturales*, SEP, México, D.F., 1928.
- Las misiones culturales en 1927*, SEP, México, D.F., 1928.
- REDFIELD, Robert, *Yucatán*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1944.
- SÁENZ, Moisés, "La escuela rural mexicana", en *La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1964.
- El programa para 1928*, SEP, México, D.F., 1928.
- Carapan*, Prólogo de Isidro Castillo, 1966.
- México íntegro*, Edición Homenaje de la Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria, México, D.F., 1976.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, D.F., 1950.
- Julio César Olivé Negrete es investigador del DEAS. INAH.

## Derechos Humanos: Derechos Civiles y Étnicos

Jesús Vargas Ramírez

La iniciativa del Ejecutivo Federal<sup>11</sup> para elevar a nivel constitucional los "Derechos Culturales de los Pueblos Indios de México", sorprendió a la población intelectual del país y colocó de nueva cuenta, por lo menos a algunos intelectuales, en el papel de observadores, al retomar una demanda que durante largo tiempo ha sido enarbollada por diferentes sectores de profesionistas involucrados con la problemática étnica del país.

La noticia, ampliamente difundida a nivel nacional e internacional, inquietó a los involucrados al sentirse rebasados por una iniciativa que, expresada desde la Presidencia de la República, cuenta con los medios y procedimientos necesarios para convertirse en realidad.

La reacción de los intelectuales sorprendidos ha sido de prudente desconfianza; sus dudas e inquietudes se tradujeron en una lluvia de ideas sobre los responsables de desarrollar la propuesta, en espera de una reacción que permita vislumbrar la dirección que están tomando los acontecimientos.

Para otros intelectuales, la prudencia se basa en la certeza de que

la dirección que tome el debate en las Cámaras, estará influida por la coherencia académico-política de los argumentos, y estará determinada por la fuerza político-social con la que se sostengan las posiciones.

### Premisa

Como antropólogos necesitamos entender a la sociedad desde el interior de las relaciones sociales que inevitablemente determinan nuestro quehacer, ya que éstas son las condiciones reales de existencia de nuestra teoría y práctica. Desde esta perspectiva, un científico social puede examinar su papel y el que la ciencia desempeña en cada caso concreto, al mismo tiempo que investiga un proceso social.

La participación de la antropología y la de los antropólogos en asuntos de Estado, debe establecerse desde las teorías sociales, y no desde la técnica jurídica.

Primero, porque en la colaboración interdisciplinaria entre el derecho y la antropología, las sociedades y sus culturas son nuestros sujeto-objeto general de estudio, por tanto, son nuestra especialidad.

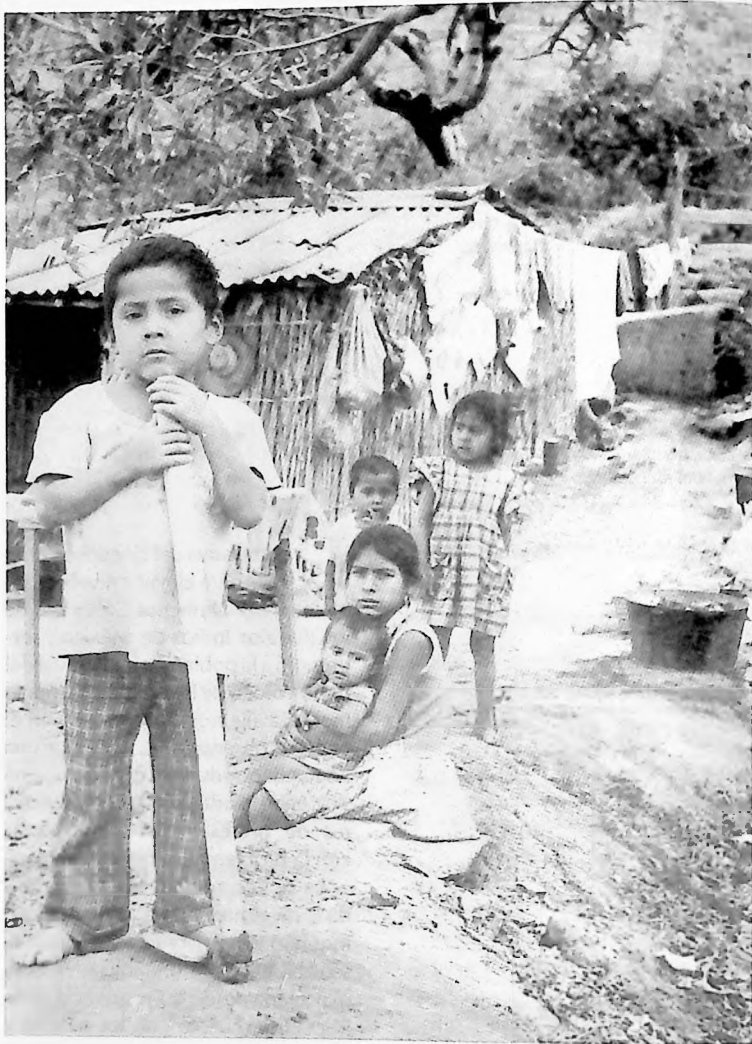
Segundo, porque desde el Poder Legislativo Nacional, la perspectiva con la que se analizan los asuntos de Estado corresponde más a la visión política global de los procesos sociales y sus fuerzas.

Tercero, porque los actuales procedimientos de participación política establecen medios y mecanismos diversos para intervenir en el mismo hecho.

Para la práctica de nuestra profesión, las relaciones sociales son determinantes cuando lo que se discute corresponde directamente al ámbito de lo político. En este caso, se transforman de condiciones de existencia en límites de acción; por ejemplo: las sugerencias de los científicos sociales respecto a proyectos de ley o modificaciones a las ya existentes, deben seguir los protocolos establecidos institucionalmente. Por este procedimiento, el aparato legislativo, que tiene como función primordial normar a la sociedad que le creó, puede recibir las opiniones de cualquier sector de la sociedad (por lo menos en teoría) para ser consideradas e incluidas en la versión final.

### ¿Ser humano? ¿Derechos? ¡Según quién!

Finaliza el segundo milenio de la era cristiana. Los subsistemas de ideas de la sociedad mexicana incluyen ahora premisas de diversos sistemas filosófico-religiosos y científicos. Sobre esta base, el sentido común no acepta ahora una sola explicación, las ideas pueden ser juzgadas; por ejemplo: San Agustín, que habla así a Fausto: "¿Qué es lo que se culpa en la guerra? Que mueren alguna vez los que han de morir para que dominen en paz los que han de vencer. Reprender esto es de hombres tímidos y poco religiosos".<sup>[2]</sup> Y por ello, resulta "humano, demasiado humano" el



comportamiento de conquistadores y colonos para con los grupos étnicos mexicanos.

Los casi quinientos años de historia, desde la conquista y colonización de América, pueden ser observados con la objetividad que produce el no ser protagonistas. Las noticias de lo ocurrido han llegado hasta nuestros días por diversos medios; para algu-

nos interesados en la ciencia de la historia es la oportunidad de conocer los procesos por los cuales se establecieron determinadas relaciones sociales en nuestro país. Pero, en cualquier caso, estos documentos nos comunican lo que, desde el presente, no puede cambiarse.

Las diversas sociedades étnicas que conforman la actual nación me-

xicana viven situaciones semejantes a las de sus antecesores, guardando la debida distancia histórica, que no se han resuelto a satisfacción. Es verdad que los debates filosóficos y teológicos de los conquistadores han sido substituidos por debates académicos y jurídico-políticos y hoy en día nadie defiende cosas como:

*Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud.*

*Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros de Nuevo Mundo é islas Adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentales y templados, y estoy por decir que dé monos a hombres.<sup>[31]</sup>*

La nación mexicana hace tiempo que obtuvo su independencia y soberanía, por lo que la solución de sus problemas sociales corresponde a sus ciudadanos, aun cuando por las modernas relaciones internacionales muchos de sus problemas sociales involucran a otros Estados Nación. Esta moderna geopolítica influye necesariamente en los caminos de su desarrollo autónomo, pero no al nivel de:

*Bernardino de Minaya, tuvo que ir hasta Roma para obtener de Paulo III en 1537 la bula Sublimis Deus, que afirmaba que los indios eran seres racionales, cuyas vidas y propiedades tenían que ser respetadas...<sup>[4]</sup>*

Aun cuando todavía, para la constitución de 1857, esta influencia en el México independiente se expresó desde Roma:

*En efecto, el papa Pío IX dedicó a la reforma que se estaba dando en México, la alocución que pronunció en el consistorio secreto del 15 de diciembre de 56, en el que censuró las leyes Juárez y Lerdo, así como los artículos del proyecto de constitución...<sup>[5]</sup>*

Lo que se considera un *Derecho* y lo que se se acepta como *Humano* son manifestaciones culturales y sociales de cada época histórica.<sup>[6]</sup>

En nuestro país, según el "Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana sancionado en Apatzingán a 22 de octubre de 1814"<sup>[7]</sup>, la libertad de religión no era derecho de los nacionales, y, conforme al Capítulo III Artículo 14, para adquirir la ciudadanía mexicana, los extranjeros radicados "...en este suelo" debían, entre otras cosas, "profesar la religión católica apostólica y romana" y, según el artículo 15 de ese mismo capítulo, los mexicanos perdían los derechos ciudadanos "por crimen de herejía, apostasía y lesa nación".

En sucesivas leyes constitucionales, los derechos particulares del ciu-



dadano se suspenden, o se pierden totalmente, entre otras causas: "por el estado de sirviente doméstico", "por no saber leer ni escribir desde el año de 1846 en adelante", por ser "vago, mal entretenido o no tener industria o modo honesto de vivir".

Y, sólo hasta la constitución política de 1857, se incluyó en el Título I, la Sección 1, "De los derechos del hombre", que en el Artículo 3º dice: "La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir".

### Los Derechos de los pueblos

Los actuales organismos internacionales han logrado establecer el derecho a la autodeterminación de los pueblos en situación colonial, apoyando los movimientos de liberación nacional. Pero, en lo relativo a las minorías étnicas o nacionales dentro de un Estado Nación autónomo, el debate aún no ha cristalizado en el reconocimiento de los derechos culturales de sus pueblos. La iniciativa del Estado Mexicano que nos ocupa en esta ocasión, se inscribe en este campo, pero no con los requerimientos de la "Declaración de San José".<sup>[8]</sup>

Para que los mexicanos adquiriésemos derechos y garantías individuales, debió realizarse la independencia de España, la diferenciación de poderes civiles y religiosos en el Estado Nación Mexicano y frente al Vaticano, la defensa armada de la soberanía nacional contra los Habsburgo, la lucha política interna entre subsectores de la élite económica y política nacional, la Revolución Mexicana. Y durante estos procesos, las sucesivas derogaciones y modificaciones constitucionales.

La modificación de la normatividad jurídica política es un proceso



histórico que se desarrolla sobre la base de los acontecimientos nacionales, *está motivado* por las luchas de los diversos estratos y sectores sociales y, *está determinado* por los mecanismos culturales y sociales de las diferentes formas de poder, incluidas las razones de los movimientos armados.

Los sistemas culturales han demostrado históricamente una importancia mayor de la que se les atribuía. En la actualidad, muchos de los movimientos políticos en diversos países tienen origen y formas de lucha étnica. Sus demandas, reivindicaciones y efectos en la vida de las naciones, muestran que la ciencia debe brindarles más atención.

### **El papel de los intelectuales**

Los científicos sociales deben estar en acuerdo o desacuerdo, pero no pueden, bajo ningún pretexto, obviar la importancia que una propuesta de reforma constitucional tiene para el desarrollo del país. En este

sentido, es una obligación académica y ética, como miembros de una nación y una disciplina científica, involucrarse directamente en el desarrollo de los acontecimientos.

Ningún intelectual debe ofrecer menos que las conceptualizaciones que tiene de la realidad en la que vive. Será en el debate y la libre discusión de las posiciones académico-políticas donde se dirimirán, no la certeza de sus apreciaciones, sino las condiciones reales de la vida política, en las que alguna de las posiciones que se sostengan en los foros, adquiera las características de algo real.

En lo político, no es la veracidad o el rigor de las propuestas lo que las hace viables, sino el que los interlocutores estén en condiciones de comprometerse, desde posiciones de fuerza social, a que alguna de las propuestas se haga realidad.

En este sentido, para los intelectuales es una lucha académico-política por mostrar y lograr que la posición que se estima adecuada sea la que prevalezca, sin perder de vista las condiciones reales de la sociedad civil, ya que ésta deberá formular o apropiarse las propuestas para que sus representantes las defiendan en los foros legales.

Nos corresponde a los científicos sociales el análisis de las diversas complejidades de lo real con el fin de proponer soluciones susceptibles de ponerse en práctica. Ese es nuestro papel social. No se puede como antropólogo decir que "no se tiene nada que decir".

Algunos lo harán desde una organización política partidaria o gremial, o como miembros de la comunidad académica o profesional de la que forman parte, y, finalmente, algunos lo harán como individuos sólo comprometidos éticamente con su quehacer social; es decir, con las personas

con las que realizan su trabajo y para quienes lo efectúan.

En México, la antropología ha permanecido ligada directamente al Estado Nacional. Es cierto que no todos los antropólogos han sostenido los principios políticos del Estado, ni los lineamientos que se han institucionalizado a partir de las aportaciones de algunas personalidades académicas de nuestra disciplina, pero, es cierta también la ausencia de fuerza social para convertir en opciones reales las propuestas alternativas de los opositores.

Nuevamente, a los antropólogos nos corresponde participar en la conformación de la Constitución Política de nuestro país. Esta participación debe contemplar que los tiempos políticos no son tiempos académicos; no puede, por tanto, alargarse el tiempo indefinidamente hasta obtener la alternativa perfecta, supeditando al rigor académico la propuesta política.

Pero, paradójicamente, una propuesta política de los intelectuales debe ser científica por necesidad, lo que significa elaborarla a *partir* de los análisis y conclusiones dentro de nuestras disciplinas y formalizarla en los términos jurídicos pertinentes. No debe partirse de la formalidad jurídica. La solución de esta paradoja es nuestra responsabilidad.

### **La Utopía**

¡Es entrañable! ...No se me ocurre una mejor manera para definir al conjunto de emociones que se presentan en un momento como este, en el que finalmente se tiene la posibilidad de participar en las decisiones de trascendencia nacional e histórica, incidiendo precisamente en la conformación de un nuevo proyecto nacional.

Bueno... nadie dijo que era un nuevo proyecto nacional, sino, úni-

camente, una reforma constitucional, pero la proyección de nuestras utopías nos localiza, en la posibilidad de incidir en la constitución de un nuevo proyecto nacional.

El comentario no es irónico en sí mismo, corresponde a un hecho real. Solicitemos la opinión de todos los que se sientan involucrados en el futuro de los indios del país y tendremos una marejada roja de opiniones, desde las manifestaciones más metafísicas, ligadas con purezas edénicas y las de organizaciones eclesiales de cualquier sino, hasta opiniones de grupos políticos e interpretaciones individuales, y las de los líderes reales o profesionales de las comunidades indias del país.

Resultaría en este caso que todos se sienten con autorización para de-

cir algo, y, contradictoriamente, todos tienen la solución buscada.

Hay que entender, además, la actual situación política del Estado mexicano, cuya legitimidad y legalidad se cuestionaron duramente como resultado de las elecciones presidenciales de 1988. Este hecho, aunado a la organización del 500 aniversario de la conquista y colonización de América, puede resultar políticamente ventajoso para los derechos humanos, civiles y culturales de los indios mexicanos.

El cuestionamiento al Estado mexicano y el 500 aniversario no están ligados directamente, pero es innegable que la iniciativa del Ejecutivo nacional se construye dentro de estas circunstancias y que, dado el caso, la modificación constitucional

será utilizada a nivel de política exterior.

Los análisis y comentarios de los intelectuales democráticos, con relación al medio milenio de historia vinculada a Europa, enfocan de manera especial el genocidio, el etnocidio, la discriminación racial y las múltiples desigualdades raciales, sociales y políticas que los indios soportaron y que aún deben vivir, además de las desigualdades que comparten con otros sectores de la población nacional.

Por ello, resulta positivo el que se muestre la voluntad política del Estado para *legislar acerca de los derechos culturales*,<sup>19</sup> ya que aún cuando la legislación no soluciona las diferencias sociales, sí permite un espacio jurídico para defender los derechos civiles y culturales de los mexicanos. Cualquier cosa que se haga será siempre insuficiente, hasta que no se logre la igualdad social y el respeto por las diferencias culturales.

La solución a la desigualdad social de los indios de México no se encuentra únicamente en la creación de garantías especiales en la legislación. Cualquier ley o reglamento se formula expresamente desde el derecho para su aplicación a sectores e individuos, y a sus actividades y relaciones. Es por tanto, en la práctica de la sociedad civil en donde se debe pensar su aplicación, los efectos que ocasionará y la forma en la que se debe garantizar su cumplimiento.

Ya que las normas jurídicas actuales en las que se definen los derechos civiles como iguales para todos los mexicanos son tradicionalmente violadas, no deben confundirse las leyes con las situaciones reales, de lo contrario nos instalaremos en una "etnoficción" que pretende resolver por la vía de las ideas, situaciones de injusticia.





ticia, producto de las contradicciones del capitalismo mexicano.

Deben resaltarse los límites entre la jurisprudencia, su aparato ejecutivo y judicial, y las circunstancias materiales en las que los grupos étnicos del país desarrollan su vida cotidiana. Su ser social agro-artesano-apropiador.

Indios y mestizos conviven constituyendo culturas regionales. Son esas sociedades civiles regionales las que se verán directamente afectadas con la modificación constitucional.

La desigualdad étnica existe realmente, y la formulación de un conjunto de principios elevados a calidad de garantías constitucionales no la hará desaparecer, como no ha hecho desaparecer las desigualdades existentes en otros sectores de la sociedad.

Es nuestra labor garantizar la defensa del sistema de relaciones entre las sociedades y su medio ambiente natural, que incluye las formas de

tenencia, organización entre los productores, y las relaciones ideológicas (visión del cosmos y del mundo, manifestaciones filosófico-religiosas, entre otras) que se constituyen con estas relaciones.

Ya que garantizar el respeto a sus derechos agrarios y al usufructo de los productos de la tierra es garantizar su derecho a la vida, es esencial legislar el respeto a las diferencias culturales, pues debe haber indios para que existan sus culturas...¿o no?

### Notas

<sup>11</sup> INI; Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, agosto de 1989. 14 pp. *Propuesta de reforma Constitucional para reconocer los Derechos Culturales de los Pueblos Indígenas de México.*

*"La nación mexicana tiene composición étnica plural, sustentada fundamentalmente en la presencia de los pueblos indígenas de México. Las constituciones de los estados y las leyes y ordenamientos de la Federación y de los estados y municipios establecerán las normas medidas y procedimientos que protejan, preserven y promuevan el desarrollo de lenguas, culturas, usos, costumbres y formas específicas de organización social de las comunidades indígenas que correspondan a su competencia, en todo aquello que no contravenga a la presente Constitución. Las referidas disposiciones serán de orden público e interés social.*

*La ley establecerá los procedimientos que aseguren a los indígenas el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios de orden federal y local, en los que un indígena sea parte se tomarán en consideración sus prácticas y costumbres jurídicas durante todo el proceso, y al resolver el fondo del asunto". (p.12).*

<sup>12</sup> Citado en la p. 95 por: Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*

*de la guerra contra los indios* (impreso por primera vez en Roma en 1550), FCE, México, primera reimpresión 1979, 179 pp.

- <sup>13</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*
- <sup>14</sup> Lewis Hanke, Introducción a: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* de Fray Bartolomé de las Casas, FCE, 2o. ed., 1975, 478 pp.
- <sup>15</sup> Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1975*, Porrúa, 6a. ed., 1975.
- <sup>16</sup> Una introducción al estudio de la problemática puede verse en el artículo de Theodore E. Downing, "Investigación en Derechos Humanos: Un reto para los antropólogos", en *Anuario de Etnología y Antropología Social*, Vol. II, Diciembre de 1989. Órgano oficial de carácter científico e informativo del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., pp. 41-53.
- <sup>17</sup> Las citas relativas a leyes constitucionales fueron tomadas del tratado de Felipe Tena: *op. cit., supra.*
- <sup>18</sup> Guillermo Bonfil, Mario Ibarra, Stefano Varese, *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*, Ed. FLACSO, Colección 25 aniversario, 319 pp. Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina, pp. 23-27.
- <sup>19</sup> "Paralelamente a la noción de los derechos humanos, la de derechos de los pueblos se desarrollaba en el siglo XVIII y a principios del XIX como una reacción a los diferentes poderes monárquicos imperantes en Europa en esa época [...]. Si los derechos humanos, a pesar de una progresión lenta y a menudo muy difícil tienen ahora amplio derecho de ciudadanía en el orden jurídico interno e internacional, no ocurrió lo mismo en cuanto a los derechos de los pueblos que todavía no son objeto de un real reconocimiento internacional". Jacques Boisson, "Los derechos de los pueblos", en Bonfil, et al., *op. cit.*, p. 15.

Jesús Vargas Ramírez es profesor de la ENAH-INAH.



# La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas

Leif Korsbaek

**E**l presente trabajo trata sobre el sistema de cargos, una institución social y cultural que está ampliamente extendida, no solamente en Mesoamérica, sino en toda América Latina. El sistema de cargos, que se conoce también bajo un buen número de diferentes nombres —"el sistema de fiestas", "el sistema de vara", "el sistema de escalafón", "la jerarquía político-religiosa", y otros más—, ha sido extensamente estudiado por la gran mayoría de los antropólogos que se han interesado por esta parte del mundo, y definitivamente ha adquirido una reputación.<sup>[1]</sup>

Como ha sido anotado en varios sitios, el sistema de cargos ha sido estudiado más intensivamente en las comunidades indígenas mayas de los Altos de Chiapas, de donde tenemos una impresionante colección de datos empíricos acerca de esta institución y de interpretaciones de ella: de Zinacantán, de San Pedro Chenalhó, de San Miguel Mitontic, de Santa Catarina, de San Pablo Chalchihuitán, de Bachajón, de Oxchuk, de Cankuk, de Tenejapa, de Amatenango del Valle, de Venustiano Carranza, de Pinola, y de algunos más.<sup>[2]</sup>

Aquí se estudiarán tres comunidades mayas (de habla tzotzil) de la región de los Altos de Chiapas, con el objetivo de compararlas: Zinacantán, San Juan Chamula y San Pablo Chalchihuitán.

El trabajo trata en particular dos aspectos del sistema de cargos. Primero, el aspecto religioso, y segundo, el aspecto político.

Es bien conocido que la religión juega un papel muy importante en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y de Guatemala, más importante que entre los habitantes ladinos de las mismas regiones. Jacinto Arias ha discutido esta religiosidad en varios lugares y más extensamente en su pequeño libro *El mundo numinoso de los mayas*, pero también en algunos artículos.<sup>[3]</sup> Como lo ha formulado Melvin Tumin: "es posible entender a la población ladina sin tomar en cuenta la religión, pero no lo es con la población indígena maya".<sup>[4]</sup> Y es sobremedida conocida que el sistema de cargos es una institución eminentemente religiosa: en las primeras monografías donde se estudió esta institución se le vio exclusivamente

como religiosa, tal como en el primer trabajo comparativo sobre el sistema de cargos, artículo prácticamente desconocido de la doctora Betty Starr, publicado en 1949.<sup>15]</sup>

No obstante que el aspecto político ha atraído menos atención de parte de los antropólogos que el religioso, contamos con un buen número de trabajos explícitamente dedicados a estudiar este aspecto.<sup>16]</sup> Solamente de Chiapas tenemos un trabajo de Zinacantán, uno de Venustiano Carranza, uno de Tenejapa, uno de Cankuk y algunos de

Oxchuk.<sup>17]</sup> En términos generales se le considera al sistema de cargos como el gobierno local e indígena de las comunidades mayas.<sup>18]</sup>

Más específicamente, se discute la relación entre la jerarquía religiosa y la política que en conjunto conforman el sistema de cargos. La particular problemática de esta relación se presenta detalladamente en el segundo apartado, en dos partes. El primer problema a tratar es el conflicto entre las posiciones que podemos llamar "la posición émica" y "la posición ética". Algunos antropólogos

—los partidarios de la posición "émica"— sostienen que la distinción entre la jerarquía religiosa y la política es una abstracción hecha por el antropólogo que no corresponde a las ideas de los indígenas, mientras que los partidarios de la posición "ética", sostienen que los mismos indígenas hacen la distinción entre las dos jerarquías.

Después de presentar mi posición en el conflicto "émico-ético", llegamos a lo que es realmente el problema que trataremos: la relación entre la jerarquía religiosa y la jerarquía política, así como la interpretación vigente de esta relación entre los antropólogos mesoamericanos. La teoría vigente postula una relación directa entre el grado de "modernización" de la comunidad y la secularización del sistema de cargos, secularización que se manifiesta en la separación entre la jerarquía religiosa y la política.

La argumentación se lleva a cabo en tres pasos. Primero, se comparan las tres comunidades mencionadas, dedicando la atención a su nivel de desarrollo socio-económico, y se colocan las comunidades en una escala que va de lo "más modernizado" a lo "menos modernizado".

Como segundo paso, se comparan los sistemas de cargos de las tres comunidades, tomando como criterio el grado de separación o de integración de las dos jerarquías en el sistema de cargos.

El tercer paso consiste en compaginar los dos pasos anteriores e investigar la correlación, y, por ende, la validez de la hipótesis.

A la luz de la falta de confirmación de la hipótesis —el material empírico de las tres comunidades sencillamente no la confirma— se plantea una hipótesis alternativa acerca de la relación entre las dos jerar-





quías y el camino de desarrollo de las comunidades, que en seguida se somete a una confrontación con los datos empíricos de las mismas comunidades.

El trabajo termina con una breve conclusión acerca de las perspectivas de la hipótesis alternativa propuesta y el material empírico presentado en el artículo.

Finalmente, conviene mencionar que la región de los Altos de Chiapas es en cierto modo el hogar del sistema de cargos, y que la región posee un acervo de investigaciones que no se encuentra en ninguna otra parte del mundo. Para el presente trabajo,

he tenido a la disposición material más que suficiente de los tres pueblos, debido a los trabajos de Evon Z. Vogt, Frank Cancian, Gary Gossett, Ulrich Köhler, Robert Wassstrom, Jan Rus, Ricardo Pozas, Henri Favre y otros muchos.

### El sistema de cargos

El sistema de cargos fue descrito como una institución en su propio derecho por primera vez, en un artículo de suma importancia, en 1937.<sup>191</sup> Desde entonces, esta institución ha venido adquiriendo una fama verdaderamente impresionante entre los antropólogos de Mesoamérica (y de América Latina en general), y ha cristalizado un consenso alrededor de su forma típica y de su función en las comunidades donde se encuentra.

"El típico sistema de cargos", que manifiesta el consenso acerca de la forma y apariencia de esta institución, se puede resumir en las siguientes palabras:

*El típico sistema de cargos consiste en un número de oficios, claramente demarcados como tales, que se turnan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un corto periodo de tiempo para luego retirarse a su vida normal por un periodo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos o a casi todos. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, al contrario, con frecuencia el cargo implica un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos normalmente comprende a dos jerarquías separadas, una religiosa y la otra política, pero las dos siempre se encuentran íntimamente relacionadas. Después de haber desempeñado los cargos más importantes en las dos jerarquías un miembro de la comunidad es considerado como "principal" o "pasante", se puede retirar de las obligaciones a la comunidad y tiene una importante ingerencia en las decisiones comunitarias.<sup>110</sup>*

Pero también a un nivel explicativo se ha desarrollado un casi total consenso entre los antropólogos de la región. Este consenso se manifiesta tanto en el terreno de la economía como en el de la política y de la religión.<sup>111</sup>

En el terreno de la economía, podemos formular el paradigma de cargos breve y concisamente en las palabras sonantes de Eric Wolf:

*Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les da una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza, impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza. Al igual que un termostato que se mueve bajo la influencia del calor, los gastos religiosos mantienen la riqueza en un estado de equilibrio, al destruir cualquier acumulación de bienes que pudiera trastornarlo. Para hablar en términos de ingeniería, diremos que actúan a manera de "regulador", haciendo que un sistema que comienza a oscilar vuelva a su curso original.<sup>112</sup>*

En lo político, se manifiesta el paradigma en una confianza ilimitada en el carácter democrático del sistema de cargos. También en las palabras de Eric Wolf lo encontramos expresado con elegancia y precisión:

*Un hombre no puede buscar un cargo político por iniciativa propia, ni utilizar el poder político para fines personales. El poder es otorgado por la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo de funcionarios. Es el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa. En esta democracia de los pobres no hay posibilidad de que exista un monopolio de poder, pues éste se halla separado de las personas y se distribuye mediante elección, entre todos los ciudadanos, quienes lo reciben por turno.<sup>113</sup>*

El aspecto religioso del sistema de cargos y de su paradigma es más complejo, contiene cuatro puntos separados, aunque interrelacionados.



Primero, para los habitantes de las comunidades indígenas el sistema de cargos constituye la institución principal que regula la vida de la comunidad y de sus habitantes, en todos los aspectos. Opina Eric Wolf, al respecto, que, "el centro motor de este tipo de entidad es su sistema político y religioso".<sup>[14]</sup>

Eso es lo que le permite a Frank Cancian proponerse, como el segundo de tres objetivos en su monografía de Zinacantán, "analizar la estructura social de toda la comunidad de Zinacantán tal como se refleja en el sistema de cargos",<sup>[15]</sup> y a Evon Z. Vogt declarar, acerca de los mismos indígenas de Zinacantán, que:

*... es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo para la conducta ritual y para el conceptualismo del mundo natural y del cultural, que funcionara como una especie de computadora que "imprimiera" las reglas de conducta adecuadas para cada nivel organizativo de la sociedad y su aplicación para los fenómenos en los diversos dominios de la cultura*<sup>[16]</sup>

En esta evaluación del sistema de cargos coincide perfectamente Gonzalo Aguirre Beltrán, que con mayor claridad y precisión todavía, expresa la reputación religiosa de esta institución:

*El sistema de cargos, que compone la estructura del poder en la comunidad indígena, es básica para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece.*<sup>[17]</sup>

Segundo, el sistema de cargos define la extensión del mundo al definir la frontera de la comunidad y a sus legítimos habitantes.<sup>[18]</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán es también categórico a este respecto:

*Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero realmente lo es, sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de facto participe, en el gobierno del grupo.*<sup>[19]</sup>

Tercero, el sistema de cargos define los canales de comunicación entre las diferentes partes del mundo que se pueden legítimamente usar.

*Para eludir el contacto con el exterior de la comunidad ideó un cuerpo de intermediarios, elegidos entre sus miembros jóvenes, sobre cuyos hombros pone la responsabilidad de conservar severamente restringida la comunicación con los extraños...*<sup>[20]</sup>

Eso es válido para el lado político del sistema de cargos:

*Los ordenamientos, las solicitudes y exigencias que las autoridades foráneas les imponen llegan a ellos a través del cuerpo de intermediarios. Este cuerpo actúa a la manera de un tapón o amortiguador que defiende a los indios del contacto con el poder y las estructuras supralocales.*<sup>[21]</sup>

Pero es válido también para el lado religioso del sistema de cargos. En un contexto que oscila entre lo religioso y lo secular observa Gonzalo Aguirre Beltrán:

*Entre la visión del mundo de la comunidad indígena —que sintetiza conceptos y prácticas de las religiones pre-colombinas con ideas y patrones de acción cristiano-coloniales— y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediario...*<sup>[22]</sup>

y, en un contexto 100% religioso:

*La comunidad se relaciona con los supernaturales a través del gobierno interno; los funcionarios religiosos de ese gobierno, además de impartir justicia, ofician en las ocasiones ceremoniales como un cuerpo sacerdotal.*<sup>[23]</sup>

Y cuarto, el sistema de cargos define el estado normal, justo y deseable del mundo, y, en consecuencia, se opone a cualquier cambio cultural o socio-económico de esta situación. A través de las palabras del

antropólogo y teórico Gonzalo Aguirre Beltrán se oyen los suspiros del director general del Instituto Nacional Indigenista, en última instancia responsable de encauzar este cambio cultural y socio-cultural que los indigenistas llaman "integración":

*Quando la nación está en condiciones de hacer a un lado la jerarquía intermedia y entrar en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, ésta deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales.<sup>[24]</sup>*

Hasta este punto todo en el estudio antropológico del sistema de cargos es armonía y consenso; en efecto, la abrumadora mayoría de los antropólogos de la región están

dispuestos a afirmar la anterior descripción e interpretación del sistema de cargos, y la disidencia apenas se ha hecho sentir, por lo menos, hasta alrededor de 1968.<sup>[25]</sup>

Pero, cuando dirigimos la atención hacia el carácter religioso y político del sistema de cargos, se acaba la armonía y el consenso se agrieta. Como lo indica un buen número de los nombres del sistema de cargos, los antropólogos opinan que es al mismo tiempo religioso y político, pero no están de acuerdo acerca de la manera en que se combinan estos dos aspectos en la institución.

### La religión y la política en el sistema de cargos

Todos los antropólogos están de acuerdo en que esta institución es

tanto religiosa como política, pero en el momento de empezar a discutir cómo se relacionan los dos aspectos dentro del sistema de cargos, se distinguen claramente dos campos, con posiciones distintas e incompatibles.

Por un lado, tenemos un grupo de antropólogos que sostienen la coincidencia de la visión "émica" con la visión "ética" del sistema de cargos. Así como los antropólogos distinguen dos jerarquías con dos diferentes tipos de cargos religiosos y políticos, los mismos indígenas también distinguen entre los dos tipos de cargos, según la opinión de estos antropólogos.

Un ejemplo de esta posición es Henri Favre, que en su trabajo comparativo sobre la región de los Altos de Chiapas, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, se expresa de una manera muy explícita: "La distinción entre cargos políticos y cargos religiosos no es una conceptualización arbitraria del etnólogo a que los propios tzotzil-tzeltales la hacen".<sup>[26]</sup>

Presentando el sistema de cargos de San Pedro Chenalhó en 1961, Calixta Guiteras Holmes ya había manifestado la misma opinión:

*La organización política implica la protección y el servicio a la comunidad; la organización religiosa, el servicio a los santos. La primera está relacionada con el mundo de los hombres y ligada al ciclo agrícola; la segunda se encarga de asegurar la buena voluntad de los santos en la iglesia para que ellos sean aliados del hombre en su lucha contra la destrucción. Los grandes dioses de la vida no están en la iglesia, están en el mundo; por lo tanto, pertenecen al culto pagano que es la parte más importante del gobierno. Las imágenes de la iglesia son santos católicos quienes, con su presencia, son testigos de la conducta del hombre y toman partido cuando hay que hacer justicia.<sup>[27]</sup>*

Evon Z. Vogt asume también esta posición en su trabajo, que en mi





opinión es el mejor: una comparación de los sistemas de cargos en Zinacantán y San Juan Chamula;<sup>[28]</sup> así como Ricardo Pozas en su monografía de San Juan Chamula<sup>[29]</sup> y Gary Gossen en su monografía acerca de la visión del mundo y cosmología de los chamulas, obra más reciente y de un carácter muy diferente.<sup>[30]</sup>

Tal vez, la manifestación más categórica de esta posición es la de Frank Cancian en sus trabajos sobre Zinacantán y el sistema de cargos religiosos de esta comunidad tzotzil en los Altos de Chiapas. "Los zinacantecos hacen una nítida diferenciación entre los puestos civiles analizados anteriormente y los cargos religiosos, de modo que el antropólogo no puede dejar de seguir su criterio". Con más fuerza todavía cita Frank Cancian a un prominente zinacanteco, un ex-presidente municipal quien "llegó al extremo de decir que sus dos años de servicios en dicho puesto civil habían sido una pérdida de tiempo".<sup>[31]</sup>

Por otro lado, tenemos un grupo de antropólogos que sostienen que la distinción entre los cargos religiosos y los políticos es una racionalización etnocéntrica y arbitraria de los

propios antropólogos que no coincide con la visión de los indígenas.

Antes de introducir esta posición sería, tal vez, justo presentar la posición intermedia de Henning Siverts, en su estudio de Oxchuk: "Ante todo, puede haber motivo para diferenciar entre cargos que directamente están relacionados con la iglesia como edificio o institución, y cargos que más íntimamente parecen asociados con el cabildo". Sigue Henning Siverts:

*La distinción entre los dos asuntos que los edificios simbolizan, es bastante real y fácil de comprender por el etnógrafo y por los miembros de la tribu. La pregunta es si la diferencia será caracterizada de la misma manera; es decir ¿podrá un oxchuquero utilizar las palabras "profano" y "sacro" como oposición entre iglesia y cabildo? Probablemente no. Por el contrario, asegurará que mucho de lo que pasa en el cabildo es "sacro" de igual manera que los actos de la iglesia son a veces profanos.*

En consecuencia, "podrá decir que un cargo jamás es absolutamente 'sacro' ni 'profano'. Cualquier cargo implica aspectos sacros y seculares".<sup>[32]</sup>

Un claro ejemplo de la segunda posición lo tenemos en Manning Nash, en la forma extrema de esta posición. Basándose en los materiales de su trabajo de campo en Guatemala y en Chiapas declara: "Los indios tienden a considerarlos como un solo sistema",<sup>[33]</sup> y la distinción entre las dos jerarquías es la racionalización injustificada del etnógrafo.

Otro antropólogo afiliado a esta posición es William R. Holland que, en su monografía de San Andrés Larraínzar, declara sin ambigüedad, primero criticando la posición de Calixta Guiteras Holmes, citada anteriormente: "Esta descripción de la estructura político-religiosa de Chenalhó expresa más acertadamente el punto de vista del ladino que el del indígena", para luego presentar su

propia visión de la situación en San Andrés Larraínzar:

*De acuerdo con el principio de separación entre la Iglesia y el Estado en México, los ladinos tienden a comprender la jerarquía político-religiosa indígena como una dicotomía religioso-laica. Los indígenas, sin embargo, atribuyen un carácter sagrado a los altos oficiales de ambos tipos. Para ellos la jerarquía político-religiosa funciona como un todo unificado.*<sup>[34]</sup>

Ulrich Köhler comparte también esta posición en su trabajo de San Pablo Chalchihuitán: "Los mismos indígenas por lo general no distinguen estrictamente entre puestos políticos y puestos religiosos, aún cuando ambos cargos se relacionan con tareas diferentes".<sup>[35]</sup>

Finalmente, es preciso citar a un antropólogo importante y ya conocido por nosotros en el contexto de la presente discusión, también representando esta posición: "Otra dualidad complementaria es importante en la organización política indígena: la que pone frente a frente las funciones civiles y las ceremoniales. Esta dualidad no es, como la anterior, de procedencia aborigen".<sup>[36]</sup> Las palabras son de Gonzalo Aguirre Beltrán.

La información aquí presentada nos deja en un desagradable dilema: de diferentes observadores tenemos observaciones diferentes e incompatibles. Tenemos dos posibilidades. Podemos dudar de la precisión y confiabilidad de los observadores y suponer que nos encontramos frente a un solo sistema de cargos, no obstante las discrepancias en las diferentes observaciones. O podemos mantener nuestra fe en la observación antropológica y aceptar que nos encontramos ante dos diferentes tipos de sistemas de cargos, uno donde las dos jerarquías siguen siendo firmemente





integradas y otra donde las dos jerarquías se encuentran separadas.

En mi opinión, la observación antropológica es, entre las ciencias sociales, de las más completas y confiables. En consecuencia, propongo que guardemos nuestra confianza en el carácter observado de los diferentes sistemas de cargos: algunos tienen las dos jerarquías firmemente integradas, mientras otras abarcan dos diferentes jerarquías que tanto los indígenas como los antropólogos justificadamente tratan por separado.

Pero, es también una opinión de cierta extensión y aceptación que los antropólogos, no obstante su alto nivel como observadores, con frecuencia se equivocan en la interpretación de los datos observados. Tal opinión han expresado, por ejemplo, J.A. Barnes y Jonathan Friedman.

Como se desprende de otros trabajos míos, tiendo a estar de acuerdo también con esta opinión y, en consecuencia, propongo hacer un intento para reinterpretar los datos observados, suponiendo la existen-

cia de dos diferentes tipos de sistemas de cargos.<sup>1371</sup>

En efecto, esta posición tiene algún grado de apoyo en lo que podemos llamar la tradición antropológica de estudio del sistema de cargos, en particular en Chiapas y en Guatemala.

En el estudio antropológico del sistema de cargos encontramos un cierto grado de asimetría: el aspecto religioso de esta institución ha recibido mucho más que su justa parte de atención de parte de los antropólogos, mientras que el aspecto político casi no ha recibido atención ninguna. Así que la gran mayoría de las obras tempranas consideran al sistema de cargos como una institución casi exclusivamente religiosa, incluyendo uno de los primeros trabajos comparativos.<sup>1381</sup> Por el contrario, una bibliografía de los trabajos de antropología política del sistema de cargos se reduce prácticamente a la lista de trabajos citada anteriormente.

Podemos tomar como punto de partida el interés por el aspecto religioso del sistema de cargos. Este interés coincide con la opinión de Melvín Tumin, ya referida, de que nos es posible entender a la sociedad ladina sin tener en cuenta la religión, pero sin considerar la religión de la comunidad indígena no nos es posible comprender o explicar a ésta.

En términos generales, podemos decir que la antropología social en Chiapas tiene un tono sincrónico; se dedica poca atención al aspecto etnohistórico en la investigación. Un caso conspicuo es el estudio que hizo Frank Cancian del cambio en el sistema de cargos en Zinacantán, ya mencionado varias veces. Es digno de atención que Frank Cancian hizo su estudio del cambio en Zinacantán prácticamente sin tomar en cuenta los datos etnohistóricos ya publicados dentro del mismo Proyecto Har-



vard donde Frank Cancian llevó a cabo su investigación.<sup>[39]</sup> En comparación con la abundancia de estudios sincrónicos de la cultura y la estructura social en las comunidades tzotzil y tzeltal es notable la escasez de estudios diacrónicos e históricos, como lo ha mencionado, por ejemplo, Henri Favre.<sup>[40]</sup> Y en este contexto, es también notable que no tengamos una historia de Chiapas, ni de la sociedad ladina y mucho menos de la sociedad indígena.

Sin embargo, no falta un enfoque diacrónico en los estudios de las comunidades indígenas en Chiapas. Si estudiamos la amplia producción de Evon Z. Vogt, fundador, director y principal investigador del Proyecto Harvard en Chiapas, encontramos un considerable interés por el desarrollo a través del tiempo de estas comunidades; la mayor parte de los trabajos dedicados al estudio del desarrollo a través del tiempo se colocan dentro de la perspectiva teórica llamada "el modelo histórico-genético" que Evon Z. Vogt comparte, entre otros, con Tatyana Proskuryakoff y Sol Tax.<sup>[41]</sup> El fundamento de estos trabajos diacrónicos lo encontramos en una declaración de Vogt:

*Es probable que las tres zonas contiguas del Petén, los Cuchumatanes y los Altos de Chiapas estén históricamente en una estrecha relación y que constituyan, tal vez, una región crucial para comprender la cultura maya en su forma relativamente inalterada en diversos niveles temporales.<sup>[42]</sup>*

Esta creencia en la relativa inmovilidad de la cultura maya y de las comunidades tzotziles y tzeltales es uno de los axiomas que subyacen al estudio del desarrollo de éstas a través del tiempo. Encontramos declaraciones similares por todos lados en la literatura antropológica de la re-

gión, como por ejemplo la referencia que hace el mismo Evon Z. Vogt a los indígenas de los Altos de Chiapas como "indios tradicionales" o "indios conservadores". Con más detalle encontramos la misma posición en la obra de uno de los arqueólogos de la región:

*La persistencia, en los Altos de Chiapas, de comunidades indígenas que han mantenido hasta nuestros días su propia lengua y su propia herencia cultural, ofrece una ocasión única para elaborar una síntesis prehistórica a partir de investigaciones paralelas y complementarias.<sup>[43]</sup>*

Como un postulado omnipresente en estos estudios de "historia conjetural" encontramos el proceso de "secularización" de las comunidades y, en particular, de sus sistemas de cargos. En términos concretos y observables, se manifestaría esta secularización en la progresiva separación entre la jerarquía política y la religiosa dentro del sistema de cargos.<sup>[44]</sup>

Si nos trasladamos del tiempo al espacio, de los estudios cuasi-evolucionistas a los rotundamente difusionistas en la región, encontramos las mismas dos confirmaciones repetidas como artículos de fe. En el primer estudio comparativo del sistema de cargos, el ensayo de Fernando Cámara Barbachano de 1949, donde aplica de una manera más que literal el *Folk-urban Continuum* de Robert Redfield, se confirma, en primer lugar, el carácter unidireccional del proceso histórico en las comunidades indígenas: se discute detalladamente el proceso de secularización de estas comunidades y de sus sistemas de cargos en particular. Y, en segundo lugar, se coloca sin ambigüedad el dinamismo de este proceso: el inevitable cambio de estas comunidades y de sus sistemas de cargos se debe "a la cercanía de las ciudades".<sup>[45]</sup>

Es mi intención en las siguientes páginas discutir esta tesis de secularización del sistema de cargos a la luz de los datos empíricos de tres comunidades tzotziles en los Altos de Chiapas: San Pablo Chalchihuitán, Zinacantán y San Juan Chamula.

## Una comparación de tres comunidades

Como un primer paso hacia la tarea de discutir la relación entre lo religioso y lo político en los sistemas de cargos en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, quisiera presentar brevemente a tres comunidades de esta región con el objetivo de compararlas.

Las tres comunidades elegidas son San Juan Chamula, Zinacantán y San Pablo Chalchihuitán, todas colocadas en la misma parte de los Altos de Chiapas; en efecto, la distancia entre las tres comunidades es solamente de unos pocos kilómetros, de las cuales dos, San Juan Chamula y Zinacantán, se encuentran a sólo 10 km de San Cristóbal de las Casas, la principal ciudad ladina de los Altos de Chiapas.

Las tres comunidades están habitadas por gentes de habla tzotzil, y se puede suponer que comparten una misma tradición, anterior a la llegada de los españoles en el siglo XVI.<sup>[46]</sup> De igual manera, se pueden describir las tres comunidades utilizando el concepto de *closed corporate peasant community* que ha venido desarrollando Eric Wolf, igual que se pueden describir las tres comunidades como "tradicionales" siguiendo a Evon Z. Vogt, y las tres se pueden clasificar como *vacant nucleus towns* en la terminología de Sol Tax.<sup>[47]</sup> En las descripciones regionales de los Altos de Chiapas, las tres comunidades han sido tratadas, por lo general, como semejantes y perteneciendo

al mismo tipo de comunidad.<sup>[48]</sup> En pocas palabras, nada parece indicar la existencia de graves diferencias entre las tres comunidades que nos prohibieran utilizar alguna variedad del "método comparativo". En efecto, dos de las comunidades han sido comparadas, invocando el enfoque de "comparación controlada" de Fred Eggan.<sup>[49]</sup>

Mi intención es comparar a las tres comunidades en una visión diacrónica, y un comentario al respecto será justificado. Es del común conocimiento que la relación entre la antropología y la historia es tensa, y siempre lo ha sido.<sup>[50]</sup> La antropología que se ha llevado a cabo en Chiapas en particular, y en el área maya en general, ha compartido plenamente esta hostilidad hacia la historia. Será, tal vez, indicativo que los estudios históricos del sistema de cargos que poseemos son contados, no obstante la abundancia de estudios antropológicos de esta institución en Chiapas —entre los contados casos se destacan el de Eric Prokosch, de Zavala Cubillas y de Robert Wasserstrom.<sup>[51]</sup> Es digno de atención también el desequilibrio entre la abundancia de estudios antropológicos sincrónicos y la carencia de una historia de Chiapas, sin mencionar la carencia de una "versión de los vencidos" en Chiapas.<sup>[52]</sup>

Sin embargo, una historia especulativa no está de ninguna manera ausente en los diferentes enfoques antropológicos en Chiapas, tanto en la antropología teórica como en la aplicada, es decir, el indigenismo antropológicamente fundamentado. En toda la antropología de Chiapas existe una fuerte tendencia a adoptar algunos elementos del evolucionismo unilineal y traduciendo el tiempo al espacio, crear una especie de difusiónismo igualmente unilineal, poniendo en el lugar de una historia

verídica una historia especulativa. Un ejemplo de esta historia especulativa es el modelo histórico-genético que ha sido utilizado por Evon Z. Vogt y Sol Tax, entre otros. En este modelo se queda una etnia encerrada en su origen prehistórico y progresa a través de un proceso temporal, como un desarrollo filogenético sin espacio para ninguna "iniciativa" de los miembros del grupo y sin mayores desviaciones en este proceso.<sup>[53]</sup> Se reconoce la misma tendencia en el conocido *Folk-Urban Continuum* formulado por Robert Redfield y utilizado magistralmente por Fernando Cámara en el primer análisis comparativo del sistema de cargos en 1949. Aquí llega la tendencia mencionada —de traducir el tiempo al espacio, llegando a una posición difusionista— con la simple explicación del dinamismo del proceso. En las palabras de Fernando Cámara, los cambios en las comunidades indígenas se deben "a su contacto con la ciudad".<sup>[54]</sup> Es relevante también mencionar la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio* donde, bajo el impacto del proceso de aculturación, la comunidad indígena se viene modernizando e integrando en el México moderno. En efecto, la lista



de obras que, de una manera más o menos discreta, traduce el tiempo al espacio y combina la tendencia evolucionista con la difusionista para llegar a postular un proceso unilineal, es larga. Como un ejemplo extremo se puede agregar el simposio: "Political Change in Guatemalan Indian Communities", de Guatemala, bajo la coordinación de Richard Newbold Adams en el marco institucional de la Tulane University en New Orleans.<sup>[55]</sup> Empezando con una breve presentación de San Pablo Chalchihuitán, podemos resumir las principales características socio-económicas de la siguiente manera: San Pablo Chalchihuitán es una comunidad pequeña, contaba en 1970 con una población total de, aproximadamente, 5000 habitantes y un territorio de unos 100 km cuadrados. El carácter geográfico de San Pablo Chalchihuitán lo distingue de la mayoría de comunidades en Chiapas (en particular en los Altos) y le da mejores condiciones para hacerse autosuficiente:

*Las alturas varían aproximadamente de 2,300 a 400 metros sobre el nivel del mar. En consecuencia, el municipio abarca en su territorio todas las zonas climáticas desde la tierra fría hasta la tierra caliente con sus respectivos cultivos pero la mayor parte goza de un clima templado.<sup>[56]</sup> En lo que se refiere a la distribución de la producción sucede que "los pableros venden sus productos principalmente en Chenalhó, en el Bosque o en Simojovel. Solamente desde 1966 existe un pequeño mercado semanal en la cabecera de San Pablo" y "es muy raro que pableros lleguen a San Cristóbal".<sup>[57]</sup>*

En lo referente a las actividades productivas, nos dice Ulrich Köhler que "con excepción de unos pocos individuos no van a las fincas cafetaleras o trabajan para indios de otros municipios. Al contrario, es muy frecuente que pedranos, migueleros o chamulas trabajen como jornaleros

en las milpas de pablos".<sup>[58]</sup> La imagen de San Pablo Chalchihuitán es, desde un punto de vista socio-económico, la de un pueblo relativamente poco integrado a la economía regional y nacional, donde las gentes viven de su milpa y el grado de autosuficiencia es alto. En una visión evolucionista de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, creo que sería justo etiquetar a San Pablo Chalchihuitán como una "comunidad tradicional".<sup>[59]</sup>

Si de San Pablo Chalchihuitán nos dirigimos a San Juan Chamula nos espera una experiencia altamente diferente. En primer lugar, la comunidad es mucho más grande: la población se puede estimar en algún lugar entre 50,000 y 150,000 habitantes, con amplia inseguridad e imprecisión, y el territorio es de unos 340 km cuadrados.<sup>[60]</sup> Las tierras de los chamulas no se prestan, como en el caso de San Pablo Chalchihuitán, a una vida en independencia, autosu-

ficiencia y autoconsumo; como se ve en las fotos del libro de George A. Collier, se encuentran en un estado avanzado de erosión y no poseen la variedad entre tierra caliente, tierra templada y tierra fría.<sup>[61]</sup> La ocupación en San Juan Chamula es diferente también: "Desde 1975-77 el 77% de jefes de familia encontraron trabajo fuera del municipio",<sup>[62]</sup> y el acceso a los necesarios alimentos es también diferente del caso de San Pablo Chalchihuitán: "el municipio en su condición actual produce sólo el 11% de los granos que se consumen".<sup>[63]</sup> El cambio en San Juan Chamula ha sido tan dramático y profundo que la economía indígena ahora queda solamente como un vestigio. Hoy Chamula cuenta con fenómenos tan modernos como un turismo bien sistemático, un sindicato y monopolios de licor (más o menos clandestinos), pepsi cola y camiones, y en general podemos etiquetar a San Juan Chamula, desde un punto de vista socio-econó-

mico, como una "comunidad modernizada".<sup>[64]</sup>

Habiendo de esta manera colocado a las dos comunidades de San Pablo Chalchihuitán y San Juan Chamula en los dos extremos de un continuo socio-económico, etiquetándolas como una "comunidad tradicional" y una "comunidad modernizada", respectivamente, es relativamente fácil colocar a Zinacantán en un punto entre los dos extremos, siempre desde un punto de vista socio-económico. Zinacantán no es tan grande como San Juan Chamula; tenía en los años de 1960, cuando Frank Cancian hizo su investigación de la comunidad, 7 650 habitantes y un territorio de 117 km cuadrados.<sup>[65]</sup> La base económica de los zinacantecos es una combinación de cultivo de milpa y comercio. Los zinacantecos cultivan la milpa, pero no como los pablos, con el fin primordial de cubrir sus propias necesidades y, ocasionalmente, empleando a un jornalero de otro municipio. Una buena parte de las tierras que cultivan los zinacantecos con la técnica de "quema y roza" se encuentra en la cuenca del río Grijalva y pertenece a terratenientes y ganaderos ladinos quienes les alquilan las tierras. El trabajo en la milpa se lleva a cabo por chamulas contratados por los zinacantecos como "medieros".<sup>[66]</sup> Los zinacantecos son probablemente el pueblo de la región que cuenta con la tradición más larga y más sólida como arrieros, y es sumamente natural que la gran mayoría de la cosecha se destine al mercado.<sup>[67]</sup> Con base en las características socio-económicas y en comparación con San Pablo Chalchihuitán y San Juan Chamula, podemos etiquetar a Zinacantán como una "comunidad intermedia": no es tan autosuficiente como San Pablo Chalchihuitán y no está totalmente integrada en la economía





regional y nacional como lo está San Juan Chamula, con los mecanismos de trabajo asalariado, sindicato, monopolios, etcétera/

Habiendo colocado a las tres comunidades según su grado de desarrollo socio-económico —según los criterios implícitos que se usan en la antropología en Chiapas—, será ahora nuestra tarea relacionar este desarrollo y esta clasificación con el desarrollo del sistema de cargos en las tres comunidades.

El eslabón que nos va a servir para relacionar el desarrollo de la comunidad con el del sistema de cargos es

la secularización de ambos: en la mayoría de los modelos de desarrollo y evolución que se utilizan en la antropología chiapaneca se postula con claridad un proceso de secularización como parte importante e indicador del proceso de modernización. Como ejemplo una vez más nos puede servir la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. El habla de un número de "condiciones previas al cambio tecnológico"<sup>[68]</sup> y "entre ellas pueden enumerarse: la secularización e individualización de las instituciones".<sup>[69]</sup>

La siguiente cuestión, de carácter político y de operatividad, es: ¿cómo

se manifiesta en fenómenos observables este proceso de secularización? La respuesta a esta pregunta nos lleva directamente al sistema de cargos: el proceso de secularización se manifiesta en la creciente separación de la jerarquía religiosa de la política. Según esta visión del desarrollo de la comunidad y del sistema de cargos, podemos distinguir entre sistemas de cargos tradicionales que se encuentran en las comunidades tradicionales y que mantienen firmemente integradas las jerarquías religiosas y política, mientras que los sistemas de cargos "aculturados", que se encuentran en comunidades "modernizadas", ya tienen las dos jerarquías claramente separadas.

Es este proceso de separación entre la jerarquía religiosa y la política que nos describe Ricardo Pozas en su monografía de San Juan Chamula, haciendo referencia a eventos alrededor del año de 1940: "En 1942 el presidente municipal, hasta entonces también jefe de la jerarquía tradicional, se negó a llevar el bastón de mando; un año después la separación institucional de las dos jerarquías era ya un hecho".<sup>[70]</sup> En las palabras de Ricardo Pozas se explica este proceso de la siguiente manera: "Bajo las nuevas condiciones materiales de Chamula, las instituciones obsoletas son relegadas a una posición decorativa, agonizando como rezagos simbólicos para, finalmente, desaparecer por completo".<sup>[71]</sup>

Con estas bases podemos dedicarnos, en el siguiente apartado, a comparar el proceso de secularización en las tres comunidades tzotziles en los Altos de Chiapas.

### Una comparación de sus sistemas de cargos

Cuando dirigimos nuestra atención a las tres comunidades para

estudiar sus sistemas de cargos, podemos primero afirmar que cada una de las tres tiene el suyo, a diferencia de las comunidades habitadas por los indígenas zoques y tojolabales, por ejemplo.<sup>[72]</sup>

En segundo lugar, podemos afirmar que los tres satisfacen los requisitos para ser admitidos entre los "típicos sistemas de cargos", reservando para una discusión posterior el detalle de la articulación de las dos jerarquías. Contamos con numerosas descripciones del sistema de cargos en San Juan Chamula que no nos deja ninguna duda acerca de lo típico de éste.<sup>[73]</sup> También de Zinacantán disponemos de un gran número de descripciones de su sistema de cargos, igualmente afirmativas al respecto.<sup>[74]</sup> De San Pablo Chalchihuitán no existen tantas como de las otras dos comunidades, sin embargo, podemos afirmar que también este sistema de cargos se coloca entre los típicos.<sup>[75]</sup>

Aceptando ahora la clasificación de las tres comunidades sobre un con-



tinuo socio-económico, con San Pablo Chalchihuitán representando el extremo menos aculturado, como "comunidad tradicional", San Juan Chamula representando el extremo más aculturado como "comunidad modernizada", y Zinacantán en una posición intermedia, tenemos el derecho a esperar que los sistemas de cargos se distribuyan de acuerdo con esta clasificación. Podemos esperar que el sistema de cargos de San Pablo Chalchihuitán se manifieste como un sistema tradicional, no seriamente afectado por el proceso de secularización, es decir con las dos jerarquías firmemente integradas. Podemos esperar también que el sistema de cargos de San Juan Chamula nos muestre señas de haber sido seriamente afectado por el mismo proceso de secularización, y que las dos jerarquías se encuentren mucho menos integradas que en el caso de San Pablo Chalchihuitán. Y, en lo referente a Zinacantán, podemos esperar que su sistema de cargos se encuentre en algún lugar entre los dos extremos de los sistemas de cargos de San Pablo y de San Juan Chamula.

Dirigiéndonos primero a San Pablo Chalchihuitán, encontramos en la obra de Ulrich Köhler bastante información para convencernos de que existe en el sistema de cargos de este pueblo la firme integración que esperamos, perteneciendo a una "comunidad tradicional". El sistema de cargos en San Pablo Chalchihuitán se nos presenta en los siguientes términos:

*Describiendo la jerarquía de cargos de San Pablo y la manera de ascender en ella, no sigo el patrón tradicional de los antropólogos, distinguiendo cargos religiosos y políticos. Esta distinción no me parece apta para explicar el sistema, puesto que todos los cargos tienen tanto aspectos civiles como religiosos, aunque su enfoque*

*puede ser netamente en una de las dos categorías. Además, otra distinción de tipos de cargos corresponde mucho más a la percepción de los pableros y es ésta la que se va a usar a continuación. Se trata de una distinción de cargos que exige del individuo que llegue a vivir por un año o más en la lejana cabecera municipal y cargos que únicamente requieren la presencia en el pueblo para la ejecución de una fiesta, durante generalmente una semana o menos. Sucede que esta distinción casi coincide con la de los cargos políticos y religiosos porque con la excepción del cargo de martoma, todos los cargos de la primera categoría mencionada son posiciones en el ayuntamiento municipal. Sin embargo, la distinción tradicional de los antropólogos no tiene significado para los mismos pableros y además no ayuda para entender las reglas del sistema de cargos en San Pablo Chalchihuitán.<sup>[76]</sup>*

Como todos los sistemas de cargos, el de San Pablo tiene sus peculiaridades, pero a través de este carácter individual se desprende claramente que las dos jerarquías que lo conforman están firmemente integradas, tal como lo esperábamos.

Si nos dirigimos después a Zinacantán contamos allí con la minuciosa descripción que hizo Frank Cancian, durante su investigación de la antropología económica de este pueblo; tenemos también abundantes descripciones que nos pueden servir como punto de comparación. La discusión de Cancian acerca de la separación o no de las dos jerarquías ya ha sido mencionada, y no deja lugar a ninguna duda. Las dos jerarquías en Zinacantán quedan claramente separadas, no solamente para el antropólogo, sino para los mismos zinacantecos.

*En Zinacantán el sistema no es la típica jerarquía civil religiosa del área maya. Tal como la ha descrito Manning Nash en relación con las comunidades guatemaltecas, la jerarquía civil-religiosa supone la alternancia entre los puestos civiles y los religiosos a medida que el individuo as-*

ciende la escala que conduce al puesto más elevado de la comunidad. En realidad la diferencia entre puesto civil y religioso es sólo una distinción conceptual creada por los antropólogos (según Manning Nash): 'Los indios tienden a considerarlos como un sólo sistema'. Sin embargo, los zinacantecos hacen una nítida diferenciación entre los puestos civiles analizados anteriormente y los cargos religiosos, de modo que el antropólogo no puede dejar de seguir su criterio.<sup>177</sup>

Dirigiéndonos finalmente a San Juan Chamula, podemos con mucha razón esperar encontrar un sistema de cargos donde las dos jerarquías se encuentran por lo menos tan rígidamente separadas como en el sistema de cargos en Zinacantán.

Como ya he mencionado en otro trabajo, se puede buscar una pista en el desarrollo alrededor de 1940, cuando Ricardo Pozas estaba llevando a cabo su trabajo de campo en San Juan Chamula. El observó en efecto los primeros pasos en la separación de la jerarquía política de la religiosa: "En 1942 el presidente municipal, se negó a llevar el bastón de mando; un año después la separación institucional de las dos jerarquías era ya un hecho".<sup>178</sup>

El proceso que observó Ricardo Pozas coincide perfectamente con las predicciones de la teoría de la secularización: a la mayor modernización de la comunidad de San Juan Chamula corresponde un más alto grado de secularización de su sistema de cargos, secularización que se manifiesta en la separación de la jerarquía religiosa de la política.

Sin embargo, algún factor puso un fin a este proceso de secularización. Si nos dirigimos hoy a San Juan Chamula encontramos un sistema de cargos que posee dos jerarquías firmemente integradas, y con un mismo presidente.<sup>179</sup>



Resumiendo rápidamente la problemática, podemos decir que San Juan Chalchihuitán, como "comunidad tradicional", posee un sistema de cargos con las dos jerarquías hermosamente integradas, y Zinacantán, como "comunidad intermedia" y, por ende, más modernizada que San Pablo Chalchihuitán, posee un sistema de cargos con las dos jerarquías abismalmente separadas. Hasta aquí los datos observados están de acuerdo con las predicciones de la teoría de la secularización. Pero San Juan Chamula, que es una "comunidad modernizada" y, en consecuencia, debería contar con un sistema de cargos con las dos jerarquías todavía más separadas, no se porta de acuerdo con las predicciones: San Juan Chamula posee un sistema de cargos con las dos jerarquías sólidamente integradas, avalando de esta manera el juicio popular en la región que invariablemente considera a San Juan Chamula como una "comunidad tercamente indígena".<sup>180</sup>

### **Una hipótesis alternativa acerca de la religión, la política y el sistema de cargos**

Como el primer paso hacia la formulación de una hipótesis alternativa de la religión, la política y el sistema de cargos, será útil afirmar la creencia en la importancia de este último que tan frecuentemente ha sido declarada en la literatura antropológica. En otras palabras, estoy de acuerdo con la mayor parte de los antropólogos acerca de la importancia del sistema de cargos, pero no estamos de acuerdo acerca de cómo es importante esta institución y cómo influye sobre el desarrollo de la comunidad indígena.

Pero, el estado de "escándalo científico" que rige en la antropología mesoamericana en lo que se refiere a la interpretación y explicación del sistema de cargos, no significa de ninguna manera que la atención prestada a esta institución tendría que reducirse o eliminarse.<sup>181</sup>

Manteniendo la atención al sistema de cargos, como la institución



más importante en la comunidad indígena, quisiera tomar como punto de partida una declaración de Johanna Broda en su estudio del desarrollo de la comunidad indígena: "la transición de las sociedades tribales, la división clasista de la sociedad y la formación de los primeros estados arcaicos, son momentos claves e íntimamente relacionados en la evolución social".<sup>[82]</sup>

Opino que podemos colocar en el contexto de la formación de clases sociales a las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas: estas comunidades se encuentran en algún punto entre un estado prístino de comunidad homogénea, sin concentración de la riqueza y sin clases sociales, hacia un estado de estratificación económica con clases sociales. Es en esta metamorfosis que tenemos que buscar los factores que nos pueden explicar, a través del estudio del sistema de cargos en estas comunidades, su dinámica.

En lo que se refiere al punto de partida de las comunidades, su estado prístino sin clases, rige una casi total unanimidad. Calixta Guiteras Holmes declara llanamente, acerca de San Pedro Chenalhó, que es una comunidad sin clases sociales.<sup>[83]</sup> De una manera más general declara Rodolfo Stavenhagen que en las comunidades campesinas en el capitalismo periférico no hay clases sociales, lo mismo que afirma tajantemente Gonzalo Aguirre Beltrán.<sup>[84]</sup> De una manera más sistemática, y haciendo referencia directa al sistema de cargos, declara Manning Nash que "la jerarquía es, prácticamente, toda la estructura social del municipio indio. En el nivel más general de la integración social esta estructura representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases

sociales para las comunidades ladinas".<sup>[85]</sup> En pocas palabras, en la sociedad occidental hay clases sociales pero no hay sistemas de cargos, mientras que en las comunidades indígenas hay sistemas de cargos pero no hay clases sociales.

Con una perspectiva diacrónica e histórica describe Pedro Carrasco una anterior metamorfosis: el tránsito de las comunidades indígenas, bajo el impacto de la conquista española en el siglo XVI, de un estado de partes integrantes en una sociedad estatal estratificada y con clases sociales, hacia otro estado de comunidades no estratificadas y sin clases sociales.<sup>[86]</sup> El resultado de esta metamorfosis fue la comunidad indígena de la colonia, conocida en la terminología de Eric Wolf como la *closed corporate peasant community* 'comunidad cerrada corporativa de campesinos', que este autor nos ha presentado con detalle en varias obras; una vez más la comunidad indígena sin clases sociales. Finalmente, ha integrado Enrique Semo, y su grupo de investigadores, esta comunidad sin clases en la estructura total de la sociedad colonial, usando el concepto de "modo de producción tributario".<sup>[87]</sup>

Así que la comunidad indígena sin clases sociales y con sistema de cargos es una especie de patrimonio de la antropología mesoamericana. Pero, como escribió hace algunos años Arturo Warman: "la antropología así definida tiene algo de canibal... está a un paso de negarse a sí misma".<sup>[88]</sup> De igual manera, la antropología chiapaneca misma ha proporcionado generosamente datos empíricos para documentar que las sociedades indígenas en los Altos de Chiapas tienen clases sociales, y así refutar su propio postulado básico.<sup>[89]</sup>

La hipótesis principal ya ha sido planteada en un trabajo anterior.

Esta postula que las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas (y también otras comunidades indígenas en la República) se encuentran involucradas en un proceso de formación de clases sociales desde aproximadamente 1940.<sup>[90]</sup>

Una segunda hipótesis postula que las diferentes comunidades se encuentran en diferentes puntos en la transición de comunidad sin clases hacia comunidad con división de clases sociales y, lo que es más importante, siguen diferentes caminos en esta transición.<sup>[91]</sup>

Una tercera hipótesis postula que se pueden distinguir dos diferentes caminos de formación de clases que se reflejan en dos diferentes desarrollos del sistema de cargos en las comunidades afectadas: el camino hegemónico y el faccionalista, lo que nos brinda tres diferentes tipos de sistemas de cargos.

El primer tipo es el que encontramos en la "comunidad tradicional" y que podemos llamar "el sistema de cargos tradicional". En este tipo de comunidad no hay una división de clases sociales y presenta un sistema de cargos cuyas dos jerarquías están firmemente integradas. Este tipo de comunidad y de sistema de cargos encontramos ejemplificado en San Pablo Chalchihuitán.

El segundo tipo es el que encontramos en las comunidades donde una o varias partes de la población forman una facción política —que corresponde a una clase económica— que trata de llegar al poder político a través de la defensa de las tradiciones religiosas de la comunidad, mientras que otra parte de la población intenta monopolizar el poder político a través de una ideología de "modernización", conformando así una facción "modernizadora". Se puede prever que la facción "tradi-



cionalista" apoyará su lucha en la institución que más que ninguna otra corresponde a la tradición religiosa —la jerarquía religiosa—, mientras que la facción "modernizadora" se apoyará en la institución que corresponde a los valores modernos y a la ideología modernizadora —la jerarquía política. En este proceso de formación de facciones políticas se dividirá el sistema de cargos, casi inevitablemente en una jerarquía religiosa y una jerarquía política. Este proceso de formación de clases económicas y facciones políticas lo encontramos en comunidades donde las relaciones de producción ya no corresponden a un proceso de producción tan sencillo como en San Pablo Chalhchihuitán, pero donde todavía no hay formas de trabajo claramente (u opacamente) asalariadas, como se ejemplifica en Zinacantán.

El tercer tipo es el que encontramos en las comunidades donde una clase económica ha logrado asegu-

rarse hegemónicamente el poder político en toda la comunidad. En estas comunidades la nueva clase dominante ha logrado ocupar todo el espacio de las tradiciones religiosas, y lo que antes era la cultura de toda una comunidad sin distinciones de clase ahora se ha convertido en la ideología de la clase dominante, y el sistema de cargos—que podemos llamar "sistema de cargos hegemónico"—mantiene la integración de la jerarquía religiosa y la política. Ese es el caso que se ve claramente en el desarrollo asombroso de San Juan Chamula, donde una sola clase ha logrado acaparar el poder en la comunidad, sin amenaza seria de otras facciones y donde se combina la modernización con la tradicionalidad.

*El presente trabajo fue presentado originalmente como ponencia en el Primer Congreso Internacional de Mayistas, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en agosto de 1989.*

*Forma parte de una serie de intentos de analizar el sistema de cargos, y como*

*tal se relaciona estrechamente con mi tesis de maestría (resumido en El sistema de cargos en San Juan Chamula - las predicciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y la realidad, Anales de Antropología de la UNAM, Vol. 24, 1987:215-242). y con mi crítica al culturalismo (El sistema de cargos, el culturalismo y la antropología mesoamericana, ponencia de la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, Yucatán, en Octubre de 1989). Algunos de los planteamientos que han sido formulados durante este trabajo formarán el fundamento y el punto de partida de una investigación cuyo sondeo se está iniciando, con un grupo de alumnos de la especialidad de antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la región amuzga del estado de Guerrero.*

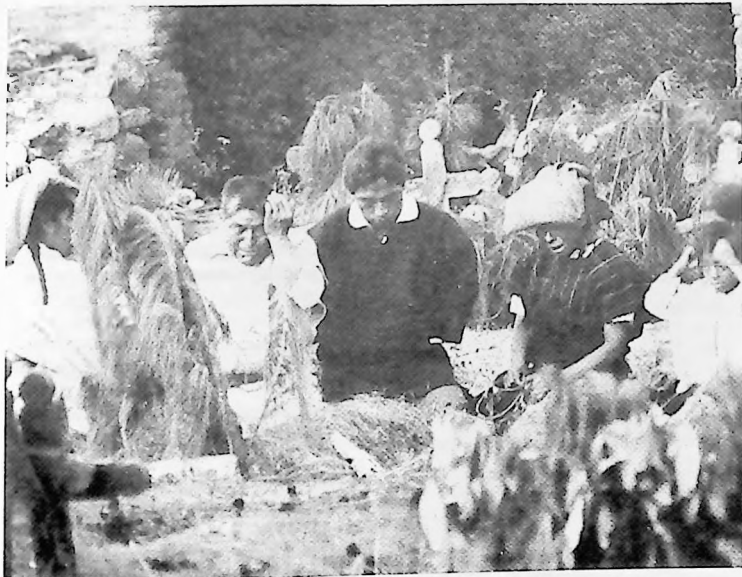
## Notas

<sup>11</sup> Existe ya un apreciable acervo de trabajos comparativos que presentan el sistema de cargos en términos generales; las más importantes de estas introducciones generales están al punto de ser publicadas en una antología *Introducción al sistema de cargos*. Fernando Cámara, *Religious and Political Organization of 1952*; Manning Nash, *Political Relations in Guatemala de 1958*; Eric Wolf, *The social organization of the Indian Communities in Mesoamerica de 1959*; *Political and Religious Organization* de Frank Cancian de 1967; a estas se puede agregar "Cambio en los sistemas de cargos en Mesoamérica" en *América Indígena*, Vol. XXXIV, Num. 2, 1974, pp. 531-550.

<sup>12</sup> La lista de descripciones de los sistemas de cargos en Chiapas es casi interminable; se citan las más importantes en *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1978, Jan Rus & R. Wasserstrom: "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, Vol. 7, Num. 3, 1980, pp. 466-478, y Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista", *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. XXI, 1984, pp. 79-101.

<sup>13</sup> Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas*, SEP-70 núm. 70, México, 1970.

<sup>14</sup> Melvin Tumin, *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste*, Princeton, 1952.



- [5] Betty Starr, *Ceremonial Structure in the Present-day Maya Area*, University of Chicago, Master's research paper, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, Núm. 131, México, 1949.
- [6] La antropología política es el patito feo de las especialidades antropológicas y todos parecen estar de acuerdo en que es la especialidad más precariamente desarrollada y el benjamín del conjunto, nacida con la publicación de *African Political Systems* (de Meyer Fortes & Evans-Pritchard) en 1940; sin embargo, causó algún malestar en círculos antropológicos cuando un politólogo, David Easton, declaró en 1959 que la antropología política realmente todavía no existía (D. Easton: "Political Anthropology", *Biennial Review of Anthropology*, 1959, Stanford).
- [7] Ya que la antropología política parece ser la rama menos desarrollada de la antropología, no puede sorprender que el aspecto político del sistema de cargos sea el menos explorado. El análisis político del sistema de cargos parece ser casi por completo un monopolio chiapaneco, a penas se conocen estudios de este aspecto fuera de Chiapas; los estudios conocidos son: Michael Solovesh, "Política en una comunidad maya" (de Venustiano Carranza), *América Indígena*, Vol. XXXV, Núm. 1, 1975, pp. 39-48; Andrés Medina, "El proceso de cambio político en un pueblo tzeltal" (de Tenejapa), *Anales del INAH*, época 7, tomo III, 1971, pp. 5-20; Henning Siverts, "On Politics Aleadership in Highland Chiapas", (de Oxchuk) en Evon Z. Vogt & Alberto Ruz L., comps., *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, 1964, pp. 363-384; Henning Siverts, "The Cacique of Kankuk", *A study of Leadership and Social Change in highland Chiapas, México*, Estudios de Cultura Maya, Vol. V, 1965; Frank Cancian, "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya" (de Zinacantán), en Evon Z. Vogt, comp., *Los Zinacantecos*, INI, 1966, pp. 315-326; Jan Rus, *La situación política en Chamula: Desarrollo y cambios actuales, 1935-1975*; INAREMAC, *San Cristóbal de las Casas*, Documento Núm. 03, 1975.
- La única notable excepción fuera de Chiapas es el artículo ya clásico de Pedro Carrasco, "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llobera, comp., *Antropología Política*, Anagrama, 1979, pp. 323-340.
- [8] Henning Siverts, *Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, México*, Alpha Kappa Delta, Vol. XXX, Num. 1, 1960, p. 1.
- [9] Sol Tax, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, Vol. 39, 1937, pp. 423-444. El artículo de Sol Tax constituye el capítulo 4 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [10] Esta descripción es de mi tesis de maestría *The Cargo System in San Juan Chamula: A Scientific Paradigm and an Indian Reality*. Se encuentra también conformando el capítulo 2 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [11] El consenso explicativo del sistema de cargos es discutido como "el paradigma del sistema de cargos" en el capítulo 10 de la *Introducción al sistema de cargos*.
- [12] Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. ERA, 1967, p. 194.
- [13] *Ibidem*, p. 195.
- [14] *Ibidem*, p. 192.
- [15] Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, Instituto Nacional Indigenista, Monografía de Antropología Num. 50, 1976, p. 20.
- [16] Evon Z. Vogt, "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en E. Z. Vogt, comp., *Los zinacantecos*, INI, Num. 7, 1966, p. 129.
- [17] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, SEP-INI, Num. 17, 1973, p. 198.
- [18] Ya que la identidad étnica es casi siempre una identidad de comunidad (debido a más de 400 años de gobierno que conscientemente ha intentado fragmentar la presencia indígena) es evidente que el sistema de cargos, en su calidad de institución que define los linderos de la comunidad, será uno de los elementos estratégicos para la definición y el mantenimiento de la identidad étnica. Yo he criticado algunas de las posiciones de la antropología, en lo que se refiere al análisis de la identidad étnica, en una ponencia, "La cara negativa de la antropología mexicana", presentada en el primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Antropología, UAM Iztapalapa, enero de 1988.
- [19] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 199.
- [20] *Ibidem*, p. 209.
- [21] *Ibidem*.
- [22] *Ibidem*, p. 212.
- [23] *Ibidem*, p. 211.
- [24] *Ibidem*, p. 210.
- [25] La disidencia se mostró primero en la antropología económica, con la tesis doctoral de Frank Cancian, posteriormente publicada como *Economía y prestigio en una comunidad maya*, luego se extendió a cubrir los fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología, como se desprende del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, con artículos de Mercedes Olivera, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia y Guillermo Bonfil (ENAH, 1970), y se puede mencionar también la crítica a la antropología que hace el etnólogo francés Henri Favre en la introducción a su *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, publicado originalmente en francés en 1971.
- [26] Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, S. XXI, México, 1973, pp. 263-264.
- [27] Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965, p. 71.
- [28] Evon Z. Vogt, *Gods and Politics in Zinacantan and Chamula*, Ethnology, Vol. XII, 1973, pp. 99-114.
- [29] Ricardo Pozas, *Chamula*, INI, Clásicos de la antropología mexicana, Núm. 1, México, 1987.
- [30] Gary Gossen, *Chamulas en el mundo del sol*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- [31] Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, *op. cit.*, p. 39.
- [32] Henning Siverts, *Oxchuk*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969, pp. 151-152.
- [33] Manning Nash, *Political Relations in Guatemala*, *op. cit.*, p. 67.

- [34] W. R. Holland, *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, INI, Monografía antropológica Núm. 2, 1963, p. 58.
- [35] Ulrich Köhler, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, SEP-INI, Núm. 42, 1975, p. 52.
- [36] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 191
- [37] De mi parte se desprende esta opinión —en algunos casos con un poco de arrogancia adolescente— por ejemplo, en "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en *Historia y Economía*, Núm. 27, Mérida, 1981, pp. 24-40, y "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. XXIV, 1987 pp. 215-242.
- Más a caso viene tal vez un artículo mío no publicado donde crítico el concepto de *Closed Corporate Peasant Community* con base en los datos de San Juan Chamula; Chamula es un perfecto ejemplo de una "comunidad campesina cerrada corporativa" según los criterios de Eric Wolf, sólo tiene cuatro problemas: no es cerrada, no es campesina, su carácter de comunidad es problemático y lo corporativo no sirve para explicar la dinámica de San Juan Chamula, más bien requiere una explicación.
- [38] Es el caso en el trabajo ya mencionado de Betty Starr, y también en monografías tempranas de Ruth Bunzel: "Chichicastenango" de 1952 (originalmente publicado en alemán en 1937); La Farge & Byers, "The Year Bearer's People" de 1931; Maud Oakes, "The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual" de 1951; La Farge, "Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town" de 1947; Frans Blom & La Farge, "Tribes and Temples" de 1925; Charles Wagley "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village" de 1949.
- [39] Notablemente el trabajo de Manuel Zabala Cubillos.
- [40] Henri Favre, *op. cit.*, p. 19-21.
- [41] Evon Z. Vogt & Alberto Ruz L., comps.: *Desarrollo Cultural de los Mayas*, *op. cit.*
- [42] Evon Z. Vogt., "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y organización ceremonial de Zinacantán", en *Los Zinacantecos*, SEP-INI, Núm. 7, 1966, p. 80.
- [43] Robert M. Adams (en la terminología de Carlos Navarrete: "Adams, el bueno"), "Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, México", *American Antiquity*, Vol. 26, 1961.
- [44] Acerca del concepto de secularización en general, véase M. Hill: "La secularización: diversidad de significados" en *Sociología de la religión*, (Madrid, 1976), cap. 11, pp. 285-314. En lo referente al sistema de cargos en particular, Judith Friedlander, *The Secularization of the Cargo System*, Latin American Research Review, Vol. 16, 1981, p. 132-143.
- [45] F. Cámara, *op. cit.*
- [46] Tomando como un grano de sal la confianza de Evon Z. Vogt y R. Adams en la inmovilidad de esta región; véase también la introducción general de Evon Z. Vogt a "Las tierras Altas de los Mayas" en *Handbook of Middle American Indians*, vol. VII, Austin Texas, 1969, pp. 133-151, y E.E. Calnek: *Highland Chiapas Before the Spanish Conquest*, Dis. Doctoral, University of Chicago, 1962.
- [47] Eric Wolf formuló su importante concepto *Closed Corporate Peasant Community* en su "Types of Latin American Peasantries", *American Anthropologist*, 1955, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1957, y en su introducción al estudio del campesinado *Peasants* de 1966; Evon Z. Vogt usa la expresión "indios tradicionales" en casi todos sus trabajos; por ejemplo, en su magna obra *Zinacantan*, Harvard, the Bellknap Press, 1969; Sol Tax introduce el concepto de *Vacant nucleus town* en su artículo de 1937 anteriormente citado.
- [48] En los contados intentos de un resumen regional de las comunidades no se encuentra ningún esfuerzo por distinguir entre las diferentes comunidades, invariablemente se clasifican juntas subrayando las diferencias; se puede mencionar Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*; Eric Prokosch, *Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas*, Estudios de Cultura Maya, IX, 1973, pp. 151-160. Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, *op. cit.*; Robert Wasserstrom, *White Fathers, Red Souls: Indian-Ladino Relations in Central Chiapas 1528-1975*, dis. doct., Harvard, 1976, Jan Rus & Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 1981, pp. 466-478.
- [49] Evon Z. Vogt, invoca en su "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", *Ethnology*, Vol. XII, 1973, pp. 99-114, el método de comparación controlada de Fred Eggan, presentado en su "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, Vol. 56, 1954, pp. 743-764.
- [50] Un comentario lúcido se encuentra en el artículo de Evans-Pritchard, "Anthropology and History", en su *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1961, pp. 46-65.
- [51] Eric Prokosch, "Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. IX, 1973 pp. 151-160; Manuel Zabala Cubillos, "Instituciones políticas y religiosas de Zinacantán", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. I, 1961, pp. 147-159; Robert Wasserstrom, *Red Fathers, White Souls: Indian-Ladino Relations in Highland Chiapas, 1528-1973*, Dis. Doctoral, Harvard University, 1977.
- [52] La única historia de Chiapas, de Manuel Trens, de 1957, es una historia tan institucional que más bien se puede llamar "historia prescriptiva" que "historia descriptiva", y no le otorga para nada un lugar a la población indígena; el único intento de escribir una historia de Chiapas donde los indígenas ocupen un lugar significativo es la introducción a *Cambio y continuidad entre los mayas en México* de Henri Favre... La doctora Angélica Inde, directora del archivo de la Catedral de San Cristóbal de las Casas tiene en preparación una historia de Chiapas.
- [53] Véase en particular *Desarrollo cultural de los mayas* recopilado por Evon Z. Vogt & Alberto Ruz Lhullier, UNAM, México, 1964.
- [54] Publicado en 1952, en inglés, en Sol Tax, comp., *Heritage of Conquest*, es el capítulo Núm. 5 en la *Introducción al sistema de cargos*.

- [551] Publicación Núm. 24 del Middle American Research Institute de la Tulane University en New Orleans; véase mi crítica de este simposio en la introducción a la antología del sistema de cargos.
- [561] Ulrich Köhler, "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán", *América Indígena*. Vol. XLII, Núm. 1, 1982, pp. 118-119.
- [571] *Ibidem*, p. 119.
- [581] *Ibidem*.
- [591] La tradición dominante en el análisis antropológico en Chiapas es implícitamente evolucionista, por lo regular se manifiesta más bien como dualista, como en el caso de Robert Redfield y Gonzalo Aguirre Beltrán; véase al respecto Roberto Wasserstrom, "La perspectiva chiapaneca", en *Historia y Sociedad*, Núm. 9, 1976, pp. 58-73.
- [601] La población de San Juan Chamula es más grande que la mayoría de las comunidades indígenas; Robert Laughlin ha indicado números en diferentes ocasiones, que van desde 50,000 hasta 100,000 y si se incluyen las comunidades de emigrantes de Chamula en la Selva Lacandona y otras partes, hasta 150,000.
- [611] George Collier, *Planos de interacción del mundo tzotzil*, SEP-INI, Núm. 48, 1976.
- [621] R. Wasserstrom, *Minifundismo y trabajo asalariado: estudio de caso II, informe preliminar*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas, 1976.
- [631] R. Wasserstrom, *Los mecanismos de proletarianización del indígena*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Documento Núm. 08, 1976.
- [641] El grado de modernización se desprende con nitidez del artículo de Evon Z. Vogt de 1973, pero también, en lo político, de Jan Rus: *La situación política en Chamula: Desarrollo y cambios actuales 1935-1975*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Documento, Núm. 03, 1975.
- [651] Véase la monografía de Frank Cancian, *Zinacantan*, ya citada.
- [661] Véase, Frank Cancian, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers in Zinacantan*, Stanford, 1972, y R. Wasserstrom, dis. doct.
- [671] Véase R. Wasserstrom, "La evolución de la economía regional en Chiapas, 1528-1975", *América Indígena*, Vol. XXXVI, 1976, pp. 479-498.
- [681] Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 252.
- [691] *Ibidem*, pp. 252-253.
- [701] Ricardo Pozas, *op. cit.*
- [711] *Ibidem*.
- [721] Los tojolabales son, con bastante seguridad, el único grupo de los mayas que, de manera general, carece de sistema de cargos (véase Mario Humberto Ruz, comp., *Los verdaderos hombres I-IV*, UNAM) al igual que los zoques, que lingüísticamente son primos hermanos de los mayas y carecen también de sistema de cargos (véase Norman D. Thomas, *Envidia, brujería y estructura social*, SEP-70.)
- [731] Ricardo Pozas, *op. cit.*, entre otras obras.
- [741] Frank Cancian, *op. cit.*; Evon Z. Vogt, *Zinacantan*, Harvard, 1969, y muchos otros.
- [751] Los trabajos de Ulrich Köhler, en especial la obra ya citada.
- [761] Ulrich Köhler, *op. cit.*, 1982, pp. 119-120.
- [771] Frank Cancian, *op. cit.*, 1976, pp. 20.
- [781] Ricardo Pozas, *op. cit.*
- [791] Como lo menciona Evon Z. Vogt, en su artículo de 1973, y Gary Gossen en la monografía ya citada.
- [801] En las palabras de Peter Hubbel, un biólogo de Arizona que trabajó largos años en Chiapas, los zinacantecos son los judíos de los tzotziles mientras que los chamulas son los irlandeses. La opinión de que los chamulas son los más terca-mente indígenas y tradicionales en la región es generalmente aceptada en Chiapas, tanto en el gobierno como en la población ladina, no obstante la injusta generalización y el contenido ligera-mente racista en esta opinión.
- [811] El hecho de que los antropólogos mexi-canos generalmente no han prestado mu-cha atención al sistema de cargos como institución —con pocas y notables excep-ciones como Fernando Cámara, Gonzalo Aguirre Beltrán, Pedro Carrasco y Andrés Medina— se podría interpretar de esta manera: Daniele Dehouve propuso en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos celebrado en la ciudad de México en el verano de 1982 que el sistema de cargos como lo presentan los antropólogos realmente no existe.
- [821] Véase Johanna Broda, "La expansión im-perial mexicana y los sacrificios del templo mayor", en Jesús Monjarraz-Ruiz, Rosa Brambilla y Emma Pérez Rocha, comps., *Mesoamérica y el centro de México*, Bi-blioteca Histórica del INAH, México, 1985 p.433-475.
- [831] Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, Fon-do de Cultura Económica, México, 1974.
- [841] Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1969; y Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*
- [851] Manning Nash, *op. cit.*, p. 68.
- [861] Pedro Carrasco, *op. cit.*
- [871] Eric Wolf, *op. cit.*
- [881] Arturo Warman, *De eso que llaman an-tropología mexicana*, México, ENAH, 1971.
- [891] Notablemente en la obra del Proyecto Harvard de Chiapas, la bibliografía del proyecto de alrededor de 1980 abarca más de 400 títulos.
- [901] En mi artículo, en *Anales de Antropología*, 1987, ya citado.
- [911] Como ya ha mencionado Ricardo Pozas, una de las tareas más importantes en la antropología mesoamericana es el análisis de la relación entre "las clases en sí" y "las clases para sí", problema que se presenta inevitablemente en el estudio de las dife-rentes vías de formación de clases.

Leif Korsbaek es profesor e investigador de la ENAH-INAH.



**NOTAS**



# Comercio Exterior e Industria de Transformación en México, 1910-1920

En charlas sostenidas con historiadores catalanes, basadas en recuerdos personales, Pierre Vilar<sup>11</sup> enunciaba tres reglas que él considera de oro entre los historiadores:

1. No olvidar, no deformar nada, y no aceptar sin verificación, lo que afirma la historia oficial o la opinión mayoritaria. Desconfiar sobre todo de los "todo el mundo sabe...nadie ignora".
2. Desmontar *los mecanismos*, conscientes o inconscientes, simples o complejos, por los cuales unos fenómenos naturales, demográficos o puramente económicos, se convierten en fenómenos sociales y, después, políticos.
3. Evitar ser superficial en los análisis, o puramente verbal en las definiciones, y no desdeñar justificarlas con descripciones concretas.

Estas reglas son muy útiles a seguir en el tratamiento de la Revolución Mexicana, donde —como bien lo señala oportunamente John Womack<sup>12</sup>— por la influencia del positivismo en la historiografía, abundan los supuestos de "desastre total", "crisis generalizada", destrucción, hambruna, provocados por el "desorden imperante". Pero, poco se conoce sobre la acumulación del capital nacional y extranjero durante la década revolucionaria; sobre la producción, qué efectos tuvo la violencia sobre la misma, en qué ramas, en qué ámbitos geográficos, en qué sectores sociales, etcétera.

Avanzar en estas direcciones para lograr la "comprensión de la situación económica del país en esta etapa", como se señala en la Introducción, y comenzar

a desmontar los mecanismos que articulan comercio exterior y producción a la problemática general de la época, es en mi opinión el mayor mérito y aporte del libro de Aida Lerman, *Comercio Exterior e Industria de Transformación en México, 1910-1920*.

A partir de un análisis comparativo con el periodo 1870-1910, en este libro se estudian dos sectores claves en la vida económica de México: el comercio exterior y la industria de transformación durante la década revolucionaria (1910-20). Es importante destacar el acierto de un tratamiento conjunto de ambos en el contexto internacional de la época, en una coyuntura crucial como la que generó la Primera Guerra Mundial, que entre, otras cosas, amplió la demanda mundial de minerales y combustibles, y disminuyó las exportaciones europeas de manufacturas al resto del mundo.

Con las salvedades y limitaciones que la autora señala (regionalización aduanera y monetaria y escaso control), a través de este análisis se pudo establecer que, exceptuando 1914 y 1915, entre 1910-20, la balanza comercial mexicana arrojó saldos favorables, debido no sólo al descenso del valor de las importaciones, sino también a un incremento real de las exportaciones.

En lo que respecta a la industria, la situación no fue la misma durante todo el periodo del conflicto. La actividad no se paralizó totalmente, ni en todas las ramas por igual, porque los efectos de la crisis no fueron homogéneos. La Revolución agravó el deterioro en las industrias de bienes de consumo que ya se venía dando desde los años 1906-1907. Las de bienes de producción

interrumpieron el crecimiento anterior porque, con el conflicto armado, la demanda de sus productos descendió al reducirse las construcciones urbanas, las obras públicas y las vías férreas; también la interrupción de las comunicaciones impidió el normal abastecimiento, tanto de materias primas, como de máquinas y accesorios provenientes del exterior. Por el contrario, las industrias extractivas, petrolera y minera, ligadas al mercado exterior, incrementaron su producción y ventas. Es de hacer notar que la posibilidad que brindó la Gran Guerra de avanzar en el proceso de sustitución de importaciones, y que sí tuvo lugar en otros países latinoamericanos, no fue posible en México por las perturbaciones internas. No obstante, el trabajo que nos ocupa demuestra que el deterioro producido no fue a nivel de parálisis de la producción fabril; actividad que se mantuvo dentro de las limitaciones impuestas por las circunstancias internas y externas.

En general, una de las deficiencias de los estudios que abordan la economía de este periodo revolucionario, y que concluyen rápidamente en "destrucción económica", radica en el hecho de que no se practicó una exhaustiva investigación de fuentes. En este aspecto, también el libro de Aida Lerman representa un importante avance. En efecto, pese a las limitaciones ocasionadas por la inestabilidad política y el conflicto armado, en un interesante manejo, confrontación y crítica de fuentes cuantitativas y cualitativas —*Diario Oficial, Boletines e informes de Departamentos y Secretarías de Estado, revistas y boletines de la*



Cámara de Industriales y Comerciantes, *Boletín de Industrias, Ramo Trabajo en el Archivo General de la Nación*, periódicos como *El economista Mexicano*, *La Gaceta mercantil*, *El Economista Financiero*, *Mexican Year Book*, *El Constitucionalista*— la autora logró series bastante continuas y homogéneas, representativas del comportamiento del comercio exterior y la industria de transformación que, confrontadas y completadas con material bibliográfico y hemerográfico político y social, ayudan

a la comprensión del proceso histórico global.

Hilda Iparraguirre

### Notas

- [1] Pierre Vilar, "Recuerdos y reflexiones sobre el oficio de un historiador", en *Plural*, Núm. 222, marzo de 1990, p. 31.
- [2] John Jr. Womack, "La economía durante la revolución, 1910-1920: Historiografía y

análisis", en *Argumentos*, UAM, Unidad Xochimilco, México, 1987, p. 9.

---

Aida Lerman Alperstein, *Comercio Exterior e Industria de Transformación en México, 1910-1920*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y Plaza y Valdes Editores, México, 1989.

## El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo

La obra de Mary Douglas es, en el contexto de la antropología británica, uno de los esfuerzos más creativos por integrar los aportes del pensamiento estructuralista lévi-straussiano con la tradición estructural-funcionalista. Sus trabajos han abarcado básicamente los campos de la religión, el análisis de los fenómenos rituales y míticos, y el ámbito de la antropología económica. En el tratamiento de estos temas, Douglas ha desarrollado una línea de reflexión centrada en el análisis de la lógica simbólica que ordena la eficacia y la función sociológica de estos hechos culturales. En este sentido, el presente texto es una de las contribuciones más estimulantes para comprender, desde la antropología, el significado de la economía y las formas de consumo capitalista, en tanto forman parte de la cultura occidental. El mérito del enfoque adoptado por Mary Douglas estriba en que somete a una revisión crítica los postulados tradicionales sobre el comportamiento económico, que, por estar basados en una concepción subjetivista, pierden de vista la dimensión y la primacía que tienen los esquemas simbólico-culturales sobre las pautas del consumo individual.

Para Douglas, la razón de ser del consumo y el ahorro depende de los diversos usos de los bienes y de las estrategias que de ahí derivan, condicionadas para cada individuo por su entorno grupal y las reglas normativas que lo caracterizan. Lejos de toda perspectiva estrechamente economicista, la autora nos propone que "en lugar de suponer que los bienes son fundamentalmente necesarios para la subsistencia y el despliegue competitivo, asumamos que son necesarios para hacer visibles y estables las categorías de una cultura". De ahí la necesidad de una redefinición de la teoría del consumo en términos antropológicos.

Olvidémonos de la idea de la irracionalidad del consumidor. Olvidémonos de la idea de que las mercancías sirven para comer, vestirse y protegerse. Olvidemos su utilidad e intentemos, en cambio, adoptar la idea de que las mercancías sirven para pensar; aprendamos a tratarlas como un medio no verbal (a través del cual) el consumo utiliza a las mercancías para hacer visible una serie de juicios en los cambiantes procesos de clasificación de las personas y los acontecimientos.

Concebir al comportamiento consumidor como una actividad ritual nos

permitiría, según Douglas, incluirlo dentro de una teoría comunicacional global como la definida por Lévi-Strauss, dentro de la cual la comunicación a través de los bienes se relacionaría con la comunicación a través de las mujeres y a través de las palabras. Los significados ofrecidos por estos tres canales formarían entonces parte de la preocupación general por el control de la información, lo que explica la organización interna y las relaciones entre las clases o subgrupos en el marco de la estructura social capitalista. Sin duda, el trabajo de Mary Douglas abre un camino novedoso en el abordaje de nuestras sociedades, que sería deseable desarrollarlo en un contexto más amplio que nos permita una comparación entre países altamente industrializados y países tercermundistas. Con todo, su aportación es, desde ya, un punto de partida necesario para toda teoría antropológica del consumo.

Francisco de la Peña Martínez

---

Mary Douglas, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Ed. Crijalbo, Colección "Los Noventa", México, 1990.

# XI CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, con el fin de acrecentar su Archivo Fotográfico, convoca al **XI CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA** y solicita a los participantes la donación de sus trabajos.

## PREMIOS:

1er lugar: Diploma y \$2,000,000.00

2do lugar: Diploma y \$1,500,000.00

3er lugar: Diploma y \$1,000,000.00

4to lugar: Diploma y un lote de libros INAH

5to lugar: Diploma y una colección de discos INAH

Menciones a consideración del Jurado: Diploma y 10 discos INAH

Los concursantes que no hayan sido premiados, pero cuyos trabajos se seleccionen para enriquecer el Archivo Fotográfico recibirán un lote de 10 discos INAH o su equivalente en libros.

## BASES:

1. Los trabajos que se presenten serán ensayos fotográficos, es decir, series o secuencias de 5 a 10 fotografías sobre el tema del concurso.

2. El tema del **XI CONCURSO** es el siguiente:

### A QUINIENTOS AÑOS DEL ENCUENTRO DE DOS CULTURAS

El elemento indígena en La Nueva Cultura

-Arquitectura

-Comercio

-Alimentación

-Vestido

-Arte y Artesanía

3. Podrá participar cualquier persona interesada en el tema.

La participación podrá ser individual o colectiva.

4. La recepción de trabajos será del 5 de agosto al 6 de septiembre en el Departamento de Difusión Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de 10 a 14 horas y de 17 a 20 horas.

A los participantes del interior de la República que envíen sus trabajos por correo al Departamento de Difusión Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia como fecha de aceptación el matasellos de la administración de correos.

5. Cada participante o colectivo, podrá concursar con una serie de 5 a 10 fotografías como mínimo y un máximo de dos series de 5 fotografías cada una.

6. Los trabajos se entregarán en formatos de 8 X 10 pulgadas, en blanco y negro sin montar. El montaje para la Exposición correrá por cuenta de la ENAH.

7. No se aceptarán series o fotografías que hayan sido premiadas en concursos anteriores o que se hayan publicado previamente.

8. Cada fotografía deberá llevar al reverso y a lápiz los siguientes datos:

Nombre del autor; lugar y fecha de la toma; título y nombre de la fotografía dentro de la secuencia.

Además se solicita anexar una hoja escrita a máquina con los siguientes datos de la serie; título de la serie; lugar y fecha de las tomas; datos técnicos sobre la toma, equipo y materiales; datos sobre el contenido (información adicional que se considere pertinente).

9. La ENAH solicita a los participantes cuyas fotografías sean seleccionadas para su Archivo, que cedan sus trabajos y solicita su consentimiento para la publicación y exhibición de los mismos con fines de difusión. Esta donación se hará por escrito durante la recepción de trabajos.

La ENAH por su parte, se compromete a dar crédito al autor toda vez que sus fotografías sean publicadas o exhibidas. A las personas que envíen sus trabajos por correo, se les solicita hacer explícita la donación para la publicación y exhibición en los términos señalados.

10. El Jurado estará compuesto por:

Dr. NESTOR GARCIA CANLINI

A.S. XOCHITL RAMIREZ

A.S. SAMUEL VILLELA

Fotógrafo ALEJANDRO CASTELLANOS

Fotógrafa MARIANA YAMPOLSKY

11. El fallo se dará a conocer con todo detalle el día 9 de septiembre en la ENAH y será publicado en un periódico de circulación nacional el día 13 de septiembre. El fallo será inapelable.

12. La Ceremonia de Premiación y la Inauguración de la Exposición de los trabajos seleccionados se llevará a cabo en el Foro abierto de la Media Luna de la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 11 de octubre del presente año.

13. Los trabajos que no sean seleccionados para el Archivo serán puestos a disposición de los autores durante los 30 días posteriores a la publicación del dictamen del Jurado.

## CRITERIOS DE EVALUACION:

Cada serie será considerada como trabajo unitario y se tomará en cuenta el valor antropológico, el carácter estético y la calidad técnica de la misma.

México D.F. a 31 de mayo de 1991.

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

PERIFERICO SUR Y ZAPOTE S/N. COL. ISIDRO FABELA

TLALPAN 14030, MEXICO, D.F. TELS: 606-01-33, 606-01-97

EL TEMA PARA EL XII CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA 1992: DANZAS TRADICIONALES Y BAILES POPULARES.





ENAH

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes