

Cuicuilco

México, Enero/Junio 1992 ISSN 01851659

29/
30



Chihuahua:
Miradas Antropológicas

CUICUILCO

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Lic. María Teresa Franco y González Salas

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. Alberto Sánchez

Dirección General: Antrop. Fís. 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 / *Diseño:* Romina García González y Alicia Pérez Estaño / *Apoyos Técnicos Editoriales:* Víctor Cuchi Espada, Adriana Incháustegui, Ernesto Rico / *Coordinador del número:* Luis Reygadas / *Impresión:* Talleres de la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia / *Foto portada:* Archivo del Instituto Nacional Indigenista / *Dirección:* Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. / *Teléfonos:* 606:05 80 y 606 01 97.

INDICE

CHIHUAHUA: MIRADAS ANTROPOLOGICAS

PRESENTACION	5
ANTROPOLOGIA PARA DESPUES DE LA CRISIS <i>Luis Reygadas</i>	7
LA NARRATIVA ETNOGRAFICA DE CARL LUMHOLTZ <i>Augusto Urteaga</i>	13
IMAGINACION RARAMURI Y PRESENCIA <i>CHABOCHI</i> <i>Luis Eduardo Gotés M.</i>	19
ESCUELA, EDUCACION Y COMUNIDAD. PRACTICAS EDUCATIVAS EN LA TARAHUMARA <i>Paola Stefani</i>	23
EXPRESIONES DE LAS CULTURAS POPULARES EN CHIHUAHUA <i>Jorge Carrera Robles</i>	31

Paréntesis

TERRITORIO Y RITUALIDAD: EL CASO DE SAN ANDRES TEOTILALPAN, UNA ALDEA CUICATECA <i>Ingrid Geist</i>	39
A LA MEMORIA DEL DOCTOR WIGBERTO JIMENEZ MORENO <i>Julio César Olivé Negrete</i>	51
DEMANDAS INDIGENAS Y CAMPO DE LA LEGALIDAD <i>Diego A. Iturralde Guerrero</i>	55
PRACTICA MEDICA Y HUMANISMO. MATERIALES PARA PREPARAR UNA DISCUSION <i>José Eduardo Tappan Merino</i>	59

R 012232

LA CONSCIENCIA FRAGMENTADA

63

Renato Ortiz

LA GUERRA Y LOS SUJETOS SOCIALES.
NAYARIT, 1850-1880: UN ESTUDIO REGIONAL

71

José R. Pantoja Reyes

UNA PERSPECTIVA REGIONAL PARA LA
REVOLUCION MEXICANA:
YUCATAN, BALANCE HISTORIOGRAFICO

83

Franco Savarino

LA CONCIENCIA POLITICA DECIMONONICA EN
RELACION CON LOS PROBLEMAS DE POBLACION:
NOTAS SOBRE UN ESTADO NACIENTE

93

Adriana Gómez Aiza

EL POBLAMIENTO DE MEXICO A FINES DEL PLEISTOCENO

105

Gianfranco Cassiano



PRESENTACION

Chihuahua: Miradas Antropologicas

PRESENTACION

En este número de *Cuicuilco* se reúnen varios artículos sobre Chihuahua, escritos por profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Esta confluencia no es casual, forma parte del proceso de desarrollo de la antropología en esa región del norte mexicano, en el que la formación de la Unidad Chihuahua de la ENAH constituye un momento fundamental. Creada en 1989, dicha Unidad se ha empeñado, con éxito, en convertirse en un espacio de diálogo entre la tradición antropológica y una sociedad que experimenta profundos cambios sociales y culturales. Esta experiencia permite vislumbrar la posibilidad de nuevas formas de relación de la Escuela con el entorno social, más allá del trabajo de campo pasajero o del compromiso individual. Se trata de una presencia institucional permanente que posibilita el contacto cotidiano con actores sociales de todo tipo, y con ello el surgimiento de nuevos retos, oportunidades y riesgos.

Los artículos que se presentan aquí sobre Chihuahua dan cuenta, aunque sea en mínima parte, de esos esfuerzos de vinculación antropológica. En su mayor parte fueron elaborados por profesores de la Unidad Chihuahua; la excepción es de Eduardo Gotés, quien no está adscrito a dicha Unidad pero desde hace muchos años también ha creado fuertes vínculos con los grupos étnicos de la región mediante largas temporadas de trabajo de campo en la Sierra Tarahumara. En una colaboración muy sugerente, mediante diversos testimonios, Gotés presenta una pieza clave de las representaciones sociales rarámuri: las imágenes que tienen sobre los mestizos.

Augusto Urteaga rescata el valor de la etnografía de Carl Lumholtz, a un siglo de la expedición que brindó una descripción apasionante y meticulosa del México desconocido de los grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental, a la que define como una "travesía narrativa mediante una escenografía etnográfica ciertamente fantástica, pero también, y sobre todo, testimonial e ilustradora de una realidad... su mirada fue y es un privilegio de la vista."

Paola Stefani aborda las prácticas educativas rarámuri, revalorando sus contenidos étnicos, sus procedimientos pedagógicos vinculados con la vida cotidiana y su papel en la reproducción cultural del grupo al relacionar al individuo

con sus semejantes, con la naturaleza y con la divinidad. Hace énfasis en la ineludible necesidad de poner en el centro estas prácticas en los programas de la reforma educativa que están en proceso de instrumentación en la Sierra Tarahumara.

En medio de las intensas transformaciones que ha experimentado la entidad en los últimos años, Jorge Carrera realiza un recorrido por la diversidad de las culturas populares de Chihuahua, que se manifiestan en la dimensión vecinal, en los grupos de la sierra, en los migrantes indígenas, en las maquiladoras y en los grupos juveniles cholos. El reconocimiento de esta diversidad también le permite insistir en el carácter dinámico y creativo de las culturas populares.

A su vez el artículo de Luis Reygadas describe el desarrollo de la práctica antropológica en Chihuahua durante los últimos años, haciendo incapié en el surgimiento de nuevos proyectos e antropología aplicada.

Luis Reygadas

ANTROPOLOGIA PARA DESPUES DE LA CRISIS

Luis Reygadas

En distintas épocas de la historia de la antropología mexicana el término "crisis" ha adquirido singular importancia. Durante la década de los ochenta volvió a hablarse de este tema, a la par que se vivían otras crisis (la económica, la del socialismo, la de la educación superior, la de los grandes paradigmas teóricos, etcétera). El análisis de la naturaleza y las causas de esta situación no deja de ser relevante, pero también es crucial el estudio de las alternativas que se están generando para superar, remontar, rodear o ignorar dicha crisis. Los antropólogos no han vivido de manera pasiva los altibajos de su disciplina y profesión, por el contrario, buscan nuevos caminos, persisten y resisten en los ya andados, conservan, desechan o inventan enfoques y maneras de trabajar.

Desde diferentes perspectivas teóricas y con diversos estilos de trabajo se desarrollan en el país experimentos individuales y colectivos de renovación antropológica. No todos corren con la misma suerte, pero cada uno de ellos puede contribuir a crear una "antropología para después de la crisis". La ruptura del positivismo y de las teorías unidimensionales hace pensar que esta antropología postcrisis no puede estar —o al menos no debe estar— normada por una sola escuela, por una manera única de hacer las cosas o por una "forma correcta" de relación con el Estado y la sociedad. En algunos casos los antropólogos han tratado de enfrentar la crisis recurriendo a pensadores novedosos, mientras que hay quienes regresan a los clásicos. Algunos vuelven la



vista hacia corrientes renovadoras europeas o americanas a la vez que otros intentan recobrar las tradiciones de la antropología mexicana. Junto con estas búsquedas teóricas y metodológicas de largo aliento, los antropólogos mexicanos han tenido que resolver un problema más práctico y cotidiano: proseguir el ejercicio de su profesión en una sociedad que está cambiando con rapidez. En los últimos años se han producido notables modificaciones en la vida nacional, en el ambiente académico, en las instituciones y en las prioridades de toda la gente. En este contexto la práctica antropológica se encuentra condicionada por las políticas de austeridad y modernización, las nuevas necesidades sociales, la presencia de otros actores y sujetos, los sistemas de estímulos, la redefinición de papeles entre el Estado y los organismos civiles, por las cambiantes políticas culturales y por muchos otros factores que están transformando la profesión del antropólogo. Vale la pena reflexionar no sólo sobre las teorías antropológicas actuales, sino también acerca de las nuevas maneras en que la antropología se ejerce cotidianamente, con sus alcances y limitaciones.



Esta afirmación contrasta de manera notoria con la situación actual: alrededor de medio centenar de antropólogos se encuentran viviendo en la entidad y otros tantos estudiantes comienzan su formación profesional en este campo. Además, varias instituciones trabajan en contacto con la antropología y se desarrollan diversos proyectos de investigación y de trabajo antropológico. ¿Cómo explicar que en unos cuantos años se haya producido esta expansión y cuáles son las características principales del trabajo antropológico que se

En este trabajo se analizan las experiencias recientes de la práctica antropológica en el estado de Chihuahua, tomando como sujeto de estudio a los antropólogos que viven en la región. Se trata de una breve descripción del trabajo realizado, sin más intención que la de iniciar una reflexión colectiva acerca de una de las muchas formas posibles de construir una antropología para después de la crisis.¹

El boom de la antropología en Chihuahua

Durante muchos años la práctica de la antropología en Chihuahua se limitó a la presencia esporádica de investigadores provenientes de otras partes de la República o de otros países, quienes permanecían sólo el tiempo necesario para realizar sus estudios. Por décadas la actividad antropológica en la región se concentró en la cuestión indígena y en las zonas arqueológicas, sobre todo en Paquimé. En la *Historia de la Antropología en el Norte de México*, publicada por el INAH, hace apenas cuatro años, se dice que, con excepción de los trabajos sobre la frontera y sobre la Sierra Tarahumara "poco queda que haya hecho la antropología social en el resto del estado".²

¹ Muchas de las preocupaciones aquí expresadas se han visto enriquecidas con la experiencia compartida con el resto de los profesores de la Unidad Chihuahua de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en especial con Jorge Carrera, Juan Luis Sariago, Margarita Urias y Augusto Urteaga, aunque sobra decir que no son responsables de las opiniones aquí vertidas.

² Francisco Javier Noriega, "La antropología física, la lingüística, la etnohistoria y la antropología social en Chihuahua", en *La antropología en México. Panorama histórico*. 12. *La antropología en el norte de México*, INAH, México, 1988.

lleva a cabo hoy en Chihuahua?

De acuerdo con la información que pudo recabarse, en septiembre de 1991 estaban residiendo en el estado 49 antropólogos y se obtuvo información más precisa sobre 46 de ellos. Asimismo, se encontraban inscritos 60 estudiantes a la licenciatura en antropología de la Unidad Chihuahua. Interesa destacar la interacción que se está generando entre estos profesionistas radicados en Chihuahua y el entorno regional. Por esa razón no se hace referencia a los antropólogos chihuahuenses que viven en otras partes del país y han hecho importantes contribuciones a la antropología mexicana, entre otros Alfredo López Austin, Leonel Durán,³ Luis Aboites, Ivonne Flores y Alejandra Salas Porras.⁴

De los 46 antropólogos sólo uno vive en el estado desde antes de 1980, mientras que el resto llegó o regresó a vivir aquí durante los años

³ Después de haber escrito este trabajo se recibió la noticia de que Leonel Durán y Silvia Ortiz se trasladarían a Chihuahua, por lo que hay que añadir a la lista de antropólogos en Chihuahua "los que se acumulen esta semana".

⁴ Por razones de espacio y de tiempo tampoco me ocupé de muchas otras personas que, sin ser antropólogos, han contribuido al enriquecimiento y preservación del patrimonio cultural e histórico de la región.

ochenta y lo que va de los noventa; la mayor parte tiene menos de cinco años aquí. El arribo de antropólogos ha sido más intenso entre 1986 y 1991, periodo en el que arribaron 33 de los 46. Llama la atención este desarrollo de la antropología en una época en la que esta profesión ha entrado en crisis en otras partes del país y cuando las ciencias sociales en general han venido a menos. (Véanse los cuadros 1, 2 y 3)

CUADRO 1.

Lugar de nacimiento de los antropólogos que residen en Chihuahua

SEPTIEMBRE DE 1991

Lugar	Número de antropólogos
Chihuahua	15
Distrito Federal	13
Otros estados	7
Otros países	8
No se obtuvieron datos	3
Total	46

CUADRO 2.

Lugar de residencia anterior de los antropólogos que viven en Chihuahua

SEPTIEMBRE DE 1991

Lugar	Número de antropólogos
Chihuahua	1
Distrito Federal	28
Otros estados	8
Otros países	5
No se obtuvieron datos	4
Total	46

CUADRO 3.

Año de llegada o regreso a Chihuahua de los antropólogos residentes en la entidad

SEPTIEMBRE DE 1991

Año	Número de antropólogos
Antes de 1980	1
1980 a 1985	5
1986 a 1991	33
No se obtuvieron datos	7
Total	46

¿Por qué llegaron o regresaron a Chihuahua tantos antropólogos y por qué lograron quedarse la mayoría de ellos? Son muchos los factores que inciden en este proceso. Aquí se proponen algunas explicaciones.

Durante los sesenta y setenta se produjo en Chihuahua una escisión entre el pensamiento social progresista y las instituciones locales. Muchos chihuahuenses críticos se enfrentaron con las estructuras políticas, sociales y culturales tradicionales y, de una u otra manera, quedaron fuera de los espacios académicos y de las instituciones encargadas del quehacer cultural y de los programas de desarrollo. Buena parte de ellos optaron por ir a vivir fuera de la entidad, entre ellos muchos que se dedicaban a la antropología. Así, durante muchos años sólo antropólogos aislados venidos de fuera participaron en proyectos antropológicos o arqueológicos en Chihuahua. Esta tarea más bien recayó en profesores, historiadores o personas con otra trayectoria laboral. Estas personas realizaron una labor notable, pese a no contar con una formación profesional en el área.

La región no parecía ser un lugar atractivo para el trabajo antropológico. Era difícil obtener empleo, lograr la aprobación de proyectos y ganar espacios. En los ochenta esta situación comenzó a cambiar. La urbanización y el rápido desarrollo económico y político plantearon nuevos problemas que crearon las condiciones para el desarrollo de la práctica antropológica. En particular, la búsqueda de una identidad regional propició un reencuentro de la sociedad con los científicos sociales. A su vez, éstos han planteado propuestas que les han permitido crear nuevos espacios de trabajo y de participación social.

Otro elemento que influyó en este *boom* antropológico regional fue que el Distrito Federal dejó de ser atractivo para varios colegas. Muchos de los antropólogos que hoy están en Chihuahua (28 de los 46) dejaron la capital del país por muchas razones, desde motivos personales hasta terremotos, pasando por opciones ecológicas, políticas de descentrali-



zación, agotamiento de proyectos centralistas y expectativas norteñas. En el gremio antropológico del estado hay 15 chihuahuenses, 13 nacieron en el D.F., siete en otros estados y siete en el extranjero.

Hay que considerar también que Chihuahua se mostró desde mediados de los ochenta como un lugar interesante para los científicos sociales por el desarrollo industrial y los conflictos electorales, y, ante los ojos de algunos, como un lugar donde se perfilaban rasgos del futuro del país.⁵

Los rápidos cambios políticos, económicos y sociales de Chihuahua se combinaron con el desarrollo de una fuerte oposición al centralismo y con el proceso de apertura al exterior, contexto en el que la región ha buscado recuperar raíces históricas y redefinir su identidad. No es casual que en los últimos años se haya iniciado la elaboración de la Historia General de Chihuahua y que se llevara a cabo un programa de renovación de zonas típicas llamado "Identidad Chihuahuense". Este ambiente cultural fue favorable para la llegada y la permanencia de antropólogos. Así, después de más de una década de divorcio, comenzó una especie de reencuentro entre las ciencias sociales y la sociedad chihuahuense. De esto se han visto beneficiadas en particular la historia y la antropología.⁶

La presencia de un grupo numeroso de antropólogos en Chihuahua ha repercutido en la modificación del campo cultural en la región. En particular se observa una mayor profesionalización e institucionalización de las actividades antropológicas e históricas. No han desaparecido, por ejemplo, los historiadores aficionados o los arqueólogos empíricos, pero cada vez son más las instancias ocupadas por profesionales del ramo.⁷

Durante mucho tiempo, la única institución directamente vinculada con el medio antropológico en Chihuahua fue el Instituto Nacional Indigenista, que se instaló en la región en 1952. En la última década se multiplicaron las instituciones relacionadas con la antropología: en 1979-1980



la Universidad Autónoma de Chihuahua abrió el Centro de Estudios Regionales, en cuya fundación participaron antropólogos. En 1984 el Instituto Nacional de Antropología e Historia abrió su Centro Regional en Chihuahua, ya que antes sólo tenía un delegado; para principios de

⁵ Ese fue, por ejemplo, uno de los motivos que me atrajeron a Chihuahua. Otros colegas comentan que llegaron a Chihuahua por razones más simples: por tener aquí familia o porque su cónyuge consiguió trabajo en la región.

⁶ En Ciudad Juárez también la sociología con la apertura de esta carrera en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez a finales de los ochenta.

⁷ Aunque en general ha sido buena la relación entre antropólogos profesionales y otras personas que participan en el trabajo antropológico, no han dejado de producirse algunos conflictos que reflejan la creciente profesionalización del campo.

1992 este Centro cuenta con cuatro arqueólogos y cuatro antropólogos sociales, además de dos arquitectos, un profesor y personal de otras áreas. Le siguieron en 1986 la Unidad Regional de la Dirección General de Culturas Populares y la Coordinadora Estatal de la Tarahumara. En 1989 se formó la Unidad Chihuahua de la Escuela Nacional de Antropología e Historia que inauguró sus cursos de licenciatura en 1990. La apertura de estos centros de trabajo es causa y efecto de la llegada de profesionistas de estas ramas, algunos fueron creados a propuesta de antropólogos que así pudieron trasladarse o permanecer en la entidad. Una vez en funciones, estos organismos contrataron nuevo personal llegado a la región ex profeso.

Vieja profesión en busca de nuevos caminos

Si es llamativo que haya llegado un buen número de antropólogos, más notable es que la mayoría se hayan establecido y hayan podido insertarse en la vida de Chihuahua.

Este proceso fue resultado tanto de los esfuerzos de los mismos antropólogos por abrirse nuevos espacios como de la capacidad del tejido social para asimilarlos.

Miembros de una generación que ha conocido varias crisis de su disciplina, los antropólogos de Chihuahua están buscando nuevas maneras de realizar el ejercicio

de su profesión en lo que se refiere a enfoques, áreas de estudio y, en particular, formas de trabajar y de relacionarse con el resto de la sociedad. Las áreas en las que están trabajando son las siguientes: 15 antropólogos se concentran en cuestiones indígenas, 12 en historia, 5 en promoción cultural, 5 en antropología industrial, 5 en cultura popular, 4 en problemáticas rurales, 3 en antropología física o antropología médica, 3 en arqueología y el

resto en antropología política, antropología visual, derechos humanos, ecología, asuntos chicanos y desarrollo forestal.⁸

Probablemente el rasgo más novedoso consiste en el desarrollo de proyectos de antropología aplicada en los cuales la investigación contribuye a diseñar políticas y a encontrar soluciones prácticas a los problemas regionales. Se encontró que sólo doce antropólogos realizan una labor exclusivamente teórica, mientras que el resto combinan la investigación con la antropología aplicada o simplemente se dedican a ésta última. Es interesante mencionar algunos ejemplos de proyectos de antropología aplicada en la región:

A. Urteaga y P. Stefani están realizando un diagnóstico de la Sierra Tarahumara en coordinación con varias dependencias y en la perspectiva de contribuir al diseño de políticas sociales, de salud, de desarrollo y de defensa de los derechos humanos.⁹

J. L. Sariego coordinó el rescate de un archivo municipal en la Sierra Tarahumara, además de un estudio para la renovación urbana de una zona del centro de la ciudad de Chihuahua.

M. Tello y M. Falomir participaron en el diseño de un programa de reforma de la educación indígena tarahumara.¹⁰

R. B. Brown dirige los trabajos de restauración y conservación de la zona arqueológica de Paquimé.



J. L. Perea participó en la formación de numerosos museos comunitarios.

E. Gamboa está realizando un inventario de sitios arqueológicos, petrograbados y pictografías.

J. Carrera, F. Brouzes, G. Palacios, A. Arrecillas y T. Guillermo han realizado proyectos de rescate y promoción de la cultura popular con diversos grupos urbanos y rurales.

L. Reygadas participó en la formación del Centro de Atención a la Mujer Trabajadora.

B. Ames ha coordinado actividades museográficas y proyectos de capacitación agraria.

A. Herrera y E. Porras participan en la asesoría social y ecológica de un macroproyecto de desarrollo forestal.

R. León coordinó una estación de radio indígena y C. Molinari promovió programas de radio en la misma.

B. Vera trabaja en un proyecto de salud integral para jóvenes.

B. Calvo genera propuestas para el diseño de políticas educativas.

Estos y otros proyectos señalan la fuerte tendencia al desarrollo práctico de la antropología, proceso determinado por necesidades regionales y por el intento de renovar esta profesión. En muchos casos, esta reorientación se presentó en forma espontánea, como un mecanismo de inserción en el mercado de trabajo o de obtención de presupuestos, pero en no pocas ocasiones se ha asumido la antropología aplicada como proyecto estratégico de ejercicio profesional, en particular frente al desencanto con la antropología hipercrítica incapaz de ofrecer alternativas concretas de transformación de la realidad.¹¹

El énfasis en la antropología aplicada ha contribuido a romper con muchas de las tradiciones endogámicas, pues crea un ambiente de trabajo transdisciplinario y contactos cotidianos con arquitectos, trabajadores sociales, maestros, médicos, ingenieros y promotores culturales. Pero, sobre todo, crea vínculos con diversas instituciones y con la sociedad civil. Constituye un interesante experimento de enriquecimiento de la antropología por la vía de la práctica y de la

⁸ El número de antropólogos en el total de las áreas es mayor a 46 porque algunos abordan dos o más temáticas relacionadas.

⁹ En este proyecto colaboraron investigadores de la ENAH-México.

¹⁰ En este programa también colaboraron Leopoldo Valinas, Ornella Ridone y Dora Pellicer, quienes no viven en Chihuahua.

¹¹ Tal vez el caso más sintomático de esta reorientación sea Juan Luis Sariego, quien se ha convertido en una especie de cruzado de la antropología aplicada y prefiere el reconocimiento brindado por el cabildo de un ayuntamiento de la sierra a las prestigiosas condecoraciones que existen en las instituciones académicas convencionales.

R 012232

reinserción en la dinámica social, más que por el lado de la búsqueda teórica. Si se consolida esta manera de trabajar puede dar lugar a un tipo de antropología para después de la crisis, diferente a la del antropólogo aislado de la sociedad, que sólo escribe para su gremio.

Algunos problemas y limitaciones

Puede decirse que la antropología en Chihuahua ha tenido un rápido crecimiento en los últimos años y se han introducido algunas innovaciones en el estilo de trabajo. Innovaciones no porque nadie hubiera hecho antes antropología aplicada, sino por el acento puesto en este enfoque en instancias de docencia e investigación. Es decir, parece ser que no se trata de la típica "antropología aplicada de Estado", divorciada de los centros académicos, sino de intentos por entrelazar la tradición crítica de la antropología mexicana con procesos de intervención social concreta, en relación con organismos de índole diversa (sociales, privados, gubernamentales, no gubernamentales y académicos). Pese a la validez de estos esfuerzos, no dejan de observarse algunos problemas que pueden limitar su desarrollo ulterior:

1. Hay áreas de estudio de gran relevancia que se encuentran prácticamente descuidadas: frontera, chicanos, ecología y derechos humanos, por ejemplo.

2. Se observa un escaso desarrollo teórico. Fuera de reflexiones aisladas no se han generado importantes discusiones teóricas ni se ha profundizado colectivamente acerca de los resultados de las investigaciones realizadas. Falta un programa de renovación teórica que acompañe la renovación práctica. No se han producido hasta el momento obras de gran trascendencia académica, aunque cabe señalar que muchos proyectos apenas están madurando. El descuido del trabajo teórico puede generar a la larga pérdida de autonomía y de capacidad crítica. La antropología ha logrado insertarse en dinámicas sociales relevantes, pero necesita nutrirse de preocupaciones de mayor envergadura teórica.

3. Las instituciones carecen de programas de intervención social a largo plazo, lo que representa el enorme riesgo de que los proyectos de antropología aplicada respondan a necesidades coyunturales, a inquietudes personales o a las demandas inmediatas de organismos sociales y gubernamentales. La capacidad transformadora de la antropología aplicada puede verse seriamente limitada si los antropólogos no tenemos proposiciones de largo alcance que orienten la vinculación cotidiana con el tejido social. Esto entraña el grave riesgo de ocupar una posición subordinada a la lógica del mercado y a la lógica del poder, en lugar de desempeñar un papel activo en el cambio social.

El escaso desarrollo teórico y la carencia de programas de largo alcance en la antropología de Chihuahua no invalidan las experiencias de antropología aplicada que ahí se han generado, pero sí plantean la necesidad de enriquecer sus propuestas con el fin de consolidar una renovación que evite, a la vez, la mera especulación academicista y el practicismo de la ciencia social por encargo.

Un reto para la antropología en Chihuahua

Quisiera hacer un último comentario. Hay ocasiones en que al estudiar algo uno encuentra cosas que no estaba buscando. Esto me sucedió al hacer este pequeño recuento de la práctica de los antropólogos en Chihuahua. Al cruzar la información sobre las áreas de trabajo con el origen geográfico de los antropólogos me llevó una sorpresa: me di cuenta de que ni uno solo de los antropólogos chihuahuenses que vive en el estado trabaja la cuestión indígena como su tema central.¹² Quienes han investigado o trabajado en el medio tarahumara son extranjeros¹³ o nacieron en otras regiones del país.¹⁴ No soy el más indicado para juzgar esta carencia porque yo tampoco he trabajado problemas étnicos, pero valdría la pena iniciar una reflexión colectiva al respecto. La exclusión de lo indígena en la sociedad chihuahuense también se ha expresado en la práctica de los antropólogos. Me consta que no es por falta de interés porque cuando entrevistamos a los aspirantes a la ENAH-Unidad Chihuahua la mayoría dice que le gustaría estudiar la cultura tarahumara y manifiestan que la materia del plan de estudios que se les hace más atractiva es la lengua indígena. Tal vez se trate de una dificultad para comunicarse y dialogar con una cultura ajena, con una cultura que la historia regional ha relegado.

Me parece que uno de los grandes retos de la antropología en Chihuahua es el de contribuir a la comprensión del problema étnico en la región y a encontrar alternativas para su resolución bajo una perspectiva de respeto a la pluralidad cultural, para superar los esquemas integracionistas y/o paternalistas que han permeado las relaciones entre la cultura hegemónica y los grupos indígenas. Si las nuevas generaciones de antropólogos que se forman en la entidad asumen este reto podrá decirse que la antropología ha logrado insertarse profundamente en el tejido social chihuahuense.

¹² Una excepción es Margarita Urfas, quien realiza una investigación sobre etnohistoria en Chihuahua, pero tampoco estudia la problemática indígena actual utilizando trabajo de campo.

¹³ Françoise Brouzes, Augusto Urteaga, Paola Stefani y Eugenio Porras.

¹⁴ Marta Tello, Ricardo León, Mónica Iturbide, Claudia Molinari, Víctor Ángel Rodríguez, Arturo Herrera, Deni Ramírez, Alejandro Arreillas y Marta Leticia Ramos.

LA NARRATIVA ETNOGRAFICA DE CARL LUMHOLTZ *

Augusto Urteaga

Lumholtz y su obra realizada en las postrimerías del pasado siglo y en los albores del presente constituye ciertamente un hito en lo que a la imagen contemporánea de *lo indio* se refiere. Su "exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco; y entre los tarascos de Michoacán" produjo una obra fundamental para el futuro de las ciencias antropológicas, tanto en México, como en el mundo.

Particularmente, es un trabajo esencial para el desarrollo de la investigación sobre la historia y el presente cultural de los grupos étnicos del noroeste de México. Este hecho nos lleva directamente a destacar uno de los aspectos más ricos—y yo diría más vivos—de esta obra seminal; la etnografía que se desprende del relato del viajero. Ciertamente una escritura que debemos a Carl Lumholtz, quien ensambló, coordinó y editó la totalidad de *El México desconocido*, aun cuando en sus expediciones colaboraron hasta treinta y ocho personas.¹

La etnografía como descripción alcanza el "hecho social total" a través de la escritura, el objetivo de trabajo en el terreno, la observación participante y el análisis de los grupos humanos considerados en su particularidad, ni más

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en el seminario: "Análisis de la obra de Carl Lumholtz. El México desconocido", llevado a cabo los días 8 y 9 de mayo de 1991 en la ciudad de Chihuahua, organizado por el Centro Regional Chihuahua del INAH.

² Carl Lumholtz, *El México desconocido*, Mexico, INI, 1986. (en inglés 1902; en español 1904). En realidad fue un equipo de científicos todos ellos "talentosos e imaginativos", entre los que se encontraban geógrafos arqueólogos, botánicos, zoólogos, mineralógicos, etcétera.

ni menos como lo hubiera querido el mismísimo Marcel Mauss.² Nuestro autor,³ le otorga a su obra un sentido unitario, superando en buena medida las limitaciones propias de contar con materiales provenientes de un grupo polivalente de colaboradores; es decir, con la publicación temprana de esta obra en versión castellana (1904). Lumholtz nos

² Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, Paris, 1942.

³ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.



coloca ante la posibilidad de acceder a una imagen "de conjunto" de los grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental y, travesía narrativa mediante, a una escenografía etnográfica ciertamente fantástica, pero también, y sobre todo, testimonial e ilustradora de una realidad sobre la cual se había dejado de tener registros históricos sistemáticos, al menos desde la expulsión de los misioneros jesuitas en 1767. Lumholtz se erigió en el pivote de un esfuerzo intelectual que hasta el día de hoy nos parece titánico y temerario.⁴

Resueltos los problemas de apoyo financiero y de equipo que una expedición de esta magnitud requería, Lumholtz y su *troupe* emprendieron la travesía por un conjunto de rutas que —aunque trazadas de antemano— fueron corrigiéndose y afinándose en la medida en que la curiosidad, la pasión viajera, la resistencia física de los expedicionarios y el terreno mismo, esto es, el accidentado y cambiante escenario de la naturaleza serrana, lo permitieron. Como ya se refirió, los privilegios de Lumholtz y su equipo no sólo residían en el simple hecho de *estar allí*, sino que tuvieron el afortunado ingrediente de ser ellos los observadores atentos de un mundo (el de la Sierra y su población) prácticamente abandonado por cualquier registro etnográfico desde la expulsión de los jesuitas. Por ello, su mirada fue y es un privilegio de la vista: durante ese siglo y medio la Sierra y sus hombres habían cambiado biológica, social, étnica y culturalmente.

Además, desde la perspectiva histórica de la antropología (y por consiguiente de la etnografía), la validez y vigencia de la obra de Lumholtz es todavía más enfática. En efecto, el estar sobre el terreno,

⁴ Como lo plantea en la introducción, Lumholtz tuvo que buscar apoyos financieros e institucionales tanto en los Estados Unidos como en México; sin embargo sus indudables vicisitudes no las relata con el detalle que después emplearía a lo largo del texto que nos ocupa. La necesaria contextualización histórica de *El México desconocido* (relaciones México-norteamericanas; auge del Porfiriato y del periodo terracista en Chihuahua; relación entre la sociedad regional y los grupos étnicos, etcétera) es todavía un enigma de la investigación social.

Habría que señalar, en honor a la verdad, que hubo otro viajero que antecedió en poco más de un año la excursión de Lumholtz: Frederick Schwatka (1849-1892) fue un militar norteamericano que visitó Paquimé y las barrancas de la Tarahumara entre 1889 y 1890. Luis González Rodríguez, "La antropología en la Tarahumara" en Carlos García Mora (coordinador), *La antropología en México. Panorama histórico*, volumen 12, INAH, México, 1988, p. 207, nos dice: "es un testimonio no sólo de la vida tarahumara de hace un siglo, sino también de la de los demás habitantes de la región..."

la recopilación de información de primera mano, la relación con informantes de carne y hueso, la imagen textual y el relato de nuestro viajero acerca de la Sierra y sus grupos étnicos es muy completa en relación con cualquiera de las guías etnográficas que —para bien o para mal de los etnógrafos— han sido erigidas como paradigmas actuales: al menos la de Murdock (1940) se publicó casi cuatro décadas después de que Boas fuera simplemente un aplicado *fieldworker* en proyecto y de seguro Malinowski no soñaba aún con los tópicos melanesios. Esto constituye sin duda una deuda con aquellos viajeros ilustres que recorrieron y escribieron sobre reinos y territorios ignotos y que hicieron en su vida una antropología que hoy heredamos; los que narraron (fundamentalmente bien) travesías insólitas y re/conocieron a los pobladores de otros mundos y a sus desconocidas fronteras. Recordemos que hasta la aparición de las "grandes" monografías antropológicas (1922-1945), el estudio de la diversidad social y étnica (hacer etnografía pues) se realizó al margen de la profesión antropológica y se inspiró básicamente en la histórica y vital necesidad de elaborar estrategias discursivas que permitieran comunicar estos conocimientos al sistema cultural occidental, ya entonces plenamente hegemónico.⁵

Gran parte de la importancia de esta obra monumental radica en que está centrada en un *enfoque descriptivo totalizante*, el mismo que

le imprime al conjunto de su cuerpo narrativo una fuerza y vitalidad que nos parece hoy imprescindible para la comprensión contemporánea de al menos los grupos étnicos rarámuri, odami, huichol y cora. Estos grupos, como se sabe, son representativos (y vigentes dado el vigor de su re-

⁵ Geertz, *op. cit.* pp. 83-110; James A. Boon, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, FCE, México, 1990, pp. 16-72.





sistencia histórico-cultural) de la familia lingüística Uto-nahua, de la diversidad étnica del noroeste de México y del área cultural denominada “gran suroeste” (great southwest) por los especialistas.⁶

Con todo, esta mirada global no elimina —gracias a la sensibilidad alcanzada por el equipo de colaboradores de Lumholtz— la posibilidad de focalizar la “particularidad” de grupos étnicos ya hoy desaparecidos⁷ como

cientificismo porfirianos: la población mestiza (preferentemente blanca, “de razón”) era la iluminada, por destino manifiesto, a ocupar los frentes de trabajo en las minas, la construcción de los ferrocarriles y la utilización unilateral de recursos naturales supuestamente inagotables (el caso de los bosques en la zona de Temósachi y Madera, por ejemplo).

En buena medida, la complejidad informativa —y por tanto etnográfica— de la obra que tratamos, nos perfila un escenario verosímil de la complejidad propia de la vida natural y social de la Sierra que incluso en nuestros días puede seguir siendo básicamente vigente.

Si este estereotipo acerca de los territorios del norte de México se apoyaba en el centralismo porfiriano, regionalmente su base de sustentación también era despótica, si recordamos el tradicional e histórico desdén con que los habitantes de centros urbanos principales y de los pueblos rurales mestizos (vr. gr. sus equivalentes en el actual estado de Chihuahua) tratan y conciben a los grupos étnicos indígenas. A la superación de estas “dificultades” en la convivencia contribuye, sin duda, esta obra que penetra en este conflictivo laberinto que cristaliza, hasta la actualidad, en la convivencia o conflictividad social entre diversos grupos étnicos en un contexto territorial específico.⁸

Al respecto, un escenario etnográfico muy definido por Lumholtz es, precisamente, el que se desprende de sus recorridos por la llamada

⁶ Ralph Beals, *The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750*, University of California Press, 1932; Wendell C. Bennett, y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, (University of California Press, 1935), INI, México, 1978; Edward H. Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States of Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, 1962; Campbell W. Pennington, *The Tepehuan of Chihuahua*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1969; *The Tarahumar of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1974; *The Pima Bajo of Central Sonora*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1980; Bernard L. Fontana et al., *The Other Southwest: Indians Arts and Crafts of Northwestern Mexico*, Phoenix, Arizona, 1977; Luis González Rodríguez, *Tarahumara: la sierra y el hombre*, SEP-ochentas, México, 1981. “La antropología en la Tarahumara...”, Wick R. Miller, “Uto-Aztecan Languages”, *Handbook of South American Indians*, Volumen 10 Southwest, Washington, 1983; Beatriz Braniff, *La frontera protohistórica Pima-Opata en Sonora. Proposiciones arqueológicas preliminares*, tesis, UNAM, México, 1985.

⁷ Andrés Lionnet, *El idioma tubar y los tubares*, UIA, México, 1978.

⁸ Augusto Urteaga, “Etnografía y relaciones interétnicas en la Sierra Madre Occidental”, en Donaciono Gutiérrez y Josefina Gutiérrez (coordinadores), *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, INAH, México, 1991, pp. 343-346; y Paola Stefani, “Obstáculos étnicos al desarrollo nacional en la Sierra Tarahumara”, *Primer Encuentro de Investigadores del norte de México*, Chihuahua, México, Junio de 1991.

zona gentil ("he usado algunas veces la denominación de gentiles refiriéndome a estos tarahumares", p.xiv); esto es, Pino Gordo, Guachochi, Norogachi, Aboreachi, Yoquivo, Batopilas, Cusárare, (fugazmente) Urique, zona que hasta hoy sigue siendo considerada por los especialistas como la "tarahumara nuclear"⁹ aunque es necesario anotar aquí que la población gentil actual se localiza en los microterritorios de la barranca de Batopilas (Cuervo y Pajarito) y en la cumbre central de Guachochi (Inápuchi-Huarárare-Raynárachi). A pesar de esta aparente contradicción, recordemos que en los años en que Lumholtz y sus colaboradores recorrían la Tarahumara, la presencia religiosa institucional estaba prácticamente en punto cero desde hacía un siglo y medio atrás.¹⁰ Afimar que la condición gentil (esto es, la población no bautizada por la Iglesia Católica) se puede generalizar para el conjunto de la población rarámuri, puede constituir una lamentable precipitación etnográfica muy explicable en el momento que les tocó vivir a los expedicionarios y sin duda debida a las entonces reales carencias de información.



Sin embargo, las dudas que surgen en relación con las "diferencias" entre simaroni-gentil (no bautizados) y pagotames (bautizados), no sólo en la época de Lumholtz sino en la actualidad, constituyen un verdadero dilema etnográfico sobre el cual, hay que reconocerlo, no se ha insistido con profundidad. Al menos, Bennett y Zingg,¹¹ más de treinta años después, partieron de las premisas de Lumholtz sobre la "gentilidad" de los rarámuri para realizar su etnografía de Samachique-Kirare (hoy municipio de Guachochi). A esta etnografía, también clásica, habría que añadir el estudio de Kennedy¹² sobre el complejo gentil de rancherías ubicadas en el entorno de la mesa de Inápuchi (ejido de Aboreachi) y que actualmente conservan su identidad e integridad étnicas.¹³ Sin embargo,

una acepción de "gentil" (o simaroni) muy difundida hasta nuestros días, por propios y extraños, es aquella que le otorga una connotación de autenticidad y pertenencia a la matriz cultural rarámuri.

Un aspecto fundamental para la explicación y la comprensión de las varias expresiones étnicas de la Sierra Madre Occidental es el de

la narración de las relaciones interétnicas entre indios y chabochis (mestizos). Lumholtz las presenta como un verdadero "cuello de botella" que indudablemente favorece (al menos en el corto alcance de tiempo que le tocó observar) al chabochi, gracias a su condición individualista, carente de significado cultural y a su ligazón con las instituciones nacionales localizadas en los centros hegemónicos de población mestiza. Alrededor de esta difícil cuestión, el viajero adoptó una posición ética que tal vez hoy siga siendo vigente:

los tarahumares son mucho mejores moral, intelectual y económicamente que sus hermanos civilizados; pero los blan-

⁹ González Rodríguez, "La antropología en la Tarahumara", *op. cit.*

¹⁰ Lumholtz, *op. cit.*, p. 200.

¹¹ *Ibidem*

¹² John G. Kennedy, *Inápuchi*, INI, México, 1970.

¹³ Urteaga, *Diario de campo*, marzo 1990; "Etnografía y relaciones..."; "Obstáculo étnico..."; Stefani, *Aboreachi: Diario etnográfico*, marzo, 1990.

cos no les dejan reposo mientras tienes algo que quitarles... los tarahumares no han sido borrados de la existencia, su sangre se va extendiendo... pero bien puede transcurrir un siglo todavía antes de que todos lleguen a estar al servicio de los blancos o desaparezcan... su asimilación puede ser útil a México, pero es lícito preguntar: ¿es justa? ¿Deben ser siempre aplastados los débiles, antes de que se adapten a las nuevas condiciones de las cosas?¹⁴

A un siglo de que se demarcaran por la pluma de Carl Lumholtz los escenarios etnográficos de su expedición, éstos nos permiten todavía adoptar una visión dinámica de la Sierra Tarahumara, tanto como territorio radicalmente diversificado desde el punto de vista étnico como el de una compulsiva caja de

resonancia social. Al menos su ferviente y también tierna postura etnográfica nos lo seguiría demostrando:

*las futuras generaciones no encontrarán otros recuerdos de los Tarahumares que los que logren recoger los científicos de hoy, de labios de ese pueblo y del estudio de sus utensilios y costumbres...*¹⁵

Un proceso de "involucramiento etnográfico" del autor va *in crescendo*: los capítulos XIII al XX se erigen en una auténtica monografía de *lo tarámuri*, gracias a la cual atravesamos desde los ciclos de vida hasta los ritos, los símbolos y la festividad pasando por la etiqueta y cotidianidad domésticas. Después y antes, el viaje, el apunte evocativo del viajero en tránsito:

*tres semanas a pie por la barranca /antiguos sepulcros atribuidos a los indios tubares /el último de los tarahumares carreras de los tepehuanes /Cucudurí, el señor de los bosques /la gran revolución tepehuana de 1616 /el invierno en la sierra/castigo a los enamorados...*¹⁶

¹⁴ Lumholtz, *op. cit.*, p. 400 y ss.

Este proceso de involucramiento termina por adquirir y gozar cabalmente de una vida textual y narrativa que casi convierte a *El México desconocido* en una verdadera novela de aventuras.

Aún así nos faltaría mencionar varios aspectos más. Por ejemplo, la dimensión iconográfica: grabado, dibujo y fotografía permiten asomarnos a la sinuosa profundidad de las barrancas, a su violento desnivel ecológico y también a la callada frescura de la cumbre ("vista de Huehuérachi/la cascada de Basaséachi/ Barranca de Urique/ Rancho tarahumar junto a la barranca del Cobre con terrazas sembradas..."), También, por ejemplo, faltaría mencio-

¹⁵ *Ibidem.*
¹⁶ *Ibidem.*



nar la descripción cuasi morfológica de los objetos cotidianos y el ritual doméstico: vestido, cerámica, aperos, utensilios, arquitectura, baile, canto, música y adorno. En fin, nos faltaría nombrar (porque el autor lo hace), a todos los hombres y mujeres descritos en esta espacialidad etnográfica que claramente sólo esta obra nos induce a confundir —a pesar del siglo transcurrido— con los actuales habitantes de la Sierra. Finalmente, y como a veces sucede en el teatro, Lumholtz montó coherentemente una estrategia narrativa para todos los interesados en los verdaderos filós de la vida.

Bibliografía

- Beals, Ralph, *The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750*, University of California Press, 1932.
- Bennett, Wendell C. y Zingg, Robert M., *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, (University of California Press, 1935), INI, México, 1978.
- Boon, James A., *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, FCE, México, 1990.
- Braniñ, Beatriz, *La frontera protohistórica Pima-Opata en Sonora. Proposiciones arqueológicas preliminares*, tesis, UNAM, México, 1985.
- Dunne, Peter M., *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, Jus, México, 1958.
- Fontana Bernard L. et al., *The Other Southwest: Indians Arts and Crafts of Northwestern Mexico*, Phoenix, Arizona, 1977.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara: la sierra y el hombre*, SEP-ochentas, México, 1981.
- “La antropología en la Tarahumara”, en García Mora, Carlos (coordinador), *La antropología en México. Panorama histórico*, volumen 12, INAH, México, 1988.
- Kennedy, John G., *Inápuchi*, INI, México, 1970.
- Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*, University of California, Los Angeles, 1978.
- Lionnet, Andrés, *El idioma tubar y los tubares*, UIA, México, 1978.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, INI, México, reimpresión, 1986, 2 volúmenes. (Nueva York, Charles Scribners & Sons, 1902; México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1904).
- El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'Ethnographie*, París, 1942.
- Merrill, William L., *Raramuri Souls*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1988.
- Miller, Wick R., “Uto-Aztecan Languages”, *Handbook of South American Indians*, volumen 10 *Southwest*, Washington, 1983.
- Murdock, G.P. “The Cross-Cultural Survey”, *American Sociological Review*, número 5, 1940, pp. 369-370.
- Pennington, Campbell W., *The Tepehuan of Chihuahua*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1969.
- The Tarahumar of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1974.
- The Pima Bajo of Central Sonora*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1980.
- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States of Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, 1962.
- Spicer, Edward H., and Thompson, Raymond H. (ed.), *Plural Society in the Southwest*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1972.
- Stefani, Paola, *Aboreachi. Diario etnográfico*, marzo 1990.
- Urteaga, Augusto, *Diario de campo*, marzo 1990.
- “Etnografía y relaciones interétnicas en la Sierra Madre Occidental”, en Gutiérrez, Donaciano y Gutiérrez, Josefina (coordinadores), *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, INAH, México, 1991, pp. 343-346.
- “Antropología y estereotipos de lo indígena en la Tarahumara”, en *Memoria de las Segundas Jornadas Fuentes Mares. Panorama de la cultura chihuahuense*, Gobierno del Estado, Chihuahua, México, 1992, pp. 99-109.
- Urteaga, Augusto, y Stefani, Paola, “Obstáculos étnicos al desarrollo nacional en la Sierra Tarahumara”, *Primer Encuentro de Investigadores del norte de México*, Chihuahua, México, Junio de 1991b.
- Varios autores, *Los rarámuri hoy*, DGCP-SEP, INI, Chihuahua, México, 1991.

IMAGINACION RARAMURI Y PRESENCIA *CHABOCHI*

Luis Eduardo Gotés M.

*Echi chabochi, we citi rijoy,
anawi diablo juko**

Laurencio Gutiérrez Kimare, Coechi,
Chihuahua, junio de 1992.

En los albores del siglo XVII, los rarámuri pueblan gran parte de la región norte de la Sierra Madre Occidental, organizados en una cultura campesina, de gran movilidad, que conoce el cultivo del maíz, el frijol y la calabaza. Habitan en cuevas formando agrupamientos familiares, conocen la cestería y la cerámica; se organizan socialmente a través de cacicazgos regionales, en donde los curande-

*Esos mestizos son muy malos, son igual que diablos.



ros muestran una gran presencia; su cosmovisión religiosa utiliza elementos de la naturaleza contextual (montañas, ríos, lluvia, etcétera) y se basa en el ciclo solar y en otros factores astrales. Observan un importante complejo guerrero y sostienen distintos enfrentamientos con etnias vecinas, como los tubares, guarijios, odamis o tepehuanos y son estos últimos quienes solicitan al avance misional jesuita de la colonia española, con el fin de pacificar su relación de vecindad. Así, el jesuita catalán Joan Fonte, entre 1603 y 1607, se entrevistó por primera vez con los rarámuri, en la actual región de Balleza.

Tal vez la primera idea rarámuri sobre Fonte, fue que éste era un brujo de gran capacidad, que les permitiría aliviar algunos de sus mayores problemas —enfermedades, producción agrícola irregular, etcétera, utilizando la fuerza del dios que él pregona.

Seguramente antes de la llegada de los jesuitas, los rarámuri ya tenían información sobre estos nuevos personajes, por ello el misionero fue bien recibido y se le invitó a visitar algunos de sus poblados, en donde bautizó a quien estuvo dispuesto a ello.

Por la región suroccidental, pronto arribaron otros misioneros jesuitas, con resultados similares a los de Fonte.

A partir de ese momento y durante los próximos cien años, se llevó a cabo un proceso de conquista y colonización de aquellos territorios, lo que implicó la llegada de colonos en busca de vetas minerales y riquezas inmediatas. Esto apoyado siempre por el aparato militar del Virreinato. En este periodo ocurrieron una serie de levantamientos rarámuri, muerte de misioneros y la contracción del territorio de la etnia.

Joan Fonte fue quien introdujo al español el vocablo tarahumaros con el que los tepehuanos designaban a los rarámuris, de esa forma se inició la difusión de este término hacia el exterior. Los blancos a quienes los rarámuri iden-

tifican como *chabochi*, los de pelos en la barba, llevaron a cabo una serie de despojos de tierra y propiedades de los nativos de aquella región, secuestrando y violando a sus mujeres además de robarles diversas pertenencias.

Por otro lado la misión introdujo hatos de ganado ovino, caprino y bovino, que se integraron de "manera inextricable" a la cultura agrícola de la etnia, al permitir mediante su estiércol el abono y reciclaje productivo de las parcelas agrícolas. Con los animales domésticos el carácter campesino del grupo se fortaleció.

Las actividades misioneras, fueron vistas por muchos rarámuri, como la fuente de la presencia *chabochi*, que tanto daño les ha causado, de tal forma que pronto algunas comunidades rechazaron el bautismo en tanto que esa práctica representaba el origen del mal, formándose así distintas comunidades o regiones gentiles, o cimarronas, que con una serie de cambios todavía permanecen hasta nuestros días.

Los jesuitas fueron expulsados de las colonias españolas en 1769 y con ello los rarámuri iniciaron un proceso de reinterpretación de los elementos introducidos por la misión, conformándose en ese tiempo las bases de la cultura que actualmente se observa en este grupo étnico. Si bien los franciscanos, josefinos y diosesanos continuaron las actividades misioneras, no alcanzaron la presencia que había logrado la Compañía de Jesús que no regresó a la sierra hasta 1900.

En el último siglo, a partir de la construcción del ferrocarril "Kansas City" entre 1890 y 1910, se desarrolló en la región tarahumara un proyecto de "modernización", en la extracción de los recursos mineros y forestales de la zona, para ello la población rarámuri se incorporó a dichas actividades mediante la creación de ejidos, en tanto cotos de fuerza de trabajo para la explotación del bosque.

En 1952 se construyó, acompañado de una intensa política educativa el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara en Guachochi, Chihuahua, y paulatinamente se incrementó el número de escuelas en diversos puntos-enclave de la sociedad nacional. Además se llevaron a cabo nuevos proyectos camineros que finalizaron con la construcción del proyecto "Gran Visión" que comunica a manera "de columna vertebral" toda la Sierra Tarahumara. Actualmente el proyecto avanza lentamente en su pavimentación.

Las actividades referidas, llevaron nueva gente extraña a la zona. Se conformaron polos de desarrollo en la convergencia de aserraderos, clínicas, escuelas albergue, comercios y asentamientos mestizos.



Los *chabochi* han buscado permanentemente el asentarse de manera concentrada en puntos únicos, normalmente cerca de las grandes vías de comunicación o polos de desarrollo, en tanto que los rarámuri han evadido permanentemente el contacto con la sociedad blanca.

Los tarahumares viven en una cultura campesina, que se organiza fundamentalmente alrededor de la producción de maíz, para ello, siguen el calendario ritual católico, como guía de ordenación de las actividades agrícolas. La agricultura, más que un conjunto de técnicas, es para los rarámuri un ritual. Por ello para conseguir un buen año de lluvia y maíz, es necesario cumplir con el mandato de Onorúame (Dios), esto es, hacer cerveza de maíz para

tomar todos, y bailar de tal manera que Onó esté contento, debido a que él hizo a los rarámuri para que estén bien, de lo contrario él va a dejar que caiga el sol sobre la tierra y se acabe la vida.

La gente son los rarámuri, a los que Dios les sopló tres veces para darles tres almas, a los *chabocho* los hizo el diablo y no supo cómo dotarles de tres almas, por eso sólo tienen dos, como los animales.

De las montañas emergen los vientos y proceden las tormentas; son bonitas porque tienen vida. En ellas existen cuevas en donde "vivían gigantes" y duermen los osos, que son como viejos y saben mucho, nada más que les gusta robar mujeres para procrear con ellas.

En lo profundo de las cañadas, en los arroyos y ríos que corren a lo largo de ellas, se esconden las culebras, que son malas porque

roban niños y engañan a los hombres disfrazados de mujer. El arcoiris tampoco es bueno, ya que son orines del diablo y en donde caen mueren los niños.

Curuhúí, los niños rarámuri, crecen durante sus primeros años muy cerca de la madre y pronto se les enseña a trabajar, primero en actividades simples como acarrear agua, acercar leña a la hoguera o utensilios para la preparación de la comida. A los niños rarámuri nunca se les regaña o castiga.

Posteriormente acompañan a sus hermanos mayores o a la madre en las largas jornadas de pastoreo y pronto aprenden a hacerlo solos. De esta manera se les va formando un carácter retraído y discreto además de conocer la manera de resolver la mayor parte de sus problemas solos, ya que pasan días enteros solamente acompañados del ganado en una relación que les permite conocer el bosque, la barranca, las montañas y sus secretos.

La vida de un rarámuri transcurre en una sociabilidad relativamente escasa, ya que su forma de habitación es muy dispersa y en grupos familiares muy reducidos, solamente cuando hay ocasión de fiesta o reunión del pueblo se encuentran con otros vecinos de la demarcación.



Normalmente el asentamiento rarámuri evita la presencia de los *chabocho* y construyen sus casas lejos de carreteras o centros poblados por mestizos.

"Esos *chabocho* no saben andar solos, siempre quieren vivir todos juntos, muy arimados".¹

La relación entre la sociedad mestiza y los rarámuri se caracteriza por la violencia, los *chabocho* siempre tratan a los tarahumares con desprecio, se les considera flojos, tontos, sucios y borrachos, en síntesis seres inferiores. Sin embargo, en las distintas relaciones comerciales o de trabajo, normalmente los despojan con violencia.

Durante la primera mitad de este siglo, las relaciones escritas eran aun más ríspidas que en la actualidad, sin embargo la conformación de ejidos con mayoría rarámuri y el desarrollo de la moderna política indigenista, menguaron la rigidez de la relación *chabocho*-rarámuri. Los mestizos aprendieron a utilizar a los tarahumares, para obtener fuerza en las solicitudes de dotación ejidal, así como para la explotación del mazo forestal.

"Esos de Cieneguita, pa' ser el ejido si juntaron mucha gente rarámuri, nada más que cuando ya les dieron papeles oficiales, echaron a toda la gente pa' un lado".²

"Antes era muy difícil vivir aquí, pero cuando llegó indigenista se hizo muy distinto y ahora

¹ Silverio Pérez, Sorichique, Chihuahua, octubre de 1989.

² Pedro Uripachi, Huizichi, Chihuahua, octubre de 1988.

vivimos muy a gusto, los chabochi molestan menos".³

De esta manera la existencia de los rarámuri en su vieja relación con la sociedad mestiza, ha creado una serie de explicaciones sobre los *chabochi*, a los cuales dicen no entender, porque los mestizos son muy extraños ya que entre ellos mismos no se ayudan y eso en el carácter social recíproco de la etnia tarahumara resulta incomprensible.

Por otro lado se piensa en los blancos como una entidad desmesuradamente egocéntrica y poco compartida. Aunque en algunas ocasiones los *chabochi* son vistos como "muy buenos", como es el caso de algunos religiosos católicos, en la medida en que ayudan a la gente rarámuri.

Cuando algunos tarahumares viajan a la ciudad piensan que la gente de las urbes es extraña pues trabaja poco y tiene mucha comida, además de no sembrar ni poseer chivas.

"Ese Lalo, es muy huevón, porque no siembra nada ni tiene chivas".⁴

Así, en el mundo de la etnia tarahumara, los *chabochi* son algo que no coincide con su idea de la vida, representan el mal y lo malo, de tal forma que su única razón de ser es ayudar al diablo a obstaculizar que Onó cuide a sus hijos los rarámuri.

Los mestizos son designados con términos aprendidos de la propia sociedad blanca como "mestizos o los de razón" y en su terminología son denominados como diablos, malos o judas.



"Esos *chabochi*, nada más son amigos del malo, porque siempre andan haciendo cosas pa'l diablo".⁵

Por otro lado los tarahumares argumentan que los mestizos requieren de mucho dinero, debido a que su forma de vida es muy costosa, en la casa, en la ropa y en la comida que compran.

"Las *tehuekes* de Huizuchi, si están buenas pa' casarse con ellas, porque sí saben trabajar mucho, nada más que cuesta muy caro porque quieren igual que los *chabochi*, que se compre mesa y cama de resortes".⁶

Finalmente, la sociedad mestiza es el referente cotidiano, mediante el cual los tarahumares definen su pobreza, ya que observan en ese espacio social una práctica muy ligada al dinero como objetivo. Por

eso les parece común ver a los *chabochi* vivir en casas grandes y transportarse en "trokas".

En síntesis, la sociedad nacional para los rarámuri es un mundo incoherente lleno de recursos materiales: caminos, comercios, clínicas, comida, etcétera. Pero... "los *chabochi* no se entienden, yo no sé pa' que cortan tanto pino, dicen que pa' que haiga más trabajo, pero los rarámuri, estamos siempre muy pobres".⁷

³ Luciano Kimare, Sorichique, Chihuahua, septiembre de 1990.

⁴ Albino Kimare Cubesare, Sorichique, Chihuahua, septiembre de 1991.

⁵ Evaristo Villegas, Chapatare, Chihuahua, marzo de 1991.

⁶ Abelardo Villegas Kimare, Sorichiqu, Chihuahua, junio de 1992.

⁷ Chico Mancinas, Samachique, Chihuahua, junio de 1992.

ESCUELA, EDUCACION Y COMUNIDAD. PRACTICAS EDUCATIVAS EN LA TARAHUMARA

Paola Stefani

La educación rarámuri

Como todo grupo étnico, el rarámuri tiene sus propias fórmulas de transmisión del conocimiento y por lo tanto de reproducción de los valores étnicos y morales de su cultura.

Es bien sabido que la familia es un espacio característico en el que se produce y reproduce la cultura y en ella el niño conforma su identidad; se reconoce como rarámuri. La educación de los niños no constituye una actividad separada del quehacer doméstico cotidiano, se trata de una gradual adquisición de conocimientos impartida a través de la participación productiva y la observación de la naturaleza.¹

Al respecto, los principales maestros de los niños son sus propios padres y hermanos mayores. Los abuelos, quienes están más cerca a *Onorúame* (Dios)² por ser viejos y tener experiencia, desempe-

ñan un papel importante en la educación ya que suelen pasar largas temporadas con sus nietos; esta relación es considerada por los propios rarámuri muy cercana, cálida, afectuosa y jocosa.³

Dedican mucho tiempo a enseñarles lo que significa ser rarámuri, cómo se es rarámuri; el sentido de la reciprocidad, el respeto a los mayores y a las autoridades, así como algunos secretos de la naturaleza y el cosmos.

Los padres instruyen a sus hijos en la manera de comportarse, actuar y vestirse; sobre los papeles y responsabilidades de cada sexo, las prácticas elementales de cocina, el uso del hacha, prender fuego, coser, elaborar instrumentos musicales y tocarlos, bailar, trabajar la tierra, cuidar animales, saber andar por las veredas y caminos, identificar huellas de animales, distinguir plantas curativas de plantas venenosas, conocer las estrellas para no perderse, y así "conforme crecen van adquiriendo todo aquello que les es útil y necesario para su propia seguridad y subsistencia. De esta manera conservan los valiosos conocimientos de sus mayores, los incrementan y los transmiten a su vez a nuevas generaciones".⁴

A nivel educativo la comunidad también participa en la educación de los menores. A partir de las prácticas cotidianas el niño va reconociendo su cultura y los jóvenes participan en ella a través del trabajo, las *tesgünadas*, fiestas y reuniones dominicales.

³ *Ibidem*.

⁴ Luis González Rodríguez, *Los tarahumaras*, Chrysler de México, México, 1985, p.12.



¹ Cfr. Wendell C. Bennett, Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, México, INI, 1986, (University of Chicago Press, 1935), capítulo XXIV.

² William L. Merrill, *Rarámuri Souls*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1988, p. 59; los rarámuris tienen la creencia que los ancianos al ser más antiguos están más cerca del origen, por lo tanto de *Onorúame*.

En las reuniones dominicales, que concentran a las autoridades tradicionales y la comunidad, el *siriame* (el gobernador), quien tiene a su cargo el control social, la vigilancia del respeto y la conservación de las costumbres, habla a su gente pronunciando un *nawésario* sermón. Este se compone de consejos sobre el buen comportamiento en la vida cotidiana de los rarámuri; que suelen ser pedagógicamente reiterativos en temas tales como el sentido de solidaridad, el respeto, la reciprocidad, y de cómo debe actuar la comunidad en diversas situaciones, abarcando así la mayoría de las necesidades de los rarámuri en relación con el liderazgo del grupo.

Es importante mencionar que el *nawésario* no es un discurso fijo; es un reflejo de la propia vida de la comunidad, y por lo mismo va cambiando según la ocasión y la dinámica propia de los conjuntos de pueblos y rancherías.⁵

El *mayoli* —cargo del sistema político religioso— aconseja a los jóvenes en temas como la sexualidad, la elección de pareja y la responsabilidad de cada sexo en el matrimonio; promueve el conocimiento de los mitos de origen, invita a la veneración de Dios —*Onorúame*— e incita a la participación en fiestas, bailes rituales.

Las *tesguinadas* —reuniones para beber *sowike/batari*, cerveza de maíz— por razones de trabajo, curación, nacimiento, rito religioso, etcétera, son también espacios importantes para la transmisión y

reproducción de la cultura. Si bien el niño no bebe *tesguino* ni se emborracha, suele estar presente en estas ocasiones y por tanto adquiere conocimientos y cultura a partir de la observación e interacción social.

Lo mencionado anteriormente sólo pretende anunciar algunos niveles, espacios, momentos, situaciones y formas de transmitir el conocimiento en la vida cotidiana rarámuri, pero sólo de una manera aislada, ya que hasta hoy lamentablemente carecemos de una visión global del conjunto de su sistema educativo.

El objetivo concreto del sistema educativo rarámuri es el de reproducir la totalidad del conocimiento cultural del grupo a través de un cuerpo de funcionarios polivalentes o especializados que relacionan al individuo con la naturaleza, con sus semejantes y con la divinidad a partir de un cuerpo de valores y una moral colectivas, que los define como grupo con especificidades culturales.

La educación bilingüe-bicultural

Actualmente operan en la región tarahumara 205 centros de educación indígena: 78 escuelas albergues, cinco centros de integración social, 105 escuelas unitarias y 17 como albergues escolares.⁶

De los diversos diagnósticos elaborados acerca de la educación indígena en la Sierra, entresaco:

—Para los indígenas la escuela ha sido una institución ajena a su cultura y vida social.

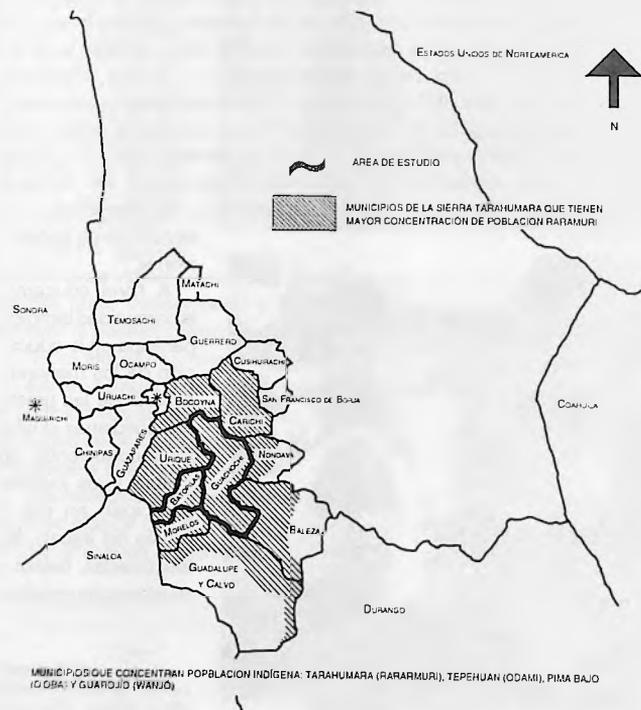
—La formación actual aleja al educando de su cultura materna y no fortalece la vocación por el trabajo agropecuario.

—El calendario escolar se contrapone con el ciclo de trabajo agrícola familiar.

—El modelo educativo castellaniza sin ofrecer una comprensión de la cultura mestiza; promueve el desprecio a la lengua y cultura autóctonas.

—En teoría existen planes de estudio bilingües y biculturales que en la práctica no se llevan a cabo; en la mayoría de los casos, a pesar de que muchos hablan lengua indígena, los maestros dan sus clases en español, sobre todo en los dos primeros grados.

⁵ Cfr. Bennett y Zingg, *op. cit.*; Edward H. Kennedy, *A Tarahumara Gentle Community. Social Organization and Extracultural Influences*, tesis, University of California, 1961, (traducida en 1970 por el Instituto Indigenista Interamericano); Merrill, *op. cit.*



⁶ Mario Maclas, Información oral, noviembre, 1991.

—Los niveles de escolaridad del magisterio en el medio indígena son bajos: casi el 40 por ciento de la planta no ha cursado el nivel medio de estudios y solamente el 0.17 por ciento tiene estudios de nivel superior.

—Existen sectores de maestros y promotores bilingües que conforman grupos de poder —regional y local—, promoviendo el cacicazgo entre el personal docente.

—Los programas de formación docente elaborados por la SEP-DGEI están concebidos para el magisterio en general, sea éste mestizo o indígena, y por personal ajeno a la cultura particular.

—La carencia de programas de dotación de material didáctico, mobiliario y equipo educativo obstaculizan la práctica educativa.

—La ubicación de los maestros en las escuelas no está relacionada con sus lugares y lengua de origen, por lo que en innumerables ocasiones éste no domina la variante dialectal del lugar.

—El ausentismo de los maestros en los servicios escolares es frecuente.

—La pobre eficiencia terminal del nivel primaria está por debajo de la media nacional. En 1989 era 18.9 por ciento.

—En lo que se refiere a la localización física de las escuelas albergues y albergues escolares todo indica que se prefirió erigirlas en las cabeceras municipales o ejidales que tuvieran mayor población mestiza; tal es el caso de Samachique, Yoquibo, Quírare, Mesa de la Yerbabuena, Tónachi, Baborigame, San José Baqueachi, Cerocahui, Tomóchi, etcétera.

—Las instalaciones de las escuelas son insuficientes para la actividad docente al igual que las de los albergues.

—Existe una inadecuada distribución de las becas alimenticias y los criterios del INI sobre la famosa "justificación" de ellas son totalmente secretos y buracráticos.

—Las escuelas unitarias localizadas en rancherías de población rarámuri muy tradicional frecuentemente carecen de maestro y apoyos técnicos para el funcionamiento de la misma.

Lo anterior, señala un complicado panorama sobre el sistema educativo que enfrenta dificultades técnicas, pedagógicas y desacuerdos de intereses en las partes involucradas.

Al crearse los albergues escolares en la década de los setenta el objetivo oficial era el de: "concentrar a los niños de población disper-



sa, para posibilitar su acceso a los centros educativos bilingües..." y "brindar a los niños servicios asistenciales de alimentación y hospedaje, sin descuidar los propósitos formativos de la familia, de la escuela y de la comunidad".⁷

Los casos

Voy a exponer dos casos de escuelas albergues, localizados en el núcleo étnico-cultural más importante de la Sierra Tarahumara en relación con el grupo rarámuri, una en el municipio de Batopilas y la otra en el de Guachochi, (véase mapa) que por sus características pueden considerarse representativas de las prácticas educativas en el sistema bilingüe-bicultural.

En el pueblo de Yoquibo, cabecera

ejidal de la zona centro-sur, en donde actualmente residen aproximadamente 50 unidades domésticas rarámuri y 50 mestizas, el primer proyecto fue el de impulsar una escuela primaria federal para la población mestiza en el pueblo principal⁸ aproximadamente hace 25 años; posteriormente, el INI erigió un albergue escolar para los niños indígenas que se construyó en el mismo terreno que la primaria federal donde hasta hoy se encuentra. La demanda educativa en este ejido ha sido sostenida: se creó una escuela albergue en la cercana ranchería tarahumara de Sorichique y existen al menos cuatro escuelas unitarias en otros ranchos, además de una telesecundaria en el pueblo principal.

⁷ Ramón Hernández López, "Reflexiones en torno al sistema bilingüe-bicultural", en Varios Autores, *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, volumen 1, México, UNESCO-III, 1983, pp. 122-123.

⁸ Los rarámuris están organizados en pueblos conformados por rancherías y ranchos, siendo el centro principal el asentamiento en el que se localiza el templo o centro ceremonial. Cfr. Bennett y Zingg, *op. cit.* capítulos XI y XII; González Rodríguez, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, SEPochentas, 1982, pp. 95-102; Luis Eduardo Gotés, *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1991, segunda parte.

La escuela albergue atiende la demanda educativa de 19 ranchos, rancherías y el pueblo; tiene una matrícula escolar de 93 alumnos y da albergue a 65.⁹ El personal docente y administrativo se compone por un jefe de albergue y director de escuela, cuatro maestros, una ecónoma y una auxiliar de cocina.

Las relaciones interétnicas en este ejido son conflictivas y como en casi todos los ejidos de la Sierra la minoría mestiza se ve favorecida; uno de los espacios en que se aprecia la tensión entre los dos grupos es en el terreno que comparten las dos escuelas primarias. Los juegos y peleas infantiles retumban en la caja de resonancia que relaciona a los mestizos y rarámuri adultos, agudizan anecdóticamente el conflicto racial, la discriminación y la agresividad entre estos grupos étnicos.

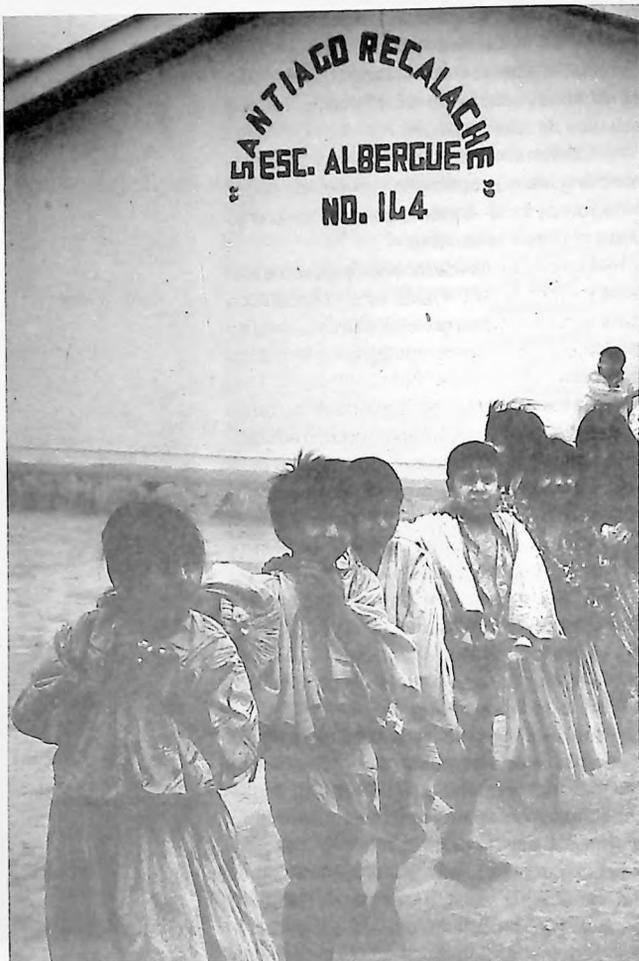
La actitud de los maestros ante el conflicto suele ser ambigua, en vez de promover el respeto al grupo indígena prefieren adjudicarse el papel de "mediadores" y así obtener beneficios del grupo mestizo. Al respecto es frecuente encontrar a los maestros con los grupos de poder mestizos, conformando y/o apoyando cacicazgos en las comunidades —posesión de comercios, venta de alcohol, etcétera— y abrogándose la representación de los rarámuri utilizando su posición magisterial.

La necesidad educativa y su correlato étnico no ha sido diagnosticada y mucho menos objetivada. En síntesis, los rarámuri no han sido nunca consultados sobre sus expectativas educativas, sus formas de transmisión del conocimiento cultural —propio y ajeno—, así como sus ideas sobre el aparato escolar con el que cotidianamente conviven. En este sentido, tanto las autoridades como el magisterio actúan como agentes de procesos e intereses externos al mundo indígena, como interlocutores de una realidad extraña pero de la que finalmente se esperan actos que satisfagan expectativas acumuladas por generaciones. Lo que se dice y lo que se hace en el aspecto educativo es una de las ambigüedades del desarrollo nacional.¹⁰

El caso de Yoquibo demuestra que los objetivos de los albergues escolares no son cumplidos en la práctica. Los niños no quieren hablar rarámuri ya que les da vergüenza y la escuela castellanizada no fomenta el respeto a las costumbres de la comunidad.

⁹ Censo escolar 1990-1991, Escuela Benito Juárez, Yoquibo.

¹⁰ Paola Stefani y Augusto Urteaga, "Obstáculos étnicos al desarrollo nacional en la Sierra Tarahumara", ponencia presentada en el Primer Foro de Investigadores de la Zona Norte, Chihuahua, Chihuahua, junio, 1991.



En el otro caso el panorama cambia: en el pueblo principal del territorio étnico¹¹ del ejido de Aboreachi se localiza una escuela albergue que data de los años sesenta. La matrícula es de 120 niños del área de influencia que corresponde a siete complejos de rancherías, con una población de 713 rarámuri, de los cuales 178 están en edad escolar.¹² El personal do-

¹¹ El territorio étnico es un mapa imaginario que abarca la percepción y dimensionalidad que el grupo étnico otorga al espacio en que reside socialmente, usufructúa, habita ancestralmente; por eso mismo el territorio étnico no coincide necesariamente con el territorio ejidal, municipal, electoral, distrital, etcétera, contemporáneos. Cfr. Paola Stefani y Augusto Urteaga, "El poder de curar. Prácticas médicas en la Sierra Tarahumara", en *Gaceta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, Chihuahua, Chihuahua*, agosto-septiembre, 1991.

¹² Censo escolar 1990-1991, Escuela F. M. Plancarte, Aboreachi.

cente y administrativo está compuesto por un jefe de albergue, un director, cuatro maestros, una ecónoma y dos auxiliares de cocina.

La infraestructura con la que se cuenta para el funcionamiento de la escuela, al igual que la del albergue es insuficiente; reciben 50 becas alimenticias y alimentan a un promedio de 90 niños por semana. A pesar de todo, el sistema bilingüe-bicultural se lleva a cabo, las clases son en rarámuri al menos en los dos primeros grados y sólo a partir de tercer grado el español y la cultura nacional ocupan el tema principal a tratar en las aulas.

A diferencia del pueblo principal de Yoquibo, en Aboreachi la absoluta mayoría es rarámuri, y esto ha permitido que el grupo étnico tenga un mayor acercamiento a la escuela, por acuerdos mutuos, y pueda así participar de un complejo conjunto de actividades comunes para beneficio de la institución y la educación de los niños. Los maestros que actualmente laboran en Aboreachi son de origen rarámuri y participan en casi todas las actividades comunitarias de interés para el pueblo; la relación familia-maestro-escuela parece ser firme y recíproca.



En el segundo caso es común que los *nawésari* pronunciados por el *siriame* tengan referencias a la escuela; recordatorios a los padres para que envíen a sus hijos a estudiar y los responsabilicen en cuanto a la cooperación para el abastecimiento de leña y agua para el albergue, el mantenimiento del edificio, etcétera.

El caso de Aboreachi ilustra cómo la escuela puede dejar de ser ajena a la vida cotidiana del grupo étnico. Esto no quiere decir que los rarámuri estén en total acuerdo en el *cómo* y el *qué* se les enseña a sus hijos, pero al menos reconocen que la escuela es un espacio en el cual el niño será instruido en aspectos que hoy son funcionales para su sobrevivencia.

Si bien los rarámuri muestran la disposición para establecer un intercambio de ideas y prácticas para el diálogo acerca de la necesaria relación entre *cultura* y *educación*, parecería ser que la voluntad política e institucional no lo ha asumido como fundamental para esclarecer la demanda educativa rarámuri y las formas en que las prácticas escolares, a partir de acuerdos mutuos, pueden modificarse y así cumplir con objetivos que la sociedad demanda de la educación.

Nuevas reformas

Actualmente se ha puesto en marcha la prueba operativa del *Programa de Reforma a la Educación Indígena Tarahumara* en 17 comunidades —diez en preescolar y 17 en primaria— en la región tarahumara.

Dicho programa tiene como propósito fundamental

...adecuar la educación a las condiciones de especificidad cultural de la etnia, con el fin de crear una verdadera escuela bilingüe-bicultural inspirada tanto en los intereses y características cognitivas, afectivas, psicomotoras del niño, como en las necesidades de su grupo social...y ofrecer al niño tarahumara las oportunidades de ser educado respetando su personalidad, su cultura y su lengua y orientarlo para que pueda ser factor decisivo en la construcción de [sistema de] conocimiento.¹³

El propósito del programa no se diferencia de la mayoría de las propuestas que han hecho todos los programas bilingües-biculturales, lo innovador es que se propone un cambio en los planes de estudio a partir de los contenidos étnicos del grupo rarámuri, así como el uso primordial de la lengua materna y en segunda instancia del español. Al identificarse cinco variantes dialectales de la lengua tarahumara, se decidió estandarizar su aprendizaje con el fin de montar un método de lecto-escritura,

además de elaborar los libros de texto y el material didáctico. La estandarización de la lengua persigue, en este caso, establecer un código de comunicación común a partir de la escritura y no suprimir las particularidades de la lengua por cada región, además de facilitar la aplicación del nuevo programa

¹³ Gobierno del estado de Chihuahua-SEP, Programa de reforma a la educación indígena tarahumara. (Prueba operativa). Chihuahua, Chihuahua, septiembre 1991, pp. 2-3.

Funciones Educativas

		Sistema Bilingüe-Bicultural	
Educación Informal	Proceso de endoculturización	<p>Primero a tercer grado de primaria</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relación interétnica en la comunidad de origen 	<p>Escuela Unitaria</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tarahumara primera lengua (lengua de enseñanza) • Español segunda lengua • Fortalecimiento de la identidad rarámuri y vida cotidiana en el núcleo familiar • Promoción de la relación familia-escuela • Participación de autoridades indígenas
		<p>Cuarto a sexto grado de primaria</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relación interétnica fuera de la comunidad de origen 	<p>Escuela Albergue</p> <ul style="list-style-type: none"> • Español primera lengua (lengua de enseñanza) • Tarahumara segunda lengua • Comprensión de la cultura nacional-regional • Capacitación a partir de talleres para el desarrollo de las comunidades • Participación de autoridades indígenas

La educación para los grupos indígenas debe contemplar la articulación entre dos culturas —étnica y nacional— para poder contribuir al desarrollo de las capacidades del grupo, permitir que conozca realidades diferentes a la suya y así elaborar sus propias propuestas de forma entendible por otros; con objeto de poder dialogar y negociar con ellos en mejores condiciones.

El programa, que ha tenido un primer acercamiento a la cultura rarámuri adolece aún de un criterio de selección de contenidos étnicos. No ha superado el reto de

Lo sobresaliente de esta iniciativa es que se ha priorizado el uso de la lengua materna, y se justifica con base en

...la innegable relación pensamiento-lengua-cultura, [en que] los hábitos lingüísticos de determinada comunidad predisponen a sus miembros a determinadas elecciones de interpretación y conceptualización sobre lo que se ve, se oye o se experimenta. Por lo tanto la efectividad y eficiencia de la enseñanza de una cultura se asegura con el empleo de la lengua materna.¹⁴

Así, en los tres primeros grados se empleará el tarahumar como lengua de enseñanza a la vez que objeto de conocimiento en los aspectos de alfabetización y estructura gramatical.

En el primer grado se usa exclusivamente la lengua tarahumar, en el segundo continúa y se introduce el español en forma oral como lengua objeto de conocimiento; en tercer grado el español se convierte en lengua de enseñanza —oral y escrita— respetando los espacios propios de la cultura y la lengua rarámuri. A partir de cuarto grado los contenidos presentan una mayor carga de elementos de la cultura nacional sin descuidar los contenidos étnicos particulares de la cultura rarámuri; quinto y sexto se caracterizan por tener una organización de contenidos acorde con el actual *Programa de Modernización Educativa* incorporándose la lengua tarahumar como otro espacio cultural.

...aprender a reconocer la globalidad de la propia visión étnica. Es decir, buscar entender la coherencia interna del otro, en lugar de comenzar por hacer nuestra [propia] interpretación de lo suyo.¹⁵

El peligro que corre es el de agregar, es decir, rellenar con "contenidos étnicos" un programa que ofrece un objetivo muy específico como es el de la revalorización cultural de la lengua y que impone una metodología que la respalda, pero sin entender ni conocer las especificidades y particularidades del grupo indígena y su estructura cultural —que incluye su sistema educativo—, a la vez que las demandas educativas específicas que hoy tienen los rarámuri.

Escuela comunidad

La relación escuela-educación-comunidad será fundamental para mejorar, operativizar y apoyar una reforma como la que se acaba de exponer.

¹⁵ Pierre de Zutter, "Perú: esfuerzos hacia una educación étnica: vicios y retos", en Varios Autores, *Etnias, educación y cultura*, ILDIS-Bolivia, 1991, p. 70.

¹⁴ *Ibidem*, p. 6

Voy a reseñar algunos testimonios de padres de familia rarámuri que constituyen una gama de opiniones acerca de la escuela y la educación, que desde mi punto de vista son importantes y deben ser contemplados para lo que se persigue. Ellos dicen:

La escuela vuelve flojos a los niños, les enseñan a no hablar ni vestir como rarámuri y a querer irse a las ciudades; en la escuela aprenden a leer y escribir y a contar números para defenderse de los chabochis —mestizos—; cuando regresan de la escuela, los sábados y domingos no quieren pastorear chivas; en la escuela pueden aprender a ser maestros y tener trabajo; no les enseñan a trabajar las tierras, ni respetar a su gente; la escuela y los niños están pero el maestro no.

Estos testimonios ilustran algunas incorformidades o conformidades con la práctica educativa que nos remiten a plantear el fortalecimiento de la relación escuela-comuni-

dad para incitar e involucrar a los adultos y autoridades tradicionales en el quehacer educativo.

En diciembre de 1991, tuve la oportunidad de presenciar cómo los habitantes de una ranchería rarámuri de nombre Cuchivérachi —13 unidades domésticas dispersas— del territorio ejidal de Yoquibo, solicitaron la creación de una escuela unitaria para su conjunto de ranchos, a pesar de que anteriormente los niños de esta ranchería asistían a la escuela albergue del pueblo principal. Esta solicitud me hace pensar en la convicción de los rarámuri sobre la necesidad de que sus hijos sean educados en un local construido en su propio territorio bajo su supervisión y participación directa y asegurar que por lo menos los tres primeros años se lleven a cabo en su ranchería y no en el albergue de Yoquibo.

En el *nawésari* mencionado fue clara la razón por la que los rarámuri de Cuchivérachi quieren que sus hijos aprendan a leer, escribir y contar —en esos tres años de escuela: para llevar a cabo los trámites y transacciones necesarias con los mestizos.

Las escuelas unitarias no contemplan el albergue y la alimentación, por tanto los padres de familia de Cuchivérachi no la conciben como un lugar en el que sólo se les da de comer a sus hijos, sino como se mencionó antes, consideran la escuela como un espacio en donde se puede instruir a los niños en los aspectos funcionales pero también fundamentales para las relaciones interétnicas.

Por cierto, constantemente las instituciones educativas —federales y estatales— mantienen la posición de que los padres de familia envían a sus hijos a las escuelas albergue para que éstos puedan comer. Una experiencia como la de Cuchivérachi nos ilustra acerca de una demanda educativa más compleja y que va más allá de esta afirmación reduccionista.

El reconocer la existencia y vigencia del *sistema educativo rarámuri* con sus formas y mecanismos para la transmisión del conocimiento cultural debe ser indispensable para la elaboración y la puesta en práctica de la nueva reforma al programa de educación indígena. Es en estos términos que el fortalecimiento de la relación comunidad-escuela es fundamental para conformar y consolidar la práctica educativa.

La revaloración de la lengua y la cultura debe ser una responsabilidad compartida por los padres de familia, el grupo indígena —principalmente sus autoridades— y la escuela. No se puede pensar en una educación bicultural si no se contempla la opinión y participación de todos ellos.

El niño podría cursar los tres primeros grados en una escuela unitaria, evitando así la desvinculación con la familia y la vida cotidiana de la comunidad. En ese periodo reforzaría su identidad, su lengua y su cultura. Los padres de familia podrían participar de ese proceso al



igual que el personal docente, siempre y cuando éste se identifique con las autoridades y responsabilidades étnicas del grupo.

Las escuelas unitarias en la actualidad son las que menos atención y apoyo tienen por parte de las instituciones, tanto en recursos materiales como humanos, por lo que sería necesario replantear su importancia a través de un programa urgente de revitalización en coordinación con el nuevo programa educativo y la autoridad indígena local.

A partir del cuarto grado de primaria, el español ya constituido como lengua de enseñanza (oral y escrita), los niños podrían inscribirse en las escuelas albergues; éstas se estructurarían como un espacio social en el que además de estudiar se desarrollarían talleres que motivaran la atención de las necesidades productivas y socio-culturales de la región y en los que efectivamente participara la comunidad para así potencializar la energía laboral de los ranchos, rancherías y pueblos. Estos talleres podrían estar estructurados según las características ecológicas y los recursos de cada región: carpintería, artesanía, albañilería, cuidado de huertos y viveros, técnicas agropecuarias, ganaderas y forestales, administración de recursos, entre otros.

Actualmente la mayoría de las escuelas albergues y albergues escolares se encuentran en territorio mestizo, por lo que deberían ser ubicadas en lugares con población indígena predominante, según el criterio del patrón de asentamiento étnico¹⁶ y el cuadro de funciones educativas que se propone. (véase cuadro).

Pero todas estas recomendaciones y propuestas no podrán llevarse a la práctica sin un cambio radical en la figura del maestro bilingüe-bicultural.

Este deberá capacitarse profesionalmente; reestructurar su mentalidad y actitud discriminatoria ante la cultura indígena; revalorar la docencia en tanto compromiso con la sociedad y dejar de confundir su práctica con una fuente de poder.

Pero es imprescindible que también las autoridades educativas reconozcan la urgente necesidad de situar la educación indígena y rural en el lugar que le corresponde.

Bibliografía

- Alba, Alicia de, "En busca del curriculum", en *México Indígena*, México, diciembre, 1990.
- Barabas, Alicia, Miguel Bartolomé, *et al*, "La recuperación de la historia", en *México Indígena*, México, agosto, 1991.
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, México, INI, 1986, (University of Chicago Press, 1935).
- Coordinación Estatal de la Tarahumara, *Programa de desarrollo integral de la región Tarahumara, 1990-1994*, Chihuahua, Chihuahua, 1990.

¹⁶ Sobre la dispersión del patrón de asentamiento y los cambios frecuentes de vivienda y hábitat entre los rarámuri, véase Carl Lumholtz, *El México desconocido*, (primera edición en inglés, 1902; en español, 1904), México, INI, 1986, pp.154-176; Bennett y Zingg, *op. cit.* capítulos XI y XIII; González Rodríguez, *Tarahumara. La sierra y ...*, pp. 95-102.

- Gobierno del Estado de Chihuahua-SEP, *Programa de reforma a la educación indígena tarahumara. (Prueba operativa)*, Chihuahua, Chihuahua, septiembre, 1991.
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, SEP ochentas, 1982.
- Los tarahumaras*, Chrysler de México, México, 1985.
- Gotés, Luis Eduardo, *Rarámuri (guión general de vídeo)*, M.S. S/F.
- Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1991.
- Hernández López, Ramón, "Reflexiones en torno al sistema bilingüe-bicultural", en Varios Autores, *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, volumen 1, México, UNESCO-III, 1983.
- Kennedy, Edward H., *A Tarahumara Gentile Community. Social Organization and Extracultural Influences*, tesis, University of California, 1961, (traducida en 1970 por el Instituto Indigenista Interamericano).
- Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*, Los Angeles, University of California, 1978.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, (primera edición en inglés, 1902; en español, 1904), México, INI, 1986.
- Merrill, William L., *Raramuri Souls*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1988.
- Stefani, Paola y Augusto Urteaga, "Obstáculos étnicos al desarrollo nacional en la Sierra Tarahumara", ponencia presentada en el *Primer Foro de Investigadores de la Zona Norte*, Chihuahua, Chihuahua, junio, 1991.
- "El poder de curar. Prácticas médicas en la Sierra Tarahumara", en *Gaceta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos*, Chihuahua, Chihuahua, agosto-septiembre, 1991.
- Urteaga, Augusto, "Tradición y cambio en la cultura rarámuri", *Festival de la Raza 1991*, Ciudad Juárez, Chihuahua.
- Varios Autores, *Los rarámuris hoy*, Memorias, D.G.C.P., INI, Chihuahua, México, 1991.
- Zutter, Pierre de, "Perú: esfuerzos hacia una educación étnica: vicios y retos", en Varios Autores, *Etnias, educación y cultura*, ILDIS-Bolivia, 1991.

EXPRESIONES DE LAS CULTURAS POPULARES EN CHIHUAHUA

Jorge Carrera Robles

El análisis de las culturas populares debe partir del reconocimiento de que la cultura no es única, que en todas sus manifestaciones muestra valores de identidad que es necesario conocer. El estado de Chihuahua no escapa a esta diversidad, presente en diferentes planos y niveles.

En ese sentido debemos comenzar por reconocer que existen varios grupos raciales: indígenas (tarahumaras, pimas, guarojíos y tepehuanos), mormones, menonitas (de ascendencia sajona), y el grupo mayoritario que podemos denominar como mestizo y que tiene sus raíces en una mezcla de razas indias, con la española y la negra.

Pero la diversidad está también presente en los ecosistemas o medios naturales, donde habitamos los chihuahuenses. Así podemos localizar grandes sierras con cañadas y barrancos, extensas llanuras fértiles cercanas a la sierra, o las zonas desérticas bañadas por algunos ríos importantes como el Conchos, San Pedro y Florido. Todas estas diferencias relacionadas con el medio ambiente, sin duda alguna, definen costumbres, hábitos tradicionales y formas particulares de concebir la vida.

En términos de distribución territorial de la población, mientras existen un número considerable de rancherías y pueblos pequeños, las dos ciudades más importantes del estado (Juárez y Chihuahua) concentran más del 60 por ciento de la población estatal, y si les agregamos el número de habitantes de ciudades medias como Cuauhtémoc, Parral, Delicias, Camargo y Jiménez, concluimos que actual-



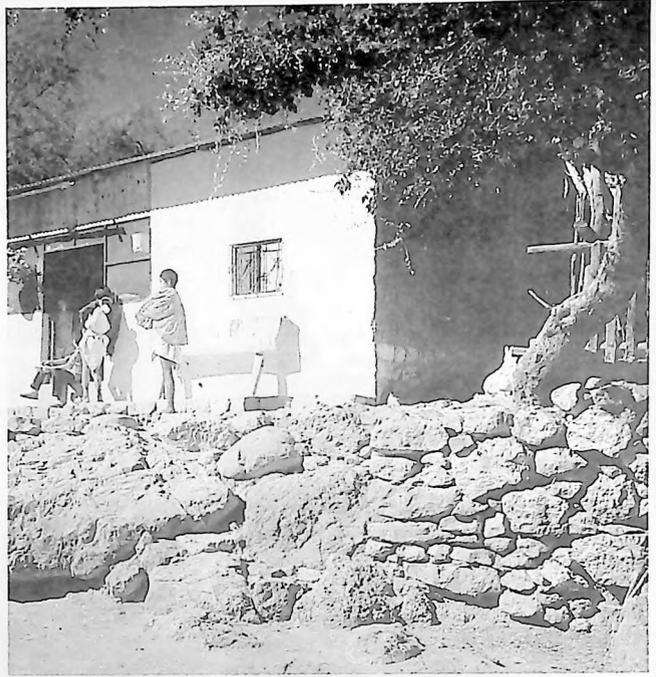
mente Chihuahua es una entidad eminentemente urbana. En efecto, el conjunto de ciudades citadas, da asiento a aproximadamente el 75 por ciento de los chihuahuenses, de una población total cercana a los 2 millones 850 mil habitantes.

La tendencia anterior se ha desarrollado fundamentalmente a partir de los años sesenta, y no escapa a la dinámica nacional. No obstante tres hechos vienen a reforzarla y definirla. En primer lugar, la crisis que azota al campo, sobre todo a las regiones temporeras de los llanos; un segundo hecho lo constituyen los procesos de industrialización que viven las ciudades de Juárez y Chihuahua, uno en las décadas de los cincuenta y sesenta con el establecimiento de empresas de capital regional, y el otro, a raíz de la maquilización, esencialmente de 1975 a la fecha. Un tercer elemento lo constituye el carácter fronterizo de Juárez, punto de paso y asentamiento de miles de migrantes, y el perfil de servicios gubernamentales de la ciudad de Chihuahua, como capital del estado.

A su vez, el quehacer y el comportamiento cotidiano de las culturas populares no escapan a las transformaciones profundas que sufre la economía estatal. Es evidente que para 1990 el antaño estado minero, agropecuario, ganadero y forestal, se ha convertido en preferentemente industrial; de maquiladoras para ser más exactos. Con esta afirmación, lejos de negar la presencia y relevancia de las que pudiéramos denominar actividades productivas tradicionales, subrayamos la necesidad de comprender cómo es que la maquilización logra subordinar a su dinámica e intereses al conjunto de actividades económicas de la entidad. Estos cambios en la estructura económica desde luego responden a proyectos de grupos empresariales regionales y también a los planteamientos actuales de apertura del gobierno federal.

Las tendencias señaladas hasta aquí nos permiten afirmar que un elemento central para el análisis de la cultura debe ser entenderla como algo dinámico, en constante cambio y transformación. En contraposición, una postura romántica ante la cultura nos llevaría a una falsa añoranza por el Chihuahua campirano, lo que menospreciaría, además, la presencia de nuevas expresiones propias de grupos populares urbanos. En igual sentido, podríamos ubicar aquellas posiciones que pretenden negar la capacidad inherente de los grupos populares para crear cotidianamente cultura, y ante ello, proponen "llevarles" cultura, con todo lo impositivo y antidemocrático que es esto.

Así pues, la cultura enmarcada en un proceso económico y social más amplio nos lleva necesariamente a concretarla en seres humanos de carne y hueso, en creadores de mercancías y alimentos, en trabajadores del campo y la industria, en barrios populares, en portadores históricos de tradiciones y costumbres, en forjadores naturales de identidad grupal. Para el caso de Chihuahua los ubicamos en los grupos



étnicos y sus migraciones, en la llamada "cultura de la maquiladora", en la cultura popular urbana, y en los grupos de jóvenes denominados "cholos", entre otras expresiones.

Y aquí estamos hablando de la cultura popular, de las culturas de los grupos de trabajadores que conforman la mayoría de la sociedad: los que ante la crisis doblan sus jornadas de trabajo o tienen dos empleos, de la gente que autoconstruye su casa, que invade terrenos urbanos, que produce la riqueza material en el campo y las ciudades, que organiza y participa en las fiestas cívicas y religiosas, que protesta incluso políticamente cuando siente agredidos sus intereses.

La cultura popular urbana

Un hecho definitorio de la sociedad chihuahuense actual es su carácter urbano. Es en las ciudades donde se produce la mayor parte de la riqueza material de la entidad, donde se desarrollan las relaciones sociales más intensas y también donde existe una creación cultural muy activa.

Las ciudades comenzaron a crecer a partir de la migración interestatal, aunque para el caso de Ciudad Juárez, se suscita una fuerte corriente migratoria nacional. Muchos campesinos y jornaleros agrícolas empobrecidos por la crisis, llegan a las ciudades en busca de empleo. Mientras tanto, el propio crecimiento de los centros urbanos provoca una fuerte segregación social. Es el momento en que la cultura popular urbana vive un intenso cambio definido por la lucha por un pedazo de tierra y los servicios públicos básicos que permitan, al menos, la sobrevivencia familiar.

Aparejada a esta dinámica urbana, no única pero sí representativa, se desarrollan nuevos aspectos culturales, producto de esas condiciones diferentes de vida.

En ese sentido por ejemplo, la organización vecinal para cavar las zanjas para "meter" el drenaje o el agua, o para gestionar ante las autoridades correspondientes, se vuelve un pilar de la actividad grupal. Asimismo, la ayuda solidaria real entre los vecinos, ya sea en

comida, préstamo de artículos o dinero, la participación en rifas, tandas o quinielas, se convierte en un mecanismo efectivo ante la problemática cotidiana. La participación grupal también se refuerza en las sociedades de padres de familia, en los equipos deportivos, en los grupos de feligreses y en asociaciones de colonos; además de otras posibilidades informales como la ayuda comunitaria para "echar" el vaciado, dentro de un lento proceso de autoconstrucción. Incluso los criterios individualistas en el trabajo de las maquiladoras se enfrentan a una vida grupal intensa que la cultura popular urbana ha desarrollado para garantizar su reproducción.

Por otra parte, es necesario tomar en cuenta las relaciones sociales que genera la religiosidad popular como hechos que le dan cohesión y unidad a los grupos populares urbanos. Así, la celebración de la fiesta de la Guadalupana implica la participación en procesiones; en la festividad popular que incluye matachines, música y comidas; hasta en la convivencia del barrio o la colonia para organizar los carros alegóricos, los cantos y otras actividades. Ahora bien, si abordamos los lazos que se generan a partir del compadrazgo, las invitaciones a las fiestas con motivo del bautizo, los quince años o la boda, podemos advertir la verdadera trascendencia de la religiosidad popular en términos de relaciones sociales.

Es obvio que no todo es unidad y cohesión. También en las colonias populares es donde se presenta el mayor grado de violencia y degrada-

ción social. Sin embargo, a pesar de esas adversidades y obstáculos la cultura popular urbana se abre paso, inventa, se apropia de cosas, se ve afectada por la mercantilización de los medios de comunicación, por la comida "chatarra", y responde con espontaneidad ante las adversidades.

Este último aspecto merece subrayarse. Ante la tragedia fatal del día 22 de septiembre de 1990 cuando una tromba dejó deshecha física y moralmente a la ciudad de Chihuahua, la auténtica solidaridad popular no se hizo esperar: comida preparada, cobijas, medicamen-



tos, alojamientos a los damnificados hasta acciones de héroes anónimos que dieron sus vidas por los demás. Esta es la "vena" popular no institucionalizada, la auténtica.

Grupos indígenas y migraciones

No cabe duda que los grupos indígenas que habitan el estado de Chihuahua, tanto los originalmente asentados en el territorio estatal, como los que han llegado de otras partes del país, expresan lazos de unidad y participación grupal, en constante cambio, resultado de procesos sociales y económicos más generales.

En este apartado sólo abordaremos algunos aspectos de los grupos tarahumara y mazahua, sobre todo aquellos elementos más ligados a su identidad cultural grupal.

La población tarahumara que suma, según datos oficiales, alrededor de ochenta mil personas, se encuentra dispersa en diferentes regiones de la sierra. Ha sobrevivido a una historia llena de imposiciones

culturales y de saqueos a sus recursos naturales. Su identidad grupal ha sido afectada por nuevas concepciones religiosas, educativas y valores morales y espirituales en general. En términos económicos, las relaciones y concepciones del trabajo de la sociedad mestiza riñen radicalmente con las ideas indias. Las prácticas institucionales que se plantean proyectos asistenciales, educativos y productivos encuentran serios obstáculos ante la escasa comprensión de los valores culturales que distinguen a los tarahumaras.

Entre dichos valores se encuentran su lengua, sus tradiciones alimenticias, curativas y festivas. La música y la danza desempeñan un papel determinante en las fiestas y celebraciones ligadas a los ciclos agrícolas y otras creencias propias del grupo. Su religiosidad, producto del sincretismo entre conceptos católicos y prehispánicos, sintetiza procesos culturales con una fuerte influencia en las relaciones sociales.

Pero este grupo no es ajeno a la sociedad mestiza. Con ella negocia, comercia y gestiona. En la mayoría de los casos en franca desventaja, enmarcada por el racismo y el menosprecio hacia lo indio y con el criterio legal occidental. Así, de una riqueza forestal envidiable, sólo unos cuantos se han beneficiado, y en contraposición, se ha impuesto el uso de bebidas alcohólicas, comida "chatarra", proyectos económicos ajenos a su participación, y desde luego se ha desarrollado entre los propios tarahumaras la falsa idea de que es precisamente su carácter étnico lo que define su condición social de pobreza y atraso.

Las transformaciones culturales se profundizan al suscitarse con mayor regularidad las migraciones. También en la tarahumara se advierten las secuelas de la crisis actual, y sus pobladores tienen la urgencia de salir en busca de mejores condiciones de vida. Las ciudades, sin embargo, no son el mejor lugar para los indios. No es su medio natural, ni el espacio social en donde solidariamente se les dé la mano, la "kórima", como ellos llaman a este principio humano. No obstante, es donde encuentran trabajo, comida y un mínimo de condiciones para resistir.

Los mazahuas, por su parte, comienzan a llegar a Ciudad Juárez desde finales de los años sesenta. Ellos vienen del estado de México en busca de empleo. Su tradicional voca-



ción de comerciantes los hace vendedores ambulantes de golosinas, cigarros y semillas. Actualmente, se asientan en las colonias Revolución y Emiliano Zapata, en barriadas populares donde se advierte el uso creativo de los materiales de desperdicio de la sociedad norteamericana.

La solidaridad entre los mazahuas es una práctica que garantiza su reproducción en la frontera Ciudad Juárez. La podemos encontrar en el momento de la llegada de un paisano, cuando los familiares, compadres o amigos le dan cabida en su casa y le prestan mercancía para que se inicie en el negocio del comercio ambulante. También la encontramos en la gestoría ante las instituciones o autoridades, en su agrupación de comerciantes, y



sobre todo, en la ayuda que envían a sus parientes del estado de México.

Un hecho que da continuidad a su identidad, es indudablemente la asistencia anual de un buen número de mazahuas a las fiestas tradicionales de sus pueblos. Los mazahuas "fronterizos" aportan recursos para los festejos, se les delegan cargos, llevan dinero para los parientes y para apoyar las actividades productivas.

Sin embargo, los mazahuas enfrentan constantes agresiones. Con la política de "limpiar" el centro de la ciudad se han visto fuertemente afectados. Además, las nuevas generaciones, que nacieron en Ciudad Juárez, o en el estado de México, pero llegaron desde chicos a la

frontera, comienzan a romper con elementos fundamentales de identidad como la lengua mazahua y otras prácticas tradicionales del grupo.

La cultura de la maquiladora

La industrialización, vía maquiladoras, ha cimbrado a la sociedad chihuahuense. Su impacto económico y social se refleja necesariamente en términos de la cultura popular. Y este proceso no se reduce a una cuestión simplista o mecánica. Por el contrario, a la luz de las transformaciones culturales lo advertimos como el ascenso de una nueva cultura popular.

Actualmente en el estado de Chihuahua operan 439 empresas maquiladoras que ocupan entre 220 y 230 mil trabajadores (alrededor del 22 por ciento de la población económicamente activa estatal). Estas se encuentran concentradas principalmente en Ciudad Juárez y en Chihuahua. En la primera se localizan el 80 por ciento de las plantas, y en Chihuahua, el 13 por ciento. Pero más aún, en Ciudad Juárez la maquiladora representa el 97 por ciento de la rama industrial, y por lo tanto, el sustento de la estructura económica regional. Es obvio que de la maquilización se desprenden un sinnúmero de actividades comerciales y de servicios complementarios.

Lo anterior trae como consecuencia la conformación gradual y emergente de lo que hemos denominado "cultura de la maquiladora". Es decir, esa nueva expresión popular conformada en su mayoría por mujeres (72 por ciento de los trabajadores), que cuentan con una

edad promedio entre los veinte y veinticuatro años. Sus jornadas de trabajo son por lo regular monótonas y rutinarias (el 50 por ciento de las maquiladoras se ubican en las ramas eléctrica-electrónica y automotriz), donde se guarda la misma posición física durante toda la jornada de trabajo.

Además, los sistemas de trabajo y su organización productiva, responden a una ideología esencialmente norteamericana, que choca con la tradición laboral mexicana. El 92 por ciento de las empresas son de capital estadounidense, en tanto que el 2.7 y el 1.5 corresponden respectivamente a capitales japoneses y holandeses.

Para ingresar a las maquiladoras no se requiere de una capacitación especial, pero una de las características de la cultura de la maquila es la superespecialización de sus trabajadoras, cuya vida productiva, debido a la intensidad de las jornadas de trabajo, no rebasa los diez años. La mayoría de las obreras no tienen experiencia laboral anterior, de ahí que su experiencia sindical sea incipiente.

Lo cierto es que la maquiladora ha sido incapaz de crear líneas de identidad firmes entre las empresas y sus trabajadoras. La rotación de la mano de obra para 1987 ascendió a un 7.4 por ciento mensual, aunque en algunos casos, sobre todo en las maquiladoras eléctricas-electrónicas, se presentan tasas de hasta un 19 por ciento mensual. Ligada a la inexperiencia laboral y sindical, se manifiesta una inconformidad individual, de reivindicaciones económicas.

En efecto, el conflicto laboral es una característica de esta cultura emergente. A nivel estatal se registran no menos de 9 300 conflictos individuales en las Juntas de Conciliación de Juárez y Chihuahua. Aquí, los bajos salarios que no corresponden con las intensas jornadas de trabajo, desempeñan un papel cardinal.

La cultura de la maquiladora tiene otras manifestaciones sociales. Son evidentes los cambios en el papel tradicional que venía desempeñando la mujer chihuahuense. La estructura familiar se ha visto envuelta en una nueva situación al incorporarse la mujer al trabajo asalariado.

En cuanto al uso del tiempo libre, existen como nunca antes salones de baile para la juventud de salario mínimo en los bolsillos. Las "maquiolimpiadas", las "maquiseñoritas", y otras actividades semejantes complementan esta política empresarial. Además, las obreras son presa de una mercantilización absorbente de perfumes, pinturas y ropa, joyería y otros productos más.

Los cholos, una expresión juvenil

Los cholos son grupos de jóvenes que habitan colonias y barrios populares de las ciudades. Surgen inicialmente en Ciudad Juárez, como imitación de los movimientos juveniles de California, en los Estados Unidos. Ya para los años ochenta se encuentran presentes en las ciudades más importantes del estado.

Los cholos forman parte de una cultura popular de jóvenes que a pesar de sus diferencias conservan ciertos elementos de identidad más general. Se distinguen por su vestimenta: pantalones "bombachos" o "dickis", camisas JC, "tablitas" o zapatos de charol. Su pelo es corto, y

en muchos casos usan una "colita" en la parte posterior de la cabeza. También utilizan tatuajes en los brazos

Tienen un lenguaje y símbolos según el barrio al que pertenezcan. Este último, constituye el espacio vital para el cholo. Aquí es



donde la "rifan" los grupos. Los "placazos" establecen límites territoriales y viejas pugnas entre las pandillas. En estas condiciones han adquirido fama los "rockers", los "waippers", los "fox" y los "lerdos", entre otros muchos grupos de jóvenes que ven en el cholismo su alternativa natural.

La imagen de Cristo, pero sobre todo de la Virgen de Guadalupe, en tatuajes, placazos y murales, es otro elemento cultural presente en los cholos. En música prefieren rock extranjero y nacional, sobre todo el de los años cincuenta.

El cholismo es un movimiento de jóvenes que contesta con violencia a una serie de situaciones enmarcadas por los valores de los grupos sociales dominantes. Ante una sociedad que les brinda escasas opciones en trabajo, educación y esparcimiento, y que les limita su participación, recurren a la delincuencia, las drogas, la agresión grupal. En fin, a la acción colectiva que, en rigor, constituye el centro del cholismo.



Paréntesis

TERRITORIO Y RITUALIDAD: EL CASO DE SAN ANDRÉS TEOTILALPAN, UNA ALDEA CUICATECA

Ingrid Geist

Introducción

La primera noticia significativa sobre San Andrés Teotilalpan, la recibí en el pueblo vecino, San Pedro Teutila. Decían que había "cruzados" que luchaban por volver a las tradiciones de las fiestas católicas. Querían celebrar las fiestas "como se hacía antes". Cuando llegué a la cabecera, me enteré de que años atrás la gente de Teotilalpan había corrido a los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano

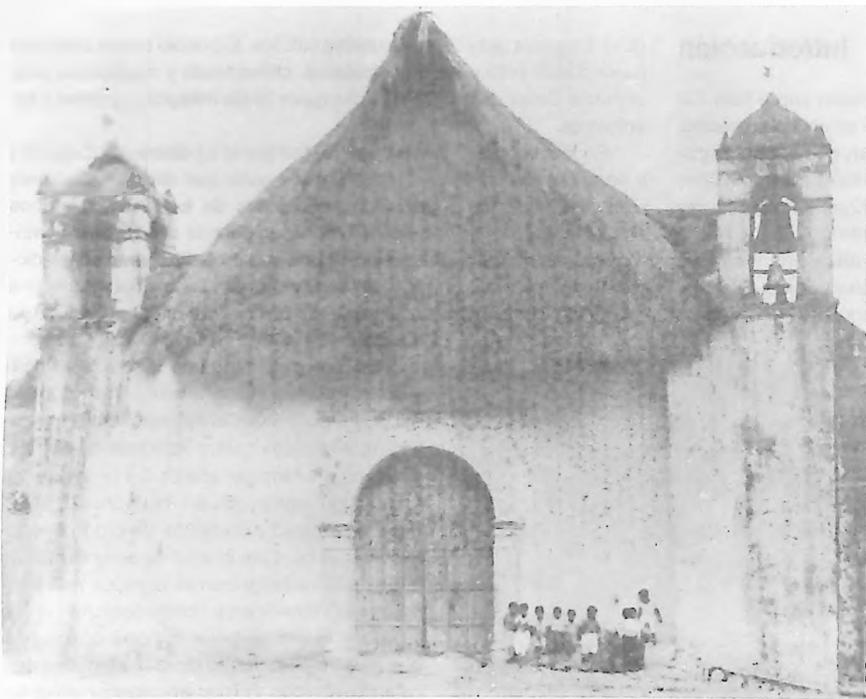
(ILV). La gente luchaba por la unidad católica. El pueblo era un santuario hacia donde peregrinaban cuicatecos, chinantecos y mazatecos para adorar al Señor de las Tres Caídas quien hacía milagros y curaba a los enfermos.

En los recorridos previos que realicé por el ex-distrito de Cuicatlán y parte del ex-distrito de Tuxtepec pude notar que existían divisiones religiosas entre los pueblos y comunidades de los distintos grupos étnicos. Desde esa perspectiva Teotilalpan parecía una fortaleza católica con una militancia religiosa moderna que probablemente se relacionaba con una tradición ritual, en la cual representaba el centro de una región de confluencia multiétnica. El pueblo era el guardián de la tradición y mi interés investigativo se despertó cuando, en ocasión de una fiesta cuyas actividades rituales coincidieron con el cambio del poder político en el ayuntamiento, fui testigo de profundas contradicciones que dieron pauta para interrogar acerca del problema de la relación entre unidad constatada en el terreno religioso y conflictos de orden económico y político. Este cuadro se complejizó a lo largo de la investigación etnográfica mostrando que las tensiones y contradicciones no se limitaban al terreno político y económico sino que reaparecían dentro de la unidad ideológica en lo religioso. Se hacían cuestionables las ecuaciones de lo católico que armoniza con la tradición indígena, por un lado, y por el otro, la introducción del protestantismo con sus diversas sectas que resquebrajan y rompen las tradiciones y el modo de vida de los indios.

A partir de esa perspectiva se realizó el trabajo etnográfico, del cual presento aquí un resumen junto con algunas interrogaciones interpretativas.



Empiezo con una breve reseña histórica de la Alcaldía Mayor de Teutila en relación con las prácticas rituales de Teutilalpan donde trato de mostrar cómo se traza un movimiento contradictorio entre la pérdida territorial de Teutila, a través de los procesos sociopolíticos de la Colonia Española y la historia del Estado Nacional emergente, en oposición a la acción social que reconstituye el territorio en el ciclo de fiestas encabezado por Teutilalpan. Este movimiento doble y contradictorio permite interrogar acerca de la relación territorial entre Municipio, Región y Estado. Podría pensarse esta relación a la manera de círculos concéntricos donde los menores se encuentran integrados dentro de los mayores. Sin embargo, propondré una pauta analítica en la cual el Municipio Libre y el Estado Nacional se complementan, y la Región aparece como la configuración territorial diametralmente opuesta a la complementariedad contradictoria entre Municipio y Estado.



No hay fuente histórica que mencione a San Andrés Teutilalpan sino hasta el año de 1766, en el relato viajero del fraile Ajofrín, sin embargo, existen vestigios arqueológicos que se extienden en el Cerro Alto de Teutilalpan y a lo largo del camino hasta Teutila, por lo cual supongo que antes de la conquista española, Teutila y Teutilalpan constituían un sólo complejo urbano y ceremonial. Distintas fuentes históricas mencionan a Teutila como Alcaldía Mayor que abarcaba gran parte de la Cuenca Alta del Papaloapan y llegaba a extenderse

temporalmente por la cuenca baja hasta la costa del Golfo, según el material reunido por Peter Gerhard.

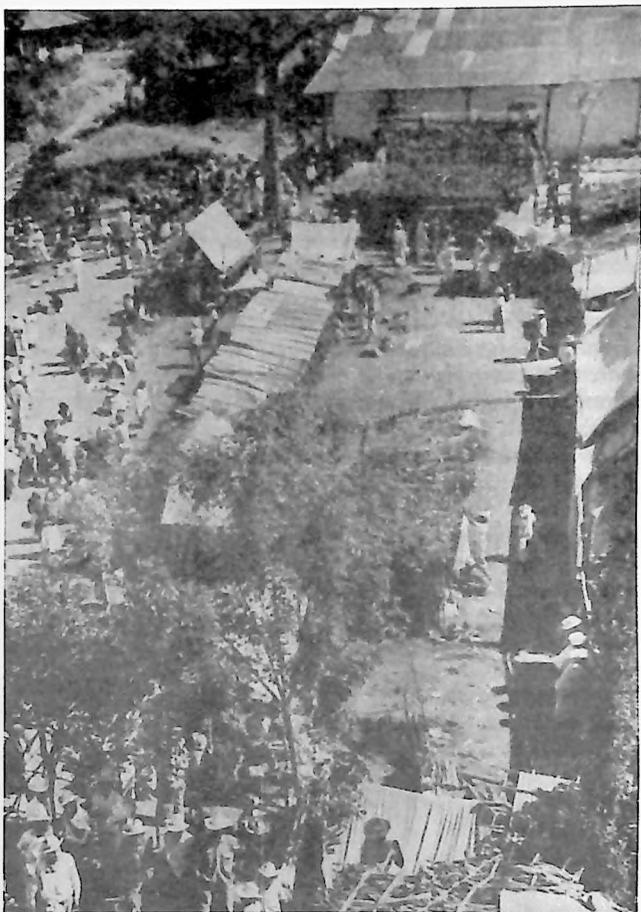
A partir de los datos históricos de la Colonia varios autores formulan la hipótesis de la existencia de un señorío prehispánico encabezado por Teutila. Sin embargo no queda definido si Teutila —actualmente pueblo cuicateco— fue cabecera cuicateca, mixteca o mazateca dentro de un territorio que reúne a estos grupos étnicos. Lo cierto es que hoy en día, en la relación contradictoria que existe entre los pueblos vecinos, Teutila ocupa la posición de una cabecera con relativo bienestar económico y poderío político, mientras que Teutilalpan conserva el lugar de cabecera ceremonial.

Me parece importante que los pueblos de origen de los peregrinos que acuden a la adoración del Señor de las Tres Caídas en Teutilalpan, constituyen el territorio central de lo que históricamente fue la Alcaldía Mayor de Teutila, incluyendo, entre otros, los pueblos mazatecos de Ayautla, Tenango, Jalapa de Díaz, Ixcatlán y Soyaltepec, y los pueblos chinantecos de Tla-coatzintepec, Usila y Ojiltán.

A mediados del siglo XVI se asentó en Teutila una misión dominica lo cual puede confrontarse con los documentos históricos mencionados en Ricard y Spores-Saldaña. A juzgar por la arquitectura de los templos de Teutila y Teutilalpan, éstos parecen ser construcciones del siglo XVI o XVII que se levantan sobre plataformas ceremoniales antiguas. La tradición oral de ambos pueblos narra que "la construcción de los templos fue el dolor de los ídolos"; "llegaron los hombres-rayo a desquitar y encendieron los templos".

La historia de los indios durante la dominación de la Corona Española, es la historia de las encomiendas, repartimientos y congregaciones forzosas que aseguran la explotación de los recursos en forma de tributos y trabajo. Los documentos que encontramos, no contienen datos históricos sino cifras de explotación y descripción de condiciones ambientales, recursos materiales y aspectos útiles, los cuales obtienen su lógica dentro de la mirada del poder colonial. Los indios aparecen como objetos de una política, que aseguraba la concentración de riquezas en los puertos europeos y provocaba la pauperización de los pueblos indios que finalmente se enfrentaron entre sí por la posesión de las tierras. Weitlaner rescató en Tlacoatzintepec el original y la copia de un códice que probablemente se refiere a un acontecimiento de la segunda mitad del siglo XVI, esto es, una batalla entre Tlacoatzintepec (chi-nanteco) y Teotitlan (cuicateco) por los linderos territoriales. La *Suma de Visitas de Pueblos* y el *Libro de Tasaciones* anotan los tributos de los indios cuicatecos de Teutila y las súplicas de los mismos por una reducción del tributo, una y otra vez, a lo cual el poder colonial parece que accedió, cuando el recurso material quedó agotado.

La Alcaldía Mayor de Teutila y Río Alvarado (Papalapan) se fundó en 1556; la extensión de su territorio estuvo sujeta a varios cambios que provocaron conflictos a lo largo de dos siglos de existencia. En el curso de las Reformas Borbónicas Teutila quedó confirmada como Alcaldía con la Agregada de Chinantla, según edición de la Real Ordenanza, en 1786. Con la emergencia del Estado Nacional continúa la modificación territorial de Teutila quedando como Partido de Teutila que comprende los curatos de Teutila, Ixcatlán, Tepetutla, Tlacoatzintepec, Utzila y Xalapa. Para finales del siglo XIX la parroquia de Teutila comprende las municipalidades de Teutila, Teotitlan, Cuyamecalco, Chiquihuitlán, Tlalixtac y Chapulapa. Fue, pues, en el siglo XIX cuando cambió la administración y adscripción política y eclesial que desfasó totalmente el territorio de Teutila, el cual, en el siglo XX, a consecuencia de la Revolución Mexicana, quedó finalmente reducido a Municipio Libre con igual derecho y obligación que los municipios libres vecinos, entre ellos Teotitlan.



Dos

A continuación hago una síntesis de las condiciones socioeconómicas y políticas actuales, que retoma el planteamiento de la reducción territorial, provocado por la introducción de la propiedad privada de las tierras, la fundación de las fincas cafetaleras y la conversión de los cafetales en pastos para la cría de ganado. Los pueblos reducidos y fragmentados territorialmente en municipios libres, se enfrentaron unos a otros compitiendo por la propiedad de la tierra. Esta competencia económica se nutre además con conflictos políticos de adscripción municipal y tensiones en relación con el credo religioso.

El territorio del municipio de San Andrés Teotitlan se divide en dos zonas, una ganadera y otra cafetalera, división que coincide a grandes rasgos con la división entre propiedad privada y comunal así como en la división entre pentecostales y católicos. Un acta del año de 1970 enlista a 604 comuneros que disponen de aproximadamente 10 000 hectáreas sobre terreno accidentado. Las cerca de 8 000 hectáreas de

propiedad privada que se distribuyen entre 60 propietarios con escrituras, se fraccionan en terrenos que abarcan entre cinco y quinientas hectáreas, cada uno.

La propiedad territorial en los ranchos y agencias ganaderas se encuentra en manos de los descendientes de gente oriunda de distintos pueblos mazatecos y mixtecos (con excepción de un caso de descendientes de un propietario español). Los propietarios mazatecos llegaron a fines del siglo pasado, al mismo tiempo que los ingleses y españoles que se apropiaron de las mejores tierras e introdujeron con el cultivo de café la economía de plantación. Se fundaron entonces grandes fincas cafetaleras alrededor de las fechas de la proclamación de las leyes de deslinde —1883 y 1894—.

Las fincas fueron expropiadas a consecuencia de la Revolución Mexicana y las reformas agrarias. Los propietarios extranjeros abandonaron el territorio. Entonces las tierras de los mazatecos se fraccionaron en pequeñas propiedades entre sus descendientes y los mixtecos compraron al Estado Mexicano las tierras abandonadas, de tal manera que la expropiación de las fincas cafetaleras no implicó ninguna recuperación de tierra comunal. Las fincas se convirtieron en pastos para la cría de ganado vacuno, mientras que los comuneros cultivaban el café en la montaña, sobre terreno tan accidentado y alejado de la cabecera que muchos cafetales están abandonados actualmente.

El ganadero con mayor poderío económico es dueño de tres de los ocho ranchos ganaderos además de una propiedad en Paso Canoa (ex-distrito de Tuxtepec) y tiene relaciones de parentesco consanguíneo y alianza matrimonial con miembros de los cinco ranchos restantes y del municipio de Teutila.

Los litigios entre este terrateniente de San Juan Teutila y la cabecera de Teotilalpan se remontan a principios de la década de los cuarenta y se agudizaron en la década los cincuenta. En 1969 se fundó la Asociación de Pequeños Propietarios con sede en San Juan Teutila, aglutinando en ella a todos los ganaderos de los ranchos y agencias de Teotilalpan contra los esfuerzos de recuperación de tierra comunal de la cabecera. Un año antes, el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca especificó el dominio administrativo de los municipios de Teotilalpan y Teutila de tal manera que dos ranchos de Teotilalpan quedaron adscritos al municipio de San Pedro Teutila, entre ellos, San Juan Teutila. Sin embargo, tres años más tarde, en 1971, el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización expidió un Plano Territorial de Teotilalpan que incluye los dos ranchos



dentro del municipio. La contradicción en las decisiones entre dos instancias estatales diferentes, se convirtió en una fuente fecunda para mantener el conflicto vivo entre la cabecera y los ranchos ganaderos.

Además de los litigios existen disputas permanentes sobre la interpretación de las obligaciones en la relación entre ranchos y cabecera. Las distintas posturas se marcan en relación con el tequilo y las cooperaciones económicas para las obras colectivas del municipio. Los ganaderos rechazan o evaden sus obligaciones y argumentan que si bien territorialmente pertenecen al municipio de Teotilalpan, políticamente pertenecen al de Teutila. Es en estas condiciones de lucha entre dos regímenes de propiedad que cobra importancia el pentecos-

talismo de los ganaderos: la sede de la Asociación es su sede espiritual. La constitución de ésta última se remonta a principios de la década de los cincuenta, sin embargo, no es el sectarismo religioso el que provoca la división, sino que ésta aparece como un instrumento para alinear las conciencias que acompañan las luchas entre propiedad y no-propiedad. Frente a la propiedad privada de la tierra, la propiedad comunal realmente es un forma de no-propiedad.

En respuesta a la conversión de los ganaderos al pentecostalismo, la cabecera de Teotlalpan, entre 1955 y 1956, restauró el templo católico, intensificó las actividades rituales, amplió el calendario de fiestas e inició una labor de purificación de las ceremonias. Sin embargo, lo que a primera vista apareció como una acción concertada entre los comuneros, pronto se descubrió como un juego político de nivelación entre los extremos de la diferenciación socioeconómica en el interior de la cabecera.

Fue justamente el cacique local de la cabecera quien asumió el liderazgo en la lucha por la causa católica. En otras palabras: la familia que concentró la propiedad más grande en el interior de la cabecera, realizó una alianza con los comuneros, en la cual se extrapoló el conflicto entre regímenes de propiedad del interior hacia el exterior. El conflicto se transfirió a los que no son cafecultores ni tampoco católicos.

De esta manera se encubrió la contradicción interna, por medio de un proceso lógico que instauró la identidad como consecuencia de la exclusión. La diferenciación social vertical se mediatizó a través de la comunidad

político-religiosa. Desde 1953, la misma familia asumió el liderazgo político a través de una relativa continuidad en la presidencia municipal y el liderazgo religioso a través de la fundación y dirección de los apostolados.

Tres

La historia moderna de la organización y la militancia religiosas del pueblo de Teotlalpan y su relación con las instituciones eclesiales, se inició en la década de los cincuenta con la fundación de las sociedades católicas masculina y femenina, la instauración de apostolados, la introducción de nuevas imágenes católicas por medio de la adquisición en el mercado, la purificación de las fiestas tradicionales (eliminación de los aspectos "paganos") y la ampliación y modificación del ciclo anual de fiestas. Las mayordomías se sustituyeron por Comités de Festejo, Juntas de Padrinos y la acción de los Presidentes Católicos. Aunque sigue habiendo mayordomías voluntarias en ciertas

ocasiones. En 1955, llegó al pueblo un grupo de misioneros que impartió lecciones de la doctrina cristiana. En el mismo año, se fundaron los Apostolados de la Virgen de Guadalupe y del Sagrado Corazón, el último presidido por el hijo del cacique local quien ocupó el cargo de Presidente Municipal y promovió la restauración del templo católico mientras que en los ranchos se realiza la afiliación al credo pentecostal.

La militancia religiosa de los comuneros tomó un nuevo giro cuando éstos se empezaron a integrar en la Escuela de la



Cruz, a principios de la década de los ochenta. Por un lado, ya no fue el cacique quien encabezó el movimiento católico, sino un grupo de comuneros quienes se organizaron y militaron para ensanchar sus filas; por el otro lado, se constituyó una línea de ruptura entre los "cruzados" y los tradicionalistas (incluyendo rezanderos y ancianos). Los "cruzados" se aliaron con la política católica de la Misión Comboniana y el Instituto Teológico del Papaloapan, creando un grupo de catequistas y nuevos cantores contra los viejos rezanderos. A la vez

entraron en contradicción con la jerarquía eclesiástica, específicamente con la cabeza de la Parroquia de Chiquihuitlán, a la cual pertenece Teotilpan.

A través de su paulatina integración al movimiento de la Cruz, en Tuxtepec, un grupo de aldeanos se organizó como un grupo de militantes católicos que se autodenominaron "cruzados" y que cuentan con "predicadores" de la palabra de Dios y "apóstoles de Cristo". En su función de militantes, en la presunta defensa de la tradición y en la búsqueda por "conocer y predicar la verdadera religión", los "cruzados" han ido sustituyendo primero parcial, ahora totalmente, las funciones de los rezanderos tradicionales quienes reclaman el error del cambio. La discrepancia entre lo viejo y lo nuevo en la manifestación ritual de la fe tomó aquí el matiz de una lucha generacional. Por otra parte, se trazó una sutil línea divisoria que separa a los "cruzados" que buscan la verdad, de los "no-cruzados" que permanecen en un estado de supuesta ignorancia. De esa manera reintrodujeron la división y el conflicto latente, donde la voluntad colectiva pretendía unidad.



La Escuela de la Cruz se fundó en Tabasco. Los primeros cuatro aldeanos de Teotilpan asistieron en 1980 a la Escuela de la Cruz, en Tuxtepec. Hasta 1986 el grupo de "cruzados" comprendió cerca de 15 personas. Desde aquel entonces el grupo ha crecido aceleradamente de tal manera que para los primeros meses de 1988, el número aumentó a cerca de 55 personas (hombres y mujeres). Los "cruzados" juntaron fondos económicos para apoyar a otros aldeanos en su decisión de asistir a la Escuela. Para tal efecto instituyeron en 1987 una parcela donde siembran chiltepe para la venta y otras actividades económicas en las ferias de la Sangre del Señor y del Quinto Viernes de Cuaresma con el fin de obtener recursos.

Ya se mencionó que Teotilpan pertenece a la Parroquia de Chiquihuitlán, y ésta a la diócesis de Oaxaca. Por lo tanto, la participación de los aldeanos en el movimiento de la Cruz, en la Parroquia de la Piragua, de la diócesis de Tuxtepec, es personal y requiere de la aprobación del párroco de Chiquihuitlán quien se ha negado a dar su visto bueno. El conflicto entre Parroquia y congregación persiste desde hace 15 años y gira fundamentalmente alrededor del beneficio económico en el servicio eclesial, la contradicción entre saber e ignorancia y la negativa de recibir a los aldeanos a confesarse. Ambos partidos justifican elocuentemente sus razones.

La Escuela de la Cruz inicia sus actividades con un curso de fin de semana, llamado Pre-escuela. Después se asiste a un curso de repaso y capacitación; escuela de reafirmación; curso de espiritualidad de la Cruz; escuela de primer y de segundo grado; y retiros espirituales, el primer domingo de cada mes. Uno de los líderes, el párroco de la Piragua, insiste en que "hay que superar las tradiciones, purificarlas y elevarlas a un nuevo nivel". "El espíritu cristiano se opone a lo pagano, por lo cual hay que evitar el sincretismo. El espíritu cristiano no concuerda con la idea de una fuerza curativa de la imagen". La Pre-escuela incluye una sesión sobre brujería donde se comprueba el "engaño de las aguas espirituales" y de los santos sincretizados con herradura y ajo, los amuletos, polvos, oraciones a animales y raíces. "Un sacerdote hace una demostración de la limpia

con el huevo para poner en claro el engaño. Se trata de abandonar la religión del miedo, de la ignorancia y del interés."

En 1987, durante la fiesta del Quinto Viernes, un grupo de diez mujeres fueron a la Pre-escuela. Una de ellas testimonia que "se fue con una carga muy grande. Se sintió pesada, pero ahora ha regresado más ligera a su pueblo; todo ha cambiado. Ya no puede hablar con cualquier gente. También estaba triste porque hablaron del juicio final. Dijeron que hay que irse preparando para el fin del mundo. Siente que entraron a la Escuela como bestias y salieron como niños recién nacidos, libres de pecados. Dios da fuerza." Durante los tres días del curso, se turnan constantemente rezos del

Los nuevos cantores desplazan a los viejos rezanderos y borran el lugar privilegiado de los ancianos en las prácticas rituales. El rezandero viejo narra que "los cantores rezaban puro latín pero ahora ya cambió". Eran cuatro cantores primeros y cinco cantores segundos, de los cuales el viejo es el último; sus hermanos "se acabaron" dice llorando. Frente a la tradición, los "cruzados" reclaman el derecho a participar activamente en el saber. Los viejos rezanderos sólo dirigían las ceremonias pero no enseñaban. Los "cruzados" demandan la socialización del saber: debe haber transmisión para que todos sepan y que no haya ni jerarquía ni secreto. Por su parte, el rezandero expresa su total desacuerdo con los "cruzados". Muestra una hoja en la cual los identifica con la fundación de la iglesia ortodoxa oriental, por lo tanto no representan la verdadera religión, no son católicos. Otro rezandero menciona que los "cruzados" son los traidores porque hicieron cargar la cruz al Señor. "Piensan que la cruz es de madera pero la verdadera cruz no se ve".

En ocasión de un novenario, el conflicto entre el viejo rezandero y

los nuevos cantores reclutados entre catequistas y "cruzados", se manifestó abiertamente. El rezandero interrumpió la ceremonia y exigió la celebración del rosario en la forma tradicional. Callaron al anciano, pero al terminar la ceremonia, las dos posiciones disputaron al interior de la capilla. La escena estuvo acompañada de risas y burlas que se dirigieron al rezandero



rosario, diálogos con los instructores y confesiones. "Allí el peso se quita de encima". "Ya no soy igual, ya entregamos basura".

Los "cruzados" se organizan por medio de escuadrones. A la cabeza está un Equipo Parroquial compuesto de Hermano Mayor, Capitán, Supervisor de Perseverancia, Ecónomo, Secretario y Organizador de la Pre-escuela. En las juntas periódicas de los escuadrones se revisa el compromiso de los "cruzados" quienes "deben luchar por parecerse a los apóstoles". A través de la Escuela de la Cruz se ha tomado contacto con la Misión Comboniana y el Instituto Teológico del Papaloapan donde se preparan los catequistas. En Teotlalpan hay ocho catequistas cuya tarea es, junto con los "cruzados", dirigir los rosarios y enseñar los cantos.

dero quien obstinadamente insistió en la tradición y se opuso al cambio. Del otro lado estaba la elocuencia de la defensa de lo nuevo que se sabe "la verdad", por parte de los "cruzados". Contra la repetición del argumento que exigía el rosario y los misterios, se denunció la ignorancia y se exigía el conocimiento. Los "cruzados" se afirmaron como tales porque son "hijos de Dios" y lanzaron el grito contra la calumnia que los difamaba como "cruzados de burro".

Cuatro

La militancia católica actual parece tener raíces históricas, el Santo del pueblo, el Señor de las Tres Caídas, es venerado por el milagro de la sangre que hizo en 1732 y del cual da testimonio un documento de 1824. Sin embargo, hay distintas series festivas en el ciclo anual que son contradictorias. Una de las series se compone de la fiesta de la Santa Cruz (septiembre), Todos Santos (noviembre), la Sangre del Señor (febrero), Quinto Viernes de Cuaresma (marzo) y la Santa Cruz (mayo). En esta serie, se realiza una configuración expansiva del territorio ritual. La

configuración de éste se inicia en la cabecera de Teotlalpan tejiendo una red simbólica, que reafirma los lazos internos del pueblo, y se ensancha en las fiestas sucesivas hasta constituir una región ritual de confluencia multiétnica que por último se integra a una región mayor "gobernada" por el Cristo Negro o Señor de Otatitlán.

A través de la ritualidad, el pueblo recupera el territorio históricamente perdido y se reconstituye como comunidad mirando hacia el pasado y narrando su memoria a través del símbolo, el ritual y la fiesta. La serie de fiestas de septiembre a mayo coincide con el desarrollo cíclico de la vida aldeana que va de la escasez a la relativa abundancia. Se inicia después de los meses de junio a agosto, es decir, del tiempo de ocio forzoso y migración estacional de la fuerza de trabajo. En la fiesta de la Santa Cruz, en septiembre, se reanudan los lazos internos de la aldea, a través de las prácticas rituales que conforman un territorio cerrado, que en las fiestas posteriores se abre. Podríamos hablar de la paulatina conquista de un espacio ritual cuya movilidad, a través de las acciones rituales, instaura distintos territorios.

En la fiesta de la Santa Cruz los Socios Católicos y cantores renuevan las cruces en los caminos y en el centro político-religioso. Improvisan un altar en la Presidencia Municipal donde los hombres del pueblo asisten a los rezos después de los cuales la Sociedad Católica lleva el crucifijo y su bendición a cada una de las casas del pueblo. Los compadres van al monte a cortar un palo de ocote, liberan la madera de su corteza, fabrican una cruz que adornan con flores frescas rojas, amarillas y blancas, y la llevan al padrino de bautizo de sus hijos, colocándola en el solar donde permanecerá hasta el próximo año. El acto múltiple de renovación de la cruz teje una red ritual de interconexiones entre los aldeanos a través del entrecruzamiento de los caminos recorridos, a la vez que reafirma los lazos sociales del parentesco ritual en el presente y configura la identidad social de la aldea en un movimiento que parte del símbolo dominante, la Cruz, y retorna a él.

Mientras que la fiesta de la Santa Cruz establece un movimiento de identidad que reafirma los lazos sociales en el presente, las acciones de Todos Santos y Fieles Difuntos aportan una dimensión de profundidad en el tiempo. Las relaciones rituales no se conforman solamente sobre el plano horizontal del presente, que significa puro espacio, sino espacio y tiempo se entrelazan. El 1º y 2 de noviembre, la permanencia del sonido de las campanas, día y noche, convierte a la aldea en espacio sagrado, purificado por el sonido y el previo derroche de energías en el trabajo ritual que produjo la abundancia de la ofrenda para los muertos, esto es, la ofrenda vincula el presente con el pasado.

Las actividades rituales de los núcleos familiares convergen en el Campo Santo donde las sepulturas quedan cubiertas con mantos de pétalos amarillos. Los familiares velan sus sepulturas. Los Socios



Católicos y cantores proceden a la ceremonia de la renovación de la cruz en el panteón. El nudo de la convergencia se establece como llave que gira hacia la apertura de una nueva fase de la fiesta que es la reafirmación de los lazos entre la parentela ritual. Los compadres o ahijados les llevan a los padrinos de bautizo un guajolote o un traste lleno de mole cubierto con una tortilla. Después regresan con un objeto de la ofrenda, en el cual se funden las bendiciones del padrino, sostenidas por las de sus antepasados. Mientras que continúa el tejido de la red de intercambios entre la parentela ritual, se inicia el desenlace de la fiesta, es decir, comienza la afluencia de peregrinos de los ranchos y las agencias de Teotlalpan y Teutíla. Los peregrinos llevan su ofrenda de cera al Señor de las Tres Caídas y reciben de las Socias Católicas un ramo de reliquias. Usan el ramo para la limpia y se sumergen en la plegaria.

Al finalizar las ceremonias de Todos Santos se abre la curvatura de la semejanza. Esta curvatura se expande en la fiesta de la Sangre del Señor, que aglutina en pequeña escala a distintos grupos étnicos: cuicatecos, mazatecos, chinantecos, mixtecos y mestizos. La fiesta de la Santa Cruz es una sacralización del espacio social como círculo cerrado de identidad. Todos Santos es una sacralización de la dimensión doble, espacio-temporal, con una apertura de la curvatura de la semejanza. En la fiesta de la Sangre del Señor la curvatura se expande en dos sentidos: como alcance territorial en la aglutinación multiétnica y como

inclusión de la diferencia expresada en el diálogo entre los espacios sagrado y profano. En la fiesta de la Sangre, en febrero, el espacio sagrado no se derrama del templo por toda la aldea, como en septiembre, sino queda circunscrito a la Mayordomía, el templo y los caminos de peregrinación que convergen en los dos primeros. Por otro lado, la fiesta instaura dos espacios profanos, aunque no cotidianos, que son la feria y la competencia deportiva.

La misma estructura de la fiesta de la Sangre del Señor, aunque en una dimensión mayor, la encontramos para la fiesta del Quinto Viernes. Entonces la aglutinación multiétnica comprende a varios miles de peregrinos oriundos de pueblos cuicatecos, chinantecos y

mazatecos, como son: Teutila, Tlaxiactac, los Pápalos, Ojiltán, Valle Nacional, Usila, Tlacoatzintepec y Matías Romero (emigrantes de Tlacoatzintepec), Mazatlán de las Flores, Chiquihuitlán, Jalapa de Díaz, San Pedro Ixcatlán, Temascal y pueblos de reacomodo en el estado de Veracruz, a causa de la construcción de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro.

Hay especialistas que limpian ininterrumpidamente a un grupo de peregrinos tras otro. El olor de las reliquias se esparce y compenetra todo el templo, se asienta como una nube que envuelve y traza el límite con los olores y la agitación de la feria y el tomo de básquetbol. Durante la fiesta del Quinto Viernes, un lugar privilegiado para el ritual de las limpias es el peñasco, arriba del pueblo. Dicen que "aquí vivió el mero señor". De aquí sacan tierra negra que se aplica como medicina.

El ciclo de la configuración expansiva del territorio termina con la peregrinación de los aldeanos al santuario de Otatiltán, para la fiesta de la Santa Cruz (mayo). Los peregrinos de Teotlalpan tienen la norma

de ir siete veces a ver al Señor de Otatiltán para cumplir con la promesa. Van por una vereda de Tuxtepec al Santuario y se hacen una limpia en la cruz de la raya donde recogen tierra sagrada, ya que "fue aquí donde se crucificó a Cristo", como dicen ellos.

Conforme a la historia local de Otatiltán, a fines del siglo XVI se rescató del río Papaloapan la imagen del Señor, en cuyas orillas, tres siglos y medio después "un grupo de esbirros del Coronel Tejeda" profanaron la imagen. La memoria del sacrificio de la imagen en las orillas del Papaloapan quedó manifiesta en una tumba blanca, otro lugar privilegiado de peregrinación. Allí colocan ofrendas y sacan tierra para preparar con ella cataplasmas cocidas al sol que sirven para curar enfermedades.

Después de la fiesta de la Santa Cruz en mayo, los aldeanos de Teotlalpan siembran para el temporal y colocan una cruz en la milpa. Empieza entonces el tiempo del ocio forzoso. En la lógica de la expansión territorial de septiembre a mayo, paralelamente con el tiempo de mayor productividad económica, después se instaura un hueco ritual que coincide con el ocio forzoso. El tiempo de la productividad y el tiempo de las fiestas no se suceden como tiempo de trabajo y tiempo de ocio, sino son dos tiempos que se entrelazan.



Cinco

En el territorio formado por la expansión de las actividades rituales, es decir, la región multiétnica, existe otra serie de fiestas de reciente introducción al calendario ritual que



Apunicios de este siglo se festejaba a San Antonio, la Santa Cruz, San Simón, Todos Santos, San Andrés, el Nacimiento, la Traída del Niño, la Sangre del Señor, el Quinto Viernes de Cuaresma y Semana Santa, además se peregrinaba al Santuario de Otatitlán y al templo de la Virgen de Mazatlán de las Flores. En 1931, para el 400 Aniversario de la aparición de la Virgen de Guadalupe, la mujer del cacique local llevó una estampa a la cual le organizó una entrada triunfal al pueblo, llamando a las mujeres y jóvenes a que se reunieran en

reproducen e imitan de manera idéntica la estructura de la fiesta patronal. Se trata de los festejos de las Vírgenes de la Purísima Concepción y de Guadalupe, además de las posadas navideñas. La veneración de las vírgenes representa un entrelazamiento del espacio local con los espacios nacional e internacional. La veneración religiosa aparece como producto de una relación mercantil. No es el pueblo de Teotlalpan y tampoco son los peregrinos los que crean el territorio, sino que es un espacio fomentado por el Estado nacional.

La veneración de las vírgenes se perpetúa a lo largo de todo el año. Los días 8 y 12 de cada mes se hacen los honores a las vírgenes de la Concepción y Guadalupe, respectivamente; al Espíritu Santo, cada día primero de mes; y cada primer viernes, al Sagrado Corazón de Jesús. De esa manera se va mermando la región creada alrededor del Señor de las Tres Caídas quien como símbolo dominante de una serie de fiestas condensa las prácticas rituales. Por medio de la introducción de las imágenes del mercado de santos, las prácticas se hacen reproductivas, repetitivas y abstractamente idénticas eliminando la riqueza simbólica descalificada como pagana; y el objeto de veneración se dispersa. La imagen no condensa ya la voluntad colectiva del pueblo (como una proyección unificada de las voluntades individuales), sino que, como mediador con el aparato eclesiástico y el Estado nacional, representa una voluntad general bajo la cual las voluntades de los municipios libres y/o ciudadanos libres se subsumen. La Escuela de la Cruz produce "cruzados"-ciudadanos. La institución en tanto que aparato ideológico del Estado logra la concordancia de lo tradicional y lo moderno, y crea un instrumento que mira hacia el pasado a la vez que lo elimina.

la entrada de la aldea para acompañar a la imagen con rezos y cantos hasta el templo. Con la limosna se fueron comprando las imágenes de la virgen de la Concepción, Jesús Nazareno, Cristo Salvador, otra nueva de la Virgen de Guadalupe, San José y la Virgen María, el Sagrado Corazón de Jesús y otra nueva de San Andrés.

La introducción de las fiestas de las vírgenes provocó que se formaran dos espacios virtuales distintos y hasta cierto grado contradictorios pero que también se entremezclan. La serie tradicional de fiestas es una cadena de pasos paulatinos en la conquista de un territorio ritual que se inicia en la célula de la comunidad para ir abarcando espacios cada vez más grandes, aquí el espacio se hace. Contrariamente, en las fiestas de las vírgenes, el espacio es ajeno, no se recrea desde el interior de la aldea sino que circunda desde afuera. A través del mercado, el sistema no sólo penetra y determina las relaciones económicas y políticas, sino el mismo mercado introduce nuevos focos de actividad ritual repetitiva. En la fiesta de la Virgen de Guadalupe colocan la bandera nacional donada en 1962 por el Mayordomo en

turno y la bandera del Vaticano adquirida en 1986. El territorio nacional e internacional es, no está sujeto a *ser creado* por una actividad ritual y simbólica cuyo sujeto sea la aldea. En la Mayordomía de la Virgen de Guadalupe, antes de la traída de la Santa Vela al templo, los aldeanos cantan el himno nacional. A pesar de la supuesta separación entre Iglesia y Estado, el Estado se hace presente a través de la fiesta religiosa, especialmente, a través de la virgen nacional.

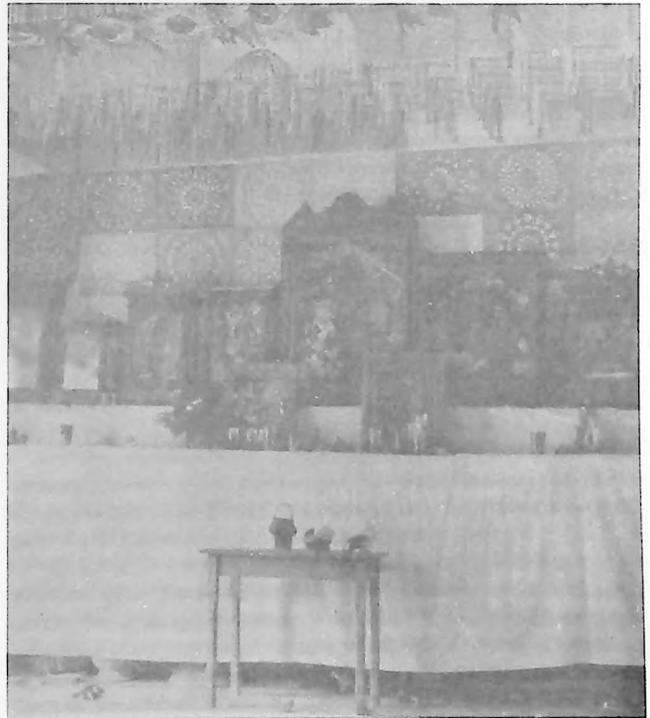
Las fiestas de las vírgenes y las posadas son contradictorias. Por un lado parecen intensificar el trabajo ritual, lo cual da la impresión de que el pueblo se está involucrando totalmente en la ritualidad. Por otro lado, el trabajo ritual no se resume en el centro simbólico sino se dispersa hacia las imágenes introducidas por el mercado. Otro proceso de dispersión, complementario al primero, se da en la relación entre el símbolo de la Cruz y la proliferación de "cruzados". El Señor de las Tres Caídas o de la Cruz aparece como síntesis de las voluntades y el cuerpo visible de un poder legitimado por lo sagrado. En su función de sujeto, basta la presencia de la Cruz para articular el campo de las acciones colectivas; sin embargo, atrás de la Cruz está el aparato eclesiástico que produce una organización narrativa de la acción colectiva, lo cual implica paralelamente un proceso de abstracción y un proceso de dispersión. Los aldeanos convertidos en "cruzados" dispersan la fuerza del simbolismo del centro, y el poder atribuido a la imagen deviene idea-poder. Bajo el dictado de la Escuela de la Cruz se purifican e inmovilizan las prácticas rituales. El centro no se construye, y la memoria es desplazada por el olvido de la construcción sustituida por la folletería y el mercado.

El centro pierde su simbolismo. Si bien la exégesis sigue relatando el milagro de la sangre, su fuerza simbólica se resquebraja con la noción docta de que la imagen no sea más que una representación. Las ceremonias se convierten en actuaciones con arreglo a las publicaciones editadas por la Misión Comboniana que recogió, por ejemplo, el rito de levantar la cruz (sombra) en la región chinanteca y mazateca. El rito purificado de características "paganas" y de singularidades culturales locales,

reaparece como texto de base que establece la norma del saber sobre el ritual, más allá del contexto cultural dentro del cual fue recogido.

Al igual que en la escuela pública donde el saber transmitido por la tradición oral es sometido al saber institucionalizado, en la Escuela de la Cruz tiene lugar un proceso de sometimiento semejante. Siendo "escuela" y "de la cruz", conjuga dos aparatos ideológicos: el contemporáneo y el tradicional. El conocimiento tradicional se devalúa y arraiga subjetivamente como superstición que significa una aceptación de sí mismo como ignorante. Dicen que "los ancianos se han acabado" y los jóvenes asumen la posición de ignorancia porque "había también muchas supersticiones".

En la Escuela de la Cruz, al igual que en la escuela pública, el enfrentamiento de los saberes representa el enfrentamiento entre dos territorios: uno macrosocial en el sentido nacional e internacional de las relaciones capitalistas entrelazadas con el poder eclesiástico; otro referido a la aldea como producto de un proceso de fragmentación y singularización. La aldea atomizada se reencuentra en una unidad abstracta entre lo individual y universal, donde el universo mediado por la escuela (ya sea pública o de la Cruz) y por la virgen nacional, produce "cruzados"-ciudadanos. Se pierde el centro. En un territorio dado, no construido por la acción, la orden se emite desde un lugar sin concreción. El proceso de socialización del conocimiento al ser idéntico a un proceso de sometimiento del saber, coloca un abismo entre la ausencia del secreto y la transparencia del proceso.



El dios personal que se atestigua en la sangre de la imagen, prometía una trascendencia dentro de la immanencia, escenificada en la sacralización de lo profano. El dios abstracto relegado a la trascendencia cuya forma física es sólo representación, deja un vacío que es precisamente el vacío del poder en el cual se insertan y afianzan las instituciones eclesiásticas. El poder de la imagen que era el poder de la colectividad de los hombres, se hace abstracto y se instaura como ideapoder en la cual la voluntad colectiva deviene voluntad general, esto es, voluntad decretada desde el lugar del poder real escondido detrás de la imagen. Mientras que el símbolo hace transparentes las relaciones del poder, su conversión en idea abstracta, las oculta. El símbolo de la Cruz se petrifica dejando lugar a la figura de un jefe-objeto en tanto que coseidad muerta que lo caracteriza y elimina su lugar de sujeto. La relación del liderazgo se convierte en una relación entre aparato y colectividad, mediada por la objetividad del líder. El centro del poder es sólo un centro aparente ya que éste se ejerce en las instituciones más allá de la aldea, de las cuales el jefe-objeto aparece como simple emisario figurativo.

Nota final

En el trabajo etnográfico he reunido datos que sugieren la hipótesis de que detrás del Señor de las Tres Caídas de Teotitlán se esconde el rayo que a su vez puede ser la condensación de varias deidades prehispánicas. Por otra parte el Señor de las Tres Caídas es considerado como hermano del Cristo Negro de Otatitlán y de la Virgen de Mazatlán de las Flores, lo cual apunta al dios de los mercaderes, Yacatecuhtli, y sus cinco hermanos, y también indica relaciones interétnicas en función de la hermandad de los Señores que no necesariamente hay que pensarlos como dioses sino como señores gobernantes que históricamente quedaron sacrificados. Si esta idea tiene algún fundamento, sería especialmente significativa la conversión del santo-dios en mera representación figurativa de un concepto abstracto y de allí en jefe-objeto.

Mi hipótesis es que en un proceso histórico de paulatina pérdida del panteón sincrético y del territorio correspondiente, se da un proceso de condensación de los significados en una sola imagen que aparece como dios/hombre cuya vitalidad se asegura por medio del milagro. Cuando la imagen pierde su vitalidad y pasa a la representatividad con un consecuente vaciado de significado, la imagen se convierte en un artículo religioso al cual pueden agregarse otros como santos católicos, que se compran en el mercado.

- Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, tomo II, Instituto Cultural Hispano Mexicano, México, 1964.
- Escuela de la Cruz, *Organización y pre-escuela*, Imprenta Ideal, México, 1978.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, 1972.
- González de Cosío, Francisco (editores), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, AGN, México, 1952.
- Martínez Gracida, Manuel, *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, Imprenta del Estado, Oaxaca, Oax., 1883.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España, I: Suma de visitas por orden alfabético*, Madrid, 1905.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986.
- Spores, Ronald y Miguel Saldaña, *Documentos para la etnohistoria del Estado de Oaxaca. Índice del ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación, México*, Vanderbilt University, Nashville, 1973.
- Weillaner, Robert J., *Guión sobre los cuicatecos*, CAPFCE, México, 1962.
- Weillaner, Robert J. y Carlo A. Castro, *Papeles de la Chinantla, I: Mayultianguis y Tlacoatzintepec*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1954.
- Winfield Capitaine, Fernando, "Otatitlán y Yacatecuhtli", en *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, nueva época, número 32, pp. 25-30, Xalapa, Ver., 1979.

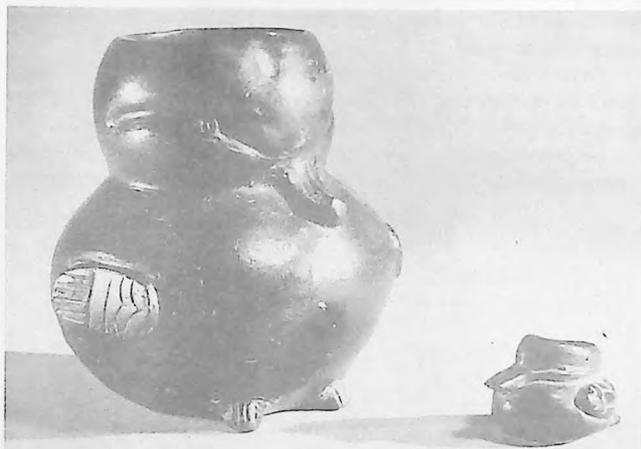
A LA MEMORIA DEL DOCTOR WIGBERTO JIMENEZ MORENO

Julio César Olivé Negrete

Por su destacada labor en el campo de la antropología y de la historia de México, el maestro Wigberto Jiménez Moreno fue designado Profesor Emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el 18 de marzo de 1985, una semana antes de su fallecimiento.

Alcancé a comunicarle esa distinción, por teléfono, dado que por su grave enfermedad no podía recibir visitas y no hubo la oportunidad de que organizara el acto de reconocimiento público previsto por el Reglamento de Eméritos del INAH. Por ello y de alguna manera este homenaje de la especialidad de Etnohistoria, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, viene a suplir, aun cuando no en el nivel de los méritos del maestro, el acto público para rendirle honores, por la formación de instituciones como el INAH y la ENAH; por haber formado innumerables generaciones de antropólogos, desde 1938 hasta el año de su fallecimiento, 1985, en que se conservaba muy activo en la docencia; por haber investigado con gran profundidad e inteligencia la historia antigua y la colonial de nuestro país y por haber plantado las raíces y cosechado los frutos de los modernos estudios etnohistóricos, que tienen dentro de la curricula su propio espacio, igual que en la división del quehacer antropológico mexicano.

* Ponencia presentada en el Foro Académico *Etnohistoria pasado, presente y futuro*. Realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia los días 30 de septiembre y 1º de octubre de 1992.



El dictamen, muy escueto por la premura que imponía la gravedad de la enfermedad del maestro, que formulé para la discusión y aprobación del emeritaje, por parte de la comunidad del INAH y de la Comisión de Eméritos, señala como aportaciones sobresalientes de la vasta obra científica y docente, del maestro Jiménez Moreno, las siguientes:

La elaboración en 1935-37, con el profesor Miguel Othón de Mendizábal, del mapa de Distribución Prehispánica de las Lenguas y de los Grupos Indígenas de México; que sigue siendo hasta la fecha, en 1992, el más importante documento en esa materia.

El cultivo del idioma náhuatl clásico, en el que instruyó a sus alumnos, para que profundizaran el conocimiento de la rica cultura nahua. Era etnólogo, historiador y filólogo; además del náhuatl manejaba entre otras lenguas vernáculas, el mixteco, el otomí, el totonaca y el huasteco; tenía conocimiento del maya y estaba familiarizado con otras lenguas americanas.

Son célebres sus tesis sobre Tula y la cultura tolteca, discutidas en las sesiones de la Sociedad Mexicana de Antropología, en 1941 y 1942. Planteó el problema histórico científico, como la identificación de Tula de Hidalgo, a la luz de los documentos principales de la historia antigua de México, en confrontación con la investigación arqueológica, etnográfica y lingüística. En sus conclusiones, aprobadas por la mayoría de los distinguidos investigadores que participaron en esas mesas redondas, identificó a la ciudad de Tula en el actual estado de Hidalgo, como el sitio que constituye la gran capital del Imperio Tolteca. Con ello se apartó de la idea que por entonces atribuía ese carácter a la gran Teotihuacan.

Sostuvo entonces que los toltecas históricos fueron los representantes de una antigua cultura nahua, que se extendió en un primer momento, entre 600 y 900, por Durango, Guanajuato y Querétaro, hasta fijarse en Tula y después conquistar una gran parte de Mesoamérica, por los valles de México y Puebla, y llegando después hasta Tabasco, el norte de Yucatán, Guatemala, Honduras, San Salvador y Nicaragua, en cuyas migraciones asimiló muchos elementos de otras culturas, particularmente la costa atlántica y los mayas, pero conservó su carácter esencial.

Posteriores conclusiones que presentó en su artículo sobre Mesoamérica, publicado por la *Enciclopedia de México* en 1975, consideran que los toltecas fueron guerreros procedentes de Durango y Zacatecas, probablemente cascanes, que hacia 900 d.C. crearon un nuevo imperio, bajo Mixcoatl, con capital en el Cerro de la Estrella y más tarde

en Tollan Xicotitlan. En el reinado de Topiltzin Quetzalcoatl, intentaron restaurar la ideología teotihuacana, pero no tuvieron éxito por la resistencia de los olmecas históricos, se dividieron en el siglo X y un grupo de ellos emigró al sur, logrando conquistar el norte de Yucatán, Tula sucumbió en 1156 y Huemac se trasladó a Chapultepec. Algunos toltecas permanecieron en Culhuacan, mientras otros que se habían instalado en Xicalanco, establecieron un nuevo régimen en Yucatán, donde dominaron hasta el siglo XV. Otros lograron conquistar a los quichés y cakchiqueles, en los altos de Guatemala.

Los toltecas entraron en contacto directo con las culturas del suroeste de los Estados Unidos y con ellos alcanzaron su máxima expansión en Mesoamérica, entre 900 y 1200 de nuestra era.

El punto de vista del profesor Jiménez Moreno y sus tesis relativas a las correcciones calendáricas que ubican los tiempos de la cultura tolteca y modifican anteriores lecturas, perduran en la base de la periodización histórica, en la taxonomía que se aplica en las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, así como en los museos y en las cátedras.

En relación con los olmeca sostuvo que esa denominación era aplicable a una serie de grupos que vivieron sucesivamente en el centro y sur de Veracruz y en Tabasco con regiones adyacentes en Oaxaca y Puebla que debían distinguirse de otros olmecas tardíos, de los cuales sí hay noticias históricas, mientras que los antiguos se conocen sólo por la arqueología. Propuso que para evitar confusiones se reservara a los antiguos el nombre de Tenocelome, "gente de boca de tigre".

La misma precaución es aplicable, según el profesor Jiménez Moreno, a los toltecas, los históricos fueron los tolteca-chichimecas, forjadores del Imperio de Tula.

Otra de las influencias perdurables del maestro Jiménez Moreno, fue la colaboración que dio al doctor Kirchoff para definir el concepto de Mesoamérica y aun para bautizarlo. Sobre todo, su aportación original para dar contenido al concepto formal y convertirlo en la historia real, que vinculó y a la vez opuso a pueblos procedentes de diferentes regiones, quienes ocuparon diferente lugar en las etapas históricas que el maestro intentó trazar, con la preocupación de fijar los ciclos del desarrollo de



esa historia común y de analizar sus causas. Puedo considerar que al lado del doctor Kirchoff, el maestro Jiménez Moreno construyó los contenidos de Mesoamérica e inyectó vida a un esquema formal.

Me parece particularmente interesante la perspectiva adoptada por el maestro Jiménez Moreno en esos estudios. Los concibió como parte de la reflexión profunda sobre la nacionalidad mexicana, producto del proceso de transculturación, en el que entraron en conflicto la antigua cultura mexicana y la cultura occidental. Sus análisis de las instituciones prehispánicas y coloniales pertenecen a este orden de ideas. Percibió con toda claridad, a la luz de sus investigaciones, como la cultura mestiza, que es la nacional, representa a la vez la herencia española y la resistencia, permanencia y presencia actual de los elementos indios.

Esa tesis la desarrolló desde el punto de vista lingüístico en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, de Santander, España, donde señaló la trascendencia psicosocial del contacto de lenguas y de bilingüismo y demostró que la cultura española logró mayor arraigo al precio de adaptarse a las condiciones ecológico-culturales americanas. Hasta cierto límite el colonizador de la Nueva España tuvo que indigenizarse, sobre todo en los antiguos dominios de los mexica y los michuaqué y en las tierras de Yucatán, donde se advierte la influencia del náhuatl, del tarasco y del maya en el español. Las lenguas indígenas se convirtieron en substrato, influenciaron la pronunciación y pasaron al vocabulario y hasta la gramática.

Muestras de ello son el empleo del diminutivo en Mesoamérica, la conversión de verbos en reflexivos para adaptarse a la equivalencia náhuatl, como: "regresarse" que tiene detrás a ninocuepa, "petaca" que viene de petlacalli y en el caso de Yucatán, la adopción de la construcción maya que dice por ejemplo: "te presto" en lugar de "te pido prestado".

Podría ilustrarse indefinidamente con los ejemplos del maestro esta fuerte permanencia de la cultura indígena, como base de la nacional, en todos los órdenes de la vida, en las creencias y en las maneras de ser. El mexicano es un producto nuevo con la savia indígena y la hispana, lanzado con su propia personalidad a la historia universal.



Al penetrar ese choque de dos mundos, examinar las analogías de culturas y aún de ambientes físicos entre España y México y al considerar a la rica cultura mexicana como un producto indisoluble de lo indígena y de lo hispánico, deja escapar cierta frustración, que quizá pudiera ser connotativa del mestizo mexicano: la necesidad de neutralizar el trauma de la violencia ejercida contra el indígena, para poderse sentir el orgulloso heredero de dos culturas que se funden para forjar el milagro de la maravilla "dulce, fascinadora, enigmática y terrible que se llama México". Es una idea que reproduzco aquí como reflexión a la conmemoración del Quinto Centenario.

Finalmente, quiero mencionar su excelente obra educativa, que no se agota con la enseñanza especializada que recibimos los antropólogos, sino que trascendió en la educación general del pueblo, en forma de síntesis y libros de texto, como la obra que hizo con la colaboración de García Ruiz, sobre la Historia de México, publicada por el INAH en 1962.



Tantos méritos científicos requieren de una verdadera personalidad, como la que tuvo el maestro Jiménez Moreno, inquieto, generoso y bondadoso. Leal en sus convicciones y fiel a la amistad. Mucho le agradecí su apoyo en momentos difíciles, el mismo apoyo que dio siempre a sus amigos y a sus discípulos. Por ello participo con sincera emoción en este homenaje y agradezco a sus organizadores me hayan concedido la oportunidad de unirme al mismo.

Bibliografía

Archivo de la Primera Comisión de Eméritos de INAH, *Designación del profesor Wigberto Jiménez Moreno como Profesor de Investigación Científica Emérito del INAH*, marzo de 1985.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Mesoamérica", sobretiro especial del tomo VIII de la *Enciclopedia de México*, 1975.

— "La transculturación lingüística hispano-indígena", *Publicaciones de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo*, Santander, 1965.

— "Tribus e idiomas del norte de México", en *El norte de México y el sur de los Estados Unidos, Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica*, 25 de agosto a 2 de septiembre de 1943, Sociedad Mexicana de Antropología.

— "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *Esplendor del México antiguo*, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, D.F., 1959.

— "Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica", en *Homenaje al Dr. Herman Beyer*, tomo IX, México, 1961.

— "Los toltecas y los olmecas históricos", en *Historia prehispánica*, número 5, Museo Nacional de Antropología, Sección de Difusión Cultural, SEP-INAH, marzo de 1967.

Jiménez Moreno, Wigberto y A. García Ruiz, *Historia de México, una síntesis*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1962.

Sociedad Mexicana de Antropología, *Primera Sesión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica*, del 11 al 14 de julio de 1941, Boletín número 1.

DEMANDAS INDIGENAS Y CAMPO DE LA LEGALIDAD

Diego A. Iturralde Guerrero

UNO

El reconocimiento expreso de la existencia de los pueblos indios y de sus derechos en los textos constitucionales (y aun en leyes de menor importancia) provoca una multitud de oposiciones y sospechas. La mayor parte de éstas se inspiran en la necesidad de defender los grandes paradigmas de la legalidad: la igualdad y la generalidad. Otras advierten sobre la inconveniencia de introducir formas de discriminación jurídica que, a la postre, se vuelven contra sus presuntos beneficiarios porque los marginan de los amparos de la plena ciudadanía, lo que precisamente se pretende evitar. Finalmente, un tercer grupo de oposiciones se fundamenta en la sospecha de que tal reconocimiento conspira contra la posibilidad de construir la unidad de la nación —como quiera que ésta se entienda— y que en tal medida, la pretensión es anacrónica y tiende a retrotraer la situación a momentos históricos anteriores, que fueron superados con suma dificultad.

El primer grupo de argumentos es de carácter eminentemente formal y técnico, aunque siempre se lo hace aparecer revestido de un carácter superior: teórico o conceptual. La historia del derecho en el último siglo, sobre todo en nuestros países, muestra que los paradigmas formales de la ley han caído sin mayor estrépito cuando las condiciones sociales así lo han requerido —y creo que no hay mejor ejemplo que el de la quiebra del viejo régimen de propiedad para dar paso a la refor-



ma agraria—. Esto debe aliviarnos (al menos a quienes no tenemos la responsabilidad técnica de resolverlo en los textos) de un debate innecesario, y debe además ponernos sobre la pista de una definición distinta del derecho y de la ley: como un campo —evidentemente elástico— en el cual se regatean las reglas del juego, y en el cual no hay paradigmas más certeros que los intereses de las fuerza sociales y su capacidad de imponerse o negociar.

El segundo grupo de argumentos, en favor de la no discriminación, me parece que se basa en dos supuestos que habría que valorar nuevamente: que la discriminación tiene su origen en el texto de las leyes, y que la igualdad ciudadana, formalmente declarada, garantiza suficientemente la existencia y el desarrollo de los grupos real e históricamente discriminados. Nuevamente es preciso recordar el carácter polisémico del discurso legal frente a la dinámica de la realidad: lo que pudo ser defensa bien intencionada en la legislación de Indias, pasó a ser medio para justificar la opresión en la práctica colonial; lo que fue deliberada intención de igualdad en las leyes revolucionarias, es desconocimiento perjudicial ahora. No son las leyes las que cambian: son las condiciones

sociales las que dotan de sentido. La discriminación es una práctica que puede reflejarse en la ley, tanto por inclusión de disposiciones especiales y distintas, como por la omisión de ellas. La pregunta no debe ser si los textos discriminan o no; sino si la discriminación existe y de qué manera; y si los textos constitucionales hoy, contribuyen a disminuirla o a agravarla.

El tercer tipo de oposición al reconocimiento constitucional de los derechos específicos de los pueblos indios refiere el asunto a la formación y consolidación nacionales; esto es, asocia la cuestión étni-

ca con la nacional. Cualesquiera que sean los argumentos que desde aquí se desarrollen, entran en el terreno de una discusión pertinente, toda vez que lo que en el fondo se intenta, es modificar o no los signos (y la Constitución es por excelencia un signo) que definen, real o programáticamente, el carácter de la nación que se pretende constituir, y a la que se dota de

un conjunto de normas e instituciones configuradas como un Estado. Quienes argumentan en favor de la generalidad de la ley, lo hacen a la vez en favor de la nación construida sobre la homogeneidad social y cultural, sea porque de partida se asume la homogeneidad como una condición dada antes y más allá de las diferencias aparentes, sea porque se reconoce la diversidad y se propone eliminarla como función central de formar a la nación.

DOS

El debate y opinión profesional de los antropólogos, debe inscribirse en el tercer terreno de discusión. Ya que prácticamente en todo nuestro ejercicio, cualquiera que sea el periodo del que nos ocupemos y

el sujeto social que constituya nuestro universo de trabajo, estamos interrogándonos siempre acerca de la sociedad y la cultura parcial de un pueblo, en relación con las de otros pueblos o en contraste con las tendencias más generales del conjunto al que reconocemos como nación. Un imperativo metodológico nos pone en situación de comparar (estructuras, funcionamiento, desarrollos, etcétera) y establecer



semejanzas y diferencias, predecir homologaciones o diversificaciones, y plantear intervenciones en algunos de esos sentidos. Y aunque estemos convencidos de la particularidad de las comunidades que estudiamos y de los límites de nuestras intervenciones, cualquier opción (analítica o política) que tomemos implica intervenir en el destino del modelo de nación cuya construcción apoyamos.

Hay modelos de nación que se plantean como modelos de dominación interna y como medios para asegurar o posibilitar la dominación imperialista. Encuentro que a estos modelos se han asociado históricamente una serie de tácticas de homogeneización y simplificación de las diferencias, que en la cultura cum-



plen las funciones que en la economía realiza la formación del mercado interno. No niego que excepcionalmente también se han mantenido tácticamente a núcleos marginales diferenciados, pero no como una regla.

También hay modelos de nación que se plantean como posibilidad de liberación de las fuerzas sociales internas y de las constricciones externas. Siempre se proponen como objetivo estratégico alcanzar la unidad del conjunto de pueblos que constituyen la anhelada sociedad nacional, pero difieren de modo importante en la definición de sus tácticas, por lo menos en dos direcciones: confundiendo el alto objetivo de la unidad con la búsqueda (a veces violenta) de la homogeneidad; o aceptando la diversidad

como una promesa y como un reto para la construcción de una sociedad plural y al mismo tiempo fuerte y unida.

No puede ocultarse que estas alternativas, principalmente cuando se conciben desde una perspectiva del pasado y el futuro de los pueblos indios, están claramente asociadas con las posturas intelectuales de los antropólogos, legitimadas a su vez en lo que solemos llamar opciones teóricas: los "ismos" y sus variantes.

TRES

Predijimos (o predijo nuestra antropología y nuestro indigenismo) que bajo el inexorable impulso del desarrollo capitalista, los pueblos y comunidades que estudiamos (quizá por última vez) se irían perdiendo en el horizonte de una sociedad global, más compleja y más pareja. Optamos en unos casos por acelerar ese proceso y tornarlo menos doloroso; en otros, por inducir resistencia y preservar lo que considerá-

bamos un patrimonio cultural en riesgo. Aclamamos los éxitos de los pueblos que pudieron mantenerse al margen y poner a salvo su tradición, tanto como aquellos que fueron capaces de transformarse y ponerse al día. Por momentos, casi por décadas diría yo, creímos que las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales habían desaparecido y tan sólo quedaba por delante la tarea de reducir las diferencias entre pobreza y riqueza, que ya no había más indios, sino únicamente pobres; y que algunos del primer grupo, ya no estaban en el segundo.

Sin embargo, desde hace una década y media por lo menos, se aprecia un proceso de revitalización étnica, que tiene que ver con fenómenos de reconstitución territorial, intensificación de los intercambios, surgimiento de élites y cuadros dirigentes; fenómenos que se articulan en procesos organizativos cada vez más amplios (que rebasan los niveles locales

tradicionales) y expresan reivindicaciones cada vez más directamente asociadas con su carácter cultural y social diverso. Más aún, para significar la dimensión de sus demandas estos sectores reclaman para sí las categorías de *pueblos*, *nacionalidades*, *naciones*; y se vuelven a denominar, superado un sinnúmero de cargas connotativas, indios.

Estos indios de ahora, por supuesto, no son los mismos que proponíamos castellanizar e integrar, ni aquellos sometidos a intensos proyectos de desarrollo de la comunidad, ni los beneficiarios del desarrollo rural marginal —especie de programa de extinción subsidiada—, son el resultado no calculado de la historia de todas las intervenciones (incluso de nuestras intervenciones etnológicas) y son cada día más y más diversos. Se están organizando, en las ciudades y en el campo, a partir de las diferencias que los unen, y están aprendiendo a convertir las razones de su discriminación en medios de lucha.

Este proceso de revitalización étnica, que no es simplemente una recuperación de prácticas culturales, sino la creación de nuevos senti-



dos a partir de viejas tradiciones, está alcanzando rápidamente el carácter de un fenómeno político en la medida en que el desarrollo de las reivindicaciones indígenas se organiza como oposición al proyecto de nación homogénea que los discrimina en tanto pueblos, a la legalidad que organiza simbólicamente ese proyecto excluyente, y al Estado como entidad resultante que lo contiene y reproduce socialmente. Por eso, el movimiento para que se reconozca su carácter diverso, se encamina hacia la lucha por el derecho a una legislación propia; en el fondo, a la conquista de las condiciones jurídicas y políticas en las cuales se haga posible el ejercicio y crecimiento de su cultura y de las instituciones que la realizan.

Es previsible —y en algunos países ya es evidente— que las tensiones entre las naciones indígenas y los Estados nacionales se agudizarán en los próximos años, y que quizá antes del final de milenio éstas tiendan a resolverse mediante enfrentamientos violentos. Es necesario que las demandas indígenas se perfeccionen y se planteen como objetivos posibles. Pero es también urgente que el

proyecto nacional se modifique para dar cabida a las demandas de la diversidad. Es necesario crear un campo donde estas tensiones puedan ponerse en juego, e interactuar con otras también presentes y en desarrollo al interior de la formación social. La creación de tal campo se inicia por el reconocimiento de la existencia de los actores y de su carácter; en este caso del carácter de sujetos políticos que se han forjado los pueblos indios. Tal reconocimiento (que es un proceso de significación de dotación de signos) puede empezar —así lo demandan en todas partes los mismos indios— con la inclusión de sus nombres en el signo principal que organiza el campo del proyecto nacional: la constitución del Estado.

PRACTICA MEDICA Y HUMANISMO. MATERIALES PARA PREPARAR UNA DISCUSION *

José Eduardo Tappan Merino

La problemática que se desprende del complejo universo comprendido en el binomio salud-enfermedad, no es competencia exclusiva de médicos, es algo que debe importar a toda la sociedad.

Dejar este campo a los médicos es una forma de legitimar a un pequeño grupo de personas para que decidan sobre lo que se debe hacer y cómo, sobre quiénes son los destinatarios, y quiénes son los elegidos para ser los médicos. En suma, estamos diciendo que algo que nos sucede cotidianamente (enfermarnos) no nos compete y que es un asunto de otros.

Uno

La historia de la medicina alopática llamada a sí misma "científica", es un maravilloso y desafortunado ejemplo del etnocentrismo cultural y la mentalidad colonialista occidental.

Quizá el problema se deba al momento en que la práctica curativa abandonó el Esculapio y secularizó todo su saber, convirtiéndose a la materia piadosa en un asunto religioso y a la batalla campal contra la enfermedad en territorio de los fríos y objetivos médicos. El único que salió perdiendo con esto, fue el enfermo.

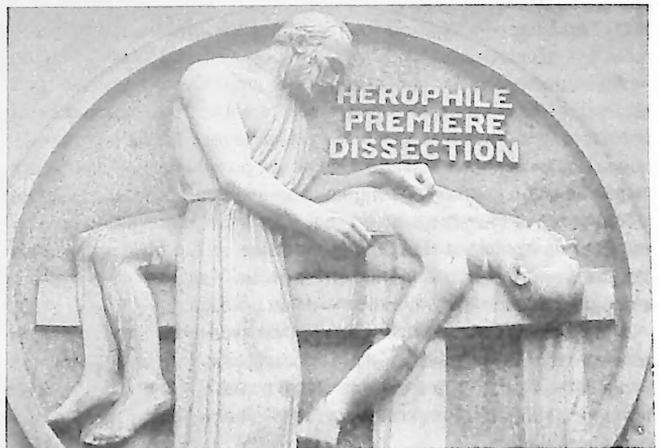
Ya estamos acostumbrados a la visita a un hospital o clínica, hay que hacer colas, en las que se recibe un trato despótico y burocrático.

Los visitantes y más aún los pacientes, tienen que resignarse, porque si reclaman, se transforma uno en: "latoso", y el pésimo servicio se vuelve un calvario.

Nos encontramos confundidos y no vemos la diferencia entre lo que ha sido la práctica de la medicina y el cuerpo de conocimientos médicos. Sin embargo, a lo largo de toda la historia de Occidente los servicios y la atención médica han sido terribles y en muchos momentos deshumanos: ya que ha existido, por lo general, una enorme distancia o aplicación de ese saber.

La ciencia médica a lo largo de la historia ha ido perdiendo su humanismo, transformándose en una técnica en la que el enfermo no es más que la arena que permite que médico y enfermedad se enfrenten en una lucha a muerte. El consuelo, lo mismo que las bacterias, fueron aniquiladas con el descubrimiento de la asepsia, pero las naves de los hospitales son mudos testigos de que en otros tiempos, templos y sanatorios eran una misma cosa, con calor humano, incluso algunos hospitales aún conservan el altar al fondo.

Es Hipócrates quien define finalmente el destino de la medicina, los que continuaron con esta corriente, comenzaron a introducirse en la dimensión técnica y a profundizar en los conocimientos anatómicos y



* Ponencia presentada en el Foro de Antropología Médica. ENAH

fisiológicos. Los antagonistas de los médicos hipocráticos no tuvieron muchos seguidores, como Asclepiades, quien proponía que la enfermedad debía ser tratada agradablemente: fue él quien hizo los primeros estudios sobre enfermedades mentales y sacó a los locos de sus celdas, para aplicarles terapias ocupacionales, música, sedantes y vino; colocándolos en el nivel de seres humanos.

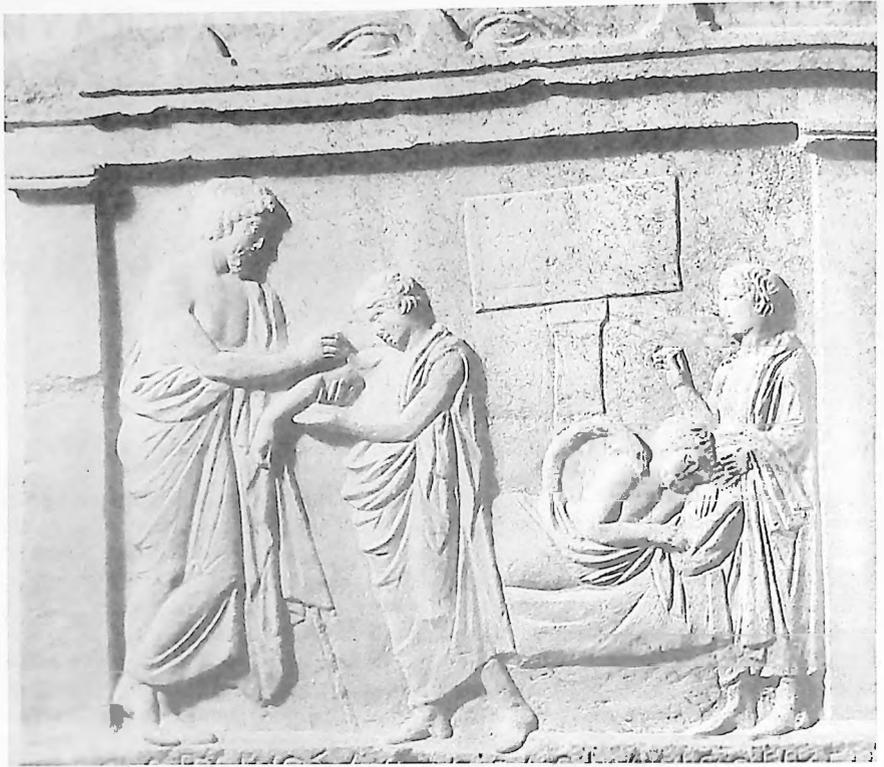
Los romanos también contribuyeron en la conformación de la medicina como una práctica fría, institucional y académica, así entre griegos y romanos transcurrieron mil quinientos

años. Después apareció el obscurantismo medieval y la presencia árabe se convirtió en la base del conocimiento médico hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero éste no pasó a toda Europa ni rebasó esta época. La vacuna contra la viruela, los antibióticos, las curas apiógenas, el entendimiento del contagio en las epidemias, la narcosis, la ortopedia, etcétera, son conocimientos que datan de tiempos preislámicos.

¿Cómo es posible que aún con ese énfasis en la técnica, la naciente medicina occidental no pudiera apropiarse del vasto conocimiento árabe? ¿por qué no permaneció en la memoria? Quizá—y esta es una hipótesis—, se deba a que la cultura occidental no podía apropiarse de ese saber, porque simplemente se trataba de respuestas a preguntas que ni siquiera había formulado. Occidente, por su obstinada cerrazón, tardó mucho en generar las preguntas pertinentes y no buscó fuera de sí mismo las respuestas, sino que trató de encontrarlas por sí solo.

Esta es la historia de cómo la medicina se fue olvidando de los enfermos para irse concentrando en los males. Y al pasar por alto al enfermo dejó de lado el motivo mismo de su práctica.

La medicina como disciplina académica hace énfasis en la curación de la enfermedad, la prevención y la conservación de la salud continuando siendo áreas poco trabajadas, lo mismo que el control de "calidad humana" de médicos, enfermeras y demás trabajadoras de los sistemas hospitalarios.



Dos

Está terminando el segundo milenio y las distintas medicinas tradicionales del mundo continúan siendo un misterio, es una paradoja que caracteriza a la ciencia y que muestra lo ignorante del médico atómico frente a las demás prácticas médicas del mundo. Está tan seguro de su saber que se ha transformado en un cuerpo de conocimiento cerrado, impenetrable a la crítica.

Las medicinas tradicionales son calificadas a priori y desechadas, lo mismo que sucediera hace mil años, la misma actitud etnocéntrica le impide ir más allá de sí misma y darse cuenta de que "hay más cosas bajo el cielo que las que sueña su ciencia". No se trata tampoco de que abandone la actitud escéptica frente a las otras prácticas médicas, pero sí despojarse del prejuicio que les impide estudiarlas antes de calificarlas.

Para la medicina alopática el único atributo de los conocimientos médicos tradicionales es el uso de la herbolaria, y esto no lo recono-

cen todos, se piensa que: lo demás es brujería, rituales, magia e ideas atrasadas de personas igualmente atrasadas. Es una mentalidad poco científica la que hay en las cabezas de los médicos, se trata de una actitud de corsario, en el sentido en que está interesado en lo que se puede llevar y no en lo que puede aprender.

Esta actitud se explica si observamos las escuelas del país donde se prepara a los futuros médicos, seguramente nos llevaremos una enorme sorpresa, al ver que la férrea formación científica y de investigación ha desaparecido; dejando su lugar a una especie de *vademecum* humano, tristes marionetas de los grandes intereses comerciales de las industrias farmacéuticas. Los médicos actuales son

técnicos: lo que se puede quitar se extirpa, los productos farmacéuticos son hoy prácticamente el único agente curativo. Se les forma bajo un estrecho criterio en una cultura consumista de la novedad farmacológica. Esto, no es exclusivo de México, sucede en todo el mundo.

Cómo pedir a estos "profesionales", que son en general incapaces de "ver más allá de sus narices", que salgan de la seguridad que les brinda su formación e incursionen en un mundo inimaginable para ellos. Los que lo han hecho, regresan con multitud de descubrimientos y críticas a la estructura general de lo que es la medicina alópata.

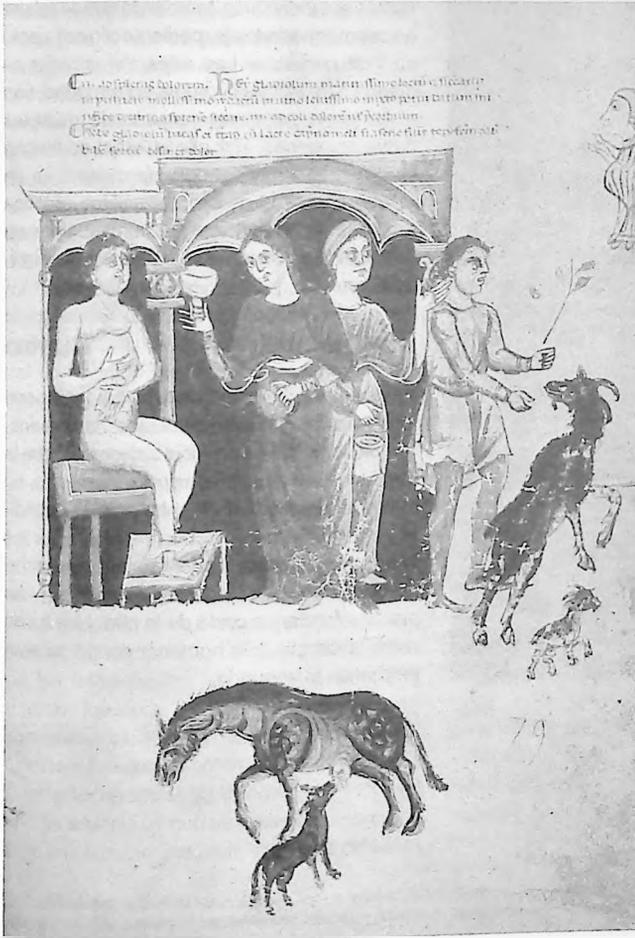
La ciencia médica, y por lo tanto los médicos, han hecho un culto al desarrollo técnico, por lo que confunden lo grandioso con lo moderno, y sus miradas están dirigidas al primer mundo y a los grandes laboratorios de universidades e industrias de esas latitudes sin comprender lo que allí pasa, adorando al progreso, simplemente por ignorancia de otros sistemas curativos. Se sabe que todos los productos farmacéuticos prohibidos en el primer mundo, se comercializan en el tercero, y peor aún, son recetados por nuestros médicos, la mayoría de ellos ignorantes de la historia de éstos. Existe una cara encubierta de la medicina alopática, ocultada deliberadamente por los enormes intereses económicos. Los productos médicos no son más que otra forma de lucro, un simple producto, mercancía que se vende al comercializar la práctica médica.

Tres

En todas las culturas la lucha por la vida ha ocupado un lugar privilegiado. Es la apuesta más importante que puede hacer el hombre frente a la muerte.

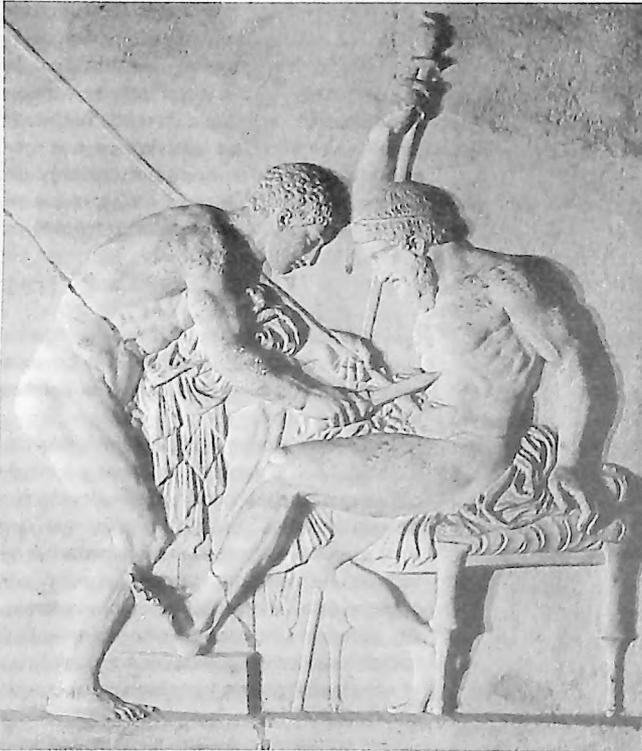
Las concepciones y prácticas médicas tradicionales son la suma de prácticas y concepciones que han hecho los hombres por cientos de generaciones. Es mucho más que una simple aventura frente a las enfermedades; se trata de una visión del mundo y de una praxis para con éste. La interacción hombre-naturaleza, enfermo-síntoma, médico-enfermedad, colectividad-individuo, vida-muerte conforman el entretrejo que da consistencia al cuerpo conceptual de la medicina tradicional.

Las estrategias de cura siempre colindan con otros campos del conocimiento: matemáticas, astronomía, física, psicología, herbolaria, poesía, magia, religión, etcétera, tratando de abarcar un amplio abanico de posibilidades, ya que estas prácticas médicas, que realmente han conocido al hombre, muestran que éste es multidimensional y mucho más que el recipiente de un bacilo, virus o microbio.



Es la observación del hombre lo que ha guiado a los médicos tradicionales, por ello su práctica intenta estar en armonía con aquél; la medicina alopática ha observado al virus y trata de destruirlo, lo que el enfermo siente, piensa o desea no importa.

Cuando empleamos las palabras: medicina tradicional, se pretende caracterizar un conjunto de concepciones y prácticas, sin embargo ésta es una concepción etnocéntrica, ya que difícilmente podemos decir que la medicina tradicional tzotzil, es semejante a la náhuatl y que ésta se parece a la huichola. Peor aún sería decir que existe una medicina tradicional mexicana. En los países pluriculturales, existen una serie de medicinas tradicionales. El punto de vista etnocéntrico no alcanza a ver en el otro las diferencias que caracterizan a una práctica y a separarla de otra, tiende a homogeneizar y a tipificar, pero no podemos hablar de medicina tradicional sino de medicinas tradicionales.



Es cierto que en muchas culturas lo denominado campo de conocimiento médico no existe, ya que para la curación intervienen una serie de instituciones culturales y no sólo una: es así como el curandero, igual que el director de orquesta organiza las voces distantes, matiza, suprime y subraya. En estas culturas hablar de medicina es hablar un poco de: comida, sueños, sustos, envidias, enemistades, problemas en el trabajo y con la familia, dolores en el cuerpo y/o en el alma, cambios de conducta, deseos, etcétera; no se trata a la enfermedad como un elemento perteneciente a un solo campo, separado del resto de las demás partes de la cultura.

En las medicinas tradicionales, por lo general, los profesionales de la medicina son miembros de la comunidad, conocen la vida de cada uno de sus individuos, tanto en lo que se refiere a sus enfermedades (expediente clínico), como su vida cotidiana. Las artes del curador se dirigen más allá de la propia enfermedad, van al individuo como un conjunto de múltiples determinaciones. Por ello la salud es mucho más que la ausencia de enfermedad: es un estado completo de bienestar. Una práctica médica integral donde el ser humano tiene un trato cálido y amable que le devuelve la dignidad humana.

Cuatro

Vemos así que las medicinas tradicionales son mucho más que conocimientos herbolarios, son un completo y complejo sistema del que la medicina alopática puede aprender mucho, no existe una confrontación entre prácticas médicas por su campo de conocimiento, ni por los fines que persiguen, las confrontaciones son el resultado del intento de legitimación de una práctica frente y a costa de la otra. Una lucha entre la ciencia y lo humano, donde se está perdiendo lo segundo.

Renato Ortiz*

Pocas veces ha sido reconocido en los fenómenos de la cultura popular el carácter de ambigüedad que parece caracterizarlos. De hecho, los científicos sociales tienden a aislar uno de los términos de esta ambivalencia, lo que equivale a seleccionar entre uno de los dos sentidos aparentemente antagónicos que los definen como hechos sociales. La cultura aparece así, o como fenómeno de la reproducción social, o como elemento de transformación. De este modo, algunos procuran comprender el mesianismo como manifestación puramente "revolucionaria", el Carnaval como ritual exclusivo de subversión del orden; otros descubren junto a la cultura de las clases subalternas una falsa conciencia, lo que significa aprehender la tradición popular como esencialmente conservadora.

Gramsci al estudiar el folklore distingue los elementos "positivos" y "negativos" que, en principio, configurarían las manifestaciones populares. El sentido realista de las prácticas populares es aprehendido como positividad en oposición a las elucubraciones de los intelectuales, ya que el peso de la tradición folklórica, o la fragmentación del pensamiento popular son vistos como una dimensión negativa que caracteriza la otra cara de un mismo hecho social. Lo inconveniente de este tipo de análisis es que se obtiene como resultado únicamente una serie alternada de señas

les opuestas. Todo ocurre como si los polos de positividad y negatividad fueran excluyentes, heterogéneos, partes antagónicas de un fenómeno idéntico, pero jamás analizado en su ambigüedad propia. La alternancia subraya siempre la dimensión de uno de los términos independientes, ella fragmenta la totalidad de la ambivalencia para aprehenderla como dualidad. Lo que busco desarrollar en este estudio es una manera de analizar esta ambigüedad desde una perspectiva que englobe la polaridad antagónica, que en principio parece excluirse. Para esto retomo la noción de fenómeno social total e intento pensar las culturas populares como totalidades distintas inmersas en una totalidad más abarcadora que las trasciende: la sociedad global.¹ Sería, sin embargo, interesante retomar algunas categorías más genéricas que han sido aplicadas al estudio de la cultura popular.

El espacio utópico

Michel de Certeau, en un artículo reciente sobre el hombre común, destaca la especificidad de esta dimensión utópica que se inserta en el interior de las manifestaciones populares.² Refiriéndose al discurso milagroso de Frai Damião, De Certeau busca comprenderlo como *locus* de una utopía que coexistiría con el espacio social, determinante y represivo, de la sociedad brasileña. El milagro se devela así como el arte de trastocar una realidad dura y opresora, una especie de apertura para un universo simbólico en donde la imaginación podría, de manera cierta, concretarse como "realidad". Análogamente a Sartre, para quien la imaginación se define fenomenológicamente como esfuerzo de trascendencia de lo real, la utopía se presenta como negación de una determinada realidad social. Si retenemos esta dimensión de negatividad, podemos sustituir la idea de utopía por otras que se refieren a la misma transformación, por ejemplo, por la noción de lo sagrado como efervescencia

¹ La noción de fenómeno social total se encuentra particularmente desarrollada en el estudio de Mauss sobre la magia. Véase *Sociología y Antropología*, Paris, PUF, 1968. Acerca del concepto de sociedad global, véase Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, PUF, 1968.

² Michel de Certeau, "La Culture de l'Ordinaire", *Esprit*, número 10, octubre, 1978, pp. 3-26.

* Universidad Federal de Minas Gerais. Artículo tomado de *Cuadernos CERO*, número 17, septiembre de 1982. Este artículo fue traducido por Julieta Haidar.



religiosa, o aun por el concepto nietzscheano de ritual dionisiaco. El proceso social es pues concebido en oposición a alguna cosa, sea al espacio utópico de la reproducción social, al profano, o a la repetición monótona de los ritos apolíneos. Este enfoque descriptivo de los fenómenos sociales recibe, quizás por primera vez, con Turner, una explicitación teórica.³

Al distinguir entre *estructura* y *comunitas*, Turner retoma en realidad aquellas oposiciones consideradas anteriormente, para ubicarlas en un análisis de corte estructural. La red social se devela así como una oposición entre dos polos que la delimitan, la definen: el primero forma un "sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerárquico de posiciones jurídico-político-económicas" y separa a los hombres según las nociones de "más" o "menos"; el segundo caracteriza el momento de la sociedad como *comunitas*, es decir, como espacio social "no estructurado, o relativamente estructurado y relativamente indiferenciado, una comunidad, o hasta una comunión de individuos iguales".⁴

Aunque Turner procure negarlo, la idea de *comunitas* se aproxima mucho al concepto durkheimiano de sagrado; no me refiero, sin embargo, a la interpretación corriente que ha sido imputada al concepto, sea en su oposición a la magia, o como dimensión externa al individuo, noción que Durkheim identifica con lo social y con la conciencia colectiva, y que desempeñaría la función de coerción social por excelencia.

De hecho, lo sagrado durkheimiano puede ser interpretado como efervescencia, momento de desestructuración social que se manifiesta precisamente en el ritual del *potlach*.⁵ Lo sagrado se presenta así como fuerza, manifiesta y potencialmente desorganizadora de la estructura social, por esto debe ser canalizado por un orden que lo encierre y lo discipline como diría Bastide, de salvaje él se transforma en sagrado domesticado. En este sentido, yo diría que la serie profano/sagrado corresponde a la oposición *estructura/comunitas*, y puede ser aplicada a la comprensión de los fenómenos que Turner procura estudiar como procesos comunitarios —movimientos milenaristas, hippies, pobreza de San Francisco, etcétera.

Considerar los fenómenos sociales según modelo de la *estructura* y de la *comunitas* es, para Turner, aprehender la vida social como proceso dialéctico; así se puede afirmar que "la experiencia de vida de cada individuo lo hace estar expuesto alternadamente a la *estructura* y a la *comunitas*".⁶ Extraña dialéctica, ésta que se confunde con la alternancia de vivencias opuestas. ¿En realidad, en qué consiste este proceso dialéctico que se define simplemente por el paso del polo de la positividad hacia el de la negatividad? Una posibilidad sería considerar al arte ritual, que consigue unir los opuestos al interior del procesamiento simbólico, como dialéctica, lo que sería por lo menos una incoherencia. En realidad, aprehender los fenómenos sociales según la sincronía/diacronía, lo positivo/negativo, lo interno/externo, lo alto/bajo, nada tiene de dialéctico, al contrario, se trata de la razón analítica en movimiento. Se puede discordar de Lévi-Strauss en su polémica con Sartre sobre la razón dialéctica, pero se debe destacar su coherencia de raciocinio al demostrar que nos encontramos efectivamente con dos tipos de razones que se oponen radicalmente.⁷

No pretendo retomar las críticas que tradicionalmente han sido hechas al estructuralismo, tampoco creo que éste represente "la última ideología burguesa" o la "miseria de la razón", como prefieren otros. No cabe ninguna

³ Véase Turner, *O processo ritual*, Petropolis, Vozes, 1974.

⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵ Acerca de la noción de lo sagrado véase Durkheim, el capítulo sobre el "Origem da religião" en *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1970.

⁶ Turner, *op. cit.*, p. 120.

⁷ Con respecto a la polémica con Sartre, consultar Lévi-Strauss, capítulo "Historia y dialéctica" en *O Pensamento Selvagem*, São Paulo, editorial Nacional, 1970.

duda de que el pensamiento estructuralista ha contribuido mucho al desarrollo de la antropología y de otras muchas ramas de las ciencias sociales; es necesario, sin embargo, reconocer sus límites. Pensar la cultura en términos de oposición *estructural/comunitas*, sagrado/profano, utopía/orden cotidiano, nos encierra, en realidad, en el interior de un pensamiento que analiza exclusivamente la alternancia de los polos, pero olvida preguntarse por las relaciones que existen entre ellos. Si consideramos al Carnaval como un ritual de desorden, su relación con la negatividad del orden cotidiano sólo puede ser comprendida como una relación lógica, pero no social. El análisis nos permite constatar que estos dos "órdenes" se excluyen pero no nos aporta nada nuevo sobre las posibles relaciones que podrían ocurrir entre ellas —la positividad de uno de los polos implica simplemente la negatividad del otro, y viceversa.

La metodología estructural agrupa fenómenos desiguales en el interior de un mismo conjunto, por ejemplo, el ritual de la coronación en la Costa del Marfil, la ceremonia zulú a la diosa Nankubulwana, el Carnaval, el *Bumba-Meu-Boi*,⁸ etcétera. Pero, cuando se descubre que fenómenos distintos participan de una idéntica estructura de subversión social, nada más nos queda por concluir. Ya que en el método descrito se excluye la historia (el tiem-

po para Lévi-Strauss coincide con la diacronía), ninguna relación social entre *estructura* y *comunitas* puede ser comprendida. Si por un lado la abstracción estructuralista sitúa la comprensión teórica en un nivel de generalidad más amplio, por otro ella nos "roba" la realidad social. Para entender la cultura como proceso dialéctico es necesario, pues, retomar un enfoque teórico distinto, para recuperar así la historia que se nos había escapado.

Pasar de la estructura a la historia implica pasar de lo que Bourdieu denomina *estructura estructurada*, o sea, del estudio de la realidad social como gramática, al momento de la *estructura estructurante*, es decir, de las funciones que objetivamente la estructura llena.⁹ Desde esta perspectiva, la cultura es estudiada ya no según una oposición de polos antitéticos, sino como elemento social que se organiza como *relación de poder*. Los fenómenos sociales son aprehendidos en términos de campo cultural, lo cual se vincula a la propia estructuración de la sociedad en clases y capas sociales.¹⁰ Cuando la sociedad global es fragmentada por los grupos de poder, homológamente, el campo social se subdivide en dos grandes partes: dominantes y dominados. Esta oposición, interna a la realidad social, corresponde a una diferenciación entre ortodoxia y heterodoxia —Bourdieu retoma en este punto los conceptos weberianos sobre el poder hierocrático. Desde el punto de vista que nos interesa, observamos que lo que denominamos anteriormente como "utópico", "comunitas", "sagrado", coincide con el polo de la heterodoxia. La "herejía popular" se presenta, pues, como una contestación a la ortodoxia que procura enmarcarla. Si por un lado, el análisis estructural establece una relación lógica de exclusión entre *estructural/comunitas*, Bourdieu establece esta oposición como relación social: *lucha de poder*.

Sin embargo, cuando el tipo de enfoque propuesto se confunde con una sociología de la reproducción social, se observa que el elemento utópico desempeña invariablemente la función de contestación simbólica.¹¹ En efecto, para Bourdieu el dinamismo del *campo* contribuye necesariamente en el sentido de la recuperación. La heterodoxia,

actuando heréticamente, no hace más que reforzar el poder de la ortodoxia. Nos encontramos así con una historia cíclica, pues el movimiento de las relaciones sociales no implica un cambio, sino al contrario, la reproducción social. La teoría de Tumer nos imposibilitaba el acceso a la historia, Bourdieu nos encierra, sin embargo, en los límites de una historia como repetición de los hábitos. Pensar la cultura popular dentro de esta perspectiva equivale a considerarla simplemente desde un punto de vista catártico. El Carnaval, la religiosidad po-

⁸ Fiesta popular del norte del Brasil. (N. del T.)



⁹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Ginebra, editorial Droz, 1972.

¹⁰ Véase P. Bourdieu, "Le Champ Scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 2/3, junio de 1976, pp. 122-133.

¹¹ Para una exposición crítica más detallada sobre el pensamiento de Bourdieu, véase Renato Ortiz, "Introdução a P. Bourdieu", *Grandes Cientistas Sociais*, editorial Atica, São Paulo, (en prensa).

pular, etcétera, sólo existirían en la medida en que se definirían como pseudoutopías; en verdad, tales fenómenos se asemejarían a aquellas danzas sexuales de los esclavos (*lundus*) que los señores liberaban en los días de fiesta. La perspectiva de Bourdieu es análoga a la política colonial del Conde dos Arcos, para quien la realidad social se presentaba exclusivamente como ritual de rebelión, pues tendría como fundamento último el fortalecimiento del propio orden esclavista.

La estructuración del desorden

De los análisis de Turner y Bourdieu retomemos dos puntos: primero la descripción del espacio utópico como *locus* de oposición a la estructura cotidiana; segundo, la relación de poder que se establece entre el orden social y el desorden simbólico. A través de un ejemplo, tratemos de comprender la ambivalencia de ciertos fenómenos populares que se manifiestan a veces como reproducción, a veces como contestación al orden.

Existe en el "panteón" umbandista, una divinidad que se define principalmente por su carácter ambiguo: *Exu*. Espíritu *trikster*, esta entidad cristaliza en un solo momento dos dimensiones antitéticas que se excluyen—bien/mal, luces/tinieblas, vida/muerte. Dos actitudes contradictorias orientan de esta forma el comportamiento umbandista frente a los "exus"; por un lado son venerados como entidades fuertes—"resuelven cualquier problema"—por otro son considerados como genios maléficos, y deben por esto ser rechazados. Pensando la religión umbandista como totalidad, se puede explicitar el problema del *Exu* del



siguiente modo: ¿cómo permitir la manifestación religiosa de *Legba* al interior de las prácticas umbandistas? En otras palabras, ¿cómo rendir culto a la presencia de un espíritu que significa desorden en el seno del orden, que debe necesariamente aceptarlo o recusarlo? La respuesta es clásica, y Durkheim ya nos había enseñado como cualquier ambivalencia se resuelve y se concreta a través de los ritos; el rito corresponde precisamente a esta técnica que posibilita la unión de los contrarios. Analicemos pues cómo se desarrollan estos rituales.

Una sesión de *Exu* se inicia con el cierre de las cortinas del altar en donde reposan los santos del "terreiro".¹² Si analizamos que el altar simboliza el foco de la luz celestial, y que por otro lado los *exus* connotan el reino de las tinieblas, se destaca aquí un primer elemento de separación. Del mismo modo que Van Gennep plantea que los rituales de iniciación son precedidos por ceremonias que separan al creyente de las fases anteriores de su vida pasada, en el caso del *Exu*, un ritual de separación delimita el espacio dionisiaco del desorden simbólico, diferenciándolo cualitativamente del espacio del orden umbandista. En algunas "tendas"¹³ la separación del orden sagrado se encuentra a tal punto ritualizada, que los *exus* bajan fuera del "terreiro". El espacio que les es atribuido se distingue así físicamente del espacio atribuido a las entidades de la luz (*caboclos*, *pretosvelhos*, *crianças*).¹⁴

Sin embargo, la operación de segregación espacial no es suficiente, se necesita aún toda una serie de ritos que refuerce la separación—"defumadores"¹⁵ especiales son utilizados como puntos de apoyo firmes que impiden el rebasamiento de las fronteras del orden religioso. La limitación simbólica se reduplica a través de una técnica de refuerzo que tiene por finalidad específica contener lo sagrado explosivo. En algunos "terreiros" existe una curiosa práctica de conciliar la inconveniencia de los *exus* con las necesidades de la moral religiosa. Antes de que bajen los espíritus, el "pai-de-santo"¹⁶ reza, en conjunto con los mediums, e

¹² El patio sagrado donde se realiza el ritual religioso de la Umbanda. (N. del T.)

¹³ Nombre que se le da al lugar sagrado de las actividades rituales de la Umbanda.

¹⁴ Espíritus que representan el bien. (N. del T.)

¹⁵ Sahumerios. (N. del T.)

¹⁶ Sacerdote del ritual umbandista.

implora a Dios que los espíritus se acomoden a las reglas de los buenos modales. Si acaso los *exus* cuando bajan, asumen actitudes indecorosas (gestos obscenos, malas palabras), el jefe del "terreiro" puede amonestarlos, y en los casos límites, incluso suspender el trance reenviando a Legba hacia el Astral.¹⁷

La relación que se establece entre el orden umbandista y el desorden religioso se traduce claramente como una relación de poder. El espacio utópico debe ser contenido en el interior de las fronteras juzgadas aceptables por el patrón religioso. El dominio del desorden no se opone, sin embargo, como pura disgregación a la dimensión del orden sagrado. En realidad, dejando de enfocar la alternancia orden/desorden, para destacar uno de los polos señalados, se percibe que la dimensión del desorden se organiza de forma estructurada en el interior del ritual que la promueve.

Cuando los umbandistas celebran a *Exu* es necesario comprender que se está rindiendo culto a una ambigüedad socio-religiosa que se resuelve en el lenguaje cosmológico con la relación *Exu-pagano/Exu-bautizado*. En la medida en que *Exu-bautizado* se vincula al orden umbandista, el ritual es permeado por la hegemonía religiosa en el seno del propio espacio explosivo. En este sentido, un *exu* puede ser considerado "bautizado" o "pagano" dependiendo de que sus actitudes reproduzcan o no valores legítimos de la religión. La realidad utópica es, por lo tanto, fragmentada internamente en pedazos que se separan entre sí, también según una relación de fuerzas. En

algunas sesiones se asiste a una verdadera vigilancia de los *exus-paganos* realizada por un *exu* superior próximo a la dimensión de la luz (en contraposición a las tinieblas). Algunas "tendas" llegan al grado de censurar las consultas individuales cuando juzgan que el contenido explícito de la demanda choca con el código moral dominante. El control se inserta de esta forma en el interior de la ceremonia religiosa.

El ejemplo considerado puede colocarse en términos más genéricos, lo que nos permite explicitar algunos rasgos que lo estructuran:

a) el ritual de los *exus* es percibido como espacio de ambigüedad en el cual el desorden se manifiesta simbólicamente; b) él se incluye en una totalidad que lo engloba y lo trasciende: la religión umbandista; c) la relación entre el ritual y el universo umbandista es una relación de poder —los *exus* (Quimbanda) se manifiestan en el seno del espacio dominante Umbanda; d) el campo de la subordinación de los *exus* no es homogéneo, sino fragmentado — las relaciones de poder se insertan al interior del universo mismo del desorden.

Si comparamos el ejemplo de *Exu* con

nuestros estudios sobre el Carnaval, observamos que los resultados obtenidos son análogos. En ambos casos, se trata de fenómenos explosivos de naturaleza "comunitaria"; en lo que respecta a los festejos camavalescos, la totalidad que los engloba es el propio orden de lo cotidiano. En los dos ejemplos se configuran una multiplicidad de rituales de separación y de control que tienen como función aislar el espacio utópico. Tanto en el caso de los *exus*, como en el del Carnaval se constata una estructuración interna en el dominio del desorden. Si no atribuimos esta analogía esencial como producto de la pura contingencia, del encuentro fortuito, tenemos que preguntarnos sobre lo que se esconde detrás de esta "apariencia". Al considerar la cultura popular por un lado, y por el otro los ejemplos analizados, podemos enunciar algunas observaciones de orden genérico.

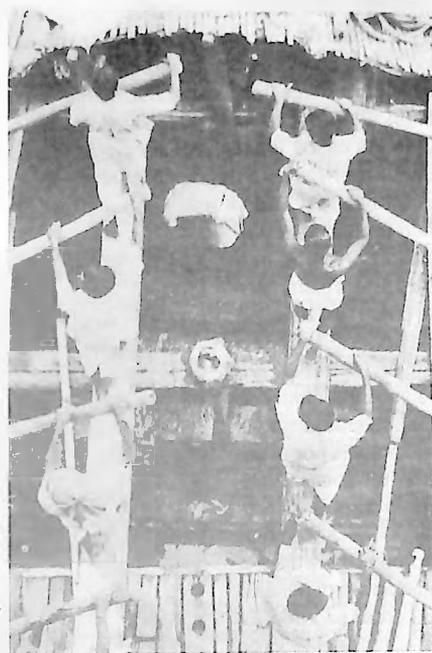
1º) Los fenómenos de cultura popular no se definen solamente por la dimensión de la reproducción social. Muchos de ellos encierran un elemento de contestación que se manifiesta como desorden simbólico.



¹⁷ Lugar donde habitan las divinidades de la región umbandista.

2º) Las culturas populares se insertan al interior de una totalidad que las incluye y que las trasciende: la sociedad global. Esto implica reconocer que las oposiciones descubiertas por el análisis estructural son formales, y no sociales; además, esta posición es fundamental para el estructuralismo. En su crítica a Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss insiste sobre la distinción entre los conceptos de estructura y relaciones sociales.¹⁸ Cuando se afirma por ejemplo que "las superestructuras son actos fallidos que socialmente tuvieron éxito", lo que se pretende decir es que las organizaciones sociales son en realidad actualizaciones lógicas del grupo de transformación deducido del modelo estructural. El análisis estructuralista sólo es posible cuando la realidad se pierde de vista, pero lo que nos interesa no es tanto conocer las oposiciones estructurales, sino avanzar, a partir de ellas, hacia una comprensión de la realidad social. Debemos pues sumergir el espacio utópico en el interior de las contradicciones de los fenómenos sociales concretos, pero sin restringir la relación universo utópico-universo cotidiano a una relación de exclusión. En otras palabras, el espacio del desorden no existe primeramente en sí mismo para después oponerse al sistema de lo cotidiano, es decir, la cultura popular y la sociedad global no interactúan en términos de variables independientes. Pensar de esta forma sería regresar a la vieja perspectiva de Malinowski quien consideraba el proceso de colonización como la relación entre dos niveles distintos: la tribu y el mundo occidental;¹⁹ la tribu, considerada como una entidad autónoma se contraponía así a la sociedad moderna. La crítica de Balandier recupera justamente al concepto de fenómeno social total de Mauss;²⁰ en lugar de comprender las sociedades primitivas y las sociedades occidentales como elementos distintos, Balandier sitúa la colonización como un proceso global que determina la propia realidad tribal. Análogamente podemos decir que la sociedad global trasciende y determina los fenómenos de la cultura popular, la relación entre fenómeno y sociedad es por lo tanto de inclusión, no de exterioridad.

3º) La relación entre las manifestaciones de la cultura popular y la sociedad global se define como una relación de poder. En la medida en que una sociedad se reproduce a través de la fuerza y del consenso (Gramsci diría: ejército y religión), ocurre que la sociedad global se caracteriza como espacio de las luchas sociales. La hegemonía de los grupos y de la clase dominante tiende de esta forma a delimitar y penetrar el espacio de las clases subalternas. La relación de poder que se observa nos remite así a las relaciones concretas de poder entre grupos y clases sociales. No se debe, sin embargo, concebir la hegemonía como mero proceso de reproducción social; aunque el poder de las clases superiores sea el dominante, la existencia de focos de "utopía popular" evidencia la virtualidad de la desorganización social. En realidad, Bourdieu puede comprender las relaciones de poder como simple reproducción porque se plantea una connivencia entre las manifestaciones heréticas y ortodoxas. De la misma forma que Mauss, al analizar la magia, presupone un conocimiento social del cual participan igualmente el hechicero y su paciente, Bourdieu cree que "conser-



vadores" y "contestadores" están unidos por la misma creencia e idénticos intereses. Analizando el mundo artístico, Bourdieu muestra que tanto el arte conservador como el arte de vanguardia trabajan para la reproducción del propio campo artístico.²¹ En este sentido, la protesta vanguardista es puramente simbólica, y la reproducción se impone como necesidad interna del campo social. Desde la misma perspectiva, Gluckman desarrolla sus estudios sobre los rituales de rebelión. La connivencia se traduce en este caso en la homogeneidad social que cohesiona a los actores sociales en el seno de la unidad sagrada del cosmos mítico. La rebelión ritual se da en el interior de una sociedad en donde el grado de cohesión social es bastante elevado, y una mecánicamente (diría Durkheim) a los individuos en la unidad de la hegemonía religiosa. El consenso ideológico se concreta a través del pensamiento religioso; los rituales de rebelión subvierten, por un período determinado, las reglas sociales vigentes, pero no cuestionan el propio fundamento religioso que sostiene la

¹⁸ Lévi-Strauss, *Anthropologie Estructurale*, Paris, Plon, 1974.

¹⁹ Malinowski, *Les Dynamiques de l'Evolution Culturelle*, Paris, Payot, 1970.

²⁰ Balandier, "La Notion de la Situation Coloniale" en *Sociologie de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1971.

²¹ Bourdieu, "La Production de la Croissance", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 13, febrero, 1977, pp. 4-43.

estructura social. Desde el momento en que la cosmología mítica es compartida por todos, toda protesta funciona como mecanismo de refuerzo del orden. La herejía se orienta necesariamente hacia la recuperación. Los ejemplos del Carnaval y de *Exu* nos revelan, sin embargo, que la "connivencia" entre ortodoxos y herejes está lejos de manifestarse como consenso. La existencia de rituales de control indican que el espacio utópico es percibido como realmente explosivo y que debe por lo tanto ser administrado desde arriba. Para Bourdieu y Gluckman la reproducción se muestra como un mecanismo de regulación interna a la estructura social, en el caso de la cultura popular ocurre que el orden es reforzado por medio de mecanismos de control externos al fenómeno. El policía que retira de las comparsas carnavalescas al "folião"²² que se excede, así como el "pai-de-santo" que regresa al astral a los *exus* que incumplen el código moral coincidente con los valores legítimos, actúa en verdad como "vigilante" del espacio de la *comunidades*. La relación de fuerza es unilateral, por un lado se ejerce en detrimento del espacio subordinado, pero por el otro denota y explicita la existencia de un *locus* social irreductible al proceso de reproducción social.

4º) El espacio de la cultura popular se fragmenta internamente. Esto significa que la oposición orden/desorden, cotidiano/extraordinario se inserta en el seno del propio universo popular. Un análisis detallado de la ambigüedad muestra que las oposiciones binarias estudiadas por Tumer se reproducen en el interior del ritual de la *comunidades*. Las manifestaciones de la cultura popular no se oponen, como totalidad dominada a la hegemonía de la cultura dominante; ellas se encuentran fragmentadas en el momento en que se concretan como hechos sociales. Gramsci destaca particularmente este aspecto de los fenómenos populares cuando insiste en la ausencia de un folklore homogéneo en contraposición con la hegemonía de las clases dominantes. Es necesario, sin embargo, comprender que la heterogeneidad de la cultura popular ocurre en dos niveles distintos: a) en relación con la cultura hegemónica, la cultura popular está formada por fragmentos heteróclitos de tradiciones culturales diversas;

b) la fragmentación se inserta en el interior de las propias manifestaciones populares. Los fenómenos de la cultura popular se presentan así como un archipiélago en donde cada isla se encuentra a su vez también fragmentada. El problema que planteamos es el de entender cómo se articulan las relaciones sociales entre estos fragmentos de la cultura.

Sentido común y bricolage

Considerar a la cultura popular en términos de fragmentación implica preguntarse qué tipo de conciencia caracteriza al pensamiento popular. Gramsci, al estudiar el folklore y el sentido común, muestra precisamente que el conocimiento popular se define por su heterogeneidad, el proceso de fragmentación cultural corresponde así a una fragmentación de la conciencia. ¿Cómo se organiza, sin embargo, este tipo específico de concepción del mundo, particular de las clases subalternas? En nuestro estudio anterior (capítulo IV), aproximamos a Gramsci y a Lévi-Strauss con respecto a la analogía entre sentido común y pensamiento mítico; veamos, ahora, en qué sentido coinciden pensamiento salvaje y conocimiento popular.

Lévi-Strauss al considerar la lógica de las clasificaciones totémicas procura establecer relaciones entre el ingeniero y el *bricoleur*.²³ El *bricoleur* se define por su universo instrumental cerrado, todo lo que le queda es reordenar los mismos instrumentos heteróclitos que componen al conjunto de objetos de los cuales dispone. Mientras que el

²³ Lévi-Strauss, *op. cit.*



²² Bailarín de comparsa. (N. del T.)

ingeniero posee un proyecto, el *bricoleur* se caracteriza por la instrumentalidad, es decir, por la forma como manipula los trozos de su universo material para lograr un determinado fin. Contrariamente al científico que plantea problemas a partir de un sistema teórico elaborado, el *bricoleur* se contenta con reorganizar los elementos de un conjunto limitado, por esto Lévi-Strauss destaca que él se "limita a obtener el grupo de sus transformaciones", es decir, la posibilidad de resolución de los problemas se reduce al número de combinaciones posibles de los elementos a su disposición.

No es difícil percibir que el científico de Lévi-Strauss se asemeja mucho al intelectual de Gramsci. Evidentemente, la analogía es válida solamente cuando se retiene la idea del conocimiento como principio comparativo; por otro lado, es claro que el político no dispone de la libertad de trabajo que posee el ingeniero, su proyecto se articula siempre a la objetividad de la historia. Sin embargo, ambos se definen por la totalidad de pensamiento y, en oposición al *bricoleury* al sentido común, se descubren como portadores de un tipo de saber abarcador y homogéneo. Intelectual e ingeniero operan con conceptos (políticos y científicos), mientras que la lógica totémica y el sentido común proceden a través del signo y como tal permanecen presos en la concreción de la realidad sensible.

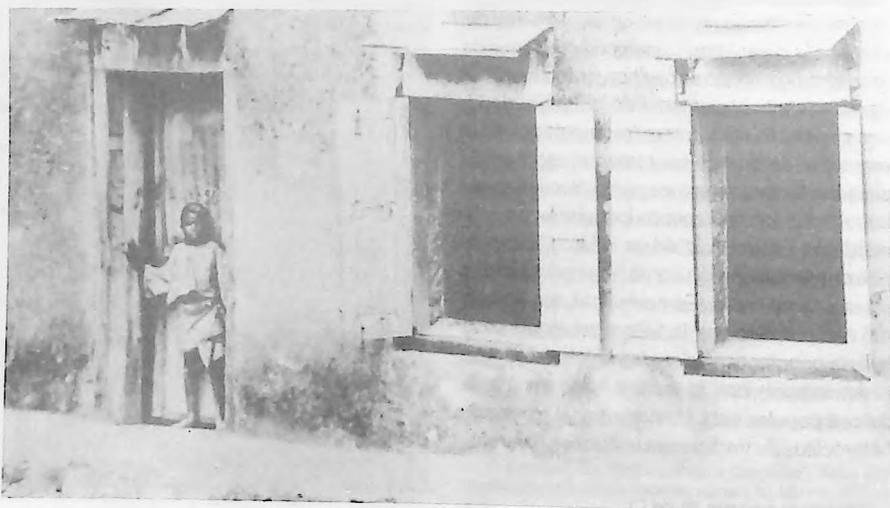
En la medida en que el folklore y el sentido común se definen como heterogeneidad y fragmentación, ocurre que para Gramsci ellos se presentan principalmente como elementos de la reproducción social. Gramsci plantea que las tareas del intelectual orgánico son fundamentalmente dos: el combate a la ideología burguesa y la superación del sentido común. Es verdad que Gramsci considera los "puntos positivos" de la cultura popular, sin embargo, él no parece percibir con claridad que la fragmentación se caracteriza también por su dimensión contraria: la resistencia. En efecto, decir que la filosofía de la praxis, para que se implemente a las clases subalternas, debe superar el folklore, implica aceptar que el propio proceso de fragmentación es un obstáculo para la hegemonía burguesa.

Gramsci al estudiar el *Resorgimento* destacaba que la ausencia de una hegemonía italiana se debe principalmente a la incapacidad de dirección de los intelectuales, que no supieron "llegar al pueblo", fundando de esta forma un nuevo bloque histórico.²⁴ Yo diría que esta incapacidad se refuerza todavía más por la fragmentación

de la cultura popular que se ubica como "la resistencia" a este proceso de hegemonización del mundo. No se trata, evidentemente, de considerar una resistencia de corte político que se desarrollaría de forma coherente y organizada. Ella es, ante todo, un obstáculo que se opone a un movimiento que procura transformarla y trascenderla. La cuestión que se plantea pues, antes de preguntarse sobre el papel político de la conciencia popular, es la de analizar cómo se desarrolla la "lógica de las transformaciones" del sentido común. La comparación con el pensamiento salvaje permite aclarar mejor este aspecto de la problemática popular.

Al analizar los universos ideológicos, Gramsci retoma las premisas que Croce desarrolla en su *Ética y política*; de esta forma la ideología se define como una concepción del mundo que genera una ética correspondiente a una acción en el mundo. Las concepciones del mundo, como *Weltanschauung*, determinan la dimensión objetiva de las ideologías, la ética se presenta como elemento mediador entre los niveles objetivo y subjetivo. La acción individual se encuentra pues adecuada a una totalidad que la trasciende: las ideologías.

Las críticas de Gramsci a la cultura popular derivan fundamentalmente de esta perspectiva ético-política; actuar significa sobre todo actuar según los principios de un discurso que orienta a la acción. Toda acción política se articula necesariamente a un universo simbó-



²⁴ Gramsci, *Il Risorgimento*, editorial Riuniti, Turin, 1975.



determinados momentos se observa que esos obreros actúan en la dirección contraria a la ideología dominante que internalizaron —por ejemplo en el caso de las huelgas. Sin embargo, ¿cómo explicar tal fenómeno? Si la acción humana se define por su relación con el universo de las concepciones del mundo, en el caso de no existir dos ideologías en conflicto, ¿cómo comprender

lógico que aprehende al mundo como totalidad. En la medida en que la cultura popular es heterogénea, ella no genera una práctica coherente, por esto el folklore debe ser superado. ¿Cómo queda la problemática de la acción popular dentro de este cuadro teórico? Si admitimos que el hombre del sentido común opera según las reglas del *bricolage*, ocurre primeramente que él no posee un proyecto globalizador del conocimiento del mundo. Su acción es en este sentido plural, es decir, no se articula a una *Weltanschauung* que fundamenta la existencia de la realidad, lo que le imposibilita una acción orientada coherentemente para la transformación de la sociedad y de la naturaleza.

Cuando el hombre común "bricola" en realidad ocurre que el sentido de su acción se determina por el universo material (y cognitivo) que él posee, así como por la instrumentalización que él quiere lograr. Ya que el universo de su conocimiento es limitado y heteróclito, la multiplicidad de las acciones emprendidas corresponde al "grupo de las transformaciones" que el sistema de conocimiento le confiere. La ética del sentido común se determina como una "ética instrumental", ella es plural y varía en la medida en que la combinatoria de los fragmentos de conocimiento asumen una u otra forma.

Un ejemplo. Gramsci se refiere algunas veces a las acciones de los obreros sometidos a la presencia de la ideología burguesa. En

que se puede actuar en contradicción con la ética que orienta la acción en el mundo? Podría imaginarse que el obrero posee un "sentimiento de realidad" agudo, o quizás un "instinto de clase", que le permite combatir contra una ideología externa que él carga internamente consigo.

El problema permanece. Sin embargo, sería ingenuo aceptar la idea de "sensibilidad de lo real" como principio explicativo para resolver la contradicción entre ética hegemónica, y acción efectivamente realizada. El obrero que no posee una concepción del mundo antagónica a la ideología dominante, pero que logra contraponerse a la presencia de esta dominación ideológica, sólo puede realizar su acción en la medida en que el proceso de hegemonía se rompe en el momento preciso en que la acción se realiza.

Si limitamos la comprensión de la acción a la problemática de una ética correspondiente a una determinada concepción del mundo, se hace difícil comprender la acción del sentido común, pues el conocimiento popular se define justamente por la ausencia de una *Weltanschauung*. El problema se resuelve cuando se replantea en términos de *bricolage*. Decir que la ética popular es instrumental implica concebirla como una serie de estrategias que tienen por finalidad resolver determinados problemas inmediatos. Tan pronto los problemas se presentan las soluciones son propuestas en términos de una combinatoria de fragmentos de conocimiento de los cuales se dispone. De Certeau procura justamente comprender este tipo de operación cuando aproxima la estrategia popular al arte de trastocar al mundo.

En efecto, una vez que la acción se aprehende como "lógica de las transformaciones", tenemos que la hegemonía podrá ser tanto reforzada como contestada. Todo dependerá, en última instancia, del funcionamiento de los elementos que constituyen la conciencia fragmentada. Ahora, se puede comprender mejor el ejemplo del obrero gramsciano. No es porque él participa de un "instinto de clase" que su acción se opone a la ideología dominante, sino por el hecho de que la huelga se presenta como un fin a ser evaluado por el pensamiento fragmentado. No hay duda de que la "ética instrumental" no posee la amplitud y la



coherencia de la ética política, sin embargo ella puede correctamente desempeñar un papel de resistencia a la implementación de una ideología dominante. Trastocar la realidad significa, en realidad, reinterpretarla según estrategias que en principio estarían en contradicción con la lógica hegemónica.

El sentido común opera como el sincretismo; el material que forma el sustrato del pensamiento son fragmentos heteróclitos de la cultura hegemónica y de la tradición. Los elementos que serán sincretizados a través de combinaciones múltiples encierran *a priori* significaciones derivadas de otros sistemas. El aspecto de reproducción social determina así materialmente los límites de la conciencia fragmentada; las combinaciones son siempre operaciones que se ejercen sobre un fondo cultural independiente del proceso de funcionamiento sincrético. Sin embargo, cuando las fronteras son establecidas las combinaciones pueden variar, y en este momento adquirir un sentido que se oponga a la cultura dominante. De la misma forma que las prácticas afro-brasileñas se contraponen a la memoria negra que las engendró, las estrategias populares, sobredeterminadas por la cultura hegemónica, pueden, a través de reinterpretaciones sucesivas, colocarse en oposición a la misma ideología que la permea. La reproducción cede, en este momento, lugar a la "resistencia social".

El espacio popular que habíamos analizado anteriormente en sus manifestaciones objetivas, se encuentra así vinculado a una conciencia fragmentada cuya estrategia puede, en determinados momentos, definirse como herética. Lo que habíamos considerado en un nivel objetivo se encuentra así adecuado a una subjetividad fragmentada que

opera según el criterio de la instrumentalidad. El universo del desorden puede entonces ser comprendido como el espacio en donde se manifiesta este arte de trastocar la realidad. *Exu* pagano representaría así un principio teórico de desestructuración del mundo.

La conciencia del sentido común no es, como podría pensar Lukacs, una falsa conciencia; en realidad, si alguna falsedad existe, esta sería definida por la incapacidad de las conciencias de aprehenderse como totalidad. Pero es necesario completar que a esta fragmentación corresponde también un proceso de "resistencia" a la veracidad de la propia ideología burguesa, que es a su vez global. Si por un lado, la heterogeneidad popular impide la superación de los elementos dominantes diseminados junto a las clases subalternas, por el otro, ella delimita las fronteras de la hegemonía ideológica. Sin embargo, no se debe atribuir a la conciencia fragmentada un carácter revolucionario, lo que identificaría "ética instrumental" con la ética políticamente orientada; ni exagerar los resultados de las estrategias de ocultación de la realidad. Hemos visto que el espacio es heterogéneo y que se encuentra aún subordinado a la hegemonía de la sociedad global.

La "lógica de las transformaciones" del universo popular se presenta pues como doblemente determinada: a) internamente por el proceso de funcionamiento de los elementos que componen la conciencia fragmentada; b) externamente por las relaciones de poder que se establecen entre cultura hegemónica y cultura popular. Detectar circuitos de "resistencia" no se confunde por lo tanto con el descubrimiento de "núcleos revolucionarios" de la estructura social, significa simplemente comprender que el proceso de hegemonía se encuentra fragmentado y que no se desarrolla jamás como continuidad. No hay duda, de que las grandes transformaciones sociales se articulan a los conflictos que se expresan a través de luchas ideológicas entre universos de conocimiento (por ejemplo, ideología burguesa contra materialismo histórico), pero es importante destacar que la fragilidad del orden social se inserta aún en la dificultad que encuentran las concepciones del mundo para lograr ser homogéneas. En este sentido, toda fragmentación es un espacio potencial de "resistencia" social.

LA GUERRA Y LOS SUJETOS SOCIALES. NAYARIT, 1850-1880: UN ESTUDIO REGIONAL*

José R. Pantoja Reyes



* Este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación "Estudio de la Población y el Trabajo en México. Siglos XIX y XX" que se realiza en la ENAH. Es un avance de la investigación sobre conflictos armados (rebeliones, bandolerismo, etcétera) en el occidente de México durante el siglo XIX. Aquí nos ocupamos de la guerra que enfrentó a los indígenas de la región nayarita con los hacendados y rancheros (de origen criollo y mestizo) de 1850 a 1880.

En general no mencionamos las fuentes documentales en las que se basan las informaciones y los argumentos principalmente porque es una larga lista; sin embargo, he querido mencionar la siguiente documentación por su importancia para este estudio: el periódico *El País de Guadalajara*; la *Colección de acuerdos, órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares indígenas*, tres tomos; el texto de Carl Lumholtz, *El México Desconocido*, Herrera, México, 1948 y los documentos que se encuentran en el *Ramo Gobernación* del Archivo Histórico de Jalisco, en Gavillas y Seguridad Pública.

Al abordar el estudio de la rebelión indígena del Nayar de 1850-1880, encontré que la reflexión sobre los conflictos armados del siglo XIX en México se ha hecho principalmente a la luz de la Revolución Mexicana de 1910-1920, en particular por la historiografía oficialista¹ que ve los procesos armados anteriores a la Revolución como contribuciones que preparan el terreno para el surgimiento del "Estado revolucionario o moderno". Es decir, consideran toda acción armada contra la autoridad o la explotación como procesos "incompletos", "prematurados", "precursores" de la Revolución de 1910. Esta es la visión que predomina, por ejemplo, sobre la guerra indígena del Nayar comandada por Manuel Lozada el "Tigre de Alica".²

Las historias de los movimientos armados elaboradas desde esta perspectiva no son sino la enunciación de batallas, la recopilación de las acciones de los jefes o la enumeración de los planes y programas enarbolados.³

Sin embargo, esta perspectiva historiográfica no es la única que reconstruye de esta manera la guerra social, también lo hacen escritores que se supone adoptan una postura "marxista".⁴

Estos autores consideran, por su parte, que los enfrentamientos armados, incluida la misma Revolución de 1910, deben ser medidos a partir de un modelo preestablecido de revolución proletaria. De tal manera que ellos también consideran tales movimientos como "precursores" de la revolución, sólo que de una revolución socialista, o como movimientos "inmaduros" que estaban destinados al fracaso, a la derrota. Presuponen que todas las acciones sociales de los grupos subalternos del periodo, incluida la de Nayarit, no pudieron triunfar porque no derivaron en una revolución socialista. Por ello, su preocupación se centra en explicar por qué dichos movimientos no se convirtieron en socialistas (o en qué medida lo fueron), dejando de lado lo que realmente fueron.

¹ Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, 2 tomos, Hermes, México, 1974.

² Silvano Barba Gonzales, *La lucha por la tierra*, Manuel Casas editor, México, 1965, 259 pp.

³ *Ibidem*.

⁴ Mario Aldana Rendón, *La rebelión agraria de Manuel Lozada: 1873*, SEP/80-FCE, México, 1983, 238 pp.

Su discurso, al igual que el oficialista, se convierte en un discurso de la "ausencia", pues para ellos estos movimientos no triunfaron porque "faltaban condiciones objetivas", es decir, todavía no surgía el capitalismo, o porque "faltaban condiciones subjetivas" (porque no existía la conciencia socialista), ausencia expresada en "programas ineficientes para la revolución⁵ o en la inexistencia de la organización partidaria.⁶ Finalmente, en contra de su profesión de fe, el énfasis explicativo se basa sobre todo en la organización política, en el estado en que se encontraba la conciencia social, relegando la explicación de las llamadas "condiciones objetivas". Me interesa recuperar este tipo de conflictos armados, en especial las rebeliones indígenas en el México decimonónico, a partir de la confrontación del conjunto de las *relaciones establecidas* a través del *parentesco*, *la comunidad*, *las relaciones parentales*, *y las de clase* con respecto a la tierra, la técnica y la producción, que operan como base del conflicto y que originan el movimiento histórico.

Colonia y conquista a mediados del siglo XIX

Un punto central en la discusión sobre la historia del siglo XIX ha sido la continuidad del régimen colonial más allá de la Independencia. En este trabajo el problema se atiende desde dos lugares teórico-históricos: por un lado, consideramos que la Colonia se mantuvo durante el siglo XIX, en tanto las relaciones de explotación coloniales se mantuvieron, aun cuando su organización política "colonial" (de los virreinos) desapareció y, por otro lado, que esa continuidad no fue homogénea en la medida en que estas relaciones de explotación estuvieron circunscritas a ámbitos regionales.⁷ Por ello habrá que demostrar la existencia histórica de estas relaciones regionales. Región y colonia parecen sobrevivir conjuntamente.

Este es el caso de la región nayarita hacia 1850. Su particularidad fue la presencia de una heterogénea sociedad indígena.

A diferencia de Jalisco o Sinaloa, los grupos indígenas en Nayarit sobrevivieron como tales en todo el territorio regional, y no sólo esto sino que secciones importantes de estos grupos mantuvieron su autonomía a pesar de los esfuerzos de militares y eclesiásticos, españoles o criollos para conquistarlos, durante cuatro siglos.

⁵ *Ibidem*

⁶ Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, décima edición, El Caballito, México, 410 pp.

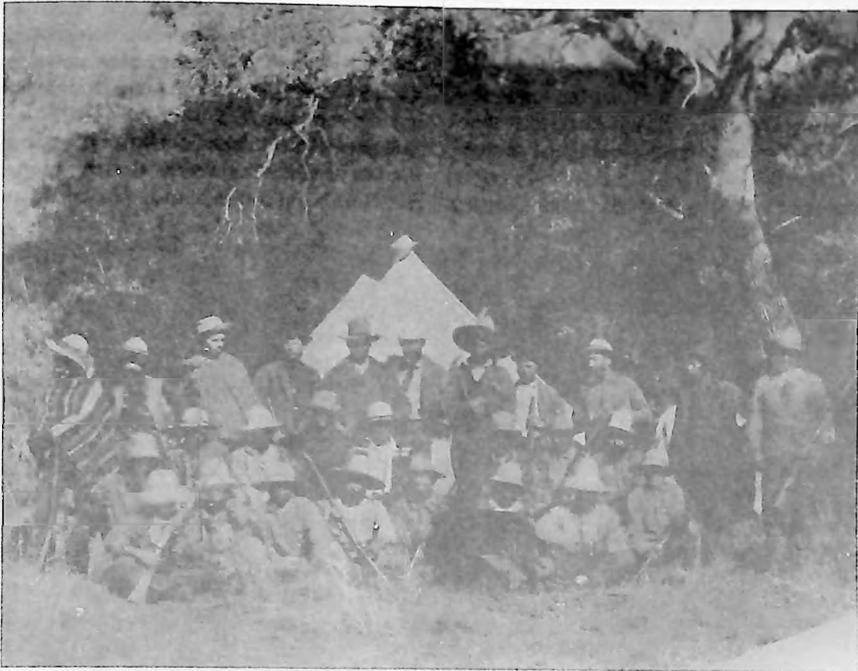
⁷ La sociedad colonial no se define exclusivamente en términos de las relaciones políticas metrópoli externa/metrópoli-subordinaria, sino en los términos en que se extrae el excedente que se apropia una sociedad o grupo colonial.

Los conflictos que surgieron desde la llegada de los españoles hasta la guerra de 1850 (si no es que hasta el presente) estuvieron marcados primero por oposiciones étnicas⁸ y luego, poco a poco, por enfrentamientos de carácter clasista.⁹

⁸ La etnicidad se refiere a la existencia de culturas diferentes, producto de tradiciones históricas particulares y que implican la subordinación de por lo menos una de ellas. Podemos considerar que la guerra indígena del Nayar es sólo un momento más en la transformación de la sociedad indígena en grupos étnicos; es decir, es un paso más de la conquista a la que se vieron sometidos.

⁹ Reconocemos como enfrentamiento de clase a la oposición al interior de una sociedad en donde la acción grupal se enmarca dentro de una cultura que reconoce la oposición y la diferencia social como antagonicas. En E. P. Thompson, *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis en la sociedad pre-industrial*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1979, 318 pp.





De tal manera que esta región se estructuró a partir de la presencia indígena, y las relaciones que configuraron la región se establecieron, más que entre dos "grupos sociales", entre *dos sociedades*: una fue la que constituyeron los grupos conquistadores de la región, y la otra fue la que configuraron los grupos de origen precortesiano. Las relaciones entre estas sociedades, por lo tanto, eran contradictorias (de conflicto y complementariedad) y estaban enfrentadas debido a que la primera buscaba aumentar el excedente extraído a los grupos conquistados, y éstos buscaban neutralizar la expoliación; en consecuencia se vieron envueltos en la disputa por la hegemonía regional.

Estas relaciones conflictivas desembocaron en una guerra hacia mediados del siglo pasado. Misma que, como trataremos de demostrar, no se proponía cambiar sustancialmente la relación colonial sino asegurar que la inserción de cada bando en la relación tuviera las mejores condiciones posibles.

Para criollos y mestizos, que eran hacendados y rancheros, la relación colonial tenía sentido, y por eso luchaban para mantenerla,

en la medida que permitía una mayor y más profunda dominación de las sociedades indígenas, a través de mecanismos de conquista con los que se asimiló, aculturó o en su caso exterminó, a dichas sociedades.

Por su parte, diversos grupos de la sociedad indígena habían aprendido a manejar la estructura colonial a su favor, por lo que lograron prerrogativas que les permitieron sobrevivir. Estos grupos estuvieron en condiciones de explotar las debilidades del conquistador, originadas tanto por la existencia de intereses contradictorios en-

tre ellos (oposición entre la Corona y los encomenderos o, a partir del siglo XIX, entre las mismas élites criollas), como por aquellas originadas por las carencias de los conquistadores en sus empresas de conquista sobre otros grupos indígenas. La sociedad indígena en su conjunto tuvo como objetivo en la guerra restaurar esta posición ganada frente a la sociedad colonial. Es decir, la relación colonial significa dos cosas totalmente divergentes según el grupo del cual se hable, y la disputa se centró en establecer cuál de las dos concepciones prevalecería en la relación.

Así, cuando hablamos de la región no lo hacemos en términos puramente jurisdiccionales, sino que consideramos, que para el caso nayarita, se la puede delimitar a partir de las relaciones coloniales que vinculan al grupo conquistador y a la sociedad indígena, expresadas y reflejadas en aquellos puntos geográfico-sociales involucrados en la guerra indígena de 1850.

Las relaciones coloniales

Nos encontramos aquí con un proceso que enfrenta, a un grupo conquistador compuesto básicamente por descendientes de españoles (que se volvieron hacendados, mineros, comerciantes y rancheros), al que se suma un pequeño grupo de mestizos (primordialmente rancheros), frente a comunidades y pueblos de diverso origen étnico: nahuas del centro del país, mexicaneros, tepehuanes, coras, huicholes y otros más que se fusionaron con éstos, y que mantenían relaciones diversas tanto entre sus integrantes, como con el conjunto de comunidades y con el medio natural.

Este proceso se inició en 1524 con la llegada de los españoles y se mantuvo durante 350 años. La pretensión del grupo conquistador variaba según las circunstancias, a veces sólo ambicionaban la tierra, otras el agua, otras la fuerza de trabajo y a veces las tres cosas al mismo tiempo; tales pretensiones sólo podían realizarse a partir de la destrucción de las estructuras comunitarias de los diferentes grupos y comunidades indígenas.

Los grupos y comunidades nativas (los grupos conectados con las diferentes tradiciones prehispánicas), desarrollaron por su parte una estrategia basada en articulaciones comunitarias (en su reforzamiento y modificación) para detener el avance del grupo conquistador.

Así, por un lado, existió la tendencia a desarticular los mundos indígenas para con ello consolidar la subordinación que hiciera permanente el avance de la conquista sobre la tierra, la mano de obra conquistada, los recursos y el flujo de la fuerza de trabajo.

Por otro lado, las comunidades y grupos indígenas intentaron reforzar los lazos comunitarios, aunque se vieron obligados a incorporar modificaciones lingüísticas o a sufrir una más amplia mimetización cultural;¹⁰ a su vez, intentaron restablecer los lazos intercomunitarios e interétnicos disueltos a partir de la Conquista, reordenando las reglas matrimoniales, de parentesco, de oficios, de organización religiosa, de intercambio ritual y de intercambio entre los diferentes niveles ecológicos. Con este conjunto de modificaciones en su estructura las comunidades indígenas hicieron frente a la dominación y al avance de la Conquista.

El régimen colonial se mantuvo vivo en esta región aun después de la guerra de "independencia"; en tanto, siguieron existiendo núcleos de comunidades indígenas que mantuvieron autonomía productiva con respecto a la organización productiva española-criolla o "colonizadora". Si bien los grados de autonomía fueron de más a menos, desde las

zonas serranas no conquistadas hasta los valles en donde existió amplio dominio criollo o colonial, los grupos indígenas intentaron ejercer siempre esta autonomía aunque con resultados diversos.

La sociedad indígena del Nayar puede ser dividida en varias formas: por ejemplo, en grupos étnicos (huicholes, coras, mexicaneros o



mestizados), o entre aquellos que vivían en un régimen de "pueblo" (San Luis, Atonalisco, Huejuquilla, Jalcoctan, San Marcos Acajala), y los que vivían en una comunidad (autónomamente o en un pueblo criollo o mestizo: Santa María del Oro, San Andrés Teul, Xalisco, etcétera); o también por el nivel ecológico al que pertenecían y por el grado de autonomía que ostentaban: la sierra en donde habitaban huicholes, coras y tepehuanes (San Andrés Coamiata, Huaynamota, Quiviquinta respectivamente); la frontera, que es una zona de transición ecológica y frontera social entre las zonas de dominio colonial y las aún no conquistadas (por ejemplo, Pochotitlán, San Luis de Lozada, Tequepexpan en el sur de la re-

¹⁰ En ese sentido, tenemos los casos de mestizaje o de fusión de grupos indígenas en una comunidad. *Colección de acuerdos, órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares indígenas*, vol. I, p. 94 y Carl Lumbholtz, *México Desconocido*, t. I, p. 460-61, t. II, p. 258.

gión, Cuyutlán, San Juan Bautista en la zona de Centispac, San Andrés Teul, Colotlán, Huejuquilla en el lado oriente de la Sierra); y los valles, en donde existían comunidades y pueblos indios que vivían una precaria autonomía, pues era una zona dominada directamente por el conquistador-colonizador (San Pedro Lagunillas, Xalisco, Compostela, Ixtlán).

Mientras la conquista seguía operando a mediados del siglo XIX, los obstáculos que tenían los conquistadores-colonizadores (españoles y luego criollos) para sojuzgar a los indígenas no habían desaparecido, razón por la cual se vieron obligados a desarrollar una estrategia organizativa-productiva que les asegurara la obtención del excedente aun cuando no hubiera concluido la conquista.

Esta estrategia consistió en sostener un dominio indirecto sobre la mayoría de la población indígena: trabajo temporal voluntario e involuntario, comercio desigual, relaciones patrimoniales con respecto a agricultores y vaqueros atraídos o forzados a las propiedades de los hacendados.

Con ello se intentó reducir la dependencia que tenían los conquistadores-colonizadores con respecto a la fuerza de trabajo indígena,



pero se generó una estructura de carácter extensivo (rural basada en la agricultura y la ganadería) que continuamente los obligó a expandirse territorialmente. La organización colonial se convirtió así en una conquista continua de territorio y hombres, y exigió para su

funcionamiento que la conquista fuera una empresa permanente. El conjunto de despojos (realizados en pequeña escala) que los pueblos y comunidades indígenas sufrieron desde 1722 hasta 1850 por parte de hacendados y rancheros corresponde a esta lógica.¹¹

Diríamos entonces que dos figuras expresan, a la vez, el régimen colonial y la conquista así como sus contradicciones: la hacienda y la comunidad indígena-campesina. Pero no por ello se deben simplificar las relaciones existentes, pues si bien estos son los dos polos que aglutinan y movilizan a la sociedad de la región nayarita conllevan diferencias como las que se presentaron entre diversos tipos de haciendas, diferentes grados de organización comunitaria, diferentes grados de interacción.

Finalmente, tampoco habría que perder de vista la existencia de los "ranchos", que aunque no eran una unidad alternativa de producción, y sólo representaban una hacienda en pequeño, desempeñaron un papel especial en ciertos momentos del conflicto y en la estructura y lógica productivas.

La lógica de estas unidades productivas contradictorias reforzó el carácter localista de las relaciones sobre las que descansaban. Es decir se orientaron a la autosuficiencia, en el caso de la hacienda, y al autoconsumo—lo que no excluyó el intercambio—en el caso de la comunidad indígena, aun cuando hayan sido forzadas a la especialización.

A pesar de que la hacienda estuviera equipada para dar respuesta al incremento del intercambio comercial (gracias a la ganadería y a los cultivos agrícolas-comerciales), se estructuró para asegurar su propio consumo. Las comunidades indígenas tendieron al localismo

mientras que la producción colonial (la hacienda), tendió al regionalismo.

Sin embargo, es necesario no perder de vista que estas tendencias se acentuaron o disminuyeron a partir de las relaciones de fuerza entre la sociedad colonial y las comunidades indígenas y al interior de éstas, así como por las relaciones que mantuvieron con el poder central. Sólo así podemos explicar que

estas fuerzas locales (las indígenas) hayan sido capaces de conformar un movimiento regional para enfrentar la guerra que les hacían los hacendados y rancheros, y también que las élites regionales partici-

¹¹ Los conflictos por reclamos de tierra pueden verse principalmente en la *Colección de Acuerdos Órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares indígenas*, 3 tomos, y también en los expedientes conservados en el archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria.

paran en los movimientos que aglutinaron diversas fuerzas regionales que se disputaban el poder central. La región, en suma, es un conjunto de relaciones contradictorias y de complementariedad.

Bandidos, tradicionalistas y revolucionarios

En el contexto de esta lucha, es importante ubicar a los campesinos que intentaron restablecer las relaciones coloniales consideradas originales ahí donde sobrevivían como una realidad colectiva; es decir, en la autonomía. Tradición y revolución aparecen asociadas. Por un lado tenemos que la acción indígena tuvo como objetivo afirmar el régimen colectivo en su vida reforzando la organización y fidelidad al trabajo colectivo a la vez que luchaba por rescatar la propiedad colectiva usurpada. Por otro lado, se buscaba reafirmar esa misma realidad comunitaria a futuro, con base en la posibilidad de una reorganización regional que partiera de una unificación comunitaria lo más amplia posible.

Podemos decir que lo que sirvió de puente entre tradición y revolución en este conflicto fue la presencia de dirigentes de las diversas agrupaciones indígenas que participaron tanto del mundo indígena comunitario, como de la sociedad colonial criolla.

El cercamiento y despojo que vivieron las comunidades de frontera (localizadas en los valles altos de la región), convertidas en el siglo XIX en el objeto de la conquista, obligó a aquellos miembros de la comunidad más afectados por este proceso a trabajar en las haciendas, pero no necesariamente a separarse de manera total de sus comunidades. Casi todos estos sujetos se volvieron proscritos ("bandidos", diría la sociedad colonial), porque eran individuos poco propensos a aceptar las condiciones impuestas por los hacendados, pues fueron formados en comunidades donde la autonomía aún se mantenía viva y donde existía una larga tradición rebelde, a ello se sumaron los agravios cometidos por los hacendados contra esas comunidades. De este conflicto particular entre comunidades de frontera y haciendas surgieron los dirigentes más importantes de las fuerzas indígenas, es el caso de Manuel Lozada.

Manuel Lozada nació en el pueblo de San Luis, hoy de Lozada. Huérfano de padre, fue protegido por su tío hasta la adolescencia cuando tuvo que trabajar como becerrero en la hacienda de Cerro Blanco y luego pasó a vaquero de la hacienda de Mojarras. Enfrentado con la autoridad (acusado de robo) y luego perseguido, se escondió en la sierra desde donde dirigió a los pueblos de San Luis y Pochotitlan en su lucha por recuperar las tierras (apropiadas entre otras haciendas por la de Mojarras) de forma violenta, luego que todas las otras formas empleadas no lo habían logrado.

Lo mismo sucedió con otras comunidades fronterizas (Santa María del Oro, Atonalisco, Tequexpán, Xomulco, San Diego, San Juan Bautista, etcétera) de donde surgieron diri-

gentes como Práxides Núñez o Ramón Galván, quienes dirigieron a sus comunidades en contra de las haciendas, primero, y en contra del ejército liberal después.

Las estructuras comunitarias y lo delicado del conflicto impidieron que estos dirigentes se convirtieran en simples bandidos,¹² pues éstos, con un pie en sus comunidades y otro en la sociedad criolla, evitaron que la guerra indígena de 1850 fuera "exclusivamente una guerra de criollos" y de orden puramente local gracias a que estuvieron en condiciones de construir una confederación indígena regional (que desde luego incluía a los que se habían mestizado) y a que lograron establecer alianzas con sectores criollos a nivel regional y extra regional. De tal manera que no sólo fueron dirigentes de una revuelta indígena, sino de una revolución tradicionalista.

Los intereses en juego

El enfrentamiento entre las casas comerciales, hacendados y rancheros, por un lado, y las comunidades y pueblos indígenas por otro se

¹² Hobsbawm propone, y creo que con razón, que el bandaje como forma de resistencia aparece ahí en donde las clases explotadas (campesinos, por ejemplo) no son lo suficientemente fuertes para combatir frontalmente a los grupos dominantes dando origen a formas como las del bandolerismo social, Eric J. Hobsbawm, *Bandidos*, Ariel, 1976, 181 pp.





convirtió a partir de 1850 en una guerra abierta. Los factores que contribuyeron a agudizar el conflicto tienen que ver tanto con la dinámica interna de las comunidades como con el recrudescimiento de la acción expoliadora de los hacendados y rancheros.

En primer lugar, existió un crecimiento demográfico que duplicó la población en las comunidades y pueblos indígenas de los valles entre mediados del siglo XVIII y el XIX.¹³ Este crecimiento presionó la antigua estructura comunitaria basada en la posesión colectiva de la tierra y en el trabajo común (existían tierras de posesión y trabajo comunitario, tierras de posesión colectiva y trabajo individual, tierras y propiedades de fundos legales, etcétera), pero no creció conforme lo hacía la población, en buena medida porque el gobierno colonial destinó para el uso de los indígenas un territorio específico que no podía ampliarse y que por el contrario disminuía gracias al despojo de hacendados y rancheros, además de que los mecanismos

¹³ Esta información se basó en padrones tributarios, de diezmos y en *Noticias varias de la Nueva Galicia* y en *Noticias geográficas y estadísticas del Departamento libre de Jalisco*, documentos cuya información tuvo que ser depurada dadas las condiciones de su elaboración.

indígenas que redistribuían el uso de la tierra y que equilibraban la estructura comunitaria habían llegado a su límite.

En segundo lugar, la desestructuración del comercio interregional e internacional producto de la guerra de independencia, la radicalización de la regionalización (que volcó hacia su interior a la estructura productiva regional) y el crecimiento demográfico en las filas de los rancheros desde fines del siglo XVIII, produjeron un incesante proceso de despojo y un aumento en las presiones expoliadoras de la sociedad colonial sobre las comunidades indígenas.

Esta expoliación se expresa en toda la legislación reformista expedida a nivel general desde fines del siglo XVIII y la del estado de Jalisco de principios del XIX, que buscaba modificar la posesión y la organización colectiva de las comunidades indígenas, parcelando y redelimitando la tierra indígena para dejar porciones libres para haciendas y ranchos. El efecto de esta legislación no siempre fue homogéneo, por el contrario, se vio muy minimizado ahí donde las comunidades eran fuertes, y relativamente aplicado (junto con los ilícitos legales), en aquellos lugares en donde cohabitaban

indígenas-comunitarios y rancheros (mestizos o criollos).

Sin embargo fueron más importantes los despojos realizados en forma violenta por los hacendados y rancheros, aunque en pequeña escala pero de forma permanente, por lo que a la vuelta de casi un siglo (desde 1772, guerra contra los coras, hasta 1850) y bajo las nuevas condiciones, se convirtieron en un amplio e inaceptable proceso de conquista que debilitaba la autonomía de los indígenas con respecto a la sociedad colonial.

La guerra

La formación de la confederación indígena comandada por Lozada se vio favorecida por dos procesos totalmente diferentes: el primero y más importante fue la red de relaciones establecidas entre las diversas comunidades (de cooperación en el trabajo, viejos circuitos de intercambio y de emigración, participación ritual, lazos étnicos e interétnicos aún no desaparecidos y asegurados a través de los matrimonios) que logró incorporar a los diferentes grupos y comunidades; primero a los de la frontera, después a los de la sierra y finalmente a los de los valles.

El segundo fue la coyuntura que se generó con el enfrentamiento entre las élites coloniales en la región. Es decir el conflicto desatado entre las casas comerciales (Barrón y Forbes contra Aguirre) por el control del circuito comercial anclado en el puerto de San Blas, que incluía al centro de México, la costa del Pacífico mexicano-norteamericano, esto es, el circuito del contrabando de plata.

Al conflicto de las casas comerciales, cuyos propietarios lo eran también de haciendas y de fábricas, se incorporaron diferentes grupos de hacendados y de rancheros, quienes se alinearon en uno y otro bando según los vínculos que tuvieran con las casas comerciales.

El conflicto se extendió cuando los diversos intereses se incorporaron tanto a las filas conservadoras (lideradas a nivel regional por la Casa Barrón y Forbes), como a las filas de los liberales (dirigidas por la Casa Aguirre), pues el triunfo de uno u otro bando, a nivel regional, afectaba al grupo que tenía en sus manos el gobierno central. Las casas comerciales se constituyeron en los dirigentes de cada bando, debido por un lado a su capacidad financiera y por otro a que su actividad los vinculaba con grupos de otras regiones: Forbes con los conservadores del centro de México y Aguirre con los liberales de Guadalajara.

Dirigentes como Manuel Lozada aprovecharon dichos conflictos para asegurar el aprovisionamiento de armas y parque en su lucha por recuperar las tierras arrebatadas a las comunidades indígenas. Esta necesidad de aprovisionamiento los llevó a concertar una alianza con la Casa Barrón y Forbes, y por consiguiente con los conservadores en su totalidad, quienes por su parte buscaban utilizarlos en su lucha contra los liberales.

Al asegurar la regularidad de sus suministros Manuel Lozada pudo consolidar la confederación y su hegemonía sobre el resto de los dirigentes indígenas, y con ello, participar también en los conflictos extraregionales.

Los ejércitos

Ahora bien, este conflicto regional llevó a la conformación de dos ejércitos criollos, uno conservador y otro liberal, y un ejército indígena. Los ejércitos criollos eran muy parecidos tanto en su composición social, como en su organización militar, sus tácticas guerreras, sus posibilidades de acción y sus limitantes. Asimismo, estaban compuestos por oficiales del viejo ejército central (que databa de la colonia española), por los vaqueros y clientes de los hacendados (como pequeños ejércitos particulares), por los rancheros y sus extensas familias, mineros y hacendados de la región y de Guadalajara y México, y finalmente, por grupos de bandidos de diverso origen étnico.¹⁴ La movilización de un grupo de sujetos tan heterogéneo sólo fue posible por la existencia de relaciones clientelares, patrimoniales y lealtades primordiales que el grupo dominante sostenía con ellos, en esa medida los ejércitos criollos no eran profesionalizados.

La dirigencia de estos ejércitos recaía tanto en los oficiales de carrera como en los hacendados, aunque en ocasiones algunos rancheros, como Corona,¹⁵ lograron trepar hasta los mandos más altos (en especial en el ejército liberal que después se transformó en el ejército federal), se hizo de las armas una fuente de enriquecimiento. La guerra asumió para este ejército un claro propósito de acumulación, de apropiación.

¹⁴ Tal es el caso del bandido Antonio Rojas, de origen mestizo, quien se incorporó al ejército liberal.

¹⁵ José María Vigil y Juan Hijar y Haro. *Ensayo histórico del ejército de Occidente*, México, Ignacio Cumpulido, 1874, 103 pp



En cuanto a la táctica, aunque tenían ciertas diferencias, en lo fundamental seguían patrones similares. Por ejemplo, el ejército liberal movilizaba como vanguardia las guerrillas de rancheros y gavillas de bandidos, a quienes encomendaba la penetración en la zona estratégica indígena (la sierra), papel que en el ejército conservador desempeñaron los indígenas, mientras que en ambos bandos los ejércitos particulares de los hacendados se movilizaban principalmente, aunque no exclusivamente, hacia la frontera indígena y en posiciones defensivas en las zonas estratégicas de los criollos (los valles). Simultáneamente practicaron una guerra de posiciones con tácticas "clásicas": ataques por los flancos del enemigo para después intentar someterlos con golpes por el centro. Sin embargo, este tipo de guerra es más o menos efectivo cuando se colocan posiciones en la frontera indígena y en los valles, pero no lo es en la sierra.

Estos ejércitos se mantuvieron activos mientras las coyunturas políticas favorecieron la obtención de recursos provenientes del contrabando, de los préstamos forzados y del apoyo del centro. Cuando no, se disgregaron y se mantuvieron como fuerzas independientes. Los sujetos que componían estos ejércitos tenían como actividad principal el ejercicio de la guerra porque su fuente de enriquecimiento eran las armas.

Por su parte el ejército indígena no era un cuerpo homogéneo sino una confederación de pequeños grupos armados dependientes de la

estructura comunitaria. Estos grupos armados hicieron frente, cada uno por su cuenta, a los hacendados y rancheros en la primera fase de la guerra (1850-56) y con estas acciones detuvieron el avance de los grupos criollos sobre sus comunidades. Pero al enfrentarse a organizaciones mayores, como sucedió después del 56, sus posibilidades operativas disminuyeron y tuvieron que configurar estructuras más amplias: lograron formar una confederación de ejércitos indígenas.

Los mandos de este ejército se constituyeron con las dirigencias tradicionales de la comunidad, o con aquellos miembros de la misma que por ser proscritos, se movían en la sociedad colonial y habían aprendido a actuar frente a las armas criollas. La movilización de los ejércitos de "comunidad" sólo era posible cuando los objetivos de las acciones respondían a los intereses de ésta. Por eso también las estructuras confederadas podían romperse relativamente rápido cuando las relaciones de fuerza obligaban a ciertas comunidades a retirarse de la confederación y sus dirigentes

establecían otras alianzas que podrían parecer contradictorias con respecto a las establecidas con anterioridad.

El ejército indígena estaba conformado, además, por los propios agricultores que en pocas ocasiones convirtieron la guerra en actividad productiva, pues sus actividades dependían en lo fundamental de los ritmos productivos ligados a la tierra. Así, durante la cosecha y la siembra disminuían las actividades guerreras, aunque en ocasiones lograban sostener el ritmo productivo sustituyendo a la agricultura por la ganadería como fue el caso de los pueblos de San Luis y Pochotitlán.

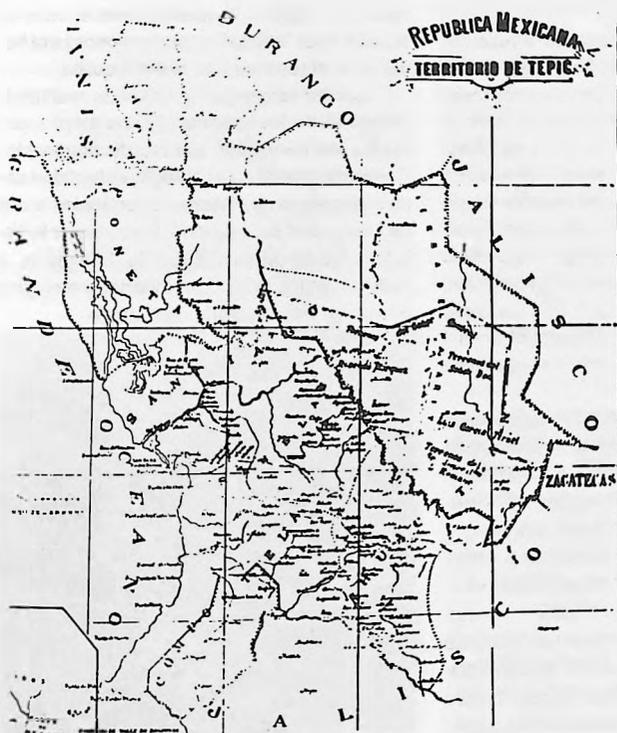
Con esta estructura, las acciones del ejército indígena se centraban en acciones guerrilleras, pero cuando tuvieron un mayor aprovisionamiento de armas hicieron frente común en ciertas posiciones y se concentraron para tomar ciudades en momentos de ofensiva. Pero, la mayoría de la veces la ventaja militar se logró cuando los frentes definidos desaparecían, tanto para atacar como para defender, por lo que la acción militar se dispersó en numerosos puntos. Los ejércitos indígenas incrementaron esta ventaja cuando desplegaron los ataques en los valles (a los circuitos comerciales) y en la sierra (a los ejércitos criollos).

Las dificultades que enfrentaron los ejércitos indígenas radicaban principalmente en la adscripción de sus soldados a la tierra, pues en estas condiciones no podían sostener por largos periodos la guerra fuera de sus lugares productivos y cuando ésta impedía la producción regular (agrícola o ganadera), no sólo se suspendían sus propias fuentes de abastecimiento sino también las que obtenían del enemigo, ya que sus campos tampoco se encontraban produciendo regularmente.

El ejército indígena no contaba con otra fuente de abastecimiento que no fuera el trabajo de sus propios soldados.

El fin del conflicto

Este conflicto condujo a las fuerzas indígenas a una victoria parcial en 1862, las cuales asumieron el gobierno de la región en alianza con los conservadores. Durante este periodo los indígenas reafirmaron su autonomía frente a la sociedad criolla y ésta se manifestó en un doble gobierno: uno en la frontera, en San Luis, en donde residía el gobierno indígena, y otro en los valles, en Tepic, en donde residían los poderes que dominaban en las ciudades criollas. Sin embargo, la alianza con los conservadores, y después con el gobierno central a cargo de Juárez, hizo muy lenta la reintegración de la tierra a las comunidades, por lo que algunas de ellas se enfrentaron al gobierno indígena. Por ejemplo, en 1872 el pueblo de Atonalisco dirigido por Práxides Núñez se rebeló, éste presionó a Lozada para que mandara a Domingo Nava, dirigente de Santa María del Oro, a reprimir al pueblo, mientras él huía de la región.



Los problemas también surgieron entre el gobierno indígena y los conservadores pues éstos se negaban a permitir una restitución total de las tierras, las diferencias llevaron a crear un comité de deslindes en el que participaron como asesores legales los conservadores. Sin embargo, este comité no pudo resolver el conflicto, y desde 1869 los indígenas decidieron, apoyados por sus dirigentes, tomar las tierras perdidas, con lo que se rompió la alianza con la casa comercial Barrón y Forbes.

La confederación indígena llegó a su punto más alto en 1872, año en que comenzaron a crearse las condiciones para su destrucción: la deserción de varias comunidades, la ruptura de las relaciones con el gobierno central a partir del ascenso liberal, el alejamiento de la Casa Barrón y Forbes del movimiento, la presión de la oligarquía de Guadalajara, la cual, una vez terminada la disputa por el gobierno central, se recuperó y enfiló nuevamente hacia la región nayarita con incursiones militares y presiones al gobierno federal. Todos estos factores llevaron a la reanudación de las acciones armadas, ausentes de la región por una década, y en 1873, Lozada proclamó el Plan Libertador y emprendió una campaña contra Guadalajara.

En el Plan Libertador invitaba a todos los pueblos y comunidades indígenas de Nayarit y de todo el país a pelear contra el gobierno central de cuño liberal.

Si bien el ejército de Lozada estuvo a punto de tomar Guadalajara no lo logró, ya que los otros ejércitos mandados hacia Sinaloa y Zacatecas, que complementaban la acción sobre Guadalajara, fueron derrotados decidiéndose ahí la suerte de la empresa que la confederación había emprendido.

Los ejércitos de la confederación se vieron obligados a retirarse hacia la región donde suponían podían reorganizarse, pero en la retirada hacia Nayarit se produjo la separación de los conservadores que aún quedaban en la alianza. Con estas defecciones, el ejército federal (liberal) avanzó por los valles (Ixtlán, San Pedro Lagunillas, Xalisco, Tepic) sin contratiempos. Las tropas al mando de Lozada intentaron hacerse fuertes en la frontera, pero las comunidades de los valles ante la fuerza del ejército liberal optaron por rendirse para no ser destruidas (a cambio se quedaron con las armas), y obligaron a Lozada a retirarse hacia la sierra. Este nuevo movimiento provocó que algunas comunidades de la frontera, aquellas que convivían con rancheros mestizos, se retiraran de la confederación (en especial, Santa María del Oro, dirigida por Domingo Nava) y a cambio de perseguir a Lozada se quedaron con las armas.

Perseguido por las propias comunidades indígenas y cerrados los caminos para una rendición política, Lozada fue capturado y fusilado en julio de 1873. Con él terminó una estrategia indígena basada en la articulación del conjunto de comunidades; su muerte acabó con la posibilidad de un movimiento y gobierno regional indígenas, aunque no terminaron los reclamos indígenas ni los ejércitos de comunidad, hecho que suscitó el surgimiento de la rebelión armada en varias ocasiones, implementada ahora tanto por los viejos dirigentes lozadistas como por nuevos dirigentes, ninguno de los cuales pudo obtener el consenso de las diferentes comunidades ni aglutinar todos los niveles de organización indígena como la sierra, la frontera y los valles. Estas sublevaciones fueron finalmente derrotadas en 1884 por el gobierno central, dirigido en

ese momento por Porfirio Díaz, quien para ello estrenó el ferrocarril México-Guadalajara.

Si bien la región en la que se inscribió la rebelión indígena de Lozada, no constituye hoy día un espacio central en la dinámica productiva del país, su historia no puede considerarse como secundaria, pues la constitución tanto del gobierno nacional como del mercado que lo acompaña, no hubiera sido posible sin la destrucción de las relaciones que imponían a la sociedad, y por lo tanto a la organización del espacio, una estructura regional.

La destrucción de esta estructura regional no fue un objetivo de las sociedades indígenas del Nayarit, a éstas les fue impuesta. Dicha imposición implicó, desde luego, la desestructuración de la vida comunitaria (diferente para cada tipo de comunidad) y de las relaciones entre las diferentes comunidades. Este proceso de desarticulación fue una conquista por lo que la región se estructuró a partir de las relaciones coloniales que el carácter de ésta implicó, pero fue necesaria la aparición de las relaciones capitalistas, para que la destrucción de la sociedad indígena culminara, proceso que la sociedad española y criolla no pudieron llevar a cabo de manera total. La nación, por lo menos para Nayarit, fue el resultado de una conquista.

Retomar las luchas y tratar de restituir la identidad de los grupos y tratar de emprender contra las diferentes formas de dominación no resulta gratuito, resistencia e identidad son dos elementos que se corresponden en la vida de los grupos subalternos. Reconstruir la historia en esta dirección apunta, finalmente, a restituir las historias comunitarias y a erigirse en contra de la historia del Estado.



UNA PERSPECTIVA REGIONAL PARA LA REVOLUCION MEXICANA: YUCATAN, BALANCE HISTORIOGRAFICO

Franco Savarino

El reciente Coloquio Internacional de Campeche —octubre 1992— ha replanteado los problemas de la interpretación, contextualización y periodización de la historia de Yucatán en el siglo XX, en relación con el resto del país, y con los otros estados del sur y sureste de México.

Desde que Gilbert Joseph hizo su resumen y balance historiográfico, en 1986,¹ la investigación ha adelantado, se abrieron nuevos espacios de análisis, han surgido nuevos problemas y se han propuesto nuevos enfoques. Así, con este breve ensayo nos proponemos actualizar el estado de los estudios, y hacer algunas propuestas y sugerencias para profundizar las investigaciones en la península.

¹ Gilbert Joseph, *Rediscovering the Past at Mexico's Periphery. Essays on The History of Modern Yucatán*, The University of Alabama Press, 1986.

Antes que nada, ¿por qué estudiar Yucatán? El interés que suscita la península en muchos investigadores mexicanos y extranjeros, estaba tradicionalmente vinculado al pasado prehispánico. La civilización maya, con sus misterios escondidos en los campos yucatecos, resultaba un imán para aventureros y viajeros desde el siglo XIX hasta nuestros días. Generaciones de arqueólogos se han dedicado a esta región. Los antropólogos, por otro lado, se lanzaron al estudio de las comunidades indígenas, convirtiendo a los mayas yucatecos en un tópico de la antropología clásica.

En la década de los setenta empezaron a florecer los estudios históricos y etnohistóricos en Yucatán, superando el viejo prejuicio que reservaba el área maya a los antropólogos y arqueólogos.

Con la perspectiva histórica diacrónica, se abrieron nuevas posibilidades y campos para la investigación. Los temas más explotados han sido, desde entonces, la formación del sistema estamental y de castas, las reformas borbónicas, la revolución gaditana, el proyecto político elitista del siglo XIX, la Guerra de Castas, la formación de la economía comercial, el molinismo y la revolución alvaradista y carrillista. En la herencia antropológica es todavía evidente el corte etnohistórico adoptado por muchos investigadores.

El análisis histórico en Yucatán se enfrenta constantemente con el problema de la contextualización. Región aislada, con una fuerte identidad específica, Yucatán ha producido a menudo una literatura regionalista desligada del contexto mexicano. Pero a pesar del constante peligro de quedarse en un enfoque limitado, varios investigadores han adoptado Yucatán como área analítica ejemplar y paradigmática para entender el conjunto de los fenómenos a nivel nacional.

En el siglo XX, se comprobó el valor heurístico de las regiones marginales, gracias a los estudios sobre el porfiriato tardío y la Revolución. En ambas épocas Yucatán presenta un significativo distanciamiento de los parámetros nacionales. En la península se ha podido estudiar la transformación económica y política según el proyecto oligárquico que logró imponerse sobre todo durante el gobierno "científico" del ingeniero Olegario Molina (1902-1910); después, la imposición de la Revolución desde afuera y desde arriba por el carrancista general Salvador Alvara-



do (1915-1918), y la implantación del único proyecto verdaderamente socialista en México durante el mandato de Felipe Carrillo Puerto (1918-1924). Menos estudiado, el periodo callista (1924-1934) ofrece una problemática no menos interesante; así como el sucesivo ciclo de las reformas cardenistas (1934-1940).

Estos acontecimientos, que sacudieron violentamente la sociedad yucateca, habían condicionado por años la historiografía peninsular. Las pasiones políticas eran muy evidentes en las primeras obras históricas de corte memorialístico o cronístico. Hasta los años setenta la historiografía yucateca se había limitado a temas económicos o políticos, con atención a los proyectos de las élites y a las dinámicas urbanas. Las interpretaciones se polarizaban alrededor de los mitos que se habían formado en los años veinte y treinta: el mito de Alvarado legislador-liberador y de Carrillo redentor-mártir del pueblo maya. La historiografía oficial había naturalmente incorporado estos mitos en su panteón legitimizador.² Pero, como Yucatán sigue siendo un estado poco gobiernista, la crítica partisana de estos mitos era (y es) igualmente muy viva.³

Una nueva perspectiva surgió, cuando la interpretación tradicional de la Revolución Mexicana comenzó a ser cuestionada por el revisionismo histórico.⁴ Ya no se pensaba en un acontecimiento monolítico, en un repentino despertar político de las masas oprimidas de todo el país. Esta constatación llevaba implícita la búsqueda de la diversidad, de los fenómenos distintos y particulares en cada región. Se abría entonces el vasto campo de los estudios regionales.

En Yucatán esto significaba finalmente contextualizar la dinámica *sui generis* que tuvo el proceso revolucionario: persistencia prolongada del dominio oligárquico, relativa ausencia de levantamientos populares, llegada tardía, desde afuera, de la revolución (1915), y construcción efímera, desde arriba, de un sistema político socialista. La mayoría de los especialistas han entonces convenido en que la Revolución llegó tarde a Yucatán, y fue tal vez la menos violenta y la más radical de todo el país.⁵

La nueva generación de historiadores ya no basa sus investigaciones en su experiencia personal, y se lanza al descubrimiento de las fuentes. A pesar de las dificultades logísticas, se empezó a trabajar en los archivos: AGEY (Archivo General del Estado de Yucatán), Hemeroteca, archivo de la archidiócesis, archivo notarial, etcétera. Para colmar las lagunas y ampliar la gama de fuentes disponible, se re-

saron los periódicos, los informes consulares, los epistolarios, los contratos y actas notariales, hasta llegar, más recientemente, a los expedientes judiciales y a los archivos municipales.⁶

Basándose en una cantidad y variedad cada vez más amplia de fuentes, la mayoría de los historiadores, desde los años setenta, reinterpretan en clave revisionista la historia de la Revolución en la península. Los historiadores Gilbert Joseph y Allen Wells, los sociólogos

² Existen enormes lagunas por la pérdida de documentos, causada por incuria o accidentes, como el incendio, en 1919, de la sede del Partido Socialista del Sureste, en Mérida. Los investigadores están obligados entonces a integrar una vasta gama de fuentes. Los periódicos continúan proporcionando una fuente preciosa de informaciones, sobre todo *La Revista de Yucatán*, *El Socialista*, *El Popular*, *La Voz de la Revolución*, *Tierra*, etcétera. Los informes de los cónsules norteamericanos han sido empleados principalmente por Joseph (*Revolution from Without...*, 1982) y David Arthur Franz ("Bullets and Bolchevists...", 1973). Las cartas de Carrillo Puerto, Alvarado, Madero, Carranza, Obregón, Calles, Porfirio Díaz han sido y son utilizadas por los historiadores políticos. El ramo de poder judicial de AGEY ha sido revisado con éxito por Joseph y Wells (por ejemplo en "Verano de descontento, estaciones de sublevación...", 1990). Los archivos municipales han sido hasta ahora poco explotados: por ejemplo, por Laura Balt ("*La burguesía de Espita, Yucatán, 1900-1924*", 1990), Luis Aboites (*La Revolución Mexicana en Espita...*, 1985) y Franco Savarino ("*Identidad Étnica e Processo di Modernizzazione in Yucatán*", 1991).



² La historiografía tradicional gobiernista o pro-revolucionaria incluye: Edmundo Bolio, *De la cuna al paredón. Anecdotario de la vida, muerte y gloria de Felipe Carrillo Puerto*, Mérida, 1929; José Castillo Torre, *A la luz del relámpago: ensayo de biografía subjetiva de Carrillo Puerto*, México, Ed. Bolas, 1934; Antonio Bustillos Carrillo, *Yucatán al servicio de la patria y la Revolución*, México, Casa Ramirez, 1959; Edmundo Bolio, *Yucatán en la dictadura y la Revolución*, México, INHERM, 1967; Renán Irigoyen, *Salvador Alvarado, extraordinario estadista de la Revolución*, Mérida, Editorial del Estado, 1923; Renán Irigoyen, *Felipe Carrillo Puerto: Primer gobernante socialista en México*, Mérida, 1974; Antonio Betancourt Pérez, *El asesinato de Carrillo Puerto*, Mérida, 1974; José Adonay Celina Sierra, *Felipe Carrillo Puerto, demócrata, líder, hermano*, Mérida, Talleres Gráficos del Sureste, 1983; Miguel Civeira Taboada, *Felipe Carrillo Puerto, mártir del proletariado nacional*, México, Editorial de la Liga Economistas Revolucionarios, 1986.

³ Para una perspectiva anti-revolucionaria, véase por ejemplo: Anastasio Manzanilla, *El bolchevismo criminal de Yucatán*, 1921; Adolfo Ferrer, *El archivo de Felipe Carrillo Puerto...*, 1924; y Bernardino Mena Brito, *Bolchevismo y democracia en México...*, 1933.

⁴ Véase David C. Bailey, "Revisionism and the Recent Historiography of the Mexican Revolution", 1978, pp. 62-79.

⁵ Por ejemplo, Ramón Chacón, "Yucatán and the Mexican Revolution...", y Joseph, *op. cit.*, p. 98.

Francisco Paoli y Enrique Montalvo, las antropólogas Nathaniel Raymond, Marie-France Labreque y Laura Batt, rescatando las inquietudes pioneras de Ramón Chacón, lanzaron un ataque multidisciplinario a la visión progresista y evolucionista de la Revolución. Esta ya no se puede considerar una etapa progresiva en la modernización y desarrollo de Méxi-

unida a una relativa ausencia de movimientos armados populares. En la primera etapa de los estudios se subrayaba el aislamiento geográfico y la gran capacidad de control social de las oligarquías locales para explicar la ausencia de levantamientos maderistas.

El trabajo de Katz y los estudios bien documentados de Joseph y Wells, mostraban como la oligarquía agrocomercial había organizado un formidable sistema disciplinario y coercitivo para garantizar la explotación de la mano de obra.⁷ Destruídas o reducidas las comunidades

indígenas, la clase dominante inició un proceso de reestructuración política, económica y social. Los terratenientes establecían vínculos paternalistas con sus dependientes, manteniendo viva en ellos la identidad étnica maya, pero al mismo tiempo impulsaron la multiétnicidad, importando trabajadores desde afuera, para evitar una peligrosa homogeneidad cultural en sus fincas. La hacienda era protegida por su aislamiento: los peones nunca salían de sus límites y los fugitivos eran restituidos a sus amos por agentes contratados, de acuerdo con las leyes del trabajo que obligaban al trabajador endeudado a quedarse a disposición de su acreedor hasta la extinción de la deuda. Los peones eran vendidos y comprados a un precio de mercado, como ha demostrado convincentemente Marco Bellingeri.⁸

En presencia de un sistema represivo tan organizado, las masas rurales no pudieron madurar condiciones revolucionarias, y la movilización del campo tuvo que venir desde arriba, en 1915, con Alvarado. Las consecuencias inerciales de este sistema, fueron el persistente papel de la hacienda como actor colectivo, y la relativa ausencia de contactos de los peones entre sí, entre peones y campesinos, y entre trabajadores rurales y urbanos.

Entonces fue cuando se movilaron la pequeña burguesía y las clases medias urbanas y rurales, que hubieran constituido el núcleo de la futura dirigencia revolucionaria.⁹

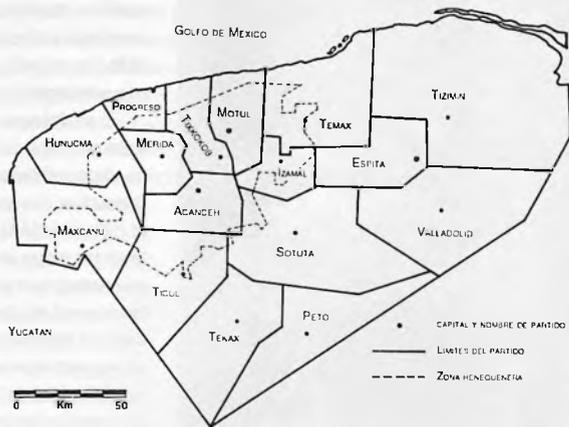
Bajando en profundidad, los análisis ponen cada vez más en evidencia que, entre 1907 y 1915, muchas inquietudes sacudían el supuesto letargo de la sociedad yucateca. La oposición al gobierno molinista produjo una fatal división en las clases dominantes. Una parte de la oligarquía excluida del juego político, intentó entonces una limitada y controlada movilización de los subordinados.¹⁰ El violento saqueo de Valladolid, en 1910, y los sangrientos hechos análogos en haciendas y centros rurales, demostraron amargamente cuánto el cálculo era equi-

⁷ Katz, "Labor Conditions on Haciendas in Porfirian Mexico: Some Trends and Tendencies", 1974, pp. 14-23; Joseph, *Revolution from Without*, op. cit., capítulo III; Joseph y Wells, op. cit., 1990.

⁸ Marco Bellingeri, "Formazione e Circolazione della Merce Terra-Uomo in Yucatán (1880-1914)", 1987.

⁹ Véase sobre todo Joseph, *Revolution from Without*, op. cit., capítulo, III, VII y IX, *passim*; y el estudio de Laura Batt sobre Espita, op. cit.

¹⁰ Sobre la división de las élites, que se remonta a las últimas décadas del siglo XIX, véase Hernán Menéndez, "La agonía del proyecto liberal yucateco", *Por Esto* *Unicornio*, 1991. Un estudio sistemático sobre los movimientos populares de la época maderista ha sido terminado; pero todavía no publicado, por Marta Medina.



co; hay demasiadas evidencias de una sustancial continuidad entre el modelo y los parámetros de desarrollo porfiristas y los proyectos y construcciones políticas sucesivas.

Respondiendo y reflejando las tendencias interpretativas nacionales, la historiografía "revisionista" yucateca ha entonces presentado la Revolución como un momento de estancamiento y suspensión del proceso de centralización política y desarrollo capitalista iniciado por Díaz. Descentralización temporal y vacío de poder, que son aprovechados por actores políticos nuevos—como los caciques—y por la clase media, para fortalecerse en el poder como nueva clase dirigente. Nada de revolución popular, ya que, según esta tendencia interpretativa, las masas fueron defraudadas, burladas y coptadas por una revolución siempre manejada desde arriba, por elementos de la clase media.

Yucatán aparece como un paradigma para los historiadores. Las dinámicas peninsulares han servido muchas veces para verificar o aclarar los fenómenos a escala nacional. Uno de los problemas principales que se ha planteado es la llegada tardía de la Revolución,

vocado. Las élites se recompusieron y cerraron sus filas, posponiendo algunos años el derrumbe del orden oligárquico.

La llegada de la Revolución en 1915, sitúa a Yucatán a la vanguardia de los cambios sociales radicales en México. Con Alvarado, Yucatán se convierte en un laboratorio experimental de la Revolución o en la prefiguración del futuro Estado mexicano.¹¹ Revolucionario burgués y jacobino, Alvarado, según muchos historiadores, quiso modernizar el sistema capitalista en la agricultura, creando sobre todo un mercado



libre del trabajo, pero se desinteresó de la politización de los campesinos, ya que atribuía el papel dinámico a los estratos obreros urbanos. El proyecto que quería desarrollar desde arriba, necesitaba de la legitimización, pero no de la participación activa de los estratos populares. Su experiencia política nacionalista, estatista y paternalista, se puede enmarcar entonces en un esquema "populista".¹²

Su actuación, mucho más que la de su sucesor Carrillo Puerto, simboliza y resume las características que prevalecieron en la formación del sistema político nacido de la Revolución. Como Carranza, Obregón y Calles, su régimen intentó incorporar el movimiento de los trabajadores y lograr el sostén externo de las masas campesinas, imponiendo al Estado como árbitro de las tensiones sociales. Para hacer esto, y excluir a la izquierda del juego, formó un partido popular, el Partido Socialista Obrero (predecesor del Partido Socialista del Sureste), y adoptó un lenguaje socialista en la propaganda.

Alvarado representa la fase de transición al moderno Estado posrevolucionario, cuyo poder institucionalizado y central tiene todavía que imponerse por la fuerza militar, mediando con las fuerzas informales locales. Su figura carismática, "caudillista", hace que todavía el hombre prevalezca sobre el mecanismo institucional que representa.

Carrillo Puerto regionaliza y radicaliza la Revolución en Yucatán. Su intento de movilizar las masas campesinas para realizar una sociedad socialista, constituye el primer experimento político que inspira al so-

cialismo en América Latina. Con Carrillo, los cuadros dirigentes del Partido se llenan de yucatecos, desplazando a los norteños venidos en 1915. A la política obrerista de Alvarado, sucede una política ruralista; si los campesinos hubieran sido los nuevos actores privilegiados.

El socialismo carrillista propone todavía muchos problemas para resolver. Por un lado, el mito del mártir para la causa maya, amado y venerado por el pueblo, y por el otro, la soledad del líder socialista al momento de su fin, en diciembre de 1923. Si Carrillo fue verdaderamente amado por

las masas, entonces ¿por qué —se preguntaba Joseph— nadie lo ayudó cuando el régimen fue atacado por los golpistas delahuertistas?¹³

A partir de esta pregunta, Joseph demuestra cómo el régimen socialista no pudo, por una serie de razones, echar raíces en los estratos populares. Tuvo poco tiempo, poca fuerza coercitiva, muchos enemigos, y una conjuntura económica desfavorable —la crisis henequenera de 1919-22—. Para desarrollar su proyecto, Carrillo Puerto se apoyó en la red de poderes informales existente: los cacicazgos. Los caciques proporcionaron una ayuda indispensable pero insegura para movilizar a los campesinos. Joseph hizo el estudio más completo sobre estos poderes locales, sacando a la luz por primera vez un tema por mucho tiempo tabú entre los historiadores oficiales.¹⁴

El socialismo yucateco fue hostigado ferozmente por Carranza —1919-20—, y visto con sospechas por Obregón, Calles y los Estados

¹³ Joseph, *Revolution from Without*, op. cit.

¹⁴ *Ibidem*, capítulo, VII y IX. Según el estudio de Joseph, la mayoría de los caciques procedía del estrato pequeño burgués de los pueblos. Los cacicazgos se formaron al venirse abajo el mecanismo represivo oligárquico (1909-11 y 1915-20) que impedía a estas categorías expresarse políticamente.

¹¹ José Paoli Bolo, *Yucatán y los orígenes del nuevo Estado Mexicano*, 1984, passim.

¹² Cf. por ejemplo, Enrique Montalvo, *Caudillismo y Estado...*, 1979; y Joseph, *Revolution from Without*, op. cit., capítulo, 4 y 5.

Unidos. No recibió apoyos desde el centro, y le fue impedida la socialización de las haciendas henequeneras, provocando el paro virtual de la reforma agraria. Carrillo Puerto no fue entonces capaz de cambiar radicalmente la estructura agraria regional. Como admiten la mayoría de los especialistas, la transformación del campo se retrasó hasta la época de Cárdenas.¹⁵

Un aspecto todavía poco estudiado es el de la política indigenista y simbólica del socialismo. Frente al problema de cómo movilizar a la masa de trabajadores rurales mayas, Carrillo Puerto elaboró un proyecto de "reconstrucción étnica". A través de la educación y la propaganda, intentó fortalecer el orgullo étnico maya, el sentimiento de ser una raza explotada, proletaria, preparando así el terreno para la difusión de una conciencia de clase.

¿Qué impacto tuvo esta propaganda entre los campesinos? La pregunta es fundamental para entender por qué no hubieron movimientos popula-

¹⁵ Se ha debatido mucho sobre la naturaleza del proyecto agrario socialista. González Navarro y otros autores hablan sosteniendo que la reforma llevaba a reconstituir comunidades maiceras autárquicas. Las interpretaciones más recientes, subrayan que Carrillo nunca perdió el objetivo de socializar radicalmente la estructura productiva. Dadas las dificultades, en una primera etapa se limitó a distribuir ejidos a los pueblos que los pedían, afectando sólo marginalmente los henequenerales. En una segunda etapa, iniciada sólo algunas semanas antes de su muerte, deseaba expropiar todas las haciendas para constituir unidades colectivas, parecidas a los koljos soviéticos. Véase Joseph, *Revolution from Without*, op. cit., capítulo VIII; y cf. Savarino, "Proyectos agrarios y dinámicas campesinas en la Revolución", ponencia presentada al Segundo Congreso Internacional de Mayistas, 1992.



res de apoyo al socialismo en 1923, y por qué se pudo desarrollar un mito popular alrededor de la figura del líder socialista.

Pocos estudios han tocado, hasta ahora, el campo del imaginario colectivo.¹⁶ Al parecer, la trágica muerte de Carrillo Puerto proyectó al líder socialista en la memoria mítica de los campesinos, a lado de los héroes Nachi Cocom y Canek: todos hombres desafortunados y martirizados por la causa maya. Como hemos subrayado en un estudio precedente, el proyecto étnico carrillista y sus contenidos provienen, de un medio intelectual, del imaginario de las clases dominantes peninsulares. Contenidos cultos, llenos de referencias a la antigüedad prehispánica, y lejos de la cultura campesina neomaya de la época. Por esto el discurso indigenista no pudo penetrar entre los campesinos.¹⁷

La misma distancia cultural puede tal vez explicar el fracaso del sistema educativo y de la política de sincretismo religioso. La intervención del Estado en materia religiosa, tanto en Yucatán como en otras partes de México, suscitó la hostilidad de los estratos campesinos.

Aunque menos violenta y fanática que la de Alvarado, la política anticlerical fue rechazada por la mayoría de la población campesina yucateca.¹⁸

Si, como aparece evidente en los últimos estudios, el proyecto socialista no arraigó en las masas, no se le puede definir como un movimiento "popular", sin embargo así lo hace todavía la historiografía oficial y lo hacían una parte de los revisionistas.

Paoli y Montalvo, por ejemplo, en un ensayo de éxito de los años setenta,¹⁹ sostiene esta tesis. En el intento por incorporar el carrillismo al esquema marxista, los dos sociólogos separaban al alvaradismo populista, del carrillismo popular.²⁰ Sin caer en la hagiografía, sostenían que Carrillo Puerto, suscitando el entusiasmo de las masas, tenía los papeles en regla para iniciar la transición a la sociedad socialista. Pero no explican por qué, si el carrillismo fue un movimiento verdaderamente popular, no fue apoyado por las masas campesinas en 1923. Aquí está el límite de su análisis, que mantiene siempre un corte político, sin aclarar los mecanismos sociales que interactuaban con el proyecto del grupo dirigente.

¹⁶ Véase por ejemplo, Michel Boccard, *La Religion Populaire des Mayas*, 1991, *passim*. Interesante su descubrimiento de que en ciertas comunidades, los campesinos identificaban los agentes propagandistas destructores de imágenes ("quemasantos") con los conquistadores españoles. Sobreposiciones de este tipo nos ayudarían a explicar la formación del mito carrillista.

¹⁷ Savarino, op. cit., pp. 379-382.

¹⁸ Véase por ejemplo, Paoli y Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, 1977, pp. 171-172; Joseph, *Revolution from Without*, op. cit., p. 222; y Savarino, op. cit., pp. 370-373.

¹⁹ Paoli y Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán, Siglo XXI*, México, 1979.

²⁰ Paoli y Montalvo, op. cit., capítulo introductorio ("Lo populista y los populares"), pp. 7-31.

La explicación que daban para la repentina caída del carrillismo era la, tradicional del complot oligárquico.²¹ Más recientemente, Montalvo propuso la tesis del carácter popular del carrillismo.²² Sin aplicar esta vez rígidamente los instrumentos marxistas, sostiene que en Yucatán se dio el único caso en que un movimiento de peones logró expresarse políticamente, a través del Partido Socialista del Sureste (PSS). Apunta que la adhesión al socialismo fue verdaderamente entusiasta y masiva, sobre todo en la población campesina, y que el liderazgo del Partido fue hegemonizado por elementos de extracción rural. Aun subraya, pertinentemente, que en las luchas rurales fue determinante la voluntad de los campesinos por recuperar y mantener su autonomía, tal vez la principal falta de este trabajo reside en subestimar el papel de los elementos étnicos en la dinámica política revolucionaria.²³

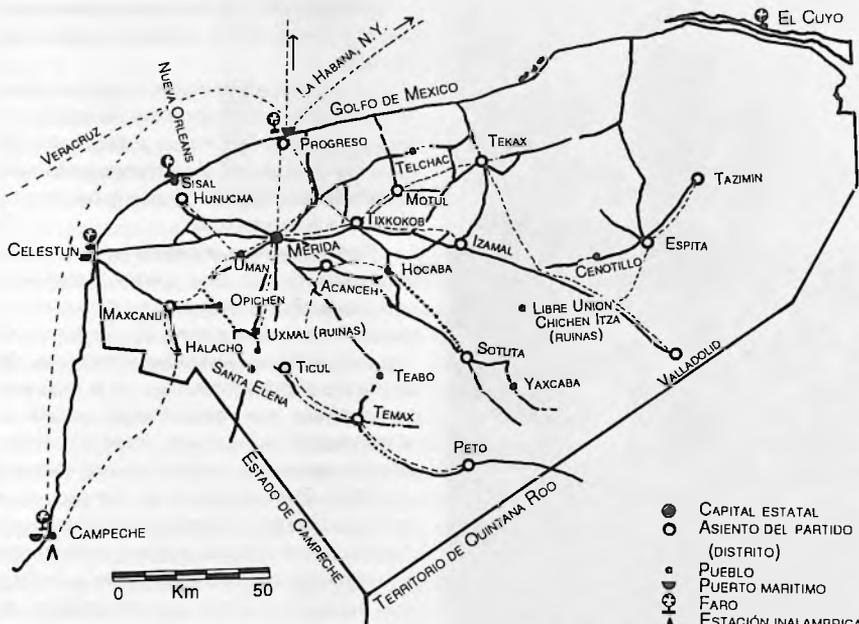
Si el socialismo carrillista fue un movimiento tan arraigado a las masas, como se pretende, entonces las causas de su derrota fueron totalmente exógenas. Tradicionalmente se atribuye el papel decisivo de

Puerto. La radicalización del PSS, después del Congreso de Izamal (1921), alejó progresivamente de Carrillo las simpatías de los líderes revolucionarios nacionales más conservadores. En un momento en el que estos líderes buscaban el reconocimiento norteamericano al nuevo régimen —Tratados de Bucareff—, la presencia de un caudillo radical, con fama de bolchevique, resultaba muy incómoda. El plan de Carrillo de expropiar las haciendas henequeneras en 1923, hizo que los caudillos nacionales entregaran a su protegido a la reacción oligárquica. Por esto, en diciembre de 1923, Carrillo Puerto tuvo que enfrentarse solo, sin ayuda militar, al ejército delahuertista.²⁴

En otra perspectiva Barry Carr había apuntado sus observaciones sobre las construcciones políticas de masas de los años veinte, como la CROM, o el PNA. Todas impuestas desde arriba y por esto extremadamente frágiles, dependientes del Estado quienes les quitaba el apoyo cuando se salían de los límites impuestos, radicalizándose y actuando independientemente.²⁵

En otro lugar he subrayado la precocidad del experimento socialista en la península. Carrillo Puerto, pasó gradualmente del anarquismo al marxismo, no tenía experiencia anterior para elaborar y realizar su proyecto político. Se trataba de aplicar por

primera vez el socialismo en un contexto extraeuropeo, rural e indígena. Lenin, con el cual estuvo en contacto, estaba en aquellos años enfrentando el problema de la hambruna en Rusia y la Revolución Bolchevique apenas estaba consolidándose. No habían modelos



esta derrota a la oligarquía, molinista y cantonista. En varios trabajos, los hacendados continúan siendo señalados como los principales responsables de la muerte del líder socialista. A partir de esta perspectiva complotista, algunos historiadores subrayan la actitud de desconfianza y hostilidad que asumieron Obregón y Calles hacia su aliado Carrillo

²¹ *Ibidem*, p. 175.

²² Montalvo, "Revoluciones y movilizaciones campesinas en Yucatán...", 1990, p. 267.

²³ *Ibidem*, pp. 284-286.

²⁴ Cf. Joseph, *Revolution from Without*, *op.cit.*, pp. 273-275.

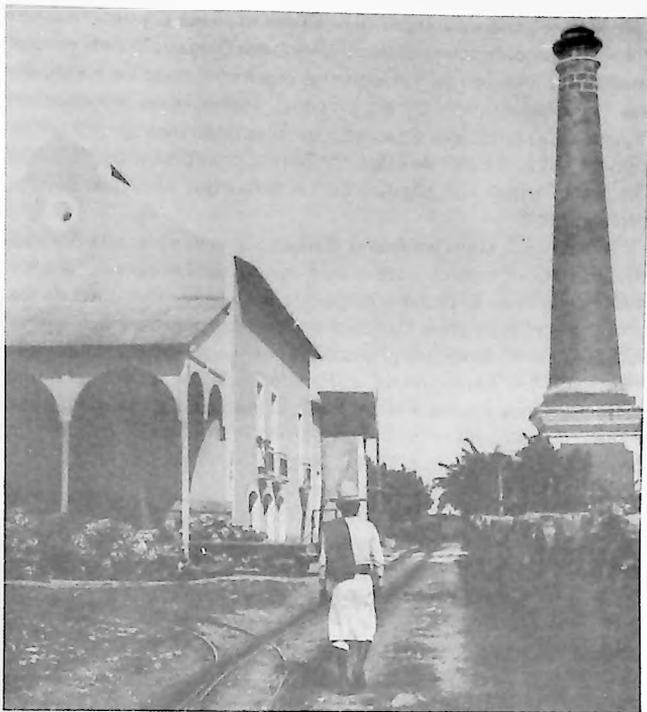
²⁵ Barry Carr, "Recent Regional Studies...", 1980, p. 10.

políticos, como sucedió con las revoluciones de la posguerra. No había apoyo internacional, ya que Rusia, preocupada por la construcción del socialismo en su país, estaba lejos de poder ayudar al compañero don Felipe en el remoto Yucatán. A diferencia de Cuba en los años sesenta, Carrillo Puerto estaba aislado internacionalmente, y no operaba en un Estado independiente, sino que tenía que responder a un gobierno federal. Por esto fue obligado en un primer momento a retrasar y disfrazar su programa socialista, y al final fue eliminado del juego.²⁶

Estas tentativas de ampliar las perspectivas de análisis, todavía insuficientes, sirven para salir del reducido regionalismo en el que se habían empantanado varios historiadores locales, provocando un bloqueo en las investigaciones.

Para llegar a entender la trayectoria del experimento socialista yucateco, es necesario, por un lado, profundizar los estudios sociopolíticos locales, por el otro, proseguir en las contextualizaciones interregionales, nacionales e internacionales, ampliando la perspectiva de los estudios. Ambas líneas de investigación quedan todavía, en gran medida, poco explotadas. Además, como ya lamentaba Joseph, quedan en los estudios lagunas cronológicas: la época maderista-huertista apenas se está estudiando y queda casi inexplorado el largo periodo callista (1924-34).²⁷

Joseph, siempre pionero en el análisis de los actores sociales, ha extendido una invitación a los estudiosos de la época preconstitucionalista. El periodo que va de 1909 a 1913, y más ampliamente, el de 1907-1914, es clave para entender los fenómenos sociales que se manifiestan en la fase sucesiva, por ejemplo el de la movilización: en Yucatán sí hubieron movimientos populares maderistas, sobre todo en áreas periféricas, pero tales movimientos no fueron el preludio de la Revolución, y el viejo régimen pudo sobrevivir intacto hasta la llegada de Alvarado, en 1915. ¿Como pudieron entonces la élites locales frenar la movilización popular? Por un lado, la oligarquía cerró sus filas frente al peligro atávico de una guerra de castas. Por el otro los levantamientos tenían un carácter local, y carecían de una coordinación regional; nunca se logró establecer una



alianza entre peones y campesinos. La península estaba relativamente aislada del centro del país, y la élite disponía de un eficiente sistema de control social. La movilización pudo entonces verificarse sólo gracias a la división de esta élite.

En este proceso, habría que estudiar más el papel de los intermediarios o articuladores; los cabecillas rurales que mediaban entre élites y estrato campesino. Estos hombres, que se encontraban en zonas periféricas, estaban en contacto con peones de haciendas y campesinos de comunidades, y eran por lo tanto las personas más aptas para alcanzar los estratos rurales. La débil alianza entre oligarcas e intermediarios terminó en 1910-12, después de varios episodios violentos en que los campesinos desempeñaron el papel de protagonistas. El huertismo fue aprovechado para frenar el movimiento popular, pero el orden que se logró restablecer en 1913, escondía profundas inquietudes y la calma era aparente. Los intermediarios que Joseph hace salir de la niebla, se transformaron más tarde en caciques locales, revelando que el autor está procediendo con éxito en la misma trayectoria de sus anteriores trabajos.²⁸

En el mismo periodo preconstitucionalista se sitúa la investigación de Wells. A diferencia de Joseph, Wells enfoca su trabajo hacia las clases obreras urbanas, generalmente un poco descuidadas, pues las investi-

²⁶ Joseph, ponencia presentada al Coloquio Internacional de Campeche, 1992. Un problema interesante en estos movimientos es lo de su distribución sobre el territorio: Joseph sugiere que, por ejemplo, la zona del Puuc, al sur del estado, había mantenido más autonomía en la época oligárquica, y por esto fue más difícil contener la protesta popular en contra de las usurpaciones agrarias de los hacendados. Todas las áreas periféricas presentaban fenómenos análogos. Cf. nota 13.

²⁶ Savarino, *op.cit.*, introducción y pp. 194 y 379. Cf. también "Proyectos agrarios...", *op.cit.*

²⁷ Joseph, *Rediscovering the Past, op.cit.*, pp. 123 y 133.

gaciones se han concentrado en los estratos rurales. En el contexto del monopolio económico y político impuesto por Olegario Molina, el autor analiza la formación de "intelectuales orgánicos" entre los trabajadores, y la constitución de las primeras asociaciones laborales en Yucatán. Las conexiones nacionales e internacionales de estas agrupaciones y los vínculos de éstas con las facciones disidentes de la élite (i.e. cantonistas), son algunos de los temas que el trabajo sugiere profundizar.²⁹

José Abud, Martínez Assad, Teresa Ramayo y Herman Konrad, han aclarado el papel de las áreas circunvecinas: Campeche, Tabasco y Quintana Roo. El primero ha puesto en relieve la similitud de los procesos políticos entre Campeche y Yucatán: rebeliones campesinas preconstitucionalistas provocadas por miembros disidentes de la élite —1914—, formación de un Partido Socialista Agrario, con una estructura muy similar a la del PSS. El líder de este partido, Félix Flores, en estrecha relación con Carrillo Puerto, quiso unirse a un proyecto de constituir un "Gran Partido Socialista del Sureste" para unir las fuerzas socialistas de Yucatán, Campeche y Tabasco. La unión no funcionó, principalmente por la desconfianza y las diferencias entre los líderes regionales. Campeche, en su conjunto, aparece estrechamente vinculado a las dinámicas políticas de Yucatán. En este vínculo, Abud separa la zona norte —Calkiní— aún más cercana al estado vecino, proponiendo una subregionalización que comprende a Yucatán con la parte norte de Campeche.³⁰ Quintana Roo, aislado y casi despoblado en la época, no presenta dinámicas significativas en la Revolución.

Algunas analogías se pueden vislumbrar en Tabasco. Entre Tabasco y Yucatán hubo siempre un intenso movimiento de hombres e ideas. La estructura social tenía rasgos comunes: fuerte porcentaje de acasillamiento, penetración del liberalismo en las poblaciones medianas y grandes y en las clases medias, influencia del anarquismo en los estratos obreros, difusión de la prensa en todos los ambientes sociales alfabetizados, etcétera. En ambos estados, una vez terminado el periodo porfirista —Bandala y Molina—, y después las reformas introducidas por los carrancistas independientes —Múgica y Alvarado—, se desarrollaron radicalismos políticos: el carrillismo en Yucatán y el garridismo en Tabasco. En

tiempos diferentes, Garrido y Carrillo Puerto fueron derrocados por los opositores y al caer los líderes, ambos sistemas se vinieron abajo rápidamente, dejando escasas huellas en la sociedad local.³¹

Matute Aguirre ha resaltado la importancia del factor religioso e ideológico. En Yucatán y en los estados circunvecinos, la Iglesia nunca constituyó un poder competidor del Estado, y en varias zonas la evangelización fue insuficiente. Esto facilitó por un lado la penetración del liberalismo y el sucesivo implantamiento del jacobinismo revolucionario y por el otro, preparó un terreno favorable para la predicación

³¹ Cf. Carlos Martínez Assad, ponencia presentada al Coloquio Internacional de Campeche, 1992.



²⁹ Wells, ponencia presentada al Coloquio Internacional de Campeche, 1992. Cf. nota 10.

³⁰ José Abud, ponencia presentada al Coloquio Internacional de Campeche, 1992. Cf. también el trabajo que ha sido publicado por el INHERM: *Campeche, revolución y movimiento social*, 1992.



de las sectas protestantes. Todo este movimiento de ideas penetró profundamente en las clases medias, pero degeneró en fanatismo, suscitó a menudo la desconfianza y el rechazo de los estratos populares y al final se convirtió en retórica sin contenidos verdaderamente revolucionarios.³²

Los problemas que se plantean son varios. ¿Se puede proponer una tipología de la Revolución en el Sureste? ¿Cuáles zonas comprendería esta área? Se necesitan sobre todo más estudios de los estratos campesinos, los actores sociales, la cultura política en el medio rural, los pueblos y comunidades. Este tipo de estudios deben ser necesariamente interdisciplinarios, ya que enfrentan el problema de la etnicidad, elemento clave para entender la actitud y las respuestas de los campesinos ante el ingreso al Estado moderno. Los estudios sociopolíticos ayudarán a comprender la relación que se estableció entre masas y élites durante la fase de formación y consolidación del Estado nacional. Para esto, se necesita

³² Alvaro Matute Aguirre, ponencia presentada al Coloquio Internacional de Campeche, 1992.

antes que nada definir los conceptos y términos: "pueblo", "comunidad" "maya" o "neomaya", "mestizo", "popular", "moderno", "feudal", "progresista", etcétera. En segundo lugar, focalizar la atención y concentrar energías en los estudios locales de los estratos sociales más bajos.

¿En qué consiste entonces la principal aportación de los estudios sobre Yucatán a la comprensión general del fenómeno revolucionario? Las últimas investigaciones confirman la importancia de considerar las diferencias regionales: la Revolución fue un conjunto de fenómenos muy distintos y complejos. Los estratos sociales, los actores políticos, y los estados participaron en ella con motivaciones a menudo muy variadas. En esta geografía de fenómenos, el sureste parece compartir características comunes, como es el escaso alcance de los movimientos prerevolucionarios y la llegada tardía de los cambios, por la fuerza que en estas regiones mantenía el sistema oligárquico.

Como sugieren las últimas investigaciones, Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Tabasco forman una macroregión con dinámicas muy similares. Un movimiento continuo de hombres e ideas vincula entre sí los cuatro estados y crea el terreno para experiencias comunes. A esta zona meridional, remota y aislada, la Revolución llegó desde afuera, desde el norte del país. Sólo el arribo de fuerzas nortefías pudo romper la férrea dominación de las élites locales y dar inicio a una movilización de las masas que condujo, más tarde, a la incorporación de los estratos populares en el Estado nacional. La aportación del sureste al proceso revolucionario no fue militar, sino ideológica. Aquí, al abrigo de la misma lejanía, pudieron constituirse verdaderos "laboratorios de la Revolución",³³ teatro de experimentos políticos radicales y originales, en los cuales ideas liberales, anárquicas y socialistas fermentaron con el sustrato cultural local, indígena y mestizo. El producto efímero de esta actividad fueron unos regímenes que se autoproclamaron, no siempre con derecho, "socialistas", y que, después de su derrota, dejaron como herencia algunos elementos políticos y simbólicos, en las instituciones nacionales y regionales, y un patrimonio desvirtuado de ideas, a menudo míticas, en los estratos populares.

Bibliografía

- Aboites, Luis, *La Revolución Mexicana en Espita, Yucatán (1910-1940)*, Mérida, Maldonado Editores, 1985.
- Abud Flores, José A., *Campeche, revolución y movimiento social*, México, INEHRM-UAC, 1992.
- Bailey, David C., "Revisionism and the Recent Historiography of the Mexican Revolution", *HAHR*, 58, febrero 1978, pp. 62-79.
- Batt, Laura, "La burguesía de Espita, Yucatán (1900-1924)", en Othón Baños, *Sociedad, estructura agraria y Estado en Yucatán*, Mérida, UADY, 1990.
- Bellingeri, Marco, "Formazione e circolazione della merce terra-uomo in Yucatán (1880-1924)", *Quaderni Storici* 65, número 2, agosto 1987.
- Belancourt Pérez, Antonio, *El asesinato de Carrillo Puerto*, Mérida, 1974.

³³ La expresión ha sido inventada con feliz intuición por Martínez Assad, *El Laboratorio de la Revolución. El Tabasco Garridista*, 1979.

- Boccaro, Michel, *La Religión Popular de los Mayas*, París, L'Harmattan, 1990.
- Bolio, Edmundo, *De la cuna al paredón: Anecdotario de la vida, muerte y gloria de Felipe Carrillo Puerto*, Mérida, 1929.
- *Yucatán en la dictadura y la Revolución*, México, INHERM, 1967.
- Bustillos Carrillo, Antonio, *Yucatán al servicio de la patria y la Revolución*, México, Casa Ramírez, 1959.
- Carr, Barry, "Recent Regional Studies on the Mexican Revolution", *LARR*, 15, número 1, primavera de 1980, pp. 3-14.
- Castillo Torre, José, *A la luz del relámpago: ensayo de biografía subjetiva de Carrillo Puerto*, México, Ed. Botas, 1934.
- Cetina Sierra, José Adonay, *Felipe Carrillo Puerto, demócrata, líder, hermano*, Mérida, Talleres Gráficos del Sureste, 1983.
- Civeira Taboada, Miguel, *Felipe Carrillo Puerto, mártir del proletariado nacional*, México, Editorial de la Liga Economistas Revolucionarios, 1986.
- Chacón, Ramón, "Yucatán and the Mexican Revolution: The Pre-Constitutionalist Years, 1910-1918", Ph.D., Stanford University, 1982.
- Ferrer, Adolfo, *El Archivo de Felipe Carrillo Puerto: El Callismo; la corrupción del régimen obregonista*, New York, 1924.
- Franz, David Arthur, "Bullets and Bolsheviks: A History of the Mexican Revolution in Yucatán, 1910-1924", Ph.D., University of New Mexico, 1973.
- Gamboa Ricalde, Alvaro, *Yucatán desde 1910*, Veracruz, Imprenta Standard, 1943.
- González Navarro, Moisés, *Raza y tierra. La Guerra de Castas y el henequén*, México, El Colegio de México, 1979.
- Irigoyen, Renán, *Salvador Alvarado, extraordinario estadista de la Revolución*, Mérida, Editorial del Estado, 1923.
- *Felipe Carrillo Puerto: Primer gobernante socialista en México*, Mérida, 1974.
- Joseph, Gilbert, "El caciquismo y la revolución: Carrillo Puerto en Yucatán", en David A. Brading, *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, México, FCE, 1985.
- *Rediscovering the Past at Mexico's Periphery. Essays on The History of Modern Yucatán*, The University of Alabama Press, 1986.
- *Revolution from Without. Yucatán, Mexico and the United States, 1880-1924*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. [Trad. esp. *Revolución desde afuera*, México, FCE, 1992].
- Joseph, Gilbert, y Wells, Allen, "Estructura de dominación y formas de resistencia en las haciendas yucatecas a fines del porfiriato", *Siglo XIX*, 6, julio-diciembre 1988, pp. 217-277.
- "Verano de descontento, estaciones de sublevación: hacia un análisis de la política de las élites y la rebelión rural en Yucatán", en Othón Baños, *Sociedad, estructura agraria y Estado en Yucatán*, Mérida, UADY, 1990.
- Katz, Friedrich, "Labor conditions on Hacienda in Porfirian México: Some Trends and Tendencies", *HAHR*, 54, febrero 1974, pp. 1-47.
- Labreque, Marie-France, "From Peasantry to Proletariat: The Rural Proletariat in the Henequenera Region of Yucatán", Mexico, Ph.D., City University of New York, 1982.
- Manzanilla, Anastasio, *El Bolchevismo criminal de Yucatán*, Ed. El Hombre Libre, México, 1921.
- Martínez Assad, Carlos, *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco Garridista*, México, Siglo XXI, 1979.
- Mena Brito, Bernardino, *Bolchevismo y democracia en México: pugna entre dos partidos políticos durante la Revolución Constitucionalista*, México, 1933.
- Menéndez, Hernán, "La agonía del proyecto liberal yucateco", *Por esto. Unicornio*, 22-9-1991, pp. 3-8.
- Montalvo Ortega, Enrique, "Caudillismo y Estado en la Revolución Mexicana: El gobierno de Alvarado en Yucatán", *Nova Americana*, 2, 1979, pp. 13-36.
- "Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la Guerra de Castas a la Revolución", en Katz, Friedrich, *Revuelta, rebelión, revolución*, México, ERA, 1990.
- Paoli Bolio, José, *Yucatán y los orígenes del nuevo Estado mexicano*, México, ERA, 1984.
- Paoli Bolio, José y Montalvo Ortega, Enrique, *El socialismo olvidado de Yucatán, Siglo XXI*, México, 1977.
- Raymond, Nathaniel, "The Impact of Land Reform in the Monocrop Region of Yucatán, Mexico", Ph.D., Brandeis University, 1971.
- Savarino, Franco, "Identità Etnica e Processo di Modernizzazione in Yucatán, 1920-1940", Tesis de Laurea, Torino, Università di Torino, 1991.
- "Proyectos agrarios y dinámicas campesinas en la revolución", ponencia presentada al Segundo Congreso Internacional de Mayistas, Mérida, agosto de 1992.

LA CONCIENCIA POLITICA DECIMONONICA EN RELACION CON LOS PROBLEMAS DE POBLACION: NOTAS SOBRE UN ESTADO NACIENTE

Adriana Gómez Aiza

La historia de la humanidad es, *grosso modo*, la relatoría del acontecer social experimentado en tiempos y espacios específicos por determinado grupo cultural; una narrativa que generalmente reproduce el modelo del eurocentrismo historiográfico. Por razones de dominio político, se anota la historia como el acontecer de Occidente.

El conocimiento generado para explicar dicho acontecer social, ya sea en el momento mismo de la vivencia o con ayuda de la perspectiva temporal, tiene una movilidad conceptual similar a la interpretación histórica. Un núcleo cultural establece pautas centrales de acercamiento y explicación de la realidad que luego se vierten parcial o totalmente a países "atrasados".

El pensamiento político y la teoría demográfica quedan atrapados por la red cognitiva, cosmovisiva y valorativa propia del bagaje cultural europeo, que en íntima coordinación con la religión, regula la acción social dentro de un sistema simbólico-referencial de enorme importancia para la Europa y el México decimonónicos. Negar la influencia del pensamiento europeo en el desarrollo del saber y el hacer nacional, es negar la raíz del estado actual de los conocimientos en población.

La dinámica demográfica señala los acontecimientos y factores que intervienen y alteran la lógica de percepción política seguida para adecuar el tamaño de la población a los requerimientos de un plan de acción futura que

persigue el desarrollo nacional. En el presente ensayo se exponen brevemente los principales aspectos culturales y los lineamientos políticos que hicieron posible el desarrollo del pensamiento ilustrado mexicano en materia de planificación poblacional durante el siglo XIX.

I. Preámbulo europeo

Durante el siglo XVIII la teoría económica mercantilista cobra mayor fuerza, con ligeras variables regionales, y sugiere la riqueza nacional cifrada no sólo en la reserva de metales preciosos, sino en el trabajo agrícola que la población realiza para el autoabasto. Esa misma población es tanto leal contingente de súbditos como cuerpo de reacción militar emergente en caso dado, pero también es potencial humano para la colonización de nuevos territorios habitables. El mercantilismo es heredero de la perspectiva empírica con que la antigüedad aborda los



* Las fotografías que acompañan a este artículo fueron proporcionadas por el Museo Nacional del Virreinato y el autor es Palle Palleesen.



problemas de población;¹ a saber, la fuerza política y el potencial económico del Estado fluctúa en proporción directa al tamaño y estructura de la población.

En el mismo periodo, el catolicismo centraliza las fuentes del saber y dicta el hacer de la conciencia moral. La transgresión de lo sagrado y lo profano por libre albedrío conlleva el respectivo castigo clerical. Ello tiene fundamental importancia para los valores asignados a la familia y a la sexualidad. El sexo y la cópula son herramientas de reproducción, la sexualidad sólo se legitima dentro del matrimonio y sólo es válida si tiene como fin y resultado la procreación. Imposible y condenable es interrumpir un embarazo y es prácticamente nula la planeación del tamaño familiar, así como la negación de relaciones sexuales para evitar la preñez. El peso puesto en la familia tiene su contrapartida en la estructura de parentesco como sistema de alianzas. Restringir a la familia es limitar las expectativas de ascenso personal que brinda el *status* social de la consanguinidad.

Por otro lado, la influencia institutiva de la Iglesia amaga la "sacralización" de la vida cotidiana, tanto en la esfera privada como en la pública; hecho que se plasma en la mentalidad filosófica de la época y en la condición de la población. En cuanto a lo primero, hay una fijación que nace de la generación espontánea de los organismos, de la cual deriva la idea de inmutabilidad del mundo y la sociedad. En el caso seguido, las condiciones de higiene y el extremismo moral conducen a

¹ Véase René Gonnard, *Historia de las doctrinas de la población*, segunda edición facsimilar, Centro Latinoamericano de Demografía, Chile, 1972.

un cierto descuido en cuanto a la asepsia del cuerpo se refiere y al propio impedimento del control médico. La mortandad y el alumbramiento se descifran en la nebulosa del mandato divino, sin que se cuestione el esclarecimiento de los mecanismos del proceso y su modificación eventual.

El sistema político, por su parte, descansa en las alianzas de parentesco. El incipiente Estado "estamental" funge a partir del prestigio y protección social de los grupos familiares terratenientes que concentran el poder gracias a mecanismos de herencia en función al reconocimiento del linaje. Alcurnia natal que goza de estrechos vínculos con la jerarquía episcopal y militar, y que se fortalece con su acceso a la educación, eleva su caudal económico por la renta inmueble y dictamina la política feudal. La injerencia del estamento en este último apartado se logra a partir de la codificación de lealtades familiares que tienen su origen en el matrimonio convenido. Sus repercusiones atañen al ámbito de la esfera social pública, pero aún afectan la privacidad de la comunidad general.

El estadio descrito responde a necesidades históricas concretas y acredita ciertas decisiones políticas sobre población. Por un lado, se establece una feroz lucha por el dominio y defensa territorial de los nacientes Estados-Naciones planteadas en términos de control espacial directo, ahí donde la población numerosa significa probabilidad de éxito, militar o comercial. Por otro lado, la alta tasa de mortalidad, la baja esperanza de vida y el elevado índice de migración europea a las colonias implican el rápido reemplazo de la población para anular el efecto de envejecimiento o despoblamiento que se vislumbra para estas naciones.

En las últimas décadas del siglo XVIII los fisiócratas plantean que riqueza y población mantienen una relación estrecha pero de contraria causalidad: se asume que la riqueza no es resultado de la creciente población sino que un número mayor de pobladores avisa el aumento de la riqueza mediante el trabajo —sea agrícola o manufacturero. Por lo tanto, no se incita directamente el incremento demográfico, pero se exalta el valor del trabajo ampliado y de la liberación del intercambio mercantil. El fomento del consumo se convierte en meca-

nismo de expansión estatal instaurando mercados "cautivos" en donde la población absorbe el producto excedente con base en necesidades creadas, la colonización prefigurada como seguridad al comercio forzado con la metrópoli pierde ponderancia.

Paralelamente, el protestantismo se zonifica en el norte como un movimiento religioso alternativo que promueve la efectiva libertad individual de decisión y acción inserta en los cánones colectivos que la Iglesia estipula. La sexualidad como procreación se encamina igualmente al placer carnal, bajo respaldo del matrimonio; no se niega el derecho al aborto en determinadas circunstancias, y menos aún a la selección del número de hijos deseado. La familia es fuente de socialización primaria que tiende a nuclear las relaciones de parentesco, cuya responsabilidad directa recae en los cónyuges, lo que a su vez duplica el costo material y emotivo de la pareja en el cuidado infantil y en la manutención del hogar, dándose las condiciones de una reducción paulatina del tamaño medio de la familia.



Esta transformación en la estructura y función de la familia se corresponde con una profunda modificación del sistema político. El linaje y la herencia de poder son reemplazados por el Derecho y el Contrato Social; la nueva juridicidad estipula el acceso al gobierno en virtud del cumplimiento requisitorio e institucional de méritos propios y del buen manejo administrativo-burocrático del servidor público, cuya "lealtad" se asegura por conducto del salario. Con ello se da una separación real de lo público y lo privado en la vida de la población, que es finalmente la condición inmediata anterior del nacimiento del Estado moderno.² Aquí, la libre competencia se toma en el juego de la igualdad constitucional entre sujetos de derecho y sujetos económicos, supeditando la propiedad privada a la legalidad jurídica.

Estado e Iglesia —católica— se enfrentan por problemas de jurisdicción y jurisprudencia nacidos del reciente sistema político, pero sobre todo surgidos de los novedosos mecanismos de delegación-legitimación del poder consecuentes con las modernas relaciones sociales. En un segundo plano, la Iglesia también se separa de la esfera económica por un proceso de desamortización de los bienes inmuebles y crediticios eclesiásticos, que se vuelven a las arcas nacionales para hacer frente al creciente gasto público, requerido para consolidar y dar unidad de decisión política al Estado mediante instituciones y cuerpos intelectuales que sean red depositaria de la voluntad general. Por último, la instancia religiosa pierde talla en los ámbitos educativo e ideológico, la secularización invade la vida cotidiana en su conjunto.

En el terreno de las mentalidades, la idea del cambio se hace presente junto a un vitalismo dinámico fenomenológico de la naturaleza que tiene su punto de partida y de repercusión en la organización social. Así el postulado de la libre contingencia de fuerzas sociales equivalentes se ciñe a la teoría de la sobrevivencia del más fuerte. Las ideas de perfectibilidad y evolución van de la mano con el desarrollo de la ciencia y el arte, del cuerpo y la sociedad, y no puede olvidarse que el cierre del siglo XVIII es un momento de profundas revoluciones técnicas y de gobierno. Ideas que promueven el estudio de los componentes y de las causalidades de hechos históricos sociales y naturales, y proveen la viabilidad de modificación y control, una vez conocido el mecanismo de conformación y funcionamiento de los mismos hechos.³

La ampliación del campo de estudio, los avances y la profundidad de los mismos, tuvo consecuencias lógicas en cuanto a la población. La medicina adquiere un auge inusitado en áreas de higiene, prevención y cirugía, con ello se eleva la esperanza de vida al nacer, disminuye la tasa bruta de mortalidad, y si bien hay indicios de un ligero control natal preindustrial y localizado a regiones protestantes,⁴ no es suficiente para reducir la tasa bruta de natalidad. Sumado todo, el crecimiento demográfico se acelera. A la par, los iniciales proyectos de urbes industrializadas tienen repercusiones demográficas por presión en el uso del suelo y por migración interna a centros de congregación ciudadana e infraestructural.

² Véase Arnaldo Córdova, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, (primera parte), 14ª edición, Grijalbo, Colección Enlace, México, 1976.

³ "Como dijo un filósofo del siglo XVI el hombre sólo puede superar a la naturaleza obedeciendo sus leyes", Claude Lévi-Strauss, "La familia", en J.R. Llobera (director), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, 4ª edición, Anagrama, España, 1984, p. 48.

⁴ Alfred Perrenoud, "Malthusianismo y protestantismo: un modelo demográfico 'weberiano'", en Firpo y Martínez, *Amor, familia, sexualidad*, Argot, Colección Nueva Historia, España, 1984, pp. 207-224.

La importancia numérica de la población decae ante el incentivo de la calidad de vida cifrada en el consumo que el poder adquisitivo salarial hiciera probable; por lo que un salario repartido para saciar las necesidades de un mayor número de personas hacía ver en éstas un impedimento de movilidad social. Dicha movilidad tiene como precio la renuncia a factores extraeconómicos de la lucha productivo-laboral;⁵ aquí destaca el caso del protestante, quien resta importancia a la festividad religiosa y restringe el consumo de bebidas alcohólicas, pues ambos aspectos repercuten en una mayor eficiencia laboral.

La nueva coyuntura contrae compromisos políticos diferentes, el naciente modo de producción capitalista requiere romper los lazos que unen al trabajador con la tierra para así incorporarlo al sistema de explotación productiva y financiera. Al mismo tiempo, el capitalismo abre paso a sus productos a través de las fronteras en un radio de influencia estatal duplicado por la vía comercial. Por último, busca capacitar a la fuerza laboral y ampliar su participación en la producción; con ello la religión se orienta hacia la creencia y no como fe ciega. A esto ayuda el despunte científico-tecnológico y la ilustración humanista.

II. Preámbulo nacional

Una vez entrado el final del siglo XVIII la búsqueda de la razón y la verdad propias de la Ilustración no concuerda ni con la defensa férrea del bastión canónico moribundo del ser y deber ser religioso y civil, ni con la tolerancia del fanatismo, superstición y festividad excesiva, características del sincretismo católico del global poblacional autóctono. En cuanto se cuestionan y racionalizan la fe y las creencias, se permite la transformación del concepto educativo dictado en los colegios de diversas órdenes —vanguardia jesuita en ciencias y humanidades; esto contribuye a la ruptura con la influencia que la moral cristiana ejercía en la toma de decisiones de la población general.⁶ Jerárquico y parcial, el acceso a la “educación elemental” se expande a mayor número de personas y de grupos sociales, y no tanto por reestructuraciones escolares como la resignificación de contenidos en la enseñanza y la irrupción de ideales revolucionarios europeos.⁷

⁵ Hemann Heller, *Teoría del Estado*, 11ª reimpresión, FCE, Sección de obras de Ciencia Política, México, 1985.

⁶ Si bien hay evidencia de una previa, relativa, silenciosa y permanente “desobediencia” al mandato eclesiástico y a la forma de interpretar sus normas y leyes en el plano civil, consúltese a Sergio Ortega Noriega, *Cultura y sexualidad en la Nueva España. Las normas acaladas pero no cumplidas*, presentado en el Congreso Mundial de Salud Mental y Población, Ciudad de México, agosto de 1991, mimeógrafo. También trabajos anteriores del mismo autor, *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México; *El placer de pecar y el alán de normar*, Seminario de las Mentalidades, Joaquín Mortiz-INAH, México. De hecho, buena parte de las medidas, restrictivas al clero regular e impositivas al secular, buscaban reformar la Iglesia para hacer frente al embate crítico del protestante sobre la corrupción moral y terrateniente de las órdenes religiosas culpables de la despoblación de las ciudades, así se exigía pureza en el comportamiento clerical y se modificaban parcialmente las costumbres de los fieles. David A. Brading, “La Iglesia erastiana”, en *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, 1492-1867, FCE, México, 1991, p. 541 y Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Política eclesiástica y religiosidad ilustrada”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, Ministerio de Cultura, España, 1989, p. 547.

⁷ A este respecto destaca la negaliva jesuita-criollista a oponerse a la autoridad papal desatada por jansenistas y erasíanos ilustrados del régimen borbon. Si bien la orden jesuita destacaba por sus preceptos en la educación objetiva y pragmática, que la hacían una corporación próspera y poderosa, su voto de obediencia católica implícitamente restaba autoridad a la Corona sobre la Iglesia y la doctrina escolástica en el momento que se pretendía fortalecer para el gobierno central español. Brading, *op. cit.*

Sin embargo, no es la presión religiosa sino el poder económico “anquilosado” de la estructura clerical lo que provoca al embate gubernativo, la científicidad intenta solidificar la vida civil, restar autonomía al criollo secular, y reorientar la fiscalía y la administración novohispana. La anticlerical postura del ilustrado no es un acontecimiento religioso aislado sino una lucha política por el control legal de la vida pública, para lo cual se hace necesario desmembrar la institución que ejerce mayor dominio en el desarrollo comunitario e ideológico: la Iglesia. Se pide centralizar el poder en un “gobierno fuerte” metropolitano, un poder que no se limite a la estipulación política interna y externa, sino al saneamiento económico de las finanzas públicas del reino. Las fricciones por los límites jurisdiccionales se plantean a la Nueva España con las intendencias y con la división entre el control político criollo y la directiva fiscal borbónica.⁸

En este ámbito, se reactiva la circulación monetaria y se presenta un escaso pero continuo crecimiento productivo —básicamente minero. Aparentemente, ambos casos notificarían el despunte económico por apertura comercial y producción rentable instadas por la política borbónica; sin embargo, y mejor dicho, se trata de un proyecto que amplía el espectro gravable sobre corporaciones jurisdiccionales y de privilegios partícipes de la

⁸ David A. Brading, “La revolución en el gobierno”, en *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1762-1810)*, FCE, México, 1983, pp. 98-100.





dinámica económica novohispana. La estipulación de la nueva gestión española aboga por la racionalidad administrativa, el préstamo extraordinario y la obligación fiscal, concretamente del hacendado y de la Iglesia en la Nueva España.⁹

Los ingresos de la Corona aumentan a corto plazo y se simula un crecimiento económico acelerado, pero a plazo medio se deteriora la economía local, separándose políticamente el centro del resto del país por la franca quiebra del sistema fiscal colonial, y paulatinamente se recrimina al núcleo rector español, en busca de una autonomía regional y nacional.¹⁰ El precedente de concentración económica criolla durante el periodo colonial, y su acceso inmediato a los sitios de poder clerical, burocrático y administrativo del sistema político, son cooptados por la hispanidad borbónica y la figura jurídico-despótica del rey, lo que sirve para

⁹ Carlos Marchal, "La Iglesia y la crisis financiera del virreinato, 1780-1808; apuntes sobre un tema viejo y nuevo" en *Relaciones*, volumen X, número 40, México, 1989, pp. 103-129.

¹⁰ Herbert S. Klein, "La economía de la Nueva España, 1680-1809: un análisis a partir de las cajas reales", en *Historia Mexicana*, volumen XXXIV, número 4 (136), México, 1985, p. 598. John Jay Te Paske, "La crisis financiera del virreinato de Nueva España a fines de la colonia", en *Secuencia*, número 19, México, 1991, p. 134. Una visión diferente del mismo proceso llega a conclusiones contrarias, por ejemplo que el repunte económico corresponde al inicio del siglo XVIII y no a su final como los autores citados aseguran. En consecuencia se plantea que el "fortalecimiento de la estructura imperial, no fue tanto por la capacidad de control del gobierno metropolitano, cuanto por el compromiso de los grupos de poder indiano de mantener el *statu quo*. Elites, gobierno e Iglesia habían entrelazado tradicionalmente sus intereses a lo largo de todo el periodo colonial, equilibrio que los Borbones quebraron peligrosamente", Pedro Pérez Herrero, "Los beneficios del reformismo borbónico: metrópoli versus elites novohispanas", en *Historia Mexicana*, volumen XL1, número 2 (162), México, p. 241

resaltar el espíritu racional del ilustrado americano encaminado a la identidad reivindicativa criollista y al antihispanismo de la diferencia.¹¹ El ideal teórico de la "felicidad general", ya no moral o ético sino civil y público, aunado a la afección de hambrunas y epidemias, desata la lucha independentista que muestra la contradicción entre el movimiento "popular" y la directiva "culto o civilizada".

El desarrollo ulterior a la guerra y el inicio de la vida independiente, hace posible alternar primero y sustituir después, el cuerpo miliciado por un ejército permanente asalariado que es salvaguarda del orden interno, en la oleada política del *via crucis* nacional, el proyecto federal-republicano se apoya en la milicia cívica mientras que el proyecto monárquico-centralista descansa en el ejército formal.¹² Metamorfosis de los cuerpos armados que forzosamente acompaña al movimiento

institutivo del órgano de rectoría-gubernamental que requiere la nación; la independencia declara el "ser" de un país autónomo que reconoce la comunión histórico-cultural de sus habitantes en un territorio definido, mas aún no existe la entidad jurídica que asegure soberanía gubernativa para la nación: se carece del bastión de legalidad central, del Estado.

La tradición política de la Colonia lleva como lastre la alianza familiar de corte estamentario al trabajo oficial, lo cual no favorece la efectiva separación de las mancuernas privado-público y sagrado-profano que tanto necesita la condicionalidad del nacimiento estatal. Sólo cuando la relación familiar se revierte hacia las sociedades nacionales e incuba el embrión de redes empresario-cooperativas, es posible vislumbrar cierto "proyecto" político que dé cabida al aparato de Estado.¹³ La intención formativa del Estado es la lucha por el poder político hegemónico, lucha de fuerza económica y alianza política desatada entre facciones sociales y familiares durante todo el siglo XIX que limita la acción religiosa a la conciencia privada de la población.

Un siglo de guerra diluida que por momentos pareciera resumible —dice González Navarro— a dicotomías esquemáticas en los proyectos de nación: república federal, democrática, liberal, burguesa y proyanqui contra centralismo monárquico, conservadurismo y oligarquismo europeizante. No obstante, entre las posturas extremistas se da una enorme variedad de matices ideológicos y prácticos que confluyen en una guerra armada y declarada que marca las tendencias "críticas" militares y políticas, aplazando las crisis económicas cíclicas del industrialismo cerca de un siglo. Es evidente que al postergar el desarrollo e integración económica mexicana del plano comercial internacional, se instruye su posterior historia de atraso en el siglo XX.

¹¹ José Muñoz Pérez, "La Ilustración americana", en *Carlos III y la Ilustración*, Ministerio de Cultura, España, 1988, pp. 401-414.

¹² Juan Ortiz Escamilla, "Las fuerzas militares y el proyecto de Estado en México, 1767-1835", en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva, (coordinadores), *Cincuenta años de historia en México*, volumen 2, El Colegio de México, México, 1991, pp. 262-282.

¹³ Diana Balmon, Stuart F. Voss y Miles Wortman, "La red familiar", en *Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina*, FCE, México, 1990, pp. 25-62.

Condiciones demográficas del México decimonónico

En estrecha relación con la dinámica política, económica y cultural decimonónica, las características demográficas sufren cambios que tienen que ver con las transformaciones ideológicas del siglo. Se habla de una recuperación paulatina, localmente diferenciada, del tamaño de la población y por tanto, de una distribución lo bastante dispareja como para engendrar problemas de despoblación regional, y, consecuentemente, de descontento social por un acceso desigual a los satisfactores.

Puede decirse que, superadas las "catástrofes demográficas" del siglo XVI, en liga directa con la adaptación al flujo génico de la colonización, y después del lento incremento poblacional de cada etnia y grupo mestizado supeditado a las crisis agrícolas cíclicas de los siglos XVII y XVIII, la nación independiente afronta problemas de población en relación con factores distributivos y de poblamiento en zonas abandonadas. Antes de incursionar en este punto, se destaca la mitificación que el siglo XIX sufre en cuanto se refiere a las características de su población:

The nineteenth century, usually censured as embarrassingly stagnant, seemingly stands alone as a century of slow growth with few significant demographic developments. Yet, while Mexico's dictators and democrats fought to rule and defend the nation against foreign attack, the peopling of Mexico advanced at lively pace and, unlike other more rapidly growing countries in the Americas, grew solely by means of native stocks.¹⁴

Sobreevaluar la empresa borbónica del XVIII o negar el desquite de la acción porfirista, es negar la raíz del acelerado crecimiento de población que el siglo XIX traduce en una inercia poblacionista, antecedente lógico obligado de la vertiginosa transición demográfica al siglo XX. Durante la segunda mitad del XIX la densidad de población se triplica hasta alcanzar cerca de 15 millones de habitantes al final del siglo, aun con la pérdida de las regiones con tasa de crecimiento mayor (colonos), California, Texas y Nuevo México. El incremento neto para este siglo es mayor a los 8 millones, en su parte medular debido al crecimiento natural con una tasa anual promedio de uno por ciento, hecho que contrasta con la idea del estancamiento mexicano.¹⁵

El crecimiento social debe pensarse en cuanto a la población oriunda y no a la externa, por mayor que fuese su peso económico o político. La tasa de crecimiento por entrada de población extranjera se afecta en menor medida, porque si bien hay un ingreso constante de migrantes varones jóvenes eurometropolitanos en partida a la con-



quista y años posteriores, y un pequeño sector de mujeres hispanas que ingresan en el transcurso de la Colonia, al cierre del mismo periodo Nueva España no funge, en comparación con otras regiones americanas, como centro de atracción poblacional. Es sólo hasta el porfiriato que México recupera parte de la migración externa, periodo de mayor auge inmigratorio en la historia nacional;¹⁶ y no obstante su adhesión al potencial demográfico de México es escaso a nivel nacional, excepto la contribución de residentes guatemaltecos para el rápido crecimiento de Chiapas a fines de siglo.

La interrupción del flujo inmigratorio internacional, propiciada por la inestabilidad política de México, contrasta con la masiva emigración incipiente de connacionales hacia los Estados Unidos. Los índices globales de migración para fin de siglo señalan un contin-

¹⁴ Robert McCaa, "El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado", en *El poblamiento de México*. Consejo Nacional de Población, Secretaría de Gobernación, México, (en prensa). La cita se obtuvo del mimeógrafo original en inglés, versión completa, número 3, p. 1. La presentación oficial de este artículo es un ejemplar abreviado y traducido al español.

¹⁵ Véase *ibidem*, p. 2. En América, Chile y Perú sobrepasan al crecimiento demográfico de México como grandes naciones; Costa Rica, El Salvador, República Dominicana y Puerto Rico también lo hacen a expensas de su pequeño territorio; Argentina, Brasil y Estados Unidos son los de más acelerado ritmo de crecimiento por ser centros de atracción para la migración internacional; en Europa, Francia y España presentan un crecimiento relativo 75 por ciento más bajo que México.

¹⁶ El poblamiento de México se conduce, en términos generales, por poblaciones nativas y no por fuertes oleadas de inmigrantes, en contradicción con la falsa expectativa derivada de una política nacional favorable a la atracción de personas blancas. Menos del 0.5 por ciento de la población total en México a fines del siglo XIX era de origen extranjero, entre los que destacan guatemaltecos y españoles con cerca del 50 por ciento de los 60 000 inmigrantes de 1895, *ibidem*, p. 4.

gente mayor de mexicanos en el extranjero que el número de inmigrantes residentes en el país. Los mexicanos en el territorio cedido a Estados Unidos en 1848 contaban alrededor de 200 000 personas, para 1878 el *Census Bureau* da un margen de 150 000 sujetos de origen mexicano—un tercio desnaturalizados, uno más de descendientes y otro de inmigrantes; en 1880 hay cerca de 100 000 migrantes y el número se incrementa en 25 000 para 1900, el cual se duplica en 1910 con un total de 250 000 migrantes de origen mexicano en Estados Unidos.¹⁷

A lo largo del siglo XIX, más de tres cuartos de la población se asientan en la provincia o zona rural—llámese ranchería, hacienda, comuna indígena—y el resto pertenece a las ciudades, que por mucho no son siquiera un esbozo de la megalópoli del siglo XX, pero reúnen mejores expectativas de vida para el sector expulsado de las labores agrícolas—auge de mercados agropecuarios, parcelización, agotamiento de suelos. En las primeras décadas, las migraciones son sexualmente diferenciadas: los hombres se trasladan a la frontera, a la mina y a la “granja”, las mujeres se desplazan a las ciudades; en años posteriores estas proporciones se equiparan. La migración rural-urbana se convierte en una válvula estabilizadora para una doble presión demográfica: una tasa de crecimiento negativa para algunas ciudades como el Distrito Federal, que sólo mantiene sus efectivos gracias a la migración; y una pirámide de población rural amplia, que con la salida de efectivos conserva su cohesión.¹⁸

Por su parte, la migración interna lleva como precedente el desarrollo regional legado de la Colonia. La acción gubernamental-productiva

y evangélico-educativa del peninsular y del criollo, claramente zonificada, privilegia los territorios novohispanos del centro y del Bajío a costa de un relativo descuido del sur, el sureste y el occidente, y el total abandono del norte que, a salvaded de las congregaciones religiosas que se aventuraron al inhóspito “salvaje”—la Compañía de Jesús propaga el Evangelio, una vez expulsada, dominicos y franciscanos pretenden sustituir al jesuita sin demasiado éxito—, es culturalmente poco influenciado. Con todo, el norte queda prácticamente despoblado hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX, con lo que se justifica, al menos un motivo muy concreto de la pérdida territorial.¹⁹

La fuerte concentración de la población en la zona céntrica del país coincide con la baja densidad demográfica en el restante territorio, y aquí los ranchos y pueblos cooptan el mayor número de personas. Además de las condiciones citadas, los grandes movimientos migratorios de México en el siglo XIX son resumen más de un conflicto político que del desarrollo local, si bien éste lateraliza el descontento social que conduce a la lucha armada. Congregada la actividad nacional en el centro y centro-norte del país durante los siglos XVI, XVII y XVIII, y por tanto núcleos de crecimiento y de atracción demográfica, no fue casual que la guerra de Independencia encontrase en esta región a sus adeptos intelectuales y activos. En el siglo XIX se hereda dicha tradición, por lo que, indefectiblemente, son las zonas de embate para el reconocimiento de México como nación soberana.

La radiación territorial a partir de la centralidad nacional se ubica en la guerra como factor de expulsión hacia la zona norteña, y en menor medida hacia las regiones “neutrales”. Además, la gran oleada migratoria coadyuva a final de siglo el desarrollo del transporte ferrocarrilero, hecho que resalta el valor de la expansión económica como punta magnético-demográfica y no, como quiso verse, fruto del

¹⁷ La explicación del fenómeno emigratorio mexicano a Estados Unidos responde, como toda movilidad territorial, a causas básicamente sociales. En este caso destaca la existencia de porosidad tras la frontera que separan redes familiares por lindes políticos, las guerras de Reforma, las rebeliones indígenas regionales, la ley de enajenación de lotes baldíos y el desarrollo del ferrocarril que amplía las vías de comunicación y propicia el crecimiento demográfico de la vecindad. Las cifras que aquí se manejan fueron tomadas de *ibidem*, pp. 3-4. En parte se trata de cálculos proyectivos efectuados por el autor con base en tasas de crecimiento anteriores a 1820 y en tabulaciones muestrales del censo norteamericano de 1880.

¹⁸ La migración interna destaca a los estados según su categoría porcentual de población: de expulsión mayor al 10 por ciento se encuentran México, Querétaro, Zacatecas, San Luis Potosí y Aguascalientes; de los receptores con más del 10 por ciento son Distrito Federal, Coahuila, Aguascalientes, Durango, Nuevo León, Tamaulipas, Colima y Morelos. Los estados sureños de Chiapas, Oaxaca, Yucatán y Guerrero no contribuyen ni en salidas ni en entradas migratorias, *ibidem*, p. 9.

¹⁹ A esta imagen se sobrepone la colonización en el norte del país. En 1821 se concede a Moises Austin permiso para congregar colonos en Texas, en 1830 Lucas Alamán proyecta la llegada de mexicanos al mismo lugar por iniciativa de Manuel Miér y Terán. La segunda empresa ve su fracaso con la declaración de independencia texana del 2 de marzo de 1836, porque el número de mexicanos es inferior al de los colonos. Moisés González Navarro, “México en el siglo XIX”, en *El poblamiento de México*. En la versión mimeografiada es la p. 4.



auspicio político. Sin embargo, como dice McCaa, aquí se explica el temprano escape al mediar el siglo: "*new to Mexicans, and more devastating, was war mortality. Total demographic losses from political insurrection and invasion were substantial, perhaps totalling as many as 2.5 million by 1870*".²⁰

El aumento de la tasa de mortalidad masculina se liga irremediablemente a la lucha armada. En el interludio independentista se presenta una enorme salida poblacional tanto por varones muertos durante la guerra civil, como por las dos expulsiones de españoles del territorio nacional mexicano en 1827 y 1829. Ambos agentes combinados significan graves perjuicios para la economía nacional, llámese pérdidas por fuga de capitales, destrucción de infraestructura productiva o reducción de mano de obra y capacidad intelecto-directiva. En el año de la segunda expulsión española, la armada española invade Tampico pretendiendo recuperar la Nueva España y es vencida tres meses más tarde, sin pérdidas graves para México; paradoja cruel, el mismo año en que México logra de España su reconocimiento como país soberano, la expedición santanista fracasa frente a la revuelta texana y su declaración de independencia para 1836, que México reconoce hasta 1844 —Estados Unidos en 1837, Francia en 1839 y Gran Bretaña en 1840.

El expansionismo norteamericano lleva a cabo la anexión territorial de Texas el año en que México reconoce su independencia, quedando implícita la guerra entre ambas naciones. La escasez de recursos

humanos y materiales hacen que México no atienda el llamado sino hasta que las provocaciones de Estados Unidos toman peso en 1846, las hostilidades son selladas en 1848 con la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo y la consecutiva tala de más de la mitad del territorio mexicano. El enfrentamiento militar y la derrota nacional tuvo evidentes costos políticos, económicos, demográficos y anímicos —por último baste mencionar la dinámica pacifista del Tratado de la Mesilla. En el interín hay intentos de invasiones filibusteras que exaltan el temor pero, su peso no es significativo en relación con pérdidas materiales ni humanas.

De tal forma, la frontera política con Estados Unidos queda definida de forma definitiva en 1853, desde entonces, los intentos de ampliación territorial estadounidense son frenados por el fortalecimiento de la institución estatal. Las acciones paralelas en la frontera sureña fueron mucho menos apremiantes en tanto no existía un "destino manifiesto expansivo" como el representado por el vecino septentrional, y por otro lado, la cantidad de personas de origen mexicano residentes en los territorios del sur brinda cierta seguridad en cuanto a su pertenencia voluntaria a México. Este hecho se plasma en las (des)anexiones de naciones involucradas —1822 provincias de la Capitanía General de Guatemala, 1824 Chiapas; 1823 ambas se separan. Si bien no cesa la fricción política, ésta no es de gran envergadura y en 1893 y 1895 se definen las acciones fronterizas con Belice y Guatemala respectivamente.²¹

Por último, la triple intervención de 1861 desembocó en la famosa batalla de Puebla de 1862, donde los franceses combaten y son vencidos; no obstante un año después ocupan esa ciudad. Obviamente hay pérdidas humanas para el gobierno de México, pero no se equiparan con las bajas independentistas o con las que la guerra con Estados Unidos dejó como secuela. En 1865 se establece en la capital mexicana el imperio liberal de Maximiliano, durante el cual se siguen tendencias de gobiernos previos para promover la salud y el poblamiento. Dos años más tarde, Maximiliano es fusilado tras un levantamiento armado y cobrando nuevas vidas.

²¹ La consulta de actividades diplomáticas bilaterales de México-Estados Unidos, y de México con naciones conflictivas descritas se encuentran en Josefina Zoraida Vázquez, "Territorio y colonización, 1821-1852", en *El poblamiento de México*.

²⁰ McCaa, *op cit.*, p. 3.



Sumada a la pérdida humana por enfrentamientos militares con las potencias del extranjero, se ha de contar la embestida de las etnias nómadas desplazadas por la avanzada norteamericana hacia el oeste. Estas contaban con cerca de 200 000 indígenas en el territorio confiscado a México y fueron forzadas a migrar de este a suroeste introduciéndose en el país, lo que eran problemas políticos con Estados Unidos por un compromiso de protección fronteriza ante los ataques de tales tribus que no fue cumplido. Pero la dificultad real se concreta en violentas incursiones sobre poblaciones nacionales, que dejan saldos negativos a la economía regional, defunciones extras para la ya de por sí raquítica demografía norteña, y si no fuese suficiente, desalientan los intentos poblacionistas en la frontera. No obstante hay un aspecto favorable, varias de estas etnias, las pacíficas, se asientan en territorio nacional y aumentan la densidad demográfica del norte, si bien el ideal de migrante no era el indígena.²²

Ahora bien, como todo Estado naciente, México se enfrenta a conflictos armados internos. En parte la independencia y el Imperio de Iturbide son precedentes inmediatos, los problemas posteriores como las rebeliones indígenas a lo largo de toda la centuria, particularmente la Guerra de Castas en Yucatán para 1848, y las Guerras de Reforma en 1858, son sólo dos de los ejemplos más notorios que marcan en seguida el aumento de la mortalidad por guerra, y que, unidos a la inestabilidad²³ política y económica del siglo XIX, condenan la impotencia de México como Estado.

Finalmente es importante destacar que la alta tasa de mortalidad tiene un componente intrínseco; las condiciones sanitarias y las enfermedades infecto-contagiosas. Los males que afectan a la Colonia aparentemente se encaminan a una transición epidemiológica durante el XIX a cierto grado de protección inmunológica ganado para viruela, tifoidea, influenza, sarampión, y al comienzo de acciones

higienizantes y campañas de vacunación que reducen la frecuencia de muerte por causas; aunque no debe olvidarse el enorme perjuicio que en 1813 —plena Independencia— ocasionan las “fiebres misteriosas” tanto en el campo como en las ciudades. Sin comparación con la devastación epidémica del pasado, es un desconocido flagelo de origen asiático el que aqueja a la nación decimonónica: la pandemia del cólera.

El peligro de contagio se avisa a la autoridad mexicana en 1831, la cual nombra un grupo de investigación para mejores informes. No obstante la guerra civil que desata la revolución santanista en 1832 desvía la atención gubernamental. En mayo de 1833 el cólera irrumpe por el litoral tampiqueño y se expande rápidamente a toda la República en tres meses, alcanzando la ciudad de México el 6 de agosto. La dolencia ataca las zonas con insalubre infraestructura de asentamientos, siendo la ciudad el foco propicio de incubación, y dentro de ella, la gente pobre, el niño y la mujer son los grupos más afectados. La zona rural no escapa al contagio, pero la proporción de muertes por cólera en relación con las defunciones y población totales fue notoriamente más baja. En 1849-1850 la infección reaparece con menor fuerza y fluctúa hasta 1903, año de su erradicación, en el cual se requiere de la responsabilidad explícita del gobierno en programas de salud pública y saneamiento, entre ellos: limpieza de calles, acceso gratuito a la medicina para el pobre y elevar el nivel de vida.²⁴

En contraste con los “vacíos” o “contingencias” del crecimiento demográfico por conducto de la mortalidad, la alta tasa bruta de natalidad se presenta con alrededor de 45-55 nacimientos por cada mil habitantes; tórnese el elevado número medio de hijos —8.6— por mujer en edad reproductiva que asegura un nivel mayor al reemplazo y un ímpetu demográfico prolongado y la variación del crecimiento medio anual de 0.5 por ciento entre 1810-1870 y de 1.5 por ciento a fin de siglo que implica tiempos de duplicación para el tamaño de la población en 140 y 46.6 años respectivamente. La tasa calculada a finales del siglo



²² Los datos manejados pueden verse en *ibidem*, pp. 26-27.

²³ McCaa señala que la muerte por violencia física fue una causa de gran rango durante el siglo XIX, particularmente a partir de la segunda mitad del mismo y sobre todo en las ciudades. Por ejemplo, la ciudad de México en 1852 reporta, en la estadística de entierros, a las “heridas” como la quinta causa de mortalidad con 292 casos. McCaa, *op. cit.*, p. 5.

²⁴ Las cifras y secuencia que aquí se presentan para la etología del cólera fueron tomados de *ibidem*, pp. 3-6.

XIX se debe a un decremento en la tasa de mortalidad y no a un incremento de la fecundidad. De hecho, aun si la tasa de fecundidad tiende al ascenso temporal tras un periodo de guerra que debilita a la población en términos numéricos,²⁵ que no necesariamente significa aumento de la natalidad, como suceso a nivel macro, la fecundidad global y específica aluden a la permanencia o ligera baja al transcurrir la centuria, tanto en la urbanidad como en la ruralidad poblacional.

Como suceso de larga duración, al comenzar el siglo el promedio de hijos y de espaciamento entre nacimientos son semejantes para la mujer citadina y la rural, de 8.5-8.6 para el primero y de 2.9-3.0 años para el segundo. Estos datos varían poco en el XIX porque no existe un control "artificial" de la fecundidad. En contraste, la edad media para el matrimonio y el índice de nupcialidad encuentran sus extremos en las dos zonas socio-geográficas aún antes de 1800: entre los indígenas la mujer contrae nupcias hacia los 16 años, estando casadas el 90 por ciento de las mujeres mayores de 20 años; las mujeres de la capital se casan hacia los 23 años, residiendo en soltería el 17 por ciento y en viudez el 40 por ciento de las mujeres mayores a 40 años. Para 1900, el segundo censo del porfirato arroja un índice de masculinidad para el agregado municipal y estatal de 60-70/100, que a nivel nacional pesa en el 43.3 por ciento de mujeres que en edad reproductiva no están casadas y en un 10 por ciento femenino excedente de los adultos solteros o viudos.²⁶

Es consensual la aceptación de que el proceso de "secularización" de la vida cotidiana se intersecta con esta recuperación numérica de los habitantes al elevar la esperanza de vida al nacer (e_0) con "beneficios" en la pirámide y la estructura de la población. Los primeros en sentir el novedoso empuje son obviamente los niños, que si en 1900 mueren el 30-35 por ciento, para décadas anteriores cuando menos se esperaría el correspondiente a la e_0 de 18-22 años, una mortalidad infantil 5 por ciento más alta. De menos de 20 años para ambos sexos hacia 1800, la posibilidad de sobrevivencia se incrementa a 40 años para mujeres y entre 30-40 para hombres²⁷ en 1876-1880, aunque algunos autores bajan la esperanza de vida a 25-30 años para la población.²⁸

Como cierre, el mestizaje y el crecimiento de la población indígena. Poco se dice con certidumbre social sobre el grado de bio-mezcla con base en estadísticas de "inter" nupcialidad, pues el grupo "racial" se



contabiliza y define por indicadores lingüísticos y no fenotípicos. Con ello enlaza la problemática étnica, pues se habla de (de)crecimiento numérico de indígenas en función del hablante de lenguas autóctonas y no de la adscripción cultural y esta población crece en absolutos pero disminuye su presencia porcentual dentro del total poblacional. Hecho que parece afectado por una tasa de mortalidad indígena mayor al promedio nacional, por migraciones y por el mestizaje físico y social —papel preponderante a raíz de la acción pública decimonónica.

Intentos de regulación poblacional decimonónica

Una sentida necesidad para la nueva nación independiente, que por cierto es heredada de la regencia española, se hace visible por partida doble: dar solidez al gobierno mediante la construcción de una entidad institucional estatal, y con ello, administrar en pleno los recursos de la nación para fomentar el desarrollo de México; entre los recursos se abordan irremediamente los problemas de población, ya por antiguos lastres distributivos, ya sea por la creciente amenaza expansiva de Estados Unidos.²⁹

²⁹ Con un territorio equiparable, alrededor de 4.5 millones de km² en 1819 para Estados Unidos y en 1821 para México, la situación demográfica sería francamente diferente. En millones, México contaba una población aproximada, en 1790 de 5, en 1810 eran 6 y para 1845 lograba 7.5. En Estados Unidos para las mismas fechas los números fueron 4, 7.5 y 20 respectivamente, para 1830 contaba con casi 13 millones de habitantes. En 1793 se alcanzaba, en miles, una población de 12.5 en California, de 31 en Nuevo México y de 5 en Texas; el rápido crecimiento de Estados Unidos impulsa a poblar el norte de manera efectiva y acelerada, ya desde la misma época borbónica. Vázquez, *op. cit.*, pp. 1-2.

²⁵ De ahí la incongruencia teórica de algunos metodólogos de la demografía histórica. Pues, en apariencia, la tasa de mortalidad está sobrevalorada por problemas de una falta de conteo previo seguida por la numeración sistemática de los eventos vitales. En la misma tónica, los registros civiles muestran una alta en la nupcialidad y los bautismos que es precedida por una gran mortalidad; momentos después se vuelve a las cifras originales.

²⁶ McCaa, *op. cit.*, pp. 4-9. Lo mismo que los datos siguientes sobre esperanza de vida. Cabe aclarar que la escasez de fuentes informativas y su precaria sistematización y continuidad generan serios baches al hablar de la historia demográfica anterior al primer censo de población formal en 1895. Salvando esta discrepancia es válido dar una representación "generalizable" siempre que se tenga en cuenta la amplia variación de las características demográficas que las diversas poblaciones de la República presentaron y aún presentan. El autor aclara el peligro de su traspolación a nivel nacional y apuntan las diferencias étnicas y sociales.

²⁷ Para cálculos estadísticos con fines de inferencias demográficas, es de suma importancia tener en cuenta este elemento. La esperanza de vida para el hombre es evidentemente menor en épocas de guerra, las mujeres no se exponen al riesgo de embarazo de forma permanente a menos que, como en la Revolución Mexicana, acompañen a sus parejas o bien sean violadas por cuatros y vagabundos. En cualquier caso, la población que muere es población joven, es decir, aquellos en edad reproductiva, de ahí que se afecte el potencial demográfico y la tasa de fecundidad específica.

²⁸ McCaa, *op. cit.*, p. 6, cita a M. Mier y Terán, *Evolution de la Population Mexicaine à Partir des Données des Recensements, 1895-1970*. Université de Montréal, Département de Démographie, Montréal, Canada, 1982, thesis. También F. Alba, "Population and the Crisis of the Socio-Political System: The Case of Prerevolutionary Mexico", in Eric Vilquín, (editor), *Revolution et Population: Aspects Démographiques des Grandes Révolutions Politiques*, Academia Louvain-la Neuve, Francia, 1990.

La población claramente es escasa, no sólo por percepción política —en boga la idea de una población numerosa sinónimo de fortaleza estatal— sino por la realidad demográfica innegable. Las medidas de salubridad implementadas o sugeridas no tienen efecto directo en el descenso de la mortalidad por los prolongados lapsos de guerra que irrumpen en la continuidad del proyecto o en la extracción de jóvenes soldados y adeptos. La fecundidad no se controla, pero la inestabilidad legal en las uniones y la pérdida temprana del cónyuge varón frenan su aumento.³⁰ Sólo resta actuar en la reorienta-

³⁰ Sea por el estigma contra madres solteras o por corta exposición al riesgo de embarazo a falta de esposo físico o formal. Ubicua sintomatología que vislumbra solución en 1930 con el *status* civil del matrimonio y en 1934 con el primer programa de población adscrito al primer plan de desarrollo sexenal, que repuntan el ritmo de crecimiento demográfico de México. Será cuarenta años más tarde cuando el control de la fecundidad se haga necesario desde la óptica perceptiva política, y como una realidad que desborda el potencial estatal de control sobre la distribución de la riqueza. La tónica del programa de población cardenista se enmarca claramente en la teoría mercantilista, para sus detalles véase a Gilberto Loyo, *La política demográfica de México*, Instituto de Estudios Sociales, Políticos y Económicos del PNR, Secretaría de Prensa y Propaganda, México, 1935.



ción de la movilidad territorial que hoy sabemos, y en aquel momento se suponía, tiene una relación directa con el desarrollo económico regional.

De este modo, el prematuro esbozo de la "política de población" —que no puede serlo a falta de Estado y de proyecto nacional, se concreta a legislar sobre el poblamiento de las zonas menos densas —paradójicamente las estratégicas para defender al país, norte y litorales— y, en consecuencia a apuntalar la colonización de esas tierras —estrechándose los conceptos poblar, colonizar, mestizar.³¹ Como argumenta Illades, colonizar significa ejercer dominio e implica una liga de la población con la propiedad de la tierra, pero a su vez, la terratenencia conforma la existencia en sí del Estado como sujeto de salvaguarda de la soberanía en el interior y frente al exterior. Con ese objeto, el gobierno procura afianzar la tenencia de la tierra por tres vías: la propiedad privada y enajenable del inmueble, la exención fiscal y la derogación legislativa local o nacional para el colono poblador, y la oferta de nacionalidad o sus prerrogativas a cambio de habitar y poblar el terreno adquirido.

Desde el comienzo, en agosto de 1824, el gobierno ofrece protección de bienes y personas que estén sujetos al reglamento legal del país en calidad de colonos, días más tarde decreta la responsabilidad reglamentaria de colonización a cada estado. Es cierto que se tiene cierta "preferencia" por fomentar la migración interna de civiles y militares, con el objetivo expreso de fortalecer la presencia cultural y armada de México en sus zonas limítrofes, pero también se buscaba celeridad en el proceso, por lo que la entrada de extranjeros no es, siempre que se respete y reconozca a la autoridad mexicana, vista con mal talante.

Si bien se eroga la compra y usufructo de terrenos nacionales a extranjeros, y pasado un lapso se les otorga derecho de enajenación, las facilidades tienen sanción de obligaciones: la adquisición de tierras no es gratuita, se paga parte de su costo al gobierno estatal y otra parte al gobierno federal; la extensión no puede exceder ciertos límites; la constatación de solvencia física y moral, con el fin de propiciar la inversión de capitales y la actividad oficiosa; el asentamiento de una empresa o de un mínimo poblacional, contable en familias o individuos por área cuadrada en posesión y por tiempo de residencia.

Pronto se avisa, ante una atracción masiva de fuereños mayor que la movilidad de nacionales y ante sus crecientes demandas de autonomía cultural y su beligerancia de extensión territorial, la inaplazable enmienda gubernamental: petición obligada de renuncia a la nacionalidad y a la protección del gobierno extranjero, y prohibición de asentamientos dentro del "protectorado" o área de reserva territorial —20 leguas en el linderó con otro país, 10 leguas en litorales. En 1830, el gobierno federal retoma la rienda del control colonizador y prohíbe la entrada de nuevos colonos norteamericanos; pero las nuevas medidas llegan tarde, el empuje inercial del proyecto colonizador mexicano, la fluctuación económico-especulativa en Estados Unidos y el ideal de libertad individualista que en México se traduce en desamortización y en el país vecino se vuelca en expansión, confluyen en la pérdida territorial de México.

³¹ Las consideraciones que se exponen a continuación, sobre la relación entre población, política gubernamental y contexto histórico se fundamentan en los trabajos de Vázquez, *op. cit.*, González, *op. cit.*, Carlos Illades, "Poblamiento y colonización: las políticas públicas 1854-1910", en *El poblamiento de México*, *op. cit.*

Las trágicas experiencias de 1848 marcan el referente político para ulteriores acciones en materia de poblamiento, llámese política colonizadora —certidumbre de lealtad hacia el gobierno nacional— llámese política de mestizaje —“blanqueamiento” de las regiones con fuerte presencia de etnias y castas. Evitar los tropiezos que vividos en cuanto a distribución y “calidad” de población es el lema de la segunda mitad del siglo XIX, es indispensable un go-



bierno firme y legítimo, un ente con deberes y poderes legislativo, judicial y ejecutivo sólidos, un Estado; necesidades dibujadas en la cantidad y frecuencia de decretos expedidos a lo largo del periodo sobre temas de población, pretensión de solidez estatal en la Constitución de 1857.

Para poblar mediante colonización se prioriza, ante todo, la llegada inmediata del sector militar nacional a las zonas conflictivas, fortaleciéndose el aparato de armas; como segunda instancia se fomenta que los extranjeros no puedan establecer localidades cerradas para lo que se amplía el margen geográfico inmigratorio a toda la República. Las reservas tomadas para la llegada de poblaciones externas se mantiene relativamente estable, pero ahora el objetivo es más claro en dos aspectos: uno, la mezcla con la población nacional, que restaría potencia a la rebelión de indígenas y que enraizaría la identidad del extranjero con la nueva patria; dos, el fomento de la economía por inserción de divisas extranjeras al desarrollo nacional y creación de nuevos mercados —bancario, latifundista y de capitales. Es decir, una política de mestizaje va implícita en el reciente giro que el gobierno asume para el fin de poblamiento; no por pretensiones de “mejora racial” o fomento cultural, sino por intereses de corte financiero —puntualmente definidos hacia 1894 con el tráfico de tierras y el veloz avance de las vías ferroviarias.

Finalmente nace el Estado sin lograr sus objetivos de poblamiento a partir de la migración como indicador demográfico. La política de atracción no puede ser funcional sin un plan aplicado de desarrollo económico regional, que congregue un mayor contingente de población por movilidad territorial, pero sobre todo por incitar el crecimiento natural de la población sin haberse propuesto explícitamente el hecho futuro. Ello es viable una vez que el poder se centraliza en una figura que representa el sentir y la voluntad nacional: Porfirio Díaz, el resumen de la pugna ideológica sobre cómo debe constituirse la nación:

Como fundador del Partido Liberal, Mora alcanzó post mortem una victoria limitada. Su numerosa progenie... triunfó militarmente, se afianzó en el poder, desplazó para siempre a los “cangrejos”, decretó su expulsión del cielo patrio, dio al Estado lo del Estado y a Dios lo que es de Dios... Como fundador del Partido Conservador Alamán sufrió post mortem también, una derrota parcial. Perdedor en lo militar, político y religioso, muchas de sus ideas... Porfirio Díaz y los regímenes de la Revolución Mexicana las pondrían en práctica... ejecutivo monárquico y tutelar, gobierno centralizado y paternal, poca política y mucha administración, pocos congresos sólo algunos consejeros planificadores, recelo indiscriminado frente a los norteamericanos, intervencionismo estatal en la esfera económica, educativa y social.³²

El mundo del criollo se desvanece junto con su arraigo, aceptado o negado, a la cosmovisión obsoleta de la España borbónica. El blanqueamiento de la población oriunda, forzado por su temor a los de “color”, sólo consigue dar permiso al arrojo extranjerizante y sin proponérselo sellar la historia con enormes pérdidas para el país. El criollismo americano, dividido en centralismo y federalismo, incursiona en la consolidación de una nación demasiado joven por conducto institutivo de un aparato legal con pantalla de Estado; olvidando que el Estado fuerte tiene forzosamente que transcurrir el estadio de legitimidad.

El carácter final del verdadero Estado mexicano surge de una sociedad que no pretende blanquear sino matizar los colores: la sociedad mestiza, sin vínculos con el pasado colonial. La actitud hacia la población cambia contenidos, la promoción a colonizar tierras tiene un sentido estimulante hacia la inversión productiva y rentable de zonas con baja densidad demográfica. Para poblar hay que asimilar con la mezcla cultural lo que en años precedentes no se logra con la inmigración.

³² Enrique Krauze, “Vidas paralelas: Lucas Alamán y el Doctor Mora”, en *Vuelta*, año XVI, número 191, Editorial Vuelta, México, 1992, p. 28.

EL POBLAMIENTO DE MEXICO A FINES DEL PLEISTOCENO

Gianfranco Cassiano

El propósito del presente trabajo es hacer una evaluación crítica del conocimiento actual de la Prehistoria¹ de México entre finales del Pleistoceno y comienzos del Holoceno,² sin la pretensión de exponer exhaustivamente los datos y las posibles interpretaciones.

Como punto de partida, revisamos las diferentes propuestas de periodificación, en vista de que engloban los criterios metodológicos e históricos que los diferentes investigadores han aplicado al objeto de estudio. Lo primero que se percibe es que tales propuestas divergen no tanto en el aspecto cronológico, que en buena parte es inferencial, como en la interpretación y en la articulación de las etapas de desarrollo (tabla 1).

Todas asumen que las sociedades "evolucionan" y que tal "evolución" puede ser estudiada a través de indicadores del desarrollo técnico, como las técnicas de fabricación de instrumentos y las estrategias de aprovechamiento del entorno o elementos de tipo social, por ejemplo las formas de organización del grupo residencial y de reproducción ideológica. Casi siempre la intención es parcelar un tiempo calendárico o ambiental, haciendo a un lado la discusión histórica y entendiendo al acto de periodificar

como el de generar "cajones" donde quepan los conjuntos de evidencias y no modelos de carácter explicativo.

Aunque en anteriores periodificaciones se menciona la etapa lítica, José Luis Lorenzo³ estructuró la primera propuesta acabada, que ha influenciado generaciones enteras de prehistoriadores, conceptualmente y semánticamente. Este investigador, utilizando elementos tecnológicos y paleoambientales, propone una secuencia de desarrollo en la que lo económico queda relegado básicamente a las formas materiales de producción de alimentos. Por otro lado, aun empleando la clásica secuencia Paleolítico-Neolítico, no maneja un modelo teórico para describir la transición de uno a otro. Con los años, su reconstrucción se ha ido depurando y enriqueciendo en el manejo de datos arqueológicos y ambientales, pero sigue careciendo de un marco explicativo de carácter social.

Recientemente, aprovechando el cuerpo de datos reunido por Lorenzo,⁴ Enrique Nalda⁵ trató de impulsar una visión más totalizadora de la Prehistoria donde, aún predominando la estructura económica, se toman en cuenta también aspectos del patrón de asentamiento y de la reproducción biológica e ideológica. Lo importante es que aquí se cuenta con un modelo de carácter histórico, aunque los rasgos tecnoeconómicos se emplean de manera un poco simple y generalista. Un elemento novedoso para la Prehistoria de México es el empleo explícito de la analogía etnográfica.

La propuesta de François Rodríguez,⁶ basada en la tecnología, posee cierta heterogeneidad en los atributos definitorios de cada fase, utiliza pues alternativamente datos ambientales, tecnológicos y tipológicos.

³ J. L. Lorenzo, *La etapa lítica en México*, publicación número 20, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1967; J. L. Lorenzo, "Los primeros pobladores", en R. Pina Chan (coordinador), *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, colección México: panorama histórico y cultural, volumen VI, INAH/SEP, 1975, pp. 15-59.

⁴ Este procedimiento no nos parece totalmente legítimo, puesto que Lorenzo no realizó su investigación para responder a preguntas de orden socioeconómico.

⁵ E. Nalda, "México prehispánico: origen y formación de las clases sociales", en E. Semo (ed. tor), *México, un pueblo en la Historia*, volumen I, Editorial Nueva Imagen, México, 1982, pp. 49-177.

⁶ F. Rodríguez, "La Prehistoria en México y Centroamérica", en *Arqueología*, segunda época, número 2, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1989, pp. 3-18.

¹ Este término se emplea en la acepción mexicana y abarca la etapa cazadora-recolectora previa a la primera aparición de grupos de cultivadores.

² El uso referencial de un momento de cambio climático no implica la aceptación de un discurso determinista ambiental, aunque es evidente la correlación con procesos de cambio económico y social.

Tabla 1. La periodificación de la etapa cazadora-recolectora en México

Años A. P.	J. L. Lorenzo (1975)	García-Bárcena (1988)	F. Rodríguez (1989)	E. Nalda (1982)
30 000	Arqueolítico	Paleoindio I	Pleistoceno Superior	Recolección y Caza Inicial
14 000				
9 000	Cenolítico Inferior	Paleoindio II	Pleistoceno Final	Recolección y Caza Intermedio
	Cenolítico Superior	Arcaico de Zonas Semiáridas Origen de Agricultura		
7 000	Protoneolítico	Arcaico de la Selva	Holoceno Antiguo	Recolección y Caza Final
4 000				
3 000				
			Holoceno Medio Culturas de Mesoamérica Culturas de Concheros Culturas de las Estepas	Agricultura Incipiente

Es una periodificación bastante tradicional, que plantea una primera etapa con enfoque en la caza y con un perfeccionamiento progresivo de las técnicas de talla, hasta llegar a la de las piezas foliáceas, que el autor define "Solutreenses". Sigue otra etapa de mayor diversificación de la economía ligada al cambio climático, que produce a su vez cambios en la vegetación y en la fauna y que conduce al surgimiento de la economía agrícola, durante el Holoceno Medio. En esta última fase, surge la especialización de grupos a diferentes hábitat, incluyendo los semiáridos. Estos últimos persisten hasta tiempos históricos.

El esquema de Barbara Stark⁷ reintroduce la terminología de la Prehistoria mexicana dentro del ámbito de la de Estados Unidos y Canadá y, aunque en la cronología sigue las pautas generales, en la interpretación trata de ir un poco más allá de los datos concretos y de inferir aspectos ligados a la economía, a la tecnología, al patrón de asentamiento y hasta a las formas de vida particulares. Esta propuesta fue retomada por Joaquín García-Bárcena⁸ con ciertas modificaciones, presentando un intento interesante de cronología del proceso de regionalización. Los periodos más antiguos quedan en descripciones someras, los criterios empleados son disímbolos y, en general, hay poca profundización en la información, aunque esto quizá se deba a la naturaleza divulgativa de la publicación donde su propuesta aparece.

⁷ B. Stark, "The Rise of Sedentary Life", en J. A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volume I. Archaeology*. University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 345-373.

⁸ J. García-Bárcena, "Los nomadas del Pleistoceno", en *Historia gráfica de México. 1 Época prehispánica*. INAH/Editorial Patria, México, 1988, pp. 46-56.

El poblamiento

La discusión fuerte, más que sobre la periodificación, se ha dado sobre la cronología y el número de oleadas de poblamiento. En general, las opiniones están divididas entre quienes hablan de dos o más fases pleistocénicas⁹ y los que sólo consideran una.¹⁰ Aquí más que tomar posición a favor de una o de otra, nos interesa señalar aspectos conceptuales útiles para el desarrollo del trabajo.

Los esquemas de poblamiento formulados para México, en nuestra opinión, no resaltan suficientemente los móviles sociales de los desplazamientos de población y, en general, enfocan de una manera muy mecanicista los aspectos causales, invocando la simple búsqueda de comida o la adaptación a las pautas

⁹ Lorenzo, "Sobre los orígenes americanos", en *Arqueología*, segunda época, número 4, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1990, pp. 15-24; R. S. MacNeish, "La importancia de los primeros doce sitios del Nuevo Mundo", en A. González Jácome (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, pp. 57-67.

¹⁰ P. S. Martin, "The Discovery of America", en *Science*, número 179, 1973, pp. 969-974; R. B. Brown, "El poblamiento del Nuevo Mundo", en *Arqueología*, número 2, Dirección de Monumentos Prehispánicos/INAH, México, 1988, pp. 17-35.

migratorias de los animales de caza. Al fin, se trata de justificar la presencia de elementos "diagnósticos", como ciertas puntas de proyectil en diferentes locaciones y cronologías, negando la posibilidad de desarrollos tecnológicos análogos y paralelos.

En el presente trabajo utilizaremos el término *poblamiento* como la *transferencia espacial de una población entera o de un segmento con capacidad reproductiva, biológica e ideológica*. Asimismo, como un proceso cultural complejo, que se justifica en la organización social de los grupos que lo efectúan y donde el aspecto reproductivo es el predominante, porque convierte al poblamiento en la apropiación efectiva de un territorio de recursos. La realización de un poblamiento está determinada por diferentes factores interactuantes, entre los que vamos a tomar en cuenta los siguientes:

1) Desarrollo tecnológico.

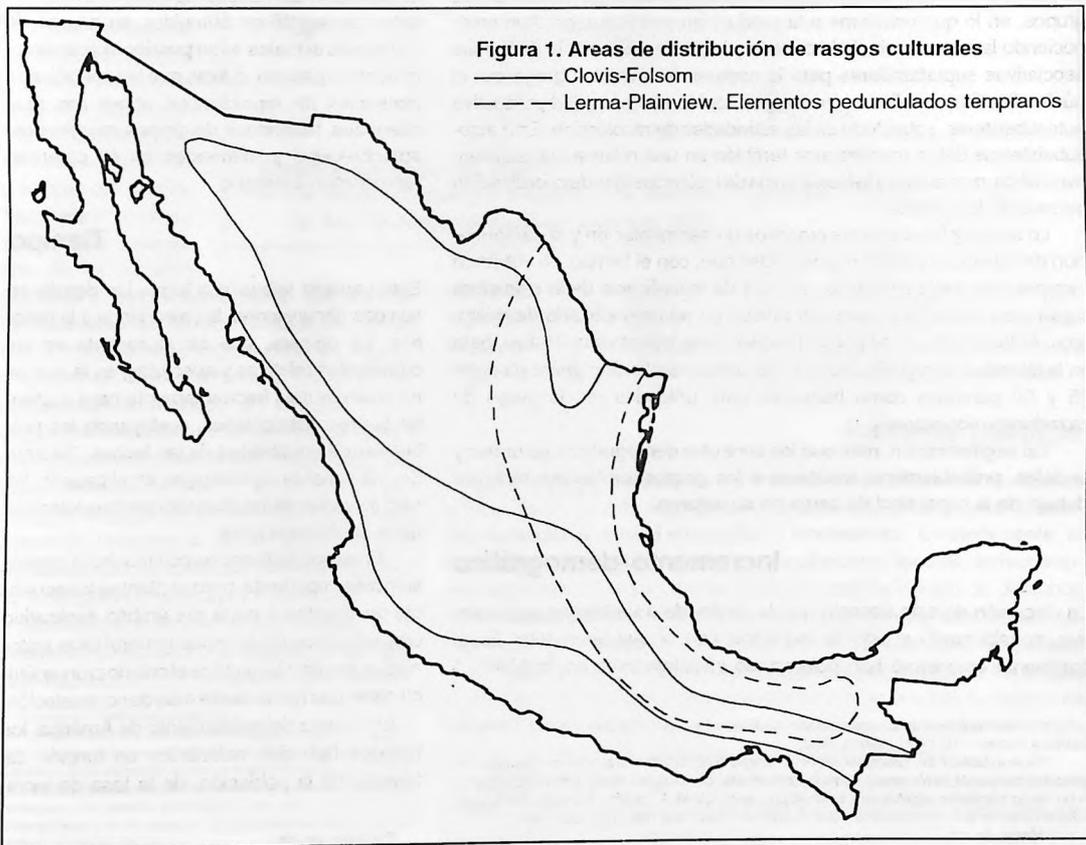
- 2) Desarrollo social.
- 3) Tiempo
- 4) Incremento demográfico.
- 5) Barreras físicas.
- 6) Barreras políticas.

Desarrollo tecnológico

Este factor se refiere principalmente a los niveles de eficiencia alcanzados por las sociedades en el manejo de uno o varios ecosistemas. En este ámbito, los arqueólogos y demógrafos utilizan un concepto extraído de la biología: el de *capacidad de carga*.¹¹ Hassan,¹² aun reconociendo las dificultades para su aplicación a poblaciones humanas, lo ve como una herramienta importante para el estudio de la dinámica de crecimiento poblacional, acompañado por el análisis de composición dietética y de la tecnología.

¹¹ Se trata de un valor teórico de la máxima densidad alcanzable por una población en un tiempo y un territorio dados. A estas poblaciones se las define como "de equilibrio" y se las clasifica de acuerdo con su comportamiento con respecto a este límite superior

¹² F. A. Hassan, *Demographic Archaeology*, Academic Press, New York, 1981.



En el caso del continente americano, los ambientes más utilizados fueron primero los templados secos y húmedos y los subtropicales secos y después los subtropicales y tropicales húmedos. Estos últimos quedaron fuera del conjunto de experiencias de los cazadores de fines del Pleistoceno, por lo menos a juzgar por la distribución de los hallazgos, aunque hay sitios como el de Loltún en Yucatán que podrían variar esta posición, si se comprueba la presencia humana en los niveles con fauna pleistocénica.¹³ Esta radiación pudo corresponder a una modificación de la dieta que, de básicamente carnívora, pasó a ser vegetariana, con las adecuaciones tecnológicas que implican los cambios de tipos de recursos.¹⁴

En este discurso, también habría que tomar en cuenta el factor de la reproducción ideológica: un cambio de percepción ecológica y de extracción de recursos implica que los grupos involucrados debían ratificar culturalmente los elementos del entorno natural que empezaban a usar. Esta modificación de los referentes ambientales seguramente llevó tiempo e implicó crisis sociales.

Desarrollo social

La principal limitante social residía en la forma de organización de los grupos, en lo que concierne a la producción y el liderazgo. Aun reconociendo la importancia de la cacería y la posible existencia de formas asociativas suprafamiliares para la captura de animales gregarios, el núcleo familiar, ampliado o restringido, debió ser la unidad productiva autosubsistente, sobre todo en las actividades de recolección. Esta autosubsistencia debía manifestarse también en una relativa autosuficiencia política, marcada por la inexistencia de instancias fijas de coordinación general de los grupos.

Lo anterior favoreció los procesos de segmentación y la conformación de nuevas unidades residenciales que, con el tiempo, se volvieron siempre más independientes, en vista de la ineficacia de la estructura social para manejar y mantener unidos un número elevado de miembros. Actualmente no se puede precisar este aspecto cuantitativo, pero en la literatura etnográfica se maneja comúnmente un número de entre 25 y 50 personas como frecuente para unidades residenciales de cazadores-recolectores.

Tal segmentación, más que los controles demográficos naturales y sociales, probablemente mantenía a los grupos territoriales muy por debajo de la capacidad de carga de su entorno.

Incremento demográfico

La discusión de este aspecto queda confinada a un terreno especulativo, considerando el tipo de evidencia con la que se cuenta. En el continente americano han polemizado investigadores como Martin,¹⁵

quien sostiene que la tasa de incremento poblacional a fines del Pleistoceno fue del 3.4 por ciento, con una densidad de cuatro personas por hectáreas y que el exceso de cacería para mantener esta población fue la causa principal de la extinción de la megafauna. Por el contrario, Hassan¹⁶ estima una tasa de incremento del 0.1 por ciento, partiendo de investigaciones previas y asumiendo valores de densidad relacionados con porcentajes de aprovechamiento de la máxima capacidad de carga, en función también de los recursos principales.

Tomando en cuenta la posibilidad de una constante segmentación como catalizador del movimiento migratorio e indicadores arqueológicos de tipo tecnológico que sugieren una movilización rápida, cabría suponer que la tasa fue alta, quizá más por la disminución de la mortandad, en ausencia de fuertes presiones ambientales y culturales, que por el aumento de la natalidad. En nuestra opinión, además, los datos demográficos obtenidos en grupos de cazadores actuales no se pueden aplicar directamente al pasado, puesto que las condiciones materiales de reproducción ahora son muy diferentes, tratándose de grupos marginados, empobrecidos y mermados en su potencial reproductivo biológico.

Tiempo

Esta variable subyace a todas las demás en sus dos dimensiones, la calendárica y la histórica. La primera, que se representa en las cronologías relativas y absolutas, es la que se ha utilizado más frecuentemente para sustentar las reconstrucciones, soslayando los problemas de credibilidad de las fechas. Se trata de una variable explícita que, en el pasado, ha sido el núcleo de las discusiones más intensas entre prehistoriadores.

El tiempo histórico es con mucho la dimensión más importante, porque plantea la secuencia de eventos a partir del ámbito explicativo proporcionado por la teoría general de la historia que se suscribe y utiliza el criterio cronométrico como una herramienta más de contrastación.

En el caso del poblamiento de América, los tiempos han sido calculados en función del tamaño de la población, de la tasa de incre-

¹³ J. García-Bárcena, *El precerámico de Aguacatenango, Chiapas, México*, Colección Científica, número 110, INAH, México, 1982.

¹⁴ Si se establece un "gradiente dietético" longitudinal, desde el ártico hasta el ecuador, se aprecia el cambio de poblaciones, como los esquimales, casi 100 por ciento carnívoras a grupos de las selvas brasileñas vegetarianas en un 98 por ciento. Cfr. M. A. Jochim, *Strategies for Survival. Cultural Behavior in an Ecological Context*, Academic Press, New York, 1981, pp. 33-4.

¹⁵ Martin, *op. cit.*

¹⁶ Hassan, *op. cit.*

mento demográfico y de la extensión del territorio por recorrer, medida en metros lineales y cuadrados. El elemento cronométrico de referencia está dado por las fechas absolutas de C₁₄, que proporcionan límites superiores y por las reconstrucciones de las secuencias de eventos glaciales, fechadas también de manera absoluta y relativa.

Barreras físicas

Hay que considerar como tal la presencia y distribución de los casquetes glaciares, cuya reconstrucción ha sufrido variaciones a lo largo del tiempo. Ya Lorenzo¹⁷ ha abundado en la descripción de los eventos glaciares y periglaciares, por lo que aquí no vamos a redundar en ello. También las montañas fueron barreras importantes, en asociación con el factor altitudinal. En el primer poblamiento de México, otro obstáculo físico que se manifestó latitudinalmente fue la frontera ecológica entre las franjas frías y templadas y las zonas más cálidas, subtropicales y tropicales, lo que planteó un reto difícil al nivel de desarrollo tecnológico de los grupos, en los ámbitos de la capacidad de manejar su entorno y del grado de percepción ecológica.¹⁸

Como ejemplo etnohistórico podríamos considerar la movilización de algunos de los grupos llamados chichimecas, en épocas

¹⁷ Lorenzo, "Sobre los orígenes..."

¹⁸ Entendemos por percepción ecológica la visión (integración), en profundidad y en extensión, que posee un grupo de (con) su entorno. En lo económico ésta se materializa, por ejemplo, en la conformación de un repertorio jerarquizado de recursos. En lo ideológico se podría manifestar en las concepciones cosmogónicas y, en lo social, en la definición de situaciones de prestigio al interior del grupo.

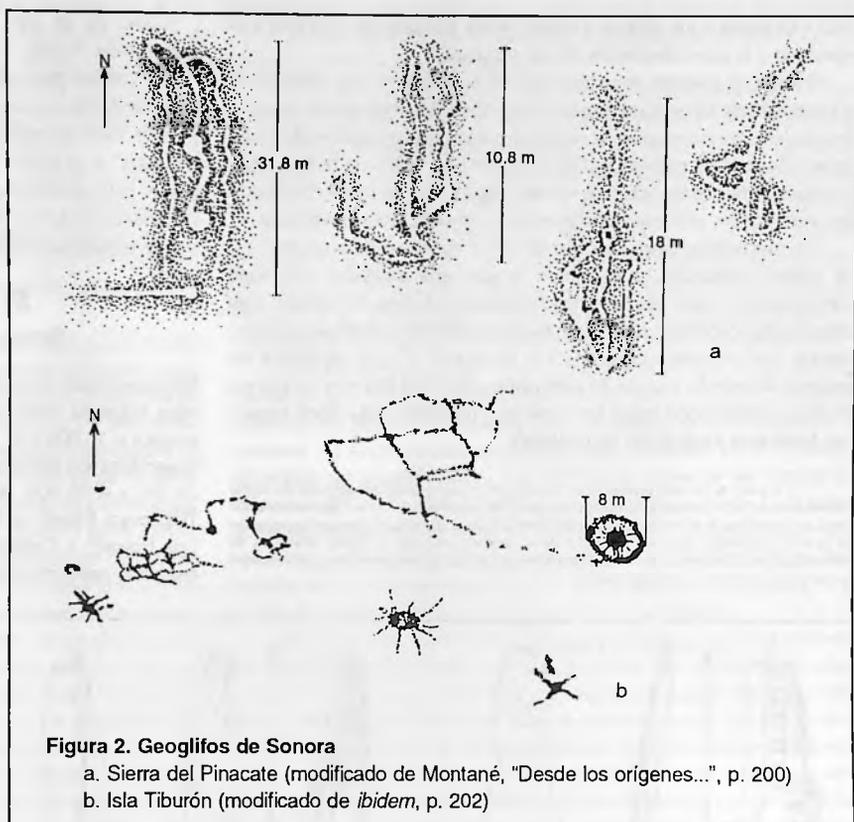


Figura 2. Geoglifos de Sonora

- a. Sierra del Pinacate (modificado de Montané, "Desde los orígenes...", p. 200)
 b. Isla Tiburón (modificado de *ibidem*, p. 202)

anteriores a la Conquista, asociada a un proceso de desecación que, supuestamente, produjo reajustes y retrocesos de la frontera del cultivo de temporal y generó nuevas áreas de recursos, adecuadas para grupos fundamentalmente cazadores-recolectores de zonas áridas.

Barreras políticas

La existencia de situaciones de frontera entre diferentes entidades sociopolíticas ha sido ampliamente determinada para grupos cazadores-recolectores, a nivel etnográfico y etnohistórico. Evidentemente, el concepto de frontera hace referencia a diferentes tipos de demarcaciones territoriales que van desde el simple establecimiento de derechos de aprovechamiento de recursos hasta el impedimento total de acceso. Las fronteras son áreas de permeabilidad variable, que se pueden volver más rígidas cuando existen situaciones de tensión entre grupos y se "ablandan" si así lo requiere la realización de eventos sociales o de formas de cooperación. La movilidad individual está también normada por las relaciones de parentesco, cognaticio y agnaticio.

Barreras de este tipo pueden frenar los procesos de migración y/o expansión demográfica o subordinarlos y encauzarlos hacia direcciones diferentes a las que se tomarían si el territorio estuviera deshabitado.

Esto impulsaría a los grupos a definir mejor sus propias fronteras y el repertorio y la calendarización de los recursos.¹⁹

Por todo lo anterior, la justificación del poblamiento bajo el móvil de la búsqueda de alimento no parece muy lógica. Muchas de las actividades sociales de los grupos de cazadores estaban vinculadas al ámbito de la subsistencia, pero es factible suponer que, antes de que se diera un agotamiento de los recursos en una región, se alcanzaba el límite de las capacidades políticas implícitas en la estructura de parentesco.

Un mecanismo para resolver tal contradicción era la separación de nuevas unidades, que debían buscar una identidad territorial, conformada a partir de las características del área de origen. Las diferencias aceptables quedaban dentro del límite de tolerancia determinado por el nivel de percepción ecológica, lo que generaba un proceso de transformación de este último, en la medida que los grupos se iban desplazando hacia los trópicos y resultaba más difícil encontrar territorios totalmente compatibles.

¹⁹ En el caso de los seris prehistóricos, consideramos que, a partir de mediados del primer milenio de nuestra era, su expansión se vio frenada no tanto por las barreras ecológicas representadas por los límites de la provincia biótica del Desierto Central de Sonora, como por la presencia de grupos sedentarios agrícolas alrededor de su territorio. Aun así, se daban relaciones de intercambio limitadamente a las porciones fronterizas y hasta procesos aculturativos, si se acepta que la cerámica seri es un rasgo adquirido.

Como ya se dijo, este movimiento pudo haber sido rápido, considerando que cada nueva unidad generaba otra cuando alcanzaba el límite demográfico superior, en una proporción casi geométrica. Si su "espectro de recursos" al principio fue particularmente angosto, esto condicionaba sus movimientos a corredores más reducidos, volviendo aún más rápido el desplazamiento.

El poblamiento de fines del Pleistoceno

No es propósito de este trabajo retomar la polémica sobre la existencia de un poblamiento anterior al 15 000 A.P., aunque parecen incontrovertibles los fechamientos por C₁₄ entre el 20 000 y el 35 000, obtenidos en sitios como Tlapacoya, Estado de México;²⁰ el Cedral, San Luis Potosí²¹ y Caulapan,²² Puebla.²³ En todo caso nos preguntaríamos por qué, en los 15

ó 20 000 años transcurridos hasta la aparición de las manifestaciones Clovis, las poblaciones humanas nunca alcanzaron una densidad que les permitiera representarse más abundantemente en el registro arqueológico, como en el caso de los grupos posteriores. Hassan,²⁴

²⁰ J. L. Lorenzo y L. Mirambell, (coordinadores), *Tlapacoya: 35 000 años de historia del Lago de Chalco*, Colección Científica, número 155, Serie Prehistoria, INAH, México, 1986.

²¹ J. L. Lorenzo y L. Mirambell, "El Cedral, S.L.P., México: un sitio con presencia humana de 30 000 años BP", en *Actas de la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas*, Com. 12, INAH, México, 1981 pp. 112-124.

²² Stark, *op. cit.*

²³ Para las fechas de C₁₄ existe el problema de la calibración, que llega hasta hace unos 10 000 años, por lo que todas las fechas anteriores no son consideradas como estrictamente calendáricas y no son directamente correlacionables a las posteriores al 10 000 A.P.

²⁴ Hassan, *op. cit.*

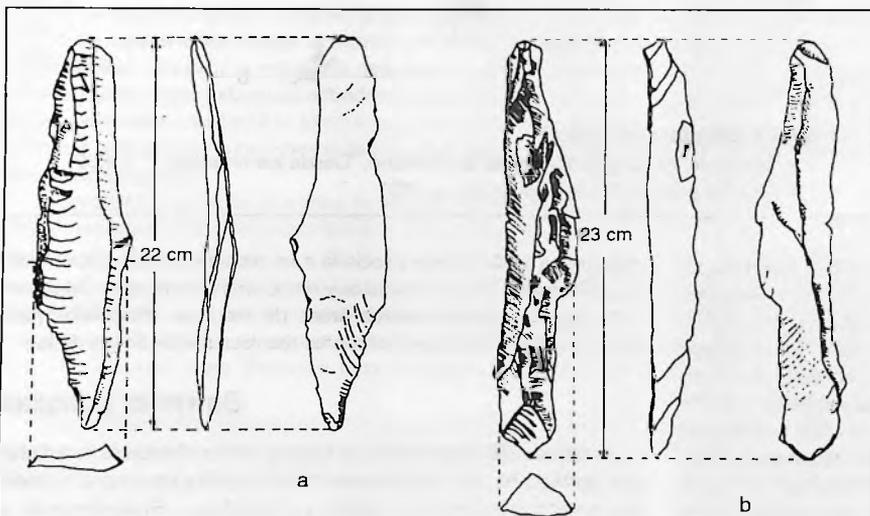


Figura 3. Artefactos "Clovis", sitio El Bajío, Sonora
 a y b. Macronavajas (modificado de Montané, "El poblamiento...", pp. 99-100)
 c. Punta "Clovis" pentagonal, tamaño natural (*ibidem*, p. 111)

a partir de su propuesta de una tasa de incremento demográfico del 0.1 por ciento, plantea un desplazamiento lento, desde unos 25 000 ó 20 000 años, manteniéndose durante muchos milenios las poblaciones humanas en condiciones de baja densidad.

También habría que justificar la aparente inexistencia de una radiación temprana hacia el litoral²⁵ y hacia el bosque tropical que, a partir del posterior poblamiento de finales del Pleis-toceno, llevó unos 5 000 años cuando mucho para efectuarse.

Pocos de los hallazgos atribuidos al final del Pleistoceno y comienzos del Holoceno cuentan con fechamientos absolutos y aún menos pueden ser definidos como sitios,²⁶ tratándose en general de piezas aisladas o agregadas en superficie. Sin embargo, como ya se ha señalado, a juzgar por su distribución y cronología, la movilización fue muy rápida y se dio en un territorio sin fronteras políticas de consideración, pero con barreras físicas que reducían las posibilidades de desplazamiento latitudinal y favorecían el movimiento longitudinal y altitudinal, en relación también con la forma de embudo del subcontinente norteamericano.

Se asume generalmente que la estructura social estaba basada en unidades pequeñas, flexibles²⁷ y de alta movilidad, sin un principio de liderazgo socialmente reconocido que permitiera mantener unidos a grupos grandes de manera permanente. Sin embargo también se plantea la posibilidad de asociaciones temporales suprafamiliares para la realización de cacerías a gran escala.

La relación con el medio se manifestaba en el aprovechamiento de una cantidad reducida de recursos importantes, abundantes en el

Nuevo Mundo pero confinados a corredores ambientales específicos. Por otro lado, también pudo aumentar la facilidad de la obtención del alimento y disminuir la mortalidad.

A partir del cuerpo de evidencias directas, deberíamos concluir que tampoco las nuevas poblaciones alcanzaron grandes concentraciones. Sin embargo, la existencia de cierta densidad demográfica y de procesos sociales de intercambio avanzados son prerequisites indispensables, si se asume que el cambio hacia la economía agrícola, que comenzó hace unos 10 000 años, se dio dentro de una estructura general de población articulada en unidades territoriales entrelazadas por un flujo continuo de información. De aquí a hablar de un proceso de regionalización prístino hay un buen trecho, puesto que existen problemas de fechamiento, de descripción y de explicación de su génesis.

Después de una primera etapa caracterizada por el aprovechamiento de fauna mayor, se empezó a manifestar un énfasis creciente sobre el consumo de vegetales y de animales de talla pequeña y mediana. El factor causal explicativo más socorrido es el deterioro ambiental por desertificación, que estimula a reorientar las formas de utilización del medio, lo que podría ser cierto sólo en parte. Los pobladores de Norteamérica de fines del Pleistoceno, si bien tenían una economía enfocada a recursos de clima frío, mostraron aptitudes tempranas hacia el aprovechamiento de ambientes más cálidos, aun dentro de pautas tecnológicas típicas de los cazadores.

Desde el sur de Texas hasta Tehuacán y Oaxaca hay ocupaciones con evidencias de recolección de vegetales y pequeños animales y de cacería de fauna menor, con cronología y características tecnológicas comparables. Sólo en Chiapas parecen existir discrepancias, sobre todo en cuanto a la tecnología de los instrumentos monofaciales, como es el caso de los llamados "raspadores verticales",²⁸ que han sido localizados también en el noroeste y norte de México y en el suroeste de Estados Unidos, siendo quizá uno de los instrumentos con más potencial como indicador arqueológico.

Así, por ejemplo, la persistencia de la tecnología de acanaladura en poblaciones ya entradas al territorio mexicano no implica necesariamente las de las pautas económicas como es el énfasis en el mamut y el bisonte. En México, salvo en el estado de Sonora, no aparecen otros elementos de la esfera técnica comúnmente asociados con las puntas Clovis, como macronavajas y raspadores, que podrían estar relacionados con actividades de destazamiento de fauna mediana y grande. Sería interesante verificar si éstos no han sido reconocidos o, efectivamente, se está dando una diversificación tecnológica en respuesta a cambios económicos.

Por otro lado, en el sitio de Oyapa, cerca de Metztlán, Hidalgo, se ha detectado una estrategia de enmangado donde el adelgazamiento basal y laterobasal de la punta permite lograr el mismo resultado práctico que la acanaladura. Esta última también está presente, en piezas no acabadas y con modalidades técnicas diferentes a la de los sitios de Estados Unidos.²⁹ Podríamos estar frente a una etapa de

²⁵ Cabe señalar la presencia, cerca de Puerto Penasco, Sonora, de unas paleodunas con abundante material malacológico de color gris, fechado por C₁₄ cerca del 35 000 AP. Bowen, quien excavó el contexto, sugiere la posibilidad de que las frecuentes fracturas que presentan las conchas se deban a la intervención humana, planteando así una presencia muy antigua en la zona. Sin embargo no pudo encontrar ningún elemento cultural, como instrumentos u otras huellas de ocupación, así que la interpretación del contexto es un poco incierta. Cfr. T. Bowen, "Algunas especulaciones sobre concha y arqueología en el norte del Golfo de California", en *Cuicuilco*, número 21, ENAH/INAH, México, 1988, pp. 61-67.

²⁶ Entendemos por sitio conjuntos de evidencias antropogénicas en asociación espacio-temporal, que permitan la identificación de actividades económicas y/o sociales.

²⁷ Por flexibilidad se entiende la capacidad de variación, en número y composición, de las unidades residenciales, normada ésta por las reglas del parentesco y de la residencia. Como ejemplo puede considerarse el caso de los !Kung del Kalahari. Cfr. L. Marshall, "Los bosquimanos !Kung del desierto del Kalahari", en J. R. Llobera (compilador), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979, p. 171.

²⁸ D. Santamaría y J. García-Bárcena, *Raspadores verticales de la Cueva de los Grillos*, Cuaderno de Trabajo número 22, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1984.

²⁹ G. Cassiano y A. Vázquez C., "Oyapa: evidencias de poblamiento temprano", en *Arqueología*, segunda época, número 4, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1990, p. 30



Figura 4. Puntas foliáceas del sitio de Oyapa, Hidalgo

- a. Clovis en proceso
- b. Lerma
- c. Oyapa
- d. Flacco



transición tecnológica y de búsqueda de nuevas soluciones a un problema tradicional. El hecho es que en el área de Metztitán encontramos unos bifaciales cuyas morfologías han sido descritas frecuentemente en el sureste, otros artefactos relacionables con los de Tehuacán y elementos septentrionales como las Clovis.

Debieron de existir zonas de interacción y procesos complejos de flujo de poblaciones de sur a norte. Las piezas foliáceas de Oyapa con concavidad látero-basal se asemejan estilísticamente a las centroamericanas y hasta puede haber presencia de la llamada "tradición cola de pescado". Otro aspecto importante es el uso de la obsidiana, sobre todo de la "negra" de Zacualtipán, porque apoya la idea de la persistencia de una tradición tecnológica dentro de un nuevo conjunto de actividades productivas.

A propósito de lo anterior, Santamaría y García-Bárcena³⁰ realizaron una recopilación de la información sobre presencia y distribución de las puntas Clovis en México y Centroamérica, utilizando características morfológicas como la forma en planta, el tamaño y algunas proporciones. Su plano de distribución muestra dos patrones separados

espacialmente, que podríamos definir como estilos de fabricación, sin ninguna implicación de tipo cultural. El primero, que se ubica preferentemente en el noroeste y norte del país, implica Clovis de lados rectos y el otro, en el sureste y en Centroamérica, incluye puntas con una concavidad látero-basal.³¹

El poblamiento estable de los territorios internos, planicies costeras y litorales tropicales y subtropicales se dio en una fase posterior y no es tema de este trabajo. Se asocia normalmente con el periodo llamado Arcaico, que en México está marcado por el surgimiento de la agricultura.

³¹ Para fines del presente trabajo no creemos conveniente remitirnos a estos atributos, puesto que los resultados pueden ser engañosos. En el caso de instrumentos que han pasado por un intenso proceso de uso, la forma, el tamaño y las proporciones pueden ir variando en el tiempo y reflejarían la necesidad del cazador de seguir contando con filos y/o puntas funcionales. Así la tipificación de estos atributos bien podría llevar a la definición de modalidades de uso y reúso.

³⁰ D. Santamaría y J. García-Bárcena, *Puntas de proyectil, cuchillos y otras herramientas sencillas de los Grifos*. Cuaderno de Trabajo número 40, Subdirección de Servicios Académicos/ INAH, México, 1989.

De las ocupaciones costeras, las más tempranas parecen ser las de Cerro Mangote y Bahía de Parita en la costa pacífica de Panamá, con fechas de $6\ 810 \pm 100$ y $5\ 385 \pm 85$ años A.P. respectivamente mientras en México las más antiguas, con unos 5 000 años A.P. son las de Chantuto, Chiapas, y Puerto Marqués, Guerrero, seguidas por Matanchen, Nayarit, que data de unos 3 500 años A.P.³²

En la costa atlántica, se conocen los sitios de Santa Luisa y de La Conchita, en la costa centro-norte de Veracruz, con una antigüedad de entre unos 5 000 y 6 000 años, pero sólo en el primero se manifiesta el consumo de productos de litoral, mientras en el segun-

do aparentemente hubo asociación con fauna pleistocénica como perezoso gigante, gliptodonte, astodonte y caballo.³³

Por otro lado, como señala Cohen,³⁴ los concheros en ambiente fluvial, así como los instrumentos de molienda, se hacen frecuentes hacia unos 7 000 años en la vertiente suroriental de los Estados Unidos.

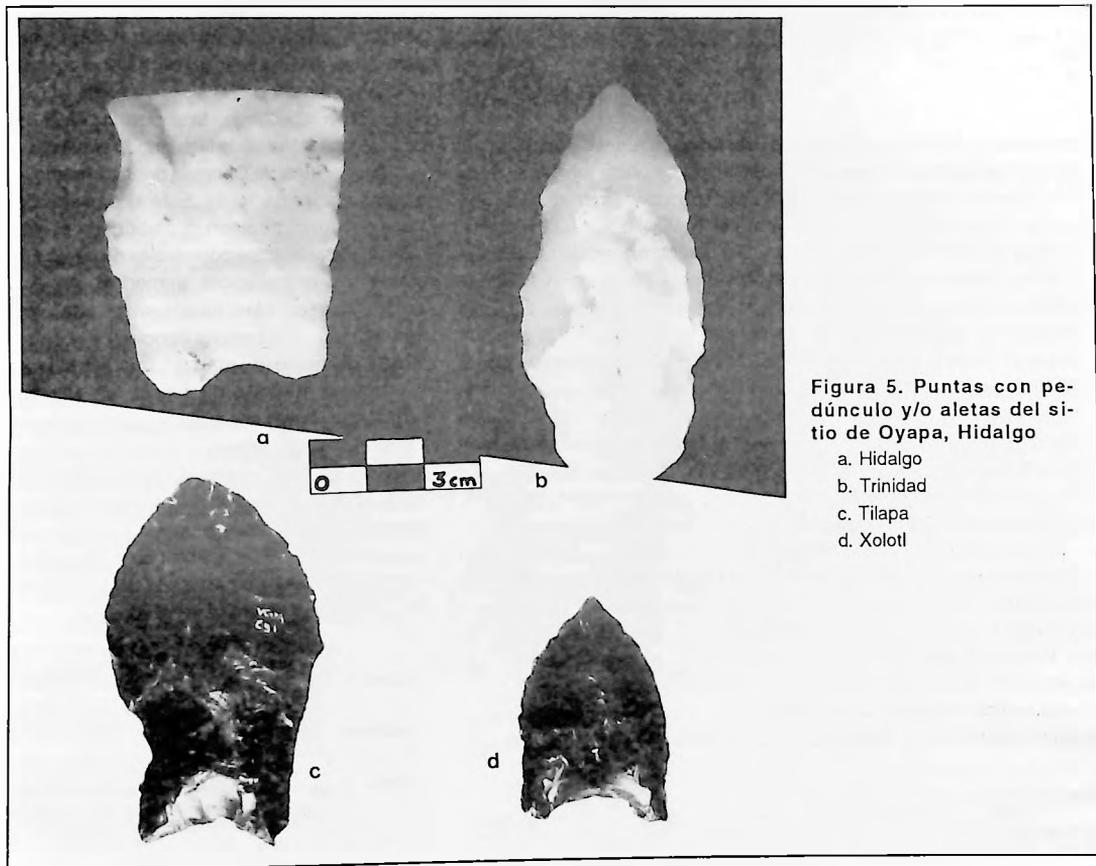
El aprovechamiento de los ecosistemas acuáticos fue posible gracias a la adecuación de las formas de producción a nuevas condiciones ambientales, sobre todo de los ámbitos de la ideología que sustentaban la práctica productiva. La ya mencionada transición climática de fines del Pleistoceno y principios del Holoceno estimuló a los grupos a reorientar sus economías no sólo hacia la recolección y la cacería mediana y pequeña, sino también a la utilización sistemática de organismos de agua dulce y salada.

Sin embargo, el verdadero cambio se dio dentro de la organización social, en lo que respecta la normatividad que sancionaba la importancia

³² B. Voorhies, "Previous Research on Nearshore Coastal Adaptations in Middle America", en Stark y Voorhies (editor), *Prehistoric Coastal Adaptations. The Economy and Ecology of Maritime Middle America*, Academic Press, New York, 1978, pp. 10-11.

³³ S. J. K. Wilkerson, "Perspectivas de la Prehistoria de Veracruz y de la Costa del Golfo de México", en González Jácome, (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, p. 215.

³⁴ M. N. Cohen, *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture*, Yale University Press, New Haven and London, 1977, p. 191.



relativa de las actividades de subsistencia y servía de referencia para determinar las bases del prestigio social. Asimismo debieron darse modificaciones en la cosmogonía y cosmología, con el fin de introducir los nuevos elementos del entorno en una explicación congruente del por qué y cómo se originó el universo donde los grupos vivían.

Las evidencias previas de frecuentación de costas, como en el caso del centro de Sonora, se dieron en el ámbito de un clima más fresco y húmedo que el actual. Igualmente, como ya se dijo, si se confirman las evidencias de ocupación humana pleistocénica en el sitio de Loltún, en Yucatán, la fauna asociada, sobre todo el bisonte y el caballo, estaría indicando ambientes templados, sin claro dominio del elemento tropical.

Los datos arqueológicos

A continuación hago una breve reseña de las evidencias por grandes regiones geográficas, tomando en consideración sobre todo aquellas en las que no se había profundizado o habían sido omitidas en anteriores trabajos. Resaltaré la información que contribuya a la discusión del problema que planteamos y no incluiré todas las porciones del territorio nacional, sino sólo aquellas para las que tenemos información de finales del Pleistoceno (figura 1).

El Noroeste

Para el sur de California se plantean dos "fases culturales" relacionadas con este momento: *la anterior a las puntas de proyectil*, que llega cerca del 12 000 AP, definida fase Malpaís en Arizona y Colorado y la San Dieguito, cuyo comienzo se ubica cerca del 10 000 AP. La fase Malpaís, conocida sólo por restos de superficie, se caracteriza por la fabricación de instrumentos monofaciales, raspadores y raederas, cuyas formas persisten hasta después del contacto con los españoles. En Baja California hay algunas evidencias atribuidas a esta fase, en la zona de la Laguna Salada, cerca de Mexicali, aunque el mayor cuerpo de información está localizado en el norte de Sonora, en la zona del Pinacate, donde Hayden, sin tener fechas absolutas y con base en la pátina y en la manufactura burda de los instrumentos, plantea para la cultura Malpaís una antigüedad de 30 000 años, predatándola así a la San Dieguito. Esta "cultura" está representada por tajadores de basalto, gubias y cuchillos, así como por círculos del sueño y geoglifos geométricos.

Poco más al sur, en los alrededores de Guaymas, se reportan conjuntos de materiales en superficie atribuidos tipológicamente a la fase Malpaís,³⁵ con las mismas limitaciones en cuanto a fechamiento y clasificación de piezas líticas, en su mayoría en basalto. También en la Isla Tiburón, Bowen³⁶ menciona las semejanzas de cuando menos uno de los círculos de piedra con los Malpaís del Pinacate (figura 2).

Los sitios atribuidos a la "cultura San Dieguito", cuya existencia es todavía objeto de muchas controversias, también son de superficie y

presentan los mismos problemas que los de la fase Malpaís. Rogers³⁷ reconoce tres fases, la primera de las cuales se situaría cerca del 9 000 AP. Como es muy frecuente en las periodificaciones de la Prehistoria, se plantea un desarrollo técnico progresivo, que se manifiesta en la aparición de nuevos artefactos, procedimientos de talla y materias primas como jaspe y calcedonia. Los instrumentos característicos son masivos, del tipo de cepillos y bifaciales "burdamente trabajados".

Aunque no se tengan fechas directas de las localidades San Dieguito, hay contextos correlacionables tipológicamente, el del sitio Harris, en California, con fechas entre el 8 500 y el 9 000 A.P. y el nivel basal de Ventana Cave, fechado por el $11\ 300 \pm 1\ 200$ A.P.,³⁸ acerca de este último existen dudas en cuanto a la definición tipológica de los materiales. También se posee una fecha del 9 640 A.P. para concheros en la orilla del lago Mohave, donde sin embargo los instrumentos no están directamente asociados y el fechamiento en concha es un poco problemático.³⁹

En Baja California, la industria lítica con bifaciales alargados de la segunda playa superior de la laguna de Chapala podría pertenecer a estas manifestaciones. Este sitio fue encontrado por Arnold⁴⁰ quien, a partir de la asociación de los artefactos con niveles de playa y de elementos tecnológicos y morfotipológicos, aisló conjuntos característicos de artefactos que atribuye a diferentes épocas.

La redefinición de Lorenzo⁴¹ coincide en lo general con la posición de Arnold, sin embargo consideramos que ni la ubicación con respecto a las playas ni las pátinas y formas de los instrumentos son buenos indicadores de antigüedad, especialmente en el caso del noroeste, donde los artefactos líticos parecen conservar una concepción sencilla hasta tiempos históricos y las pátinas se pueden producir en tiempos muy cortos bajo las condiciones de aridez predominantes.

³⁷ M. J. Rogers, "An Outline of Yuman Prehistory", en *Southwestern Journal of Anthropology*, volumen 1, número 2, 1945, pp. 167-198.

³⁸ L. S. Cordell, *Prehistory of the Southwest*, Academic Press, London, 1984, p. 132.

³⁹ Cohen, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁰ B. A. Arnold, "Late Pleistocene and Recent Changes in Land Form, Climate and Archaeology in Central Baja California", en *University of California Publications in Geography*, volumen 10, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957, pp. 201-318.

⁴¹ Lorenzo, "Los primeros..."

³⁵ G. Fay, "The Archaeological Cultures of Southern Half Sonora, Mexico", *Yearbook. The American Philosophical Society* 1953, pp. 266-9.

³⁶ T. Bowen, *Sery Prehistory. The Archaeology of the Central Coast of Sonora, Mexico*, Anthropological Papers of the University of Arizona, número 27, The University of Arizona Press, Tucson, 1976, p. 90.

Tabla 2. Correlación cronológica de las secuencias más importantes en el Noreste de México

Años A. P.	San Isidro Epstein en Valdez, 1992	La Calsada Nance en Avilez, 1990	Charco de Risa Irwing en Valdez, 1992	Tamaulipas MacNeish, 1958
12 000				Complejo Diablo
9 000	Ocupación I	Unidad 6 Periodo I		Lerma
7 000	Ocupación II	Unidad 5 Periodo II	Horizonte con Lerma y Abasolo	Infiernillo
5 000	Ocupación III	Unidad 4 Periodo III		Nogales

Aparte de laguna de Chapala, la gran mayoría de los sitios se ubican en porciones desérticas y se asocian, a veces, con los denominados círculos del sueño, que son áreas aproximadamente circulares de 2 a 3 m de diámetro, en muchos casos formadas levantando el pavimento del desierto. Hay gran cantidad de éstos en Laguna Salada y en las porciones desérticas al este de Mexicali, así como de los geoglifos, que son representaciones geométricas, zoomorfas o antropomorfas de gran tamaño, fabricadas con la misma técnica y de igualmente difícil atribución cultural y cronológica.

Considerando la propuesta de cronología y puesto que el pavimento del desierto se forma muy lentamente, debería plantearse la existencia de condiciones áridas desde épocas bastante anteriores al cambio Pleistoceno-Holoceno, rechazar la asociación como falsa o concluir que los sitios no son tan antiguos. Esta última posibilidad nos parece la más factible, en el sentido de que se trata de grupos más recientes, adaptados a las condiciones del medio árido, aun-

que por el estudio de nidos de *Neotoma* se ha visto que la flora xerófila aparece al menos hace unos 16 000 años.⁴²

Si aceptamos las fechas propuestas para San Dieguito, las manifestaciones Clovis deberían ser parcialmente contemporáneas. La presencia de una punta Clovis aislada en San Ignacio, en el centro de la península, parece asegurar la presencia de grupos de cazadores de fauna mayor, existiendo además la posibilidad de una correlación con algunos de los materiales de la laguna de Chapala. Sin embargo, se trata de una evidencia demasiado pobre y controvertida.

Esta etapa está mucho mejor representada en Sonora, donde se han encontrado la mayor cantidad de puntas Clovis,⁴³ lo que puede implicar un poblamiento humano de cierta consideración. García-Bárcena⁴⁴ realizó un interesante análisis tipológico de las puntas y señala aspectos relativos a su distribución, pero no trata los problemas de los contextos de procedencia. A este propósito, los únicos datos que poseemos son los de J. Montané,⁴⁵ quien menciona que los sitios se encuentran en las llanuras semiáridas y excepcionalmente en la porción serrana, cerca de escurrimientos intermitentes y a veces de paleolagunas. No están fechados y presentan navajas, raspadores, cuchillos semilunares y lascas retocadas.

⁴² G. Cassiano, "Ambiente actual y paleoambiente en el Noroeste de México", en Gutiérrez y Gutiérrez (coordinador), *El Noroeste de México. Sus culturas étnicas*, Museo Nacional de Antropología/INAH, México, 1991, p. 23.

⁴³ Desafortunadamente, muchas fueron recolectadas por aficionados y carecen de información detallada sobre los contextos de procedencia.

⁴⁴ J. García-Bárcena, *Una punta acanalada de la Cueva de los Grillos, Ocozacoatlán, Chiapas*, Cuadernos de Trabajo, número 17, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1979.

⁴⁵ J. C. Montané M., "El poblamiento temprano de Sonora", en González Jácome, A. (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, p. 88.

Como ejemplo se puede señalar el sitio El Bajío, situado en el área del Río Zanjón al norte de Hermosillo, donde también hay presencia de cuencas lacustres de fines del Pleistoceno. Aquí el propio Montané⁴⁶ colectó y excavó un complejo lítico abundante, desafortunadamente no publicado, que podría pertenecer en parte al final del Pleistoceno. Se reporta la presencia en superficie de puntas Clovis enteras y fragmentadas, así como de macronavajas, semejantes en forma y tecnología a las asociadas con las manifestaciones Clovis (figura 3). No se cuenta con fechas absolutas y la presencia de muchas "loberas"⁴⁷ plantea la posibilidad de mezclas de materiales de diferentes épocas y hasta de reuso de instrumentos.

Poco se puede decir sobre las pautas económicas de tales grupos, aunque es probable que se trate de cazadores de fauna mayor, como bisonte, caballo y mamut. En el sitio de Quitovaquito, cerca de Caborca, fechado por C₁₄ en unos 14 000 años, se considera que existen evidencias de aprovechamiento de megafauna, a partir de la excavación de un área de destazamiento de mamut, así definida por la remoción de los huesos y la asociación con herramientas. Sin embargo, no hay presencia de elementos Clovis y las fechas parecen ser demasiado antiguas.

Otra evidencia, más frágil, de asociación con megafauna procede de la localidad de Chinobampo, en el rancho de Tesopaco, en el somontano al este de Ciudad Obregón, donde hay posibles evidencias de presencia humana pleistocénica. El botánico H.S. Gentry⁴⁸ relata el hallazgo de un cráneo humano fosilizado en las arcillas silicificadas de un lago fósil en posible asociación, por correlación estratigráfica, con fauna extinta de caballo y camello. El autor señala rasgos mongólicos pero, desafortunadamente, los restos no han sido ulteriormente descritos.⁴⁹

También se han recolectado dos puntas Clovis en obsidiana cerca del mar, una a orillas del estero Tastiota, sin mencionarse artefactos asociados,⁵⁰ sin embargo no parece existir una relación con la explotación del medio marino, aunque es probable la utilización de la fauna que vivía alrededor de los extensos cuerpos lagunares originados por un paleocauce del río Sonora.

Fuera del noroeste y hacia el sur, han aparecido varias puntas Clovis más, en Sinaloa, Durango y Jalisco,⁵¹ desgraciadamente fuera de contexto, pero igualmente importantes porque señalan dos hechos: la rapidez con la que los grupos portadores de esta tecnología ocuparon los territorios y la preferencia hacia la vertiente occidental mexicana para su paso hacia el sur.

El noroeste también ha sido pródigo en pintura rupestre y petroglifos. Aparte de las ya muy conocidas de Baja California, en Sonora tenemos las de La Pintada, en las paredes de una cañada a unos 50 km al sur de

⁴⁶ *Ibidem*; J. C. Montané M., "Desde los orígenes hasta 3 000 años antes del presente", en *Historia general de Sonora I. Periodo prehistórico y prehispanico*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, pp. 175-221.

⁴⁷ Así se denominan localmente los hoyos cilíndricos torrados de piedras, utilizados para tatar mezcal, cuya profundidad a veces rebasa el metro y atribuidos eventualmente a los apaches históricos.

⁴⁸ H. S. Gentry, "The Wariho Indians of Sonora-Chihuahua: an Ethnographic Survey", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, número 186, 1961, p. 75.

⁴⁹ De ser cierta la asociación y de haber relación con las evidencias encontradas en el centro del estado, podría ser uno de los pocos hallazgos de restos humanos pleistocénicos en México, junto con el cráneo de Tiapocayo y el esqueleto de Chimalhuacán.

⁵⁰ C. Di Peso, "Two Cerro Guaymas Clovis Fluted Points from Sonora, Mexico", en *The Kiva*, número 21, Arizona State Museum, Tucson, 1955, pp. 13-5.

⁵¹ Santamaría y García-Bárcena, *Puntas de proyectil, cuchillos...*

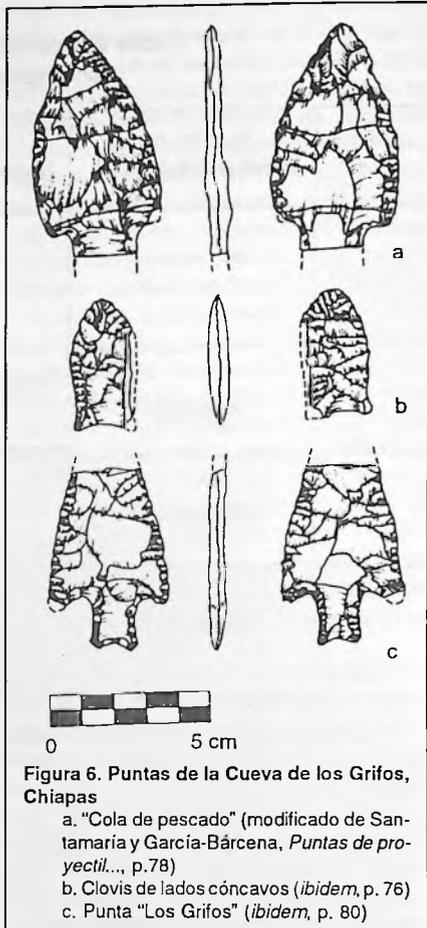


Figura 6. Puntas de la Cueva de los Grifos, Chiapas

a. "Cola de pescado" (modificado de Santamaría y García-Bárcena, *Puntas de proyectil...*, p.78)

b. Clovis de lados cóncavos (*ibidem*, p. 76)

c. Punta "Los Grifos" (*ibidem*, p. 80)

Hermosillo.⁵² Su cronología es totalmente hipotética y es azaroso hablar de evidencias prehistóricas, al igual que con los petroglifos de La Proveedora y de La Calera, cerca de Caborca.⁵³

Por otro lado, tales manifestaciones pudieron no haber sido puntuales, es decir que a lo mejor fueron realizadas en periodos de tiempo muy largos, por grupos de diferentes filiaciones culturales, hasta la Colonia, según lo atestiguado por representaciones de hombres a caballo.

⁵² M. Messmacher, *Las pinturas rupestres de La Pintada. Un enfoque metodológico*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH/ INAH, México, 1981.

⁵³ D. Ballereau, "El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca", en *Trace*, 14, CEMCA, México, 1988, pp. 5-72.

El noreste

También en esta zona el final del Pleistoceno es mal conocido arqueológicamente: aunque se hayan realizado varios hallazgos de mamutes y se hayan excavado un cierto número de sitios, no contamos con muchos datos (tabla 2). Hasta hace pocos años se conocían sólo las muy mencionadas "puntas Folsom" del Rancho La Chuparrosa,⁵⁴ las evidencias de los primeros trabajos de MacNeish⁵⁵ y algunas exploraciones de Epstein,⁵⁶ pero ahora se tienen algunos estudios más y reportes de materiales de superficie saqueados por particulares.

A juzgar por las cronologías y tipologías líticas, la ocupación de fines del Pleistoceno está mal representada, siendo los sitios más importantes la Cueva del Diablo, en la Sierra Madre Oriental de Tamaulipas, la Ocupación I de San Isidro y el Periodo I del sitio "La Calsada" (sic) en Nuevo León, con fechas entre el 11 900 y el 9 000 A.P.

En el primer sitio, explorado por MacNeish,⁵⁷ se cuenta con pocas evidencias, fechadas antes del 9 000 A.P., de instrumentos monofaciales y bifaciales asociados a caballo. Asimismo, la Ocupación I de San Isidro, fechada entre el 11 900 y el 9 000 A.P., no contiene puntas de proyectil, sino un complejo de bifaciales y raspadores sin asociación faunística.⁵⁸

Por otro lado, los trabajos de Nance en el sitio "La Calsada" definieron una secuencia que presenta afinidades con la de Epstein. Su Periodo I, fechado entre el 10 500 y el 9 500 A.P., está caracterizado por un complejo bifacial-raspador, además con puntas foliáceas pequeñas.⁵⁹

La siguiente fase, mucho mejor conocida, posee rasgos que la asemejan a la Cultura del Desierto del sureste de Estados Unidos, con un énfasis marcado en la recolección y la cacería mediana y pequeña. Los sitios conocidos con la Cueva del Diablo, en su fase Infer-

nillo, la Ocupación II de San Isidro, el Periodo II de "La Calsada" y Charco de Risa en Coahuila, fechados entre el 9 000 y el 7 000 A.P.

En la fase Infiernillo de la Cueva del Diablo se maneja la existencia de comunidades pequeñas y seminómadas, en el nivel de microbanda, que frecuentaban las cuevas estacionalmente y consumían importantes cantidades de vegetales silvestres, entre ellos *Agave* spp., *Opuntia* spp., *Phaseolus coccineus* y otros considerados en proceso de domesticación, como *Cucurbita pepo* y *Setaria* sp.⁶⁰

El elemento tipológico característico sería la punta Lerma, cuya validez como indicador cronológico ha sido objeto de polémicas en el ámbito arqueológico nacional. Tales evidencias parecen confirmar la aparición temprana de adaptaciones hacia el medio árido, mismas que se aprecian en otras zonas más al sur.

Charcos de Risa, al noreste de la laguna de Mayrán, fue explorado por Heartfield quien, en ausencia de depósitos estratificados, maneja fechas relativas de alrededor del 9 000 AP, por la presencia de puntas de tipo Abasolo y Lerma. Es importante señalar aquí la asociación con bisonite.⁶¹ En la Ocupación II de San Isidro aparecen puntas de tipo Plainview, Golondrina y Lerma,⁶² que plantean relaciones hasta con el valle de Tehuacán, así como la gubia Clear Fork.⁶³

En el sitio "La Calsada", durante el Periodo II, comprendido entre el 9 500 y el 7 000 A.P., aparecieron también puntas tipo Lerma y pendunculadas, así como cuchillos y bifaciales.⁶⁴

Probablemente contemporáneas a la primera fase son dos puntas acanaladas, ambas procedentes de Nuevo León, una del Rancho La Chuparrosa y otra del sitio Puntita Negra. Los descubridores las definieron como Folsom, aunque parecen existir dudas al respecto. En Puntita Negra hay aparente asociación con gubias Clear Fork,⁶⁵ lo que permitiría establecer una correlación con la Ocupación II de San Isidro.

La presencia de estas puntas y otras más halladas en Chihuahua⁶⁶ podría explicarse por un movimiento general hacia el sur de grupos Clovis y Folsom, que probablemente fue interrumpido en el noreste por la tendencia a la aridificación y la consiguiente merma de la biomasa vegetal y de la fauna mayor. Por eso es insólito el reporte de la porción proximal de una pieza acanalada, hallada en la localidad denominada Cerro da Silva, en el suroeste del estado, definida como Folsom por el tamaño y por "la calidad de la acanaladura".⁶⁷

No se tienen informes sobre el contexto de origen, salvo que es de superficie, pero su sola presencia nos parece importante para la definición de las áreas de distribución de estos elementos, que nunca

⁶⁰ Mangelsdorf, P. C., R. S. Macneish y G. R. Willey, "Origins of Agriculture in Middle America", en S. Struaver (editor), *Prehistoric Agriculture. The Natural History Press*, New York, 1971, p. 494.

⁶¹ Valadez, *op. cit.*

⁶² *Cfr. Ibidem*, p. 202.

⁶³ Es una especie de raspador con forma en planta de triángulo isósceles cuya base, considerada como la porción funcional, puede ser recta, convexa o ligeramente cóncava y presenta un retoque abrupto. La sección longitudinal es plana-concava, frecuentemente aquillada. Puede ser bifacial y monofacial, estando asociada la primera más frecuentemente a contextos del Paleolítico y la segunda del Arcaico; E. S. Turner y T. R. Hester, *Field Guide to Stone Artifacts of Texas Indians*, Lone Star Books, Houston, Texas, 1985, p. 205.

⁶⁴ Valadez, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁶ Lorenzo, "Los primeros...", p. 33.

⁶⁷ El investigador también describe la típica abrasión lateral y basal, que explica erróneamente como producto de meteorización. *Cfr. L. F. Rodríguez, Outillage Lithique de Chasseurs-collecteurs du nord du Mexique. Le Sud-Ouest de l'état de San Luis Potosí*, Etudes Mésoaméricaines, volumen II, número 6, CEMCA, México, 1983, p. 82.

⁵⁴ F. González Rul, *Una punta acanalada del Rancho "La Chuparrosa"*, Dirección de Prehistoria/INAH, México, número 8, 1959.

⁵⁵ R. S. MacNeish, "Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico", en *Transactions of the American Philosophical Society*, volumen 6, número 48, Philadelphia, USA, 1958.

⁵⁶ Epstein, en M. Valadez M., *Las sociedades pre y protohistóricas de Nuevo León*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH/INAH, México, 1992.

⁵⁷ MacNeish, "Preliminary Archaeological..."

⁵⁸ Valadez M., *Las sociedades pre...*, p. 202.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 214.

habían aparecido tan al sur. Claramente existe la posibilidad que se trate de una pieza reutilizada y acarreada por cazadores-recolectores más tardíos.

Rodríguez ilustra más puntas foliáceas de tipología prehistórica, identificadas entre otras como Lerma, Catán y Fragua, pero se trata de elementos poco confiables para hablar de un poblamiento temprano, puesto que no están contextualizados, su definición tipológica es un poco vaga y el rango temporal que abarcan es amplio.

El Altiplano

Salvo las ya mencionadas evidencias de Tlapacoya y Valsequillo, las ocupaciones más antiguas aquí también parecen estar representadas por las manifestaciones Clovis, aunque menos abundantes que en el norte y noroeste. Después del hallazgo de la conocida pieza de San Juan Chaucingo, en Tlaxcala,⁶⁸ se han dado únicamente otros dos, uno en Hidalgo y otro en el valle de Oaxaca.

En el sitio de Oyapa, cerca de la vertiente hacia el Golfo, en las partes altas de la Vega de Metztlán, Hidalgo, se encontraron en superficie piezas foliáceas de tipología Clovis, Golondrina y Lerma.⁶⁹ Además en el área se han localizado otros sitios con abundante talla en sílex y bifaciales y puntas pedunculadas de tipología y tecnología tempranas.

Los sitios se ubican entre los 1 500 y los 1 700 msnm, en la franja de transición entre el matorral espinoso y el bosque templado frío, con tendencia a la semiaridez. Esta característica del patrón de asentamiento parece haber sido compartida con los grupos del altiplano semiárido, como los de Tehuacán y Oaxaca, y podría tener su explicación en la mayor diversidad y abundancia de recursos y en condiciones climáticas más benignas. No ha habido reportes de megafauna, como mamut o mastodonte, ni de fauna grande, por ejemplo bisono o caballo pero es probable que la laguna, que constituye el fondo de la vega, propiciara la presencia de ungulados herbívoros, misma que ahora es difícil de detectar por el impresionante azolve reciente causado por la deforestación y el sobrepastoreo. En Metztlán podría estar representado otro patrón de asentamiento pleistocénico, en las cercanías de cuerpos de agua estancada, que se ha detectado en las grandes cuencas lacustres del centro-occidente.

En cuanto a los materiales, es importante señalar que la pieza acanalada está ya en proceso y manifiesta variantes técnicas que podrían dar cuenta de como este estilo se fue modificando y, hasta cierto punto, simplificando conforme los grupos bajaban hacia el sur. Por otro lado, se encuentran similitudes en algunos elementos no acanalados con los descritos para el sur de México y la porción centroamericana. Esto podría ser interpretado como parte de un patrón generalizado que predominó a fines del Pleistoceno o como un reflujo de poblaciones desde el sur (figura 4).

Asimismo, como no se tiene una estratigrafía o fechamientos absolutos, no sabemos si los sitios reúnen materiales de diferentes cronologías y filiación cultural. Otro rasgo importante es el uso de la

obsidiana, que procede no sólo de los cercanos yacimientos de Zacualtipan, sino de otras fuentes que podrían ser Otumba y Paredón. Este es un aspecto no muy usual para etapas tempranas, si se considera la supuesta preferencia de los grupos pleistocénicos por el sílex y la gran abundancia de este material de buena calidad en las cercanías de los sitios.

En el caso de Oaxaca, Winter ilustra un fragmento proximal de lo que aparenta ser una punta Clovis con doble acanaladura, recuperado en superficie en el valle de Tlacolula y sin ulteriores informaciones sobre el contexto de procedencia.⁷⁰ Flannery⁷¹ en sus investigaciones no encontró elementos acanalados, pero por antigüedad podría haber correlación con la Zona D de Cueva Blanca, fechada indirectamente antes del 11 100 A.P. Se trata de un nivel de arena cementada con una lenticula de huesos quemados de venado, liebre, conejo, rata *Neotoma*, zorra y tortuga, sin asociación con artefactos. Se mencionan semejanzas con la fauna de la fase Ajuereado en Tehuacán y un clima más fresco que el actual, pero ya con un importante componente xerófito, lo que señalaría un proceso de desertificación.

Precisamente en lo que concierne a Tehuacán la fase Ajuereado, fechada tentativamente entre el 12 000 y el 10 000 A.P., se define como la primera ocupación del valle y fue reconocida en una veintena de sitios o locaciones, muy pobres en rasgos arqueológicos, mencionándose en la lítica raspadores, raederas, "choppers" y, para el fin de la fase, bifaciales foliáceos de tipo Plainview. Aun sin la necesaria sustentación de datos, se habla de cazadores de fauna mayor que, a partir de la extinción de ésta, tuvieron que readaptar sus pautas económicas hacia la caza mediana y pequeña.⁷² En Tehuacán no se han encontrado piezas Clovis y esta tecnología parece haber sido extraña al valle.

⁷⁰M. C. Winter, "Oaxaca prehispánica: una introducción", en M. C. Winter (compilador), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Tomo I. Época Prehispánica*, colección Regiones de México, INAH/Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, p. 102.

⁷¹K. V. Flannery, J. Marcus y S. A. Kowalewski, "The Pre-ceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en J. A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volumen I. Archaeology*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 48-93.

⁷²R. S. MacNeish, "Tehuacan Accomplishments", en J. A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volumen I. Archaeology*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 345-373.

⁶⁷A. García Cook, "Una punta acanalada en el Estado de Tlaxcala, México", en *Comunicaciones*, número 9, México, 1973, pp. 39-42.

⁶⁸Cassiano y Vázquez, *op. cit.*

La siguiente etapa en el Altiplano esta marcada por la presencia masiva de piezas foliáceas no acanaladas, donde destacan las Plainview y Lerma y la aparición temprana de puntas pedunculadas, algunas de grandes dimensiones. Hay que señalar que en Estados Unidos la Plainview es contemporánea a la Clovis,⁷³ pero en México esto no se puede asegurar por falta de contextos fechados (figura 4).

El área más significativa es el valle de Tehuacán, en su fase El Riego, fechada entre el 9 600 y el 7 000 A.P., para la que MacNeish⁷⁴ plantea la existencia de microbandas que se desplazaban estacionalmente para cazar y recolectar, con un calendario regular, entre diferentes microambientes en gradientes altitudinales. Desde el punto de vista tecnológico, la fase está caracterizada en un principio por elementos foliáceos no acanalados, de tipo Plainview y Lerma, con el rasgo característico de la abrasión de los márgenes, posiblemente para facilitar el empuje. Aparecen también las primeras piezas pedunculadas y con esbozo de aletas, como indicios de un cambio de tradición pero todavía con un "estilo paleoindio" (figura 5).⁷⁵

En general se aprecia más variabilidad tipológica que en la fase anterior, por la fabricación de nuevos instrumentos y cierta frecuencia de reuso de piezas foliáceas,⁷⁶ rasgo que también se notaba en algunas de las puntas Clovis

de Sonora, las del tipo pentagonal de García-Bárcena.⁷⁷ Este reuso también se ha reconocido en el sitio de Oyapa, Hidalgo, en las puntas de tipo Flacco.

Con base en cronología y tipología, se pueden hipotetizar correlaciones no sólo con la fase Infemillo de Tamaulipas, sino también con la Ocupación II de Epstein y con el Periodo II de Nance. Más al sur existen ciertas analogías con la fase Náquiz de Flannery⁷⁸ en el valle de Oaxaca.

Esta fase datada por C₁₄ entre el 11 100 y el 8 700 A.P., se caracteriza por una fuerte presencia de restos faunísticos pero, sobre todo, de vegetales procedentes de diferentes microambientes, algunos de los cuales, como la *Lagenaria siceraria* y la *Cucurbita pepo*, se interpretan en proceso de domesticación y constituyen así las evidencias más antiguas en México.

Los artefactos eran sobre todo lascas de desecho de talla, pero también había "manos" cortas y redondeadas y unas pocas puntas de proyectil, entre las cuales destaca la llamada Pedernales. Por la menor abundancia y variedad tipológica, en este rubro Flannery no puede

⁷³ A este propósito, hay que hacer notar que, en el sur de Estados Unidos, estas piezas son incluidas dentro de otro tipo, el San Patrice. Cfr. Turner y Heizer, *op. cit.* p. 147.

⁷⁸ K. V. Flannery, *Guilds Naquitz: Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico*. Academic Press, New York, 1986.

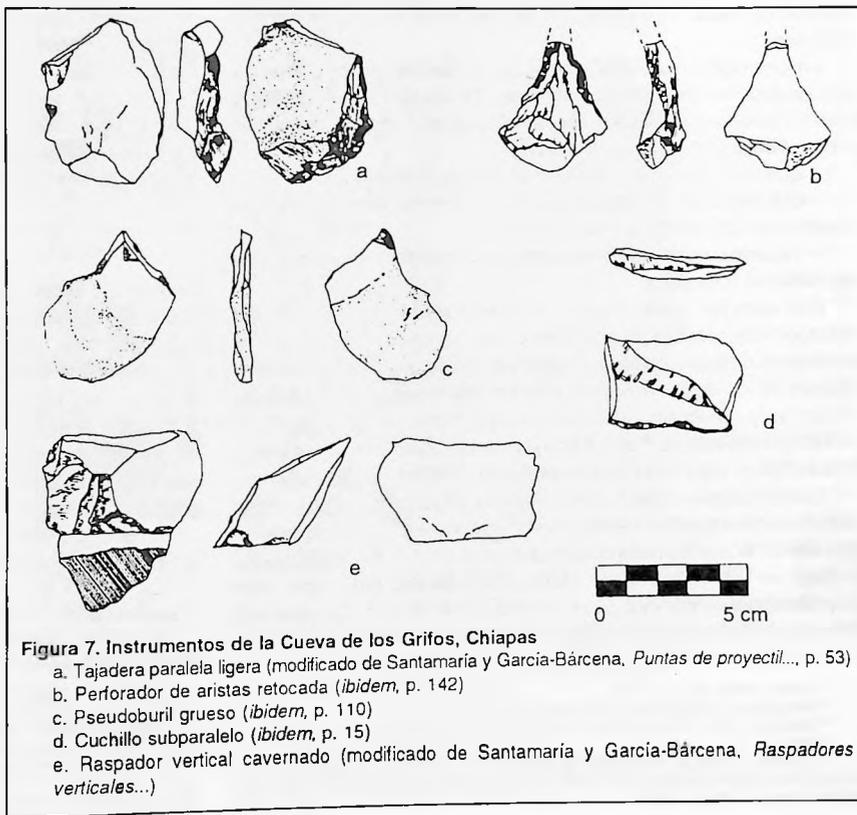


Figura 7. Instrumentos de la Cueva de los Grifos, Chiapas

- a. Tajadera paralela ligera (modificado de Santamaría y García-Bárcena, *Puntas de proyectil...*, p. 53)
- b. Perforador de aristas retocada (*ibidem*, p. 142)
- c. Pseudoburil grueso (*ibidem*, p. 110)
- d. Cuchillo subparalelo (*ibidem*, p. 15)
- e. Raspador vertical cavernado (modificado de Santamaría y García-Bárcena, *Raspadores verticales...*)

⁷³ Cordell, *op. cit.*

⁷⁴ MacNeish, "Tehuacan Accomplishments..."

⁷⁵ MacNeish, A. Nelken-Terner e I. W. Johnson, *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Volumen 2. The Non-Ceramic Artefacts*. The University of Texas Press, Austin, 1967.

⁷⁶ F. Gorman, "The Clovis Hunters: An Alternative View of their Environment and Ecology", en *The Kiva*, número 35, volumen 2, 1969, p. 97.

establecer correlaciones seguras con Tehuacán, aunque menciona la existencia de una punta Coxcatlan atípica. Sin embargo, morfológicamente y en tamaño su punta Pedernales no es muy semejante a las del sureste de Estados Unidos⁷⁹ y, por otro lado, se parece más a elementos de la Cueva de los Grifos, en Chiapas, ahí atribuidos al tipo Paján.⁸⁰

Desde el punto de vista de la organización social, Flannery sugiere la existencia, para la fase Náquitz, de la dinámica microbanda-macrobanda, relacionada con estrategias estacionales de aprovechamiento de recursos. Sin embargo, los pisos de ocupación reconocidos parecen más bien pertenecer a pequeños grupos básicamente recolectores de vegetales, que frecuentaban temporalmente los abrigos.

Otras evidencias correlacionables son las de la cueva del Tecolote, en la porción centro-oriental de Hidalgo, donde se señala la presencia, en el contacto con la roca madre, de una pieza foliácea no acanalada que podría insertarse también en la tradición Plainview, pero sin mencionar más elementos y sin fechamiento. En el estrato inmediatamente superior se recolectó una industria lítica con elementos pedunculados del tipo Hidalgo, Tortuga y Flacco.⁸¹

Siempre en Puebla, en el área de Valsequillo, se han hallado sitios, cuatro de los cuales podrían pertenecer a fines del Pleistoceno o al Holoceno temprano, por la asociación entre restos de fauna extinta y artefactos líticos y de hueso sin alto grado de modificación.⁸² Los sitios son:

—Hueyatlatco, con seis artefactos y huesos de ungulados y proboscídeos en los depósitos inferiores. En los depósitos superiores aparecen artefactos bifaciales y puntas de proyectil, una con pedúnculo y hay evidencia de matanza de caballo.

—El Horno, que es un sitio de matanza de mastodonte.

—El Mirador, donde se encontró un instrumento lítico y huesos de caballo, mamut, camello y mastodonte.

—Tecacaxco, con lascas, navajas y pocos artefactos retocados, de tipo raederas y cuchillos.

Una mención aparte merece la cuenca de México. A pesar de hallazgos muy publicitados y polémicos, no se cuenta con evidencias terminantes de la presencia de grupos humanos a fines del Pleistoceno. Algunos de los datos, especialmente los relacionados con el sitio de Tlapacoya y con varios hallazgos de megafauna, ya han sido objeto de trabajos específicos,⁸³ sin embargo nos dan pocos indicios sobre las características del patrón de asentamiento a finales del Pleistoceno.

Las cronologías parecen señalar que la mayoría de los sitios están ubicados en la transición Pleistoceno-Holoceno y algunos totalmente en este último, lo que los haría contemporáneos con las fases Ajureado-El Riego en Tehuacán y Cueva Blanca-Guilá-Náquitz en Oaxaca, pero muy diferentes en términos de la práctica económica. La gran cantidad de restos hallados hacia el norte y el este de la cuenca parecen estar

señalando alta densidad de ocupación vinculada al aprovechamiento del mamut, pero debió darse también la utilización de recursos menores lacustres y terrestres, con un patrón de asentamiento estable, según señala Niederberger para la fase Playa.⁸⁴

Las evidencias de la asociación de hombre y mamut son un poco ambiguas, por la carencia de estudios profundos tafonómicos y estratigráficos.⁸⁵ Generalmente el dato cultural es etéreo, pues la asociación de una cuantas lascas, en el mejor de los casos, no nos parece un indicador suficiente. En estudios de arqueología experimental en África se ha señalado que, durante el destazamiento de un elefante, se genera una gran cantidad de desecho lítico por el reavivamiento de los filos de los instrumentos de corte,⁸⁶ evidencia de la que se carece, salvo quizá en el sitio de San Bartolo.

Cabe señalar la ausencia de elementos Clovis, misma que podría remitirse a problemas de investigación, considerando que éstos, como ya se señaló, aparecen en zonas cercanas de Tlaxcala e Hidalgo. Se han encontrado otros elementos tipológicamente arcaicos, una punta Scottsbluff asociada al mamut de Santa Isabel Iztapan I, una Angostura y una Lerma en Santa Isabel Iztapan II,⁸⁷ pero la distribución de las dos primeras, en México es poco clara.

El Sureste

Esta región, especialmente el estado de Chiapas, es una de las más estudiadas en la escala nacional, lo que nos permite tener varios contextos fechados. La naturaleza del poblamiento de fines del Pleistoceno no está bien clara, sobre todo por la presencia de instrumentos que guardan parecido con tipos sudamericanos y que dificultan la interpretación de los procesos culturales.

Los sitios más importantes de Chiapas son la Cueva de Santa Marta,⁸⁸ el abrigo de Los

⁷⁹ C. Niederberger B., *Paleopaysages et Archeologie Preurbaine du Bassin du Mexique*, 2 tomos, CEMCA, México, 1987, p. 657.

⁸⁰ No queremos polemizar acerca de si se trata de cacería o carroneo o si el hombre fue el responsable directo de la extinción de estos animales.

⁸¹ D. Willis, *La banda de los homínidos. Un salario científico en busca del origen del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 130.

⁸² Lorenzo y Mirambell, *Mamutes excavados en la cuenca de México (1952-1980)*, Cuaderno de Trabajo, número 32, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1986, pp. 42 y 49.

⁸³ J. García-Bárceña y D. Santamaría, *La Cueva de Santa Marta Ocozacoautla, Chiapas*, Colección Científica, número 111, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1982.

⁷⁹ Turner y Hester, *op. cit.*, p. 139

⁸⁰ Santamaría y García-Bárceña, *Puntas de proyectil, cuchillos...* p. 91.

⁸¹ MacNeish, Neiken-Terner y Johnson, *The Prehistory of the Tehuacan...*, pp. 60-61.

⁸² Stark, *op. cit.*

⁸³ Lorenzo y Mirambell, *Tlapacoya: 35 000 años de...* Lorenzo y Mirambell, *Mamutes excavados en la Cuenca de México (1952-1980)*, Cuaderno de Trabajo, número 32, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1986.

Grifos y las localidades al aire libre de Aguacatenango,⁸⁹ mientras en Yucatán tenemos la Cueva de Loltún. Para los primeros dos sitios se tienen fechas de C₁₄ mayores de los 9 000 años, mientras para Aguacatenango la fecha más antigua es del 6 020±980 A.P., aunque la asociación de artefactos con restos de mamut y caballo sugieren la posibilidad de fechas más antiguas. La fauna presenta ciertas similitudes con las de la Cueva de Loltún, mientras las de los dos abrigos, básicamente menor, se parece entre sí, así como la lítica, exceptuando los tipos "cola de pescado" y Clovis, ausentes en Santa Marta (figuras 6 y 7).

Hasta donde se sabe, los elementos Clovis se extienden en Centroamérica hasta Panamá, con formas un poco diferentes a las definidas para Estados Unidos, pero no son claros en Chiapas, si consideramos que el bifacial encontrado en la Cueva de los Grifos no posee una acanaladura típica y su rango de tamaño no hace tan sencilla su inclusión dentro del grupo Clovis (figura 5). Por otro lado, las fechas tampoco son plenamente congruentes con las aceptadas para estas manifestaciones tecnológicas.

En el aspecto ecológico también hay que considerar que, a partir de la Sierra Madre del Sur, la composición faunística y florística empieza a caracterizarse más por el elemento neotropical, procedente de Sudamérica, siendo así bastante diferente a la de las zonas de procedencia de los cazadores, aun dentro de una mayor diversidad de organismos. Lo anterior implicaría un reajuste de los grupos a las nuevas condiciones, difícil de ubicar cronológicamente.

A juzgar por las fechas estimadas en Panamá y por los elementos Clovis encontrados en Guatemala parecería que, antes del poblamiento de Chiapas, hubieran bajado grupos a Centroamérica desde la Sierra Madre Occidental y por la Sierra Madre del Sur, llegando a Panamá sin establecerse en el sureste de México. Tales grupos en esta región generaron pautas económicas y culturales para el aprovechamiento de habitats con presencia abundante de elementos tropicales y refluyeron hacia el norte, donde ocuparon algunas zonas más templadas del estado de Chiapas y, posiblemente, de Oaxaca.



Figura 8. Posible ruta de migración de los grupos "Clovis"

Existe también otra posibilidad: en Santa Marta se aprecia un fuerte enfoque hacia la recolección, inclusive de moluscos terrestres, lo que confirma la tendencia a la disminución de la importancia de la cacería, puesta de manifiesto en sitios casi contemporáneos en el sur de Texas y en partes de la vertiente oriental de México. Esto implicaría la bajada de grupos, parcialmente adaptados a medios semiáridos y con una biomasa animal disminuida, por la Sierra Madre Oriental hacia Tehuacán y Oaxaca y de ahí a Chiapas. Las fechas absolutas parecen ser congruentes entre sí y con esta posibilidad y además hay semejanzas entre las puntas Pedernales definidas en Oaxaca y tipos de Chiapas y sudamericanos. La propia definición tipológica hecha por Flannery parece contrastar con los datos cronológicos que se tienen para este tipo en sus áreas de definición, donde parece más bien característico del Arcaico.⁹⁰ Por otro lado, los elementos "cola de pescado" presentes en el abrigo de Los Grifos⁹¹ no son muy seguros, dado que carecen de la extremidad proximal, pero en Oyapa, Hidalgo, algunos bifaciales parecen tener semejanzas morfológicas con los centroamericanos, como ya se ha señalado.

Para la época correspondiente al 9 000 A.P., en la vertiente oriental de México se empieza a gestar un complejo proceso cultural que favorecerá el surgimiento de grupos cullivadores y, posteriormente, de agricultores. Uno de sus factores causales es la existencia de un flujo de información entre Tamaulipas y el Valle de Oaxaca, que implica la transferencia tanto de elementos culturales como de plantas.⁹² A juzgar por la evidencia arqueológica, los sitios de Chiapas quedan fuera de tales rutas de intercambio y no se vinculan al proceso de transición, por lo menos en lo que concierne los cultígenos mesoamericanos típicos, como maíz, frijol y calabaza.

⁸⁹ Turner y Hester, *op. cit.*, p. 139

⁹⁰ Santamaría y García-Bárceña, *Puntas de proyectil cuchillos*

⁹¹ G. Cassiano, "El origen de la agricultura en México", en *Cuicuilco*, número 27, ENAH/INAH, México, 1991, pp. 15-24

⁹² García-Bárceña, *El precerámico de Aguacatenango*

Consideraciones finales

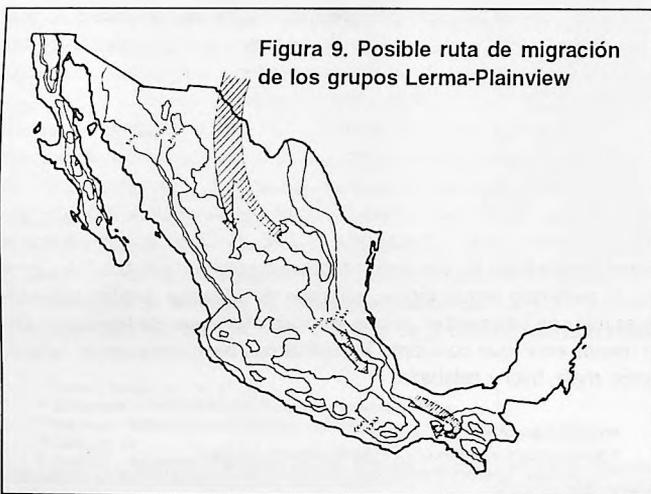
Desde la publicación de las primeras obras de síntesis sobre la Prehistoria de México ha habido un incremento de información, que no se ha reflejado debidamente en las posteriores propuestas de periodificación. Actualmente los estudios deberían centrarse más en la construcción de modelos que orienten las siguientes fases de investigación y permitan definir zonas con mayor probabilidad de efectuar hallazgos.

En un trabajo anterior, se había señalado la posibilidad de la existencia de dos rutas de acceso en diferentes épocas, una por la vertiente occidental (figura 8) y otra por la vertiente oriental (figura 9). La primera estaba ligada al aprovechamiento de fauna mayor y al uso de elementos tecnológicos de tipo Clovis. La otra ruta, a su vez, fue recorrida por poblaciones que practicaban la caza menor y la recolección de vegetales y animales pequeños en ambientes más secos y que se caracterizaban tecnológicamente por bifaciales foliáceos sin acanaladura, del tipo Lerma y Plainview, aunque esta última parece ser un poco más antigua y de distribución más restringida en México. Estos serían los antecesores de los grupos llamados del Desierto. También se señalaba que es en el Eje Neovolcánico donde existen manifestaciones arqueológicas con mezclas de elementos de ambos, pero actualmente la naturaleza de tales contactos no puede ser definida.⁹³

Esta separación aparentemente se dio a fines del Pleistoceno en el sur de Estados Unidos, donde ya se estaban formando las dos provincias bióticas de los desiertos de Chihuahua y Sonora y la componente xerófila había adquirido importancia en la dieta de los grupos. Es así como, antes del 10 000 A.P., tenemos en el valle de Oaxaca los primeros indicios de experimentación de cultivo de calabaza y huaje. Sin embargo, contemporáneamente, en áreas como la cuenca de México sigue el aprovechamiento de la megafauna, dentro de pautas económicas de tipo lacustre.⁹⁴

⁹³ Cassiano y Vázquez, *op. cit.*, p. 37

⁹⁴ Niederberger, *Paleopaysages et Archeologie*



Las modalidades generales de este poblamiento ya se habían esbozado en otro trabajo,⁹⁵ donde se planteaban los tiempos y mecanismos biológico-sociales sin entrar en el detalle de la evidencia arqueológica. De por sí, ya desde fines del Pleistoceno se hace muy complicada la descripción de los flujos de población, puesto que interviene el problema de los movimientos latitudinales y de la entrada desde Sudamérica, como se percibe en los sitios de Chiapas, con elementos culturales que pudieron llegar hasta el estado de Hidalgo.

Bajo los supuestos de dos procesos paralelos y casi contemporáneos de poblamiento y de la conformación temprana de superáreas culturales, la idea de una secuencia de fases de cambio, ya sea tecnológico o socioeconómico, parece perder un poco de fuerza. Aunque los elementos foliáceos de "estilo paleoindio" se hacen menos abundantes a partir del 9 000 A.P., no es posible hacer coincidir esto con la aparición de pautas económicas recolectoras, mismas que se manifiestan unos 2 000 años antes. Asimismo, la extinción de la megafauna, que además fue cronológicamente posterior, parece haber desempeñado un papel secundario en el cambio económico, como ya ha sido señalado por MacNeish para Tehuacán.

Hace unos 9 000 años, en correspondencia del llamado Cenolítico Superior, aparecen puntas de proyectil con pedúnculo y/o aletas pero esto no puede ser extendido a todo México, sino tiene que ser visto como una tendencia regional, aplicable a la vertiente oriental del país. En cuanto al aumento en importancia de la recolección, se percibe una tendencia generalizada, no sólo en el "Nuevo Mundo", sino también en el "Viejo", la que desemboca en el surgimiento de la agricultura, en algunos casos como proceso interno, en otros como inducido.

Considerando lo anterior, los grupos que entraron al país con una tecnología apta para el aprovechamiento de fauna mayor debieron modificar sus estrategias económicas con mayor rapidez que su tecnología lítica. Cuando les fue posible, como en la vertiente occidental, siguieron explotando este recurso aún en condiciones de rápida degradación mientras en la vertiente oriental, donde la entrada fue posterior, desde un principio se enfocaron hacia una

⁹⁵ Cassiano, "Ambiente actual y paleoambiente..."

economía de espectro amplio. Los "grupos Clovis" se movieron más rápidamente y entraron primero a Centroamérica, pero los segundos generaron las opciones de plazo más largo, por haber asumido antes el proceso de cambio climático y haberse adecuado a ambientes más variados.

Hace unos 7 000 años, las evidencias del proceso de surgimiento de la agricultura parecen insertarse en esta zonificación de México y en un conjunto de relaciones supralocales, vinculándose básicamente con la vertiente del Golfo, pero ya se aprecia la importancia generalizada de la recolección sobre la caza, con el surgimiento además de las primeras economías de litoral. Es en este momento cuando se completa culturalmente la transición Pleistoceno-Holoceno, que ya se había realizado climáticamente unos 2 000 años antes.

Bibliografía

- Arnold, B. A., "Late Pleistocene and Recent Changes in Land Form, Climate and Archaeology in Central Baja California", en University of California, *Publications in Geography*, volumen 10, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957, pp. 201-318.
- Avilez, M. R., *Los sitios del Valle del Mamut, Tamps., y su lítica*, Tesis de Licenciatura en arqueología, ENAH/INAH, México, 1992.
- Ballereau, D., "El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca", en *Trace*, 14, CEMCA, México, 1988, pp. 5-72.
- Bowen, T., *Sery Prehistory. The Archaeology of the Central Coast of Sonora, Mexico*, Anthropological Papers of the University of Arizona, número 27, The University of Arizona Press, Tucson, 1976.
- "Algunas especulaciones sobre concha y arqueología en el norte del Golfo de California", en *Cuicuilco*, número 21, ENAH/INAH, México, 1988, pp. 61-67.
- Brown, R. B., "El poblamiento del Nuevo Mundo", en *Arqueología*, número 2, Dirección de monumentos Prehispánicos/INAH, México, 1988, pp. 17-35.
- Cassiano, G., "Ambiente actual y paleoambiente en el Noroeste de México", en Gutiérrez y Gutiérrez (coordinador), *El Noroeste de México. Sus culturas étnicas*, Museo Nacional de Antropología/INAH, México, 1991, pp. 19-31.
- "El origen de la agricultura en México", en *Cuicuilco*, número 27, ENAH/INAH, México, 1991, pp. 15-24.
- y A. Vázquez C., "Oyapa: evidencias de poblamiento temprano", en *Arqueología*, segunda época, número 4, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1990, pp. 25-40.
- Cohen, M. N., *The Food Crisis in Prehistory. Overpopulation and the Origins of Agriculture*, Yale University Press, New Haven and London, 1977.
- Cordell, L. S., *Prehistory of the Southwest*, Academic Press, London, 1984.
- Di Peso, C., "Two Cerro Guaymas Clovis Fluted Points from Sonora, Mexico", en *The Kiva*, número 21, Arizona State Museum, Tucson, 1955, pp. 13-5.
- Fay, G., "The Archaeological Cultures of Southern Half Sonora, Mexico", *Yearbook*, The American Philosophical Society, 1953, pp. 266-9.
- Flannery, K. V., J. Marcus y S. A. Kowalewski, "The Pre-ceramic and Formative of the Valley of Oaxaca", en J. A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volume I, Archaeology*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 48-93.
- *Guilá Naquitz. Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico*, Academic Press, New York, 1986.
- García-Bárcena, J., *Una punta acanalada de la Cueva de los Grifos, Ocozocoautla, Chiis.*, Cuadernos de Trabajo, número 17, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1979.
- *El precerámico de Aguacatenango, Chiapas, México*, Colección Científica, número 110, INAH, México, 1982.
- "Los nómadas del Pleistoceno", en *Historia gráfica de México. 1 Época Prehispánica*, INAH/Editorial Patria, México, 1988, pp. 46-56.
- y D. Santamaría, *La Cueva de Santa Marta, Ocozocoautla, Chiapas*, Colección Científica, número 111, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1982.
- García Cook, A., "Una punta acanalada en el estado de Tlaxcala, México", en *Comunicaciones*, número 9, México, 1973, pp. 39-42.
- Gentry, H. S., "The Warihu Indians of Sonora-Chihuahua: an Ethnographic Survey", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, número 186, 1961, pp. 63-145.
- González Rul, F., *Una punta acanalada del Rancho "La Chuparrosa"*, Dirección de Prehistoria/INAH, México, número 8, 1959.
- Gorman, F., "The Clovis Hunters: An Alternative View of their Environment and Ecology", en *The Kiva*, volumen 2, número 35, 1969, pp. 91-102.
- Hassan, F. A., *Demographic Archaeology*, Academic Press, New York, 1981.
- Hayden, J. D. "La arqueología de la sierra Pinacate, Sonora, México", en B. Braniff y R. S. Felger (coordinador), *Sonora: antropología del desierto. Primera Reunión de Antropología e Historia del Noroeste*, Colección científica, número 27, CRNO/INAH, México..
- Jochim, M. A., *Strategies for Survival. Cultural Behavior in an Ecological Context*, Academic Press, New York, 1981.
- Lorenzo, J. L., *La etapa lítica en México*, publicación número 20, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1967.

- “Los primeros pobladores”, en R. Piña Chan (coordinador), *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, colección México: panorama histórico y cultural, volumen VI, INAH/SEP, México, 1975, pp. 15-59.
- “Sobre los orígenes americanos”, en *Arqueología*, segunda época, número 4, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1990, pp. 15-24.
- y L. Mirambell, “El Cedral, S.L.P., México: un sitio con presencia humana de 30 000 años BP”, en *Actas de la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas*, Com. 12, INAH, México, 1981 pp. 112-124.
- y L. Mirambell, (coordinadores), *Tlapacoya: 35 000 años de historia del Lago de Chalco*, Colección Científica, número 155, Serie Prehistoria, INAH, México, 1986.
- y L. Mirambell, *Mamutes excavados en la Cuenca de México (1952-1980)*, Cuaderno de Trabajo, número 32, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1986.
- MacNeish, R. S., “Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, volumen 6, número 48, Philadelphia, 1958.
- “Tehuacan Accomplishments”, en J.A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volume I, Archaeology*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 345-373.
- “La importancia de los primeros doce sitios del Nuevo Mundo”, en A. González Jácome, (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, pp. 57-67.
- A. Nelken-Terner e I. W. Johnson, *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Volume 2. The Non-Ceramic Artifacts*, The University of Texas Press, Austin, 1967.
- Mangeisdorf, P. C., R. S. MacNeish y G. R. Willey, “Origins of Agriculture in Middle America”, en S. Struever (editor), *Prehistoric Agriculture, The Natural History Press*, New York, 1971, pp. 487-515.
- Marshall, L., “Los bosquimanos !Kung del desierto del Kalahari”, en J. R. Llobera (compilador), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979.
- Martín, P. S., “The Discovery of America”, en *Science*, número 179, 1973, pp. 969-974.
- Messmacher, M., *Las pinturas rupestres de la Pintada. Un enfoque metodológico*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH/INAH, México, 1981.
- Montané M., J. C., “Desde los orígenes hasta 3 000 años antes del presente”, en *Historia general de Sonora I. Periodo prehistórico y prehispánico*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, pp. 175-221.
- “El poblamiento temprano de Sonora”, en A. González Jácome (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, pp. 83-116.
- Nalda, E., “México Prehispánico: origen y formación de las clases sociales”, en E. Semo (editor), *México, un pueblo en la Historia*, volumen I, Editorial Nueva Imagen, México, 1982, pp. 49-177.
- Niederberger B., C., *Paleopaysages et Archeologie Preurbaine du Bassin du Mexique*, 2 tomos, CEMCA, México, 1987.
- Rodríguez L., F., *Outillage Lithique de Chasseurs-collecteurs du Nord du Mexique. Le Sud-Ouest de L'État de San Luis Potosi*, Etudes Mésoaméricaines, volumen II, número 6, CEMCA. México, 1983.
- “La prehistoria en México y Centroamérica”, en *Arqueología*, segunda época, número 2, Dirección de Arqueología/INAH, México, 1989, pp. 3-18.
- Rogers, M. J., “An Outline of Yuman Prehistory”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, volumen 1, número 2, 1945, pp. 167-198.
- Santamaría, D. y J. García-Bárcena, *Raspadores verticales de la Cueva de los Grifos*, Cuaderno de Trabajo número 22, Departamento de Prehistoria/INAH, México, 1984.
- Puntas de proyectil, cuchillos y otras herramientas sencillas de los Grifos*, Cuaderno de Trabajo número 40, Subdirección de Servicios Académicos/INAH, México, 1989.
- Stark, B. L., “The Rise of Sedentary Life”, en J.A. Sabloff (editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Volume I, Archaeology*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 345-373.
- Turner, E. S. y T. R. Hester, *Field Guide to Stone Artifacts of Texas Indians*, Lone Star Books, Houston, Texas, 1985.
- Valadez M., M., *Las sociedades pre y protohistóricas de Nuevo León*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH/INAH, México, 1992.
- Voorhies, B., “Previous Research on Nearshore Coastal Adaptations in Middle America”, en Stark y Voorhies (editor), *Prehistoric Coastal Adaptations. The Economy and Ecology of Maritime Middle America*, Academic Press, New York, 1978, pp. 5-21.
- Wilkerson, S. J. K., “Perspectivas de la Prehistoria de Veracruz y de la Costa del Golfo de México”, en A. González Jácome (compilador), *Orígenes del Hombre Americano (Seminario)*, Cien de México, SEP, México, 1987, pp. 209-230.
- Willis, D., *La banda de los homínidos. Un safari científico en busca del origen del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Winter, M. C., “Oaxaca Prehispánica: una introducción”, en M. C. Winter (compilador), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Tomo I: Epoca Prehispánica*, colección Regiones de México, INAH/Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, pp. 31-219.

Próximo número de la revista

Cuicuilco

31
/ 32

- Eugenia Meyer* • DE HISTORIAS PASADAS, DE TIEMPOS IDOS
- Alejandro Pinet* • JOSE INES CHAVEZ FRENTE AL CONSTITUCIONALISMO EN MICHOACAN: LA CONTRARREVOLUCION EN LA HISTORIOGRAFIA REVOLUCIONARIA
- Josefina MacGregor* • LA REVOLUCION MEXICANA Y LOS INTERESES DE LOS ESPAÑOLES
- Pablo Pozzi* • LA REVOLUCION MEXICANA Y LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA
- Grazziela Altamirano* • LAS RELACIONES MEXICO-ESTADOS UNIDOS DURANTE EL GOBIERNO DE MADERO: LA GESTION DE PEDRO LASCURAIN
- Pablo Yankelevich* • LA REVOLUCION MEXICANA Y EL PRIMER ANTIMPERIALISMO ARGENTINO. MANUEL UGARTE Y SU CAMPAÑA SOLIDARIA DE 1914
- Ricardo Melgar* • LAS LECTURAS ANDINAS DE LA REVOLUCION MEXICANA
- Maurice Godelier* • CUERPO, PARENTESCO Y PODERES ENTRE LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA
- Michel Graulich* • LOS PRESAGIOS DE LA CAIDA DEL IMPERIO AZTECA
- Margarita Carballal Steadtler y María Flores Hernández* • EL PEÑON DE LOS BAÑOS (TEPETZINCO), UN SITIO EN LA CUENCA DE MEXICO
- Luis Alberto López Wario* • FRONTERAS DISCIPLINARIAS Y FACTORES DE ALTERACION DEL REGISTRO ARQUEOLOGICO. EL CASO DE ECATEPEC



Publicación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia



ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA