

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 2, Número 5, Septiembre/Diciembre 1995



Chicanos: imágenes de La Raza

## **Instituto Nacional de Antropología e Historia**

*Directora* • Ma. Teresa Franco y González Salas

*Secretario Técnico* • Enrique Nalda

*Coordinador Nacional de Investigación* • Héctor Tejera

*Coordinadora Nacional de Difusión* • Jaime Bali

*Editor responsable* • Adriana Konzevik, Directora de Publicaciones

## **Escuela Nacional de Antropología e Historia**

*Director* • Francisco Ortiz Pedraza

*Subdirectora de Extensión Académica* • Rosa Martha Jasso

## Cuicuilco

*Director* • Francisco Ortiz Pedraza

*Editor* • Pablo Yankelevich

### **Comité de Redacción**

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre  
Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

### **Comité Editorial**

Roger Bartra

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Heracio Bonilla

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito*

Johanna Broda

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Cristian Duverger

*Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París*

Nestor García Canclini

*Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Michel Graulich

*Universidad Libre de Bruselas, Bruselas*

Friedrich Katz

*Universidad de Chicago, Chicago*

Herbert Klein

*Universidad de Columbia, Nueva York*

Alfredo López Austin

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Robert M. Malina

*Universidad de Texas, Austin*

Nelson Manrique

*Universidad Católica de Lima, Lima*

Eduardo Matos Moctezuma

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

Héctor Pérez Brignoli

*Universidad de Costa Rica, San José*

José Antonio Pérez Gollán

*Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires*

Armando Silva

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Rodolfo Stavenhagen

*El Colegio de México, México*

*Edición*, Juan Antonio Perujo • *Asistente editorial*, Martha Villanueva • *Coordinación del Dossier*, Sergio Raúl Arroyo y David Maciel • *Diseño*, Romina Teysi García G. y Francisca Montalvo Díaz • *Corrección*, Víctor Cuchi Espada y Adriana Incháustegui López • *Pintura de Portada*, Julio Amador Bech, *Composición 7* • *Foto de Portada*, Adrián Bodek • *Impresión*, Talleres de Ediciones Navarra. Privada de Dr. Arce 25-A, Col. Doctores, C.P. 06720, México, D.F. Teléfono 593 6787 • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores  
ISSN 01851659 © ENAH/INAH

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA-Volumen 2, Número 5, Septiembre/Diciembre 1995

## Chicanos: imágenes de La Raza

### Presentación

*Sergio Raúl Arroyo* 5

Las relaciones entre el gobierno de México y la comunidad chicana: algunas lecciones de la historia

*María Rosa García-Acevedo* 9

Los liberales del otro lado de la frontera. (Los liberales de Texas y el programa del Partido Liberal)

*Jacinto Barrera Bassols* 23

Inmigrantes mexicanos y mercado de trabajo en Chicago, 1920-1950

*Gerardo Necochea Gracia* 35

El Grupo de Apoyo para Inmigrantes Latinoamericanos (GAILA) de Dallas, Texas, y el derecho al voto

*José Angel Gutiérrez* 55

México y lo mexicano en Aztlán: el pueblo chicano y la cultura mexicana, 1900-1940

*David R. Maciel* 67

La narrativa chicana: su origen, su lengua y temática, su ideología

*Erlinda Gonzáles-Berry* 83

*Paletitas de guayaba*: una novela postmoderna de descubrimiento

*Maribel Lárraga* 97

Trazos de identidad. Pintura mural en el contexto bicultural México-EUA

*Samuel Villela F.* 111

Cultura nacional en la zona fronteriza. Situando (*locating*) y dislocando (*dislocating*) la Gran Cultura Mexicana

*Renato Rosaldo* 121

## Miscelánea

Una contribución a la reflexión sobre los problemas de la antropología del mundo contemporáneo

*Angela Giglia* 129

D 012263

- Nutrición otomí: reflejo de una gran capacidad de supervivencia  
*Martha B. Cahuich Campos* 149
- Jesuitas y misiones: el noroeste de México  
*Margarita Nolasco Armas* 167
- La buena retórica franciscana: Motolinía  
*Juan Winckler* 191
- Hacer don de la inteligencia. La antropología francesa actual  
*Francisco de la Peña Martínez* 199
- Miradas a la dimensión individual. Una entrevista con Marc Augé  
*Francisco de la Peña Martínez* 213

### Reseñas

- Frey, Herbert, *La arqueología negada del nuevo mundo. Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, CNCA, México, 1995, 313 p.  
*Alberto del Castillo Troncoso* 227
- McAnany, Patricia A., *Living with the Ancestors, Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, University Texas Press, Austin, 1995, 213 p.  
*Rodrigo Liendo Stuardo* 230
- Nutini, Hugo y John M. Roberts, *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Tucson, 1993.  
*María Concepción Obregón R.* 233
- Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.  
*Eduardo Nirón Bolán* 238



## **Chicanos: imágenes de La Raza**



# Presentación

Sergio Raúl Arroyo\*

Llegada casi siempre a nosotros a través de mitologizaciones y estereotipos producidos por el pintoresquismo o el racismo, investiduras frecuentemente vistas como simple fabulación popular, durante las últimas décadas, la figura recurrente del chicano ha dejado múltiples pruebas de su riqueza y complejidad. Estos testimonios, encontrados tanto en los caminos de la investigación social como en la experiencia estética, generalmente son el ejercicio de una voluntad reivindicatoria que ha empleado una gran diversidad de rutas y formas para legitimar una presencia sumamente perturbadora en el horizonte moderno, materializando con extraordinaria vitalidad gran parte del entramado que conforma su percepción del mundo.

La pluralidad de expresiones generadas en el imaginario de una comunidad inmersa en el universo cultural de los Estados Unidos, cuya identidad y signos de vida apenas han empezado a ser descifrados por la historia y la antropología, constituye uno de los fenómenos más apasionantes en lo relativo al estudio de las minorías étnicas. Todo intento por definir su perfil social requiere cada vez un mayor rigor analítico y, por tanto, un conocimiento más cercano de su realidad cotidiana.

En gran medida, la visión de la cultura chicana en México ha estado permeada por un discurso gubernamental extraordinariamente confuso, a veces intangible, que ha creado una ominosa lejanía hacia un mundo particularmente valioso para el conocimiento de la historia mexicana reciente, perdiendo de vista vínculos y signos que van de la génesis social del movimiento hasta la conformación de las diversas estrategias asociadas a su propia búsqueda identitaria.

\*ENAH-INAH

El *dossier, Chicanos: imágenes de La Raza* es una muestra, desde la perspectiva de autores chicanos y mexicanos, de ese mar cultural, ideológico y estético, testimonio no sólo de una audaz postura de autodefinición, sino también del valor regenerativo de la autovoluntad y la autodeterminación, aspectos inexorablemente asociados al surgimiento de una conciencia crítica social particularmente dinámica y al orgullo étnico, tal como lo señalaba Tino Villanueva en su ya clásica antología histórica sobre los chicanos.

En la realización de este expediente ha sido fundamental la participación del doctor David R. Maciel, investigador de la Universidad de Nuevo México, uno de los principales animadores de la discusión y la difusión de la experiencia chicana. Entre otras cosas, fue él quien coordinó las colaboraciones de los autores residentes en los Estados Unidos y orientó de modo decisivo su conformación y su estructura temática.

Durante el otoño de 1994 se presentó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia el libro de David Maciel, *El bandolero, el pocho y la raza. Imágenes cinematográficas del chicano*, en el que se identificaban, bajo una nueva luz, las ominosas caracterizaciones que sobre la figura del chicano crearon tanto el cine hollywoodense como el mexicano. Maciel ponía en evidencia el folclor y el pintoresquismo que definieron el arquetipo de una comunidad sistemáticamente asediada por un mundo autoconcebido como paradigma de la civilización occidental, y nos mostraba cómo esa comunidad tomaba en sus manos el instrumento privilegiado de la cultura para apropiarse de la realidad y enriquecer su experiencia histórica. Ese encuentro fue el punto de partida del *dossier* que ahora presentamos, ojalá en él prevalezca el espíritu de aquel texto.

*México y lo mexicano en Aztlán*, colaboración del propio David R. Maciel es un recuento crítico de las peculiares formas de cohesión y vinculación que la comunidad chicana ha encontrado históricamente en la cultura popular mexicana frente a una educación homogénea y neutralizadora plagada de prejuicios, que ignora inconscientemente o deliberadamente los elementos tradicionales que forman parte de sus representaciones colectivas.

*Las relaciones chicano-mexicanas: algunas lecciones de historia* de María Rosa García Acevedo, examina los vínculos entre los gobiernos mexicanos y la comunidad chicana a través de los acontecimientos verificados entre 1848 y 1970, sobre la base de tres aspectos centrales en la conformación de dichas relaciones: las políticas chicanas, la política interna de México y el desarrollo histórico de las relaciones México-norteamericanas, cristalizando un panorama histórico que nos permite un acercamiento crítico a las disyuntivas del presente.

José Angel Gutiérrez en *El grupo de apoyo para inmigrantes latinoamericanos (GAILA) de Dallas, Texas y el derecho al voto* nos pone en contacto con una de las más recientes experiencias en materia de organización comunitaria para la defensa de los inmigrantes latinos en los Estados Unidos que, entre otros objetivos apremiantes, aspira a la obtención del derecho al voto para personas no naturalizadas. De especial interés resulta la aparición del GAILA como respuesta a las posturas y discursos antimexicanos en el ámbito de una inmigración incisivamente asediada.

*Trazos de identidad. Pintura mural en el contexto bicultural México-EUA*, ensayo de Samuel Villela, revisa el surgimiento de un muralismo asumido y ejecutado como parte de una experiencia colectiva que, más allá de cualquier connotación o nexo académico, se ha convertido en la representación de una voluntad de afirmación étnica y recreación simbólica que ha ganado los espacios del mundo cotidiano en diversas localidades de los Estados Unidos.

*Los liberales del otro lado de la frontera*, de Jacinto Barrera Bassols, es un documentado ensayo sobre las actividades del Partido Liberal Mexicano en diversos lugares de los Estados Unidos en los años inmediatamente previos al estallido de la Revolución Mexicana, da cuenta de una población cuyo centro político de identificación partía de nexos étnico-nacionales.

El texto de Gerardo Necochea, *Inmigrantes mexicanos en Chicago*, nos ofrece imágenes de la historia mexicana-chicana asociadas a la intrincada incorporación de una comunidad no anglosajona a la vertiginosa modernidad económica del norte de los Estados Unidos desde los primeros años del siglo XX, revisando la impronta y la dinámica de sus trabajadores en diferentes sectores del mercado laboral.

*Paletitas de guayaba: una novela postmoderna de descubrimiento* de Maribel Lárraga es un ensayo sobre la novela corta de Erlinda Gonzáles-Berry en el cual revisa críticamente la construcción literaria del texto, su estructura psíquica y lingüística y su singularidad femenina, en relación con la literatura de descubrimiento o educación sentimental, convirtiéndola en una obra privilegiada para aproximarnos a la visión de una estética propiamente chicana.

La escritora Erlinda Gonzáles-Berry en *La narrativa chicana: su origen, su lengua y temática, su ideología*, da cuenta de los elementos literarios e históricos que acompañaron y marcaron la génesis de la literatura chicana, las presiones culturales y sociales a las que ha dado respuesta, ya como movimiento multiforme o como crónica de subversiones individuales, subrayan-

do sus usos, tradiciones y rupturas. El texto revela un imaginario que se multiplica paulatinamente hasta convertirse en una rebelión contra lo homogéneo, privilegiando las voces femeninas como muestra de su pluralidad y dinamismo.

Soslayada por gran parte de la producción histórica de los Estados Unidos, a pesar de constituir la segunda minoría étnica, con notables aportaciones a la economía y a la cultura, la comunidad chicana ha creado sus propios canales de difusión y vinculación en diversos campos, dejando reiteradamente muestras de su heterogéneo proceso de autoconocimiento.

Lejos de provocar en nosotros la solidaridad de la buena conciencia, más pavloviana que analítica, tan frecuente en la práctica política, el movimiento chicano despierta en nosotros la saludable inquietud de aquello que pone frente a nosotros propuestas tangibles de lo que debería ser una real sociedad pluricultural.



# Las relaciones entre el gobierno de México y la comunidad chicana: algunas lecciones de la historia

María Rosa García-Acevedo\*

Desde 1848 hasta el presente, la relación entre el gobierno mexicano y la comunidad chicana<sup>1</sup> ha sido constante. Este artículo se centra en las explicaciones dadas por la literatura acerca de dicha relación. Esta literatura explica las políticas del Estado mexicano hacia los chicanos, tomando en cuenta tres aspectos distintos: a) las propias políticas chicanas, b) la política interna de México y c) la evolución de las relaciones México-norteamericanas. Sin embargo, los especialistas no han logrado ponerse de acuerdo acerca de si dichas interpretaciones han promovido o, por lo contrario, constreñido el desarrollo de las políticas mexicanas. Las siguientes páginas están dedicadas a examinar, si bien someramente las explicaciones mencionadas de acuerdo con los eventos históricos que ocurrieron entre 1848 y 1970.

Por ello, el principal objetivo de este artículo es proporcionar una visión general de los antecedentes históricos que permitan el análisis del periodo contemporáneo. Además, el presente artículo tiene como segundo objetivo evaluar dichas explicaciones a través del análisis de los fines, de los planes y programas del gobierno mexicano, los agentes políticos que participaron en ellos y los grupos que fueron objeto de dichos programas dentro de la comunidad chicana.

## Revisando las explicaciones

### *Las políticas chicanas como explicación*

El estatus inferior de la comunidad chicana es un factor directamente ligado a las políticas mexicanas hacia esta minoría. Tras la guerra entre México y los Estados

<sup>1</sup> La comunidad chicana, en términos de este artículo, corresponde tanto a los residentes de Estados Unidos nacidos en México como a los norteamericanos de ascendencia mexicana.

\* Universidad de Nuevo México

Unidos en 1848, más de 70 000 mexicanos que vivían en los territorios que pasaron a ser propiedad norteamericana, de pronto se encontraron viviendo en tierras de un país extranjero.<sup>2</sup> Se convirtieron repentinamente en ciudadanos «de segunda clase», cuyos derechos civiles no fueron garantizados. Entre sus quejas más frecuentes destacan la discriminación ante los estadounidenses, y la pérdida de sus tierras, ya que ellos no podían probar su legítimo derecho a ellas de acuerdo con el nuevo sistema legal.<sup>3</sup> En este contexto, la comunidad de origen mexicano volvió sus ojos hacia México en busca de protección y, a veces, de liderazgo.<sup>4</sup>

La lucha de la comunidad chicana dentro de la sociedad norteamericana por obtener mayor influencia política es un factor importante para explicar las políticas gubernamentales mexicanas hacia ella.<sup>5</sup> Entre los años veinte y los sesenta, varias instituciones, como la Liga de Ciudadanos Unidos de Latinoamérica (LULAC) y la Orden de los Hijos de América, desarrollaron programas que fomentaban la asimilación y la naturalización de los chicanos a la sociedad norteamericana, como la mejor forma de elevar su estatus y defender sus derechos civiles. Por tanto, disminuyó notablemente el interés en promover nuevas ligas con su tierra de origen, por lo cual ciertos núcleos chicanos fueron distanciándose de México.<sup>6</sup>

Por el contrario, en los años sesenta un nuevo tipo de conflicto dentro de la comunidad chicana produjo nuevos efectos sobre sus lazos con México. Con la aparición y el florecimiento del Movimiento Chicano, la búsqueda de sus raíces culturales y de apoyo político sirvieron como base para que se promovieran nuevos contactos. Sumado a esto, en su intento por obtener mayor poder político, algunos líderes chicanos, como Reies López Tijerina, empezaron a considerar al gobierno mexicano como un aliado.

López Tijerina solicitó el apoyo del gobierno mexicano para tratar de recuperar las dotaciones de tierras que la Corona Española y los primeros go-

<sup>2</sup> Como consecuencia de su derrota en la guerra, México perdió más del 50 por ciento de su territorio, el cual abarcaba los actuales estados norteamericanos de Arizona, California, Nuevo México, Texas y parte de los de Colorado, Nevada, Utah. Agustín Cue Cánovas, *Los Estados Unidos y el México olvidado*, Arno Press, New York, 1976, p. 45.

<sup>3</sup> Carey McWilliams, *North From Mexico*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia, 1949.

<sup>4</sup> Juan Gómez Quiñones, «Piedras contra la luna. Mexico in Aztlan and Aztlan in Mexico: Chicano-Mexicano Relations and the Mexican Consulates» en *Contemporary Mexico*, James Willie (ed.), University of California, Los Angeles, 1975, p. 496.

<sup>5</sup> Para ese tiempo, la comunidad chicana creció notablemente. Durante las tres primeras décadas de este siglo, más de un millón de personas, casi el 10 por ciento del total de la población, cruzó la frontera para residir en los Estados Unidos. La existencia de problemas económicos y políticos que surgieron a partir de la Revolución de 1910 fueron la causa principal de esa emigración masiva. John R. Martínez, *Mexican Immigration to the U.S. 1910-1930*, Ph.D., diss., University of California, Berkeley, 1957.

<sup>6</sup> F. Chris García y Rodolfo de la Garza, *The Chicano Political Experience*, University of Arizona Press, Tucson, 1977.

biernos mexicanos habían asignado a mexicanos en Nuevo México, y de las cuales éstos habían sido despojados a partir de 1848. Como líder de la Alianza Federal de Mercedes, López Tijerina viajó a México y su causa recibió cierta atención por parte de los medios de difusión. También, aunque no sin cierta dificultad, logró ser recibido por funcionarios mexicanos, si bien éstos nunca se declararon abiertamente aliados de su causa.<sup>7</sup>

Otro factor dentro de la comunidad chicana que influyó en las políticas mexicanas hacia ella, fue el creciente interés de este grupo en los acontecimientos políticos mexicanos. Los chicanos estuvieron dispuestos a apoyar, a través de la fundación de organizaciones comunitarias, a ciertos regímenes políticos en México cuando éstos estuvieron en peligro. Tal fue el caso de la Juntas Patrióticas que apoyaron al presidente Benito Juárez en su lucha contra la Intervención Francesa o el de las Juntas Constitucionalistas que defendieron la legalidad de la presidencia de Venustiano Carranza.<sup>8</sup>

Sin embargo, en otros periodos, el interés por los acontecimientos políticos mexicanos llevó también a la movilización de la comunidad chicana en contra de ciertos gobiernos. Durante el Porfiriato, a fines del siglo XIX, importantes sectores de la comunidad chicana estuvieron involucrados en el financiamiento y apoyo a adversarios políticos de Díaz.<sup>9</sup>

### *La política interna de México como explicación*

El hecho de que el gobierno mexicano frecuentemente hiciera público el reconocimiento de su obligación por conservar los lazos con los mexicanos que habían sido «dejados atrás» en 1848, así como con sus descendientes, fue otro factor importante que condicionaría su política hacia los chicanos. Concluida la guerra de 1848, México sostuvo la llamada «política de protección» hacia la comunidad de origen mexicano en los Estados Unidos. Durante el siglo XIX el Tratado de Guadalupe Hidalgo, que puso fin a la guerra entre México y los Estados Unidos, fue la base legal de dicha postura, como afirman historiadores mexicanos que han investigado extensamente dicho acuerdo del gobierno mexicano con la comunidad chicana en los Estados Unidos.<sup>10</sup>

Así y todo, esta sensación de obligación frente a la comunidad de origen me-

<sup>7</sup> Reyes López Tijerina, *Mi lucha por la tierra*, FCE, México, 1978.

<sup>8</sup> Gómez Quiñones, *op. cit.*

<sup>9</sup> Algunos disidentes mexicanos, tales como Ricardo Flores Magón y Francisco I. Madero, fueron apoyados por la comunidad chicana en su lucha contra Porfirio Díaz. James D. Cockcroft, *Intellectual Precursors of the Mexican Revolution, 1910-1913*, University of Texas Press, Austin, 1968.

<sup>10</sup> Angela Moyano Pahissa, *Antología de la protección consular a mexicanos en los Estados Unidos, 1849-1900*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1989.

xicano no fue exclusiva del gobierno en México. Dentro de la propia sociedad mexicana, la discusión en torno al estatus de los chicanos se inició desde el siglo XIX y continuó hasta los años setenta del siglo siguiente. Durante todo ese largo periodo, la precaria situación de los derechos civiles de dicha comunidad fue abiertamente reconocida, aunque es importante hacer notar que la migración individual de los mexicanos hacia los Estados Unidos fue vista con sentimientos encontrados a nivel de la opinión pública,<sup>11</sup> ya que la carencia de sentimientos nacionalistas y la adquisición de rasgos culturales norteamericanos era considerada inherente a la emigración.<sup>12</sup> Sin embargo, un cambio importante en dicha opinión ocurrió a mediados de los años sesenta, cuando la formación y desarrollo del Movimiento Chicano fueron difundidos en México y considerados como un ejemplo del interés de dicha comunidad por recuperar sus raíces mexicanas.<sup>13</sup>

Las épocas de inestabilidad política en la historia de México han sido otro factor importante en la promoción del interés de parte del gobierno mexicano por ponerse en contacto con la comunidad chicana en los Estados Unidos. La segunda Intervención Francesa en México y la Revolución Mexicana en 1910 son buenos ejemplos de dicho fenómeno.<sup>14</sup> En contraste, es importante resaltar aquí que durante los periodos caracterizados por la estabilidad interna del sistema político mexicano, no ha habido ningún esfuerzo oficial importante por acercarse a los chicanos. Este es el caso de la Posguerra (1945-1970), cuando el régimen posrevolucionario mexicano floreció.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Por ejemplo, en 1910, un editorial publicado en el *Diario del Hogar*, un periódico de la ciudad de México, condenó la violación de los derechos humanos allende la frontera. Sin embargo, se declaraba en contra de nuevas olas de inmigrantes, diciendo: «sin importar la razón, nosotros no aprobamos su ausencia». Citado por David J. Weber, *Foreigners in their Native Land*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1973, p. 257.

<sup>12</sup> La existencia de un resentimiento en contra de los chicanos fue palpable nuevamente durante los años treinta. El regreso de miles de chicanos a México, tanto nacidos aquí como en la Unión Americana, enfrentó a la sociedad mexicana con las diferencias culturales entre dicho grupo y los mexicanos. Estos chicanos fueron catalogados como «agringados» o «pochos». Mercedes Carreras, *Los mexicanos que nos devolvió la crisis*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1978, p. 141.

<sup>13</sup> De 1965 a 1970, los periódicos mexicanos de más prestigio, tales como *Excélsior*, siguieron de cerca el desarrollo del movimiento chicano. Los siguientes son algunos de los artículos más completos al respecto: Regino Díaz Redondo, «Los mexicanos de aquel lado» en *Excélsior*, septiembre 9-15 de 1965, p. 1; Luis de Cervantes, «Mejora la vida del mexicano en Los Angeles» en *Excélsior*, 14 de septiembre de 1968, p. 1; Carlos Borbolla, «El movimiento chicano es una rebelión pacífica» en *Excélsior*, 14 de septiembre de 1970, p. 1.

<sup>14</sup> Gómez Quiñones, *op. cit.*, pp. 8-32.

<sup>15</sup> Entre los muchos factores que contribuyeron al proceso de institucionalización y legitimación del sistema político mexicano, destaca el establecimiento en 1929 del partido oficial, Partido Nacional Revolucionario (PNR), convertido en el Partido Revolucionario Institucional a partir de 1946; Judith Adler Hellman, *Mexico in Crisis*, Holmes and Meier Publishers, New York, 1983, p. 33.

### *Las relaciones México-norteamericanas como explicación*

El surgimiento de la comunidad chicana, como tal, fue una consecuencia directa de la guerra entre México y los Estados Unidos de 1846 a 1848. El estatus legal del que gozaría dicha comunidad dentro de los Estados Unidos fue parte de las negociaciones del Tratado de Guadalupe-Hidalgo que puso fin al conflicto. A partir de entonces, el desarrollo de las relaciones México-norteamericanas ha estado íntimamente ligado a los cambios en las relaciones entre México y la comunidad de origen mexicano residente en la Unión Americana.

Generalmente, la existencia de cierta hostilidad en las relaciones México-norteamericanas ha tenido consecuencias negativas para la comunidad chicana. Tres de los artículos originales del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, promovidos por los negociadores mexicanos, estaban relacionados con la protección de los derechos de los mexicanos que vivían al norte del Río Bravo. El Artículo 8 daba a éstos el derecho a optar por la ciudadanía norteamericana después de un año de residencia en los Estados Unidos. El Artículo 9 les confería derechos y garantías individuales, subrayando que éstos serían «sostenidos y protegidos, asegurándoles el goce de las libertades, de la propiedad y de los derechos civiles de los que ahora gozan de acuerdo con lo estipulado en las leyes mexicanas». Finalmente, el Artículo 10 legitimaba todos los otorgamientos de tierra que hasta esa fecha había hecho el gobierno mexicano.<sup>16</sup>

Infortunadamente, México, como el bando derrotado en la contienda militar, no pudo presionar al gobierno norteamericano para ratificar los mencionados artículos. En consecuencia, los artículos 9 y 10 nunca fueron ratificados por el Senado norteamericano, sino suprimidos del texto del Tratado, mientras que el 8 jamás fue aplicado cabalmente.<sup>17</sup>

Por otra parte, en este siglo, el periodo que comprende desde el inicio de la Revolución Mexicana en 1910 hasta la Segunda Guerra Mundial, trajo nuevos problemas a la agenda bilateral, tales como las cuestiones de la legitimidad de ciertos gobiernos mexicanos y el pago de las indemnizaciones a las compañías norteamericanas sujetas a expropiación.

Coincidentemente, durante este periodo, el crecimiento de la comunidad de origen mexicano en los Estados Unidos fue visto con recelo por parte de la opinión pública y el gobierno norteamericanos.<sup>18</sup> Dichos inmigrantes fueron acusados de provenir de un país «inestable» y, por tanto, de poner en peligro la

<sup>16</sup> Rodolfo Acuña, *Occupied America*, Prentice Hall, New York, 1989, pp. 19-20.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Weber, *op. cit.*, pp. 261-262. Véase nota 5.

democracia estadounidense, así como de incrementar sus problemas de desempleo durante los años veinte y, aún peor, durante la Gran Depresión.

El subsiguiente mejoramiento de las relaciones entre México y los Estados Unidos, también conllevó ciertos cambios para la comunidad chicana. Hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, los problemas derivados de la inestabilidad resultado de la Revolución Mexicana habían sido resueltos. En 1942, por tanto, fue firmado el Acuerdo Bracero, que comprometía a México a proporcionar la fuerza laboral tan necesitada en aquellos momentos por los Estados Unidos. Este acuerdo contribuyó notablemente a modificar las prioridades del gobierno mexicano.<sup>19</sup> El seguimiento de las condiciones de los ciudadanos mexicanos en los Estados Unidos, contratados según lo acordado, condujo a un cambio significativo en la atención que el gobierno mexicano daría a los chicanos.

Con todo, el análisis de las políticas gubernamentales hacia los chicanos no puede concluirse si tan sólo se toman en cuenta las explicaciones anteriormente expuestas. Asimismo, es necesario considerar el contenido de dichas políticas y programas. Para este propósito a continuación serán discutidas las metas de dichas políticas, así como los agentes políticos implicados y los sujetos sobre los cuales actuarían dichas políticas oficiales.

## **El contenido de las políticas oficiales**

### *Metas*

Desde mediados del siglo pasado, hasta 1970, el gobierno mexicano manifestó varios objetivos a propósito de los emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. A pesar de que dichas metas no pueden siempre encontrarse expresadas con claridad en programas integrales concretos, sí pueden deducirse de una amplia colección de memoranda emitidos por varias agencias públicas, conferencias políticas, noticias periodísticas, etcétera. En ellos pueden distinguirse como objetivos básicos los siguientes: la defensa de los derechos civiles de los chicanos, la búsqueda de apoyo político dentro de dicha comunidad por parte de ciertos regímenes mexicanos y la promoción e incremento de la cultura entre los chicanos.

Los esfuerzos por defender los derechos civiles de la comunidad de origen mexicano junto con la denuncia de cualquier violación a éstos, se inició inmediatamente después del fin de la guerra México-norteamericana. Con base en el Tratado de Paz,<sup>20</sup> ya en 1849, la embajada mexicana hizo pública su protesta oficial ante la «violenta enemistad y persecución» de que los mexicanos eran

<sup>19</sup> George C. Kiser y Martha W. Kiser (eds.), *Mexican Workers in the United States: Historical and Political Perspectives*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1979.

<sup>20</sup> Moyano Pahissa, *op. cit.*



víctimas a lo largo del sudoeste norteamericano, así como la falta de cooperación por parte de las autoridades estadounidenses para evitar dichos atropellos.

Es interesante resaltar que la respuesta que el gobierno norteamericano dio sistemáticamente a las protestas mexicanas hacía énfasis en que los miembros de la comunidad de origen mexicano deberían dirigirse antes que nada a las autoridades estadounidenses en vez de solicitar ayuda al gobierno mexicano.<sup>21</sup>

La correspondencia entre los consulados mexicanos en el sudoeste de los Estados Unidos y la embajada en Washington, D.C., por un lado, y la Secretaría de Relaciones Exteriores en México, por el otro, durante el siglo XIX, deja ver con claridad dichas protestas.<sup>22</sup> Así, por ejemplo, el cónsul mexicano en San Francisco protestaba en contra de la Ley de Impuestos a Mineros Extranjeros (*Foreign Miners' Tax Law*) en 1850, por ser una violación al Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Aun más, los consulados mexicanos criticaron constantemente otros ejemplos de maltrato a mexicanos en los Estados Unidos, especialmente casos de discriminación. Más específicamente, México denunciaba el trato injusto que recibían los mexicanos, los crímenes cometidos en su contra que no eran castigados, la segregación que sufrían en las escuelas y la sistemática pérdida de sus tierras. Por ejemplo, en 1914, el cónsul Enrique Anaya hizo campaña en Arizona en contra de una ley que limitaba la contratación de no-ciudadanos estadounidenses.<sup>23</sup>

En cuanto a la segregación de chicanos en las escuelas norteamericanas pueden encontrarse variantes en la postura mexicana. A inicios del siglo XX, el cónsul general Rafael de Negris alzó su voz desde San Francisco contra el gobernador de California, William D. Stephens, en relación con dicho tema.<sup>24</sup> Años después, el cónsul Enrique Ferreira ayudó en el histórico incidente de Lemon Grove,<sup>25</sup> asesorando en 1931 a la colonia mexicana en el caso de Roberto Alvarez contra aquel distrito escolar. Además, varios consulados destacaron los descubrimientos de un grupo de educadores mexicanos y mexicano-norteamericanos, quienes afirmaron que la segregación retardaba el progreso educativo de los niños de

<sup>21</sup> Weber, *op. cit.*, p. 151; Moyano Pahissa, *op. cit.*, pp. 17-20.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> José Angel Gutiérrez, «The Chicano in Mexico-Norteamericano Foreign Relations» en *Chicano-Mexicano Relations*, University of Houston-University Park, Houston, 1986, p. 20; Enrique V. Anaya (Tucson, Arizona), al Subsecretario de Relaciones Exteriores Encargado del Despacho, 1914; citado en Gómez Quiñones, *op. cit.*

<sup>24</sup> Rafael de Negris a William D. Stephens, 7 de junio de 1919 en National Archives, Department of State, Record Group 59, 311.12/422, citado en Francisco Balderrama, *In Defense of La Raza*, University of Arizona Press, Tucson, 1982, p. 56.

<sup>25</sup> Secretaría de Relaciones Exteriores, *Memoria de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1930-1931*, presentada al H. Congreso de la Unión, volumen 2, México, pp. 1782-1786.

origen mexicano en los Estados Unidos al negarles la oportunidad de vivir en «armonía» con otros grupos.<sup>26</sup>

El apoyo a la «repatriación voluntaria» fue también una pieza clave de la política mexicana de protección a los derechos civiles de la comunidad chicana. Ya que el deber de proteger a todos los mexicanos «dejados atrás» en los Estados Unidos resultaba abrumador, la repatriación empezó a aparecer como una posible solución a dichos problemas.

La repatriación voluntaria a México, como política, fue instrumentada por los gobiernos mexicanos desde los años posteriores a la guerra de 1846-1848. En agosto de este último año, el presidente José Joaquín de Herrera emitió un decreto para tratar de atraer a los mexicanos para que regresaran a México, ofreciéndoles el otorgamiento gratuito de tierras. Ramón Ortiz, en calidad de comisionado, viajó por el sudoeste de los Estados Unidos promoviendo entre los mexicanos los detalles de dicha política.<sup>27</sup>

Durante los últimos años del siglo XIX, varios grupos de mexicanos emigrados y sus «descendientes» regresaron a México. Algunos de ellos migraron desde Texas hacia Coahuila en 1853, y desde Arizona y California hacia Sonora en 1878.<sup>28</sup> Simultáneamente hubo también un claro apoyo gubernamental mexicano para el establecimiento de pueblos fronterizos en el lado mexicano, tales como Nuevo Laredo en Tamaulipas, integrado por gente que antes residía al norte del Río Bravo.<sup>29</sup>

El periodo correspondiente a la consolidación de la Revolución Mexicana durante las décadas de los años veinte y treinta coincidió con un nuevo esfuerzo por promover las repatriaciones. Esto constituyó una tarea significativa si tomamos en cuenta el gran número de mexicanos —más del 60 por ciento de la población— que había emigrado a los Estados Unidos huyendo de los problemas económicos y políticos que azotaron al país entre los años de 1910 y 1920. Infortunadamente no existen estadísticas confiables que permitan hacer una evaluación adecuada de todos los esfuerzos gubernamentales, así como el número de individuos que regresaron a residir permanentemente en México.<sup>30</sup>

El gobierno mexicano continuó con la política de repatriación voluntaria hasta finales del años treinta. Durante esa década, debido a la crisis económica estadounidense, aproximadamente 40 000 mexicanos regresaron a su país,

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 1782-1786, 1791-1794.

<sup>27</sup> Moyano Pahissa, *op. cit.*, pp. 17-20.

<sup>28</sup> Lawrence A. Cardoso, *Mexican Immigration to the United States 1897-1931*, University of Arizona Press, Tucson, 1980, p. 6; Moyano Pahissa, *op. cit.*, pp. 163-189.

<sup>29</sup> Weber, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>30</sup> Carreras, *op. cit.*, p. 138.

muchos de ellos incentivados por las facilidades que les ofreció el gobierno mexicano, tales como la concesión de tierras y el derecho a traer consigo, libres de impuestos, sus pertenencias, incluyendo instrumentos de trabajo y ganado. Asimismo, otros programas oficiales que incluían préstamos para repatriación fueron puestos a disposición de aquellos que optaran por regresar a México.<sup>31</sup>

Entre los años cuarenta y sesenta, el gobierno mexicano suspendió su apoyo a la política de repatriación. Sin embargo, es importante señalar que durante los años ochenta, como subrayamos más adelante, el gobierno mexicano la retomó. Este cambio ocurrió debido a que el Congreso norteamericano estaba por votar una nueva ley que restringiría la inmigración, la cual pudo haber incluido la deportación masiva de mexicanos.

El segundo objetivo de las políticas mexicanas ante la población chicana fue conseguir su apoyo político. Como ya vimos, en el siglo XIX, durante la lucha de Benito Juárez contra los invasores franceses, su gobierno promovió las llamadas Juntas Patrióticas en California. Dichas organizaciones «reunieron dinero, reclutaron voluntarios, localizaron armas para comprarlas y organizaron actividades en favor de la República».<sup>32</sup> En este siglo, por su parte, otros importantes líderes mexicanos también buscaron el apoyo político de los chicanos. Durante la Revolución Mexicana, muchos políticos, como Francisco I. Madero, estuvieron en contacto directo con la comunidad chicana. Asimismo, en 1913, el gobierno de la Convención de Aguascalientes reconoció la importancia de las organizaciones mexicanas en los Estados Unidos como una fuente de recursos. Por ello promovió el establecimiento de Juntas Constitucionalistas en El Paso, Los Angeles, San Antonio, San Diego y Caléxico. Estas organizaciones «reunieron fondos, reclutaron hombres y constituyeron una red para la reunión de información».<sup>33</sup>

El realce y la difusión de la cultura mexicana ha sido el tercer objetivo de la política oficial hacia los chicanos entre 1848 y 1970. En su promoción, los consulados mexicanos desempeñaron un papel central a través de una amplia gama de actividades. De acuerdo con Gómez Quiñones, los consulados fueron «el centro de la actividad socio-cultural» en la comunidad chicana durante el siglo XIX y principios del XX.<sup>34</sup> Hacia mediados de los años veinte, por ejemplo,

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>32</sup> La tradición de celebrar el 5 de mayo, aniversario de la importante victoria de los mexicanos sobre el ejército francés, tuvo sus orígenes en esos años. Gómez Quiñones, *op. cit.* pp. 8 y 32.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 17.

el cónsul Rafael Aveleyra, en Los Angeles, apoyó la creación de la Confederación de Asociaciones Mexicanas, organismo central que integraba muchas otras organizaciones sociales y recreacionales.<sup>35</sup>

El apoyo a las actividades culturales no disminuyó ni siquiera cuando la relación entre México y la comunidad de origen mexicano se encontraba en su punto más bajo, como sucedió durante la Posguerra.<sup>36</sup> La celebración de actividades como las Fiestas Patrias, tuvo un valor simbólico en la preservación de las tradiciones y la cultura mexicanas. Dichas festividades, al mismo tiempo, presentaron a las autoridades mexicanas oportunidades de interactuar con los miembros de la comunidad chicana.

Así pues, a principios de los años sesenta, los viajes de políticos mexicanos de alto rango a los Estados Unidos para participar en la celebración de las Fiestas Patrias y otros actos culturales constituyeron también ocasiones para que éstos entraran en contacto con los problemas de la comunidad chicana. En 1964, el presidente Adolfo López Mateos se reunió con miembros de ésta en Los Angeles, como parte de un programa que incluía una entrevista con el presidente estadounidense Lyndon Johnson. Con respecto al tema de los lazos culturales, el presidente mexicano declaró: «Yc sé que ustedes tienen en sus venas la sangre y el alma del espíritu de México».<sup>37</sup>

También durante aquellos años, el entonces secretario de Gobernación, Luis Echeverría, asistió, al menos en dos ocasiones, a las celebraciones del 15 de septiembre en ciudades norteamericanas que contaban con una alta población mexicana. Durante dichas visitas oficiales, Echeverría expresó su admiración hacia la comunidad chicana y tuvo la oportunidad de establecer un contacto directo con algunos de sus líderes.<sup>38</sup>

Aún más, el gobierno mexicano financió importantes actividades culturales en Los Angeles. El presidente López Mateos, tras su visita a esa ciudad en 1964, decretó el establecimiento de fondos dedicados a la enseñanza del arte y las artesanías, de la música y la danza mexicanas a través del Instituto Mexicano-Norteamericano de Intercambio Cultural.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Balderrama, *op. cit.*

<sup>36</sup> Carlos Zazueta, «Mexican Political Actors in the United States and Mexico» en *Mexico-U.S. Relations Conflict and Convergence*, UCLA, Los Angeles, 1983.

<sup>37</sup> «Leaders Say Good Bye After Colorful Fiesta» en *San Diego Union*, 23 de febrero de 1964, p. A-1. A propósito de la visita presidencial a Los Angeles, véase Rafael Ibáñez, *Adolfo López Mateos en el México de afuera*, Páginas del siglo XX, México, 1964.

<sup>38</sup> Luis Echeverría mencionó en 1965 que estaba impresionado por el patriotismo de la comunidad mexicana en Los Angeles. «Regresó de Los Angeles el Lic. Echeverría» en *Excélsior*, 18 de septiembre de 1965, p. 12-A.

<sup>39</sup> Carlos Denegri, «Mensaje a los mexicanos de EU» en *Excélsior*, 23 de febrero de 1964, p. 1.

## Agentes gubernamentales encargados de las políticas hacia los chicanos

Existen ciertas características específicas que comparten los agentes políticos involucrados en la creación y el desarrollo de la política mexicana hacia los chicanos, las cuales es importante hacer notar.

Primero, varios presidentes mexicanos estuvieron implicados en la promoción de los lazos con la comunidad chicana. Es más, los mayores esfuerzos de repatriación por parte del gobierno mexicano han sido impulsados directamente por el poder ejecutivo. Como ya hemos mencionado, el esfuerzo pionero por fomentar la repatriación de mexicanos fue llevado a cabo inmediatamente después de la guerra de 1846 a 1848, cuando el presidente José Joaquín de Herrera envió tres *comisarios*, escogidos por él, a los Estados Unidos con la misión de impulsar la repatriación voluntaria de mexicanos. Como incentivo para esto, el gobierno les ofrecía el pago de su transporte y la concesión de tierras en México.<sup>40</sup>

Durante el periodo posrevolucionario, la administración del presidente Alvaro Obregón revitalizó dichos esfuerzos gubernamentales en favor de la repatriación, justo cuando el fin de la primera Guerra Mundial había generado condiciones difíciles de vida para los mexicanos en los Estados Unidos. Obregón subrayó que «el gobierno gastará todo el dinero necesario para repatriar a los mexicanos sin trabajo en los Estados Unidos». De acuerdo con este decreto, un grupo de trabajadores establecidos en el Valle del Río Salado en Arizona, cuyos contratos habían sido rescindidos por los agricultores estadounidenses fueron voluntariamente repatriados con fondos gubernamentales.<sup>41</sup>

Aparte de la Presidencia, la Secretaría de Relaciones Exteriores, a través de sus consulados, ha sido la agencia gubernamental más importante en lo que respecta a la política oficial mexicana hacia la comunidad chicana. Los cónsules mexicanos han sido los agentes oficiales más cercanos a sus necesidades. Sin embargo, también han gozado de cierta autonomía, y algunos de ellos se han comprometido, más que otros, en el fomento de la política mexicana hacia los chicanos y, gracias a ello, han sido los más capaces de construir lazos con dicha comunidad.<sup>42</sup>

Uno de los periodos más activos para los consulados mexicanos en los Estados Unidos fue el de la Gran Depresión, específicamente en lo que se refiere a la defensa de los derechos civiles de las personas de origen

<sup>40</sup> Moyano Pahissa, *op. cit.*, p. 10.

<sup>41</sup> Cardoso, *op. cit.*, pp. 99-103.

<sup>42</sup> Balderrama, *op. cit.*

mexicano. Algunos cónsules, como Rafael de la Colina en Los Angeles tuvieron una labor muy destacada.<sup>43</sup> Con el apoyo y la solidaridad de la colonia mexicana, el cónsul De la Colina proporcionó asistencia económica a los deportados. Tan sólo en 1931 estuvo involucrado personalmente en más de mil casos de deportación.<sup>44</sup>

En ciertas épocas, otras dependencias gubernamentales también han participado en las políticas hacia la comunidad de origen mexicano. Específicamente, la política de repatriación voluntaria, promovida por varios presidentes mexicanos, requirió de un esfuerzo interinstitucional que involucró a la Secretaría de Agricultura, a la de Fomento —Secretaría de Hacienda y Crédito Público desde 1917— y a la de Gobernación. La primera colaboró de cerca en los esfuerzos de repatriación a través de la asignación de tierras. La Secretaría de Fomento tuvo a su cargo proporcionar fondos para la repatriación.<sup>45</sup> Desde los años veinte hasta finales de los cuarenta, la Secretaría de Gobernación, a través de su Departamento de Repatriación, se encargó de disuadir a los posibles emigrantes que no tenían contratos, al mismo tiempo que fomentaba el regreso de aquellos trabajadores que ya estaban en los Estados Unidos.<sup>46</sup>

Además, fueron creadas ciertas agencias de asesoría para cumplir con las crecientes tareas relativas a la repatriación voluntaria. Este fue el caso del Consejo Consultivo de Migración, que coordinó los procesos de repatriación entre las secretarías de Gobernación, de Relaciones Exteriores y el Comité Nacional de Repatriación, Acomodamiento y Reincorporación. El principal objetivo de este organismo era reunir fondos para el establecimiento de los deportados apenas regresaran a México.<sup>47</sup>

La participación de tan variados organismos en tales esfuerzos puede llevar a la conclusión de que debieron haber existido diferentes puntos de vista en torno a las metas de la política mexicana hacia los chicanos. Las diferencias entre la Presidencia, la Secretaría de Fomento y la de Relaciones Exteriores con respecto a la repatriación hacia principios de la década de 1850, ejemplifica dicho conflicto.<sup>48</sup> Infortunadamente, las fuentes documentales secundarias no tratan de manera detallada este asunto. Será necesario efectuar una investigación histórica directa que incluya el análisis a fondo de las fuentes de información primarias para obtener mayores datos.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 37-40.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Moyano Pahissa, *op. cit.*, p. 24.

<sup>46</sup> Cardoso, *op. cit.*, pp. 99-103.

<sup>47</sup> Carreras, *op. cit.*, pp. 73-79, 128, 141-143.

<sup>48</sup> Moyano Pahissa, *op. cit.*



## Sujetos sobre los cuales las políticas oficiales pretendían actuar

Durante las primeras décadas al cabo de la guerra México-norteamericana, los sujetos a los que se dirigieron las políticas del gobierno mexicano fueron tanto los nativos de México y emigrados al norte del Río Bravo como los nacidos en Estados Unidos. Para entonces, los documentos gubernamentales mexicanos generalmente se refieren a la comunidad chicana como «mexicanos y sus descendientes», sin importar su lugar de nacimiento o nacionalidad.<sup>49</sup>

Sin embargo, durante el régimen de Porfirio Díaz, la Secretaría de Relaciones Exteriores estableció que el apoyo del gobierno mexicano, a propósito de la administración de justicia, debía enfocarse exclusivamente hacia aquellos que conservasen la nacionalidad mexicana.<sup>50</sup> A pesar de dicho cambio, años más tarde,<sup>51</sup> ya en este siglo, varios políticos mexicanos se vieron envueltos en los Estados Unidos en casos sobre derechos civiles, tales como segregación en escuelas, apoyo a las repatriaciones, etcétera, sin importar la nacionalidad de los afectados, miembros de la comunidad chicana.

Un cambio crucial relativo al objeto de dichas políticas oficiales acaeció a principio de los años cuarenta cuando el interés oficial se centró básicamente en los chicanos nacidos en México, específicamente aquellos que ingresaron a los Estados Unidos gracias al Acuerdo Bracero. No obstante, este cambio no fue extrapolado hacia otros objetivos. La promoción de la cultura mexicana, por ejemplo, fue un objetivo que incluyó siempre a ambos segmentos de la comunidad de origen mexicano, tanto los nacidos en los Estados Unidos como los nacidos en México.

## Conclusiones

El propósito de este artículo fue presentar un panorama general de la política gubernamental mexicana hacia los chicanos, concentrándonos, principalmente, en las explicaciones que se han vertido acerca de las características más destacadas de dichas políticas.

Varias conclusiones pueden desprenderse. Primero, son complementarias las tres distintas explicaciones que proporciona la literatura acerca de las relaciones chicano-mexicanas. Ninguna de ellas, si se presenta aisladamente, es capaz de ayudarnos a entender el origen y el desarrollo de las políticas oficiales

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 5-35.

<sup>50</sup> Carta de Eleuterio Avila, Oficial Mayor de la Secretaría de Relaciones Exteriores a Manuel Escalante, cónsul de México en Tucson, México, 2 de diciembre de 1878; *ibidem*, p. 103.

<sup>51</sup> Durante el caso de Sleepy Lagoon y los motines del *Zoot Suit* en Los Angeles a principios de los años cuarenta, el consulado mexicano apoyó la defensa de los chicanos envueltos en dichos eventos, a pesar de que la mayoría de ellos eran ya nacidos en los Estados Unidos. Armando Gutiérrez, «The Chicano Elite» en *Chicano-Mexicano Relations*, p. 47.

mexicanas. Sin embargo, lo que es aún más intrigante es cómo en ciertos momentos específicos dichos factores han podido promover o, por el contrario, inhibir las políticas gubernamentales mexicanas hacia la comunidad chicana.

Segundo, pueden distinguirse con claridad ciertas características específicas de estas políticas, que aparecieron entre 1848 y 1970. En ellas han coincidido tres metas u objetivos principales, subrayadas por la literatura. Al menos dos de estas tres explicaciones —la política interna mexicana, las políticas chicanas y la evolución de las relaciones entre México y los Estados Unidos— necesitan tomarse en cuenta a fin de comprender la generación de dichas metas. La más persistente de todas, empero, es indudablemente el fomento de la cultura mexicana dentro de los Estados Unidos. La razón de esto puede radicar en que este objetivo abarca «más allá de la política», como lo ha expresado Bustamante.<sup>52</sup>

En ciertos periodos históricos, dichos objetivos generales estuvieron en conflicto. Un ejemplo típico fue la protección de los mexicanos en los Estados Unidos y la búsqueda de su apoyo político por parte de ciertos regímenes mexicanos. Tal es el caso del de Porfirio Díaz, cuando la comunidad chicana estaba dividida y algunos cónsules, apoyaron aquellos núcleos que favorecían al gobierno.<sup>53</sup>

En tercer lugar, algunos agentes gubernamentales, especialmente el Presidente y la Secretaría de Relaciones Exteriores, a través de los consulados, han estado envueltos en los asuntos chicanos de manera permanente. Sin embargo, otros departamentos del gobierno mexicano también han estado involucrados, al menos a propósito de ciertos temas específicos. Por ejemplo, las secretarías de Agricultura y de Gobernación en los procesos de repatriación. Sería necesario ampliar la investigación en este sentido con el fin de explorar los diferentes puntos de vista y las diversas políticas que se han instrumentado hacia los chicanos.

Cuarto, la discusión que hasta el momento aparece en la literatura acerca de cuáles han sido los sujetos a quienes se dirige la política mexicana no parece haber resultado del todo fructífera. Como hemos visto, existen evidencias claras de que tanto los emigrantes nacidos en México, como los nacidos ya en los Estados Unidos, fueron incluidos en la mayoría de los objetivos planteados por las políticas mexicanas. Tal es el caso de la búsqueda de apoyo político o de la promoción de la cultura mexicana. Sin embargo, es imprescindible continuar la discusión acerca de por qué ciertas metas han estado en frecuentes ocasiones ligadas a un solo segmento de la comunidad chicana.

<sup>52</sup> Jorge Bustamante, «Chicano-Mexicano Relations» en *Chicano-Mexicano Relations*, p. 13.

<sup>53</sup> El papel de los cónsules mexicanos es discutido por Balderrama, *op. cit.*, pp. 30-35.

# Los liberales del otro lado de la frontera. (Los liberales de Texas y el programa del Partido Liberal Mexicano)

Jacinto Barrera Bassols\*

## Una mirada desde arriba

El 12 de agosto de 1908, un par de semanas después de las incursiones de miembros del Partido Liberal Mexicano (PLM) a Viesca y Vacas, el embajador de México en los Estados Unidos, Enrique Clay Creel, envió un informe a la Secretaría de Relaciones Exteriores acerca de lo que llamaba los «asuntos de la frontera». Informe en el que mostraba su preocupación no sólo por «los prejuicios que al país le estaban causando [tales asuntos]» sino «más todavía por los peligros que podrían presentarse en el porvenir».

Si tuviéramos que creerle, la situación en la región fronteriza a principios de este moribundo siglo era la siguiente. En Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y California, existía una población de más de cuatrocientos mil mexicanos. Lo preocupante —siempre siguiendo al banquero Creel— no era sólo la cantidad, sino que tal población se componía de «gente ignorante, que vive en un medio distinto de aquél en que nació [y] que no tiene criterio para distinguir y apreciar las condiciones de México y los Estados Unidos».

Semejante plebe debía ser considerada como *apátrida*, ya que como el también gobernador de Chihuahua señalaba, «la verdad es que esa clase de gente, ni se asimila a la población americana, ni llegan muchos de ellos a adquirir la ciudadanía y los derechos políticos y acaban por no ser ni mexicanos, ni americanos».

Conocedor de la peonería que poblaba las haciendas del clan Terrazas al que pertenecía, Creel se mostraba convencido de que «por el hecho de ganar mejores jornales, por hablar una que otra palabra en mal inglés y tener algunas piezas de ropa de las cuales antes carecía; y por otras influencias de

\*DEH-INAH

la localidad, [esa gente] cambia sus sentimientos y cree que para simpatizar con los americanos tiene que aborrecer al gobierno de México».

Si bien no dejaba de reconocer la existencia de algunas excepciones, en su informe Creel se mostraba apesadumbrado, pues estaba seguro de que «por desgracia en el bajo nivel de esa población prosperan esas ideas y van pasando de padres a hijos».

Por todo lo anterior, el embajador no dudó en concluir que «una población fronteriza de esas condiciones constituía un peligro para México, y ese peligro habría de ser mayor mientras más aumentara y mientras mayores fueran los elementos de que pudiera disponer para hacerle daño a nuestro país».

A la existencia de una población de semejante naturaleza, el también empresario Enrique Creel añadía dos elementos para terminar de trazar el ominoso cuadro que, a sus ojos, ofrecía la región fronteriza. El primero de ellos era la existencia de un «elemento americano de carácter filibustero ansioso de unir su contingente al de los malos mexicanos» y el segundo, el hecho de que «la gran mayoría de los empleados públicos [en Estados Unidos] —escribió— procede de elección popular y el elemento mexicano constituye un factor de importancia para determinar el éxito en favor de tal o cual partido»; lo que provocaba —a decir de Creel— que las autoridades locales tuvieran «consideraciones por esa clase de gente» y les impartieran protección «con el compromiso, o con la esperanza, de asegurar sus votos para las elecciones», lo «que enerva, entorpece y en muchos casos nulifica, la acción de la justicia».

Ante un peligro de las proporciones descritas, el embajador Creel, proponía que se le diera a «los asuntos de la frontera» el trato que merecían, lo que hoy conocemos como «caso de seguridad nacional». Para enfrentarlo, para la «defensa de nuestro territorio contra esos actos de bandolerismo y contra esas explosiones de patriotería» —según sus propias palabras— propuso un plan compuesto de cuatro puntos: 1) «situar en la frontera de México y los Estados Unidos, el suficiente número de destacamentos de fuerzas federales, desde la línea de Sonora hasta Tamaulipas, y que algunos cuerpos de rurales hicieran el servicio entre un destacamento y otro, recorriendo la frontera»; 2) «agregar un buen servicio de policía secreta que trabajase en las dos fronteras»; 3) «un buen servicio telegráfico por toda la frontera, establecido estratégicamente, para evitar hasta donde sea posible su destrucción», y 4) la modificación del Tratado de Extradición firmado por ambos países en 1892, con el objeto de que se contemplaran en él «los delitos cometidos por gavillas de salteadores, bandidos o ladrones, aunque ellos se atribuyan [un] carácter político».

Vale la pena señalar que este último punto es una referencia, aunque indirecta, al motivo de todas las preocupaciones y reflexiones del señor embajador Creel. Tal y como sostenía en su estudio, las incursiones de miembros del Partido Liberal Mexicano a territorio nacional y los acontecimientos de Cananea, dos años atrás, habían provocado que «en cada caso la prensa alarmista [de Estados Unidos] formula artículos extravagantes y sensacionales; supone batallas: movimientos de muchos miles de hombres; fusilamientos; peligros para el gobierno de México y cuanto más [se] le ocurre para hacer interesante su periódico y aumentar su circulación». «Ese es su negocio», terminaba por señalar el embajador, que ciertamente sabía de estas cosas puesto que él también era dueño de un periódico: *El Norte* de Ciudad Juárez.

Pero lo molesto de aquellas notas para el embajador, era no sólo lo amarillistas y desagradables que solían ser, sino que estaba convencido de que causaban daño a México, «por la alarma que producen en el extranjero, daño que tiene que ser mayor —afirmaba— mientras más grande sea el progreso material de nuestro país y más estrechas nuestras relaciones con el capital extranjero».<sup>1</sup> De esto también estaba muy bien enterado el señor Creel, puesto que, entre otros, fueron los bonos extranjeros de sus bancos e industrias los que se vieron afectados por semejantes noticias.

Quizá habría que agradecer al embajador Creel, el que nos haya legado un documento como el que venimos comentando, en el que los intereses y posturas particulares de la oligarquía porfiriana buscaban ser articulados como si fueran los «verdaderos intereses de la nación».

Por obvio, resulta casi inútil resaltar el profundo desprecio que el representante oficial de Porfirio Díaz en Washington profesa, en su escrito, a la comunidad de compatriotas residentes en los Estados Unidos; arrogancia que recuerda la que los detectives americanos, que él mismo contrataba, ejercían cuando ponían la leyenda: «socialmente insignificante» en el rubro de observaciones generales dentro de los centenares de fichas que elaboraron de los simpatizantes y militantes del PLM.

Pero más allá de su significativo tono, el escrito de Creel tiene, además, relevancia en otro sentido: en primer lugar, constituye el único documento oficial que reconoce de manera directa, aunque equívoca en sus términos, que «los asuntos de la frontera» no se reducían a lo provocado por «un puñado de malos mexicanos», de «sediciosos», «bandidos» y «anarquistas»

<sup>1</sup> Esta y las anteriores notas provienen de Enrique Clay Creel, *Reformas al Tratado de Extradición*, Washington, Agosto 12 de 1908, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE), número de catálogo 7 - 8 - 7.

tal y como postulaba la versión oficial al uso, sino que hundían sus raíces en la condición que guardaba la población de origen mexicano residente en aquella región fronteriza y que el diplomático Creel sólo imaginaba como potencial carne de cañón, solícita y festiva, de caciques y aventureros norteamericanos.

A guisa de homenaje, quisiera exponer aquí la versión que sobre aquellos «asuntos fronterizos» tenía la parte de esa «gente ignorante» y «carente de criterio» que se unió al Partido Liberal Mexicano convencida de que la resolución de los mismos, así como de los demás «males de la patria» provendría —a cualquier precio, incluido el de sus propias vidas— tan sólo del derrumbe del orden que representaba en Washington el señor Creel.

Antes de empezar a delinear ese semblante, cabe señalar que los rasgos que aquí presentamos están inscritos en las más de 150 cartas que residentes del centro de Texas enviaron a *Regeneración* entre abril y julio de 1906. Todas ellas formaron parte de los documentos que llenaban las dos maletas que el abogado Norton Chase requisó ilegalmente de las oficinas de la Junta Organizadora en la ciudad de Saint Louis, Missouri, el 12 de septiembre de ese año de 1906, so pretexto de una acusación que su patrón, William C. Greene, había interpuesto contra los redactores de *Regeneración* por un artículo aparecido un par de meses antes, en el que se afirmaba que el infausto coronel Greene cohechaba al gobernador de Sonora, Rafael Izábal, con el fin de que ocultase su participación en la matanza del mineral de Cananea.

### La versión de los plebeyos

Algunos de quienes, desde poblados tejanos como Runge, Kirk, González o Smithville, entablaron comunicación con la redacción de *Regeneración* en la primavera de 1906, solían describirse a sí mismos por su condición social y laboral, como obreros, pequeños comerciantes, jornaleros, peones, o como «hombres solos que no tienen familia y andan de ambulantes donde encuentran el trabajo que mejor los acomode».<sup>2</sup>

Sin embargo, los más se identificaban sobre todo por su situación migratoria y por su pertenencia étnico-nacional. Junto a frases como «hijo de la patria amada que ha tenido que abandonarla» e «hijos expatriados en Texas», en la correspondencia se encuentran otras como «hermanos de raza» e «hijos de una misma madre puesto que somos una misma Raza»,<sup>3</sup> todas ellas,

<sup>2</sup> Victoriano López (Alvarado, Texas) a Ricardo Flores Magón (RFM) (Saint Louis Missouri), 27 de mayo de 1906. AHSRE; LE-932, f. 346.

<sup>3</sup> Ascensio Soto (Cost-González, Texas) a RFM, 18 de febrero de 1906. AHSRE; LE-932, f. 233.



frases que servían como introducción a hombres y mujeres que buscaban entrar en contacto con la Junta Organizadora del PLM.

La identificación entre raza y nación o patria estaba tan extendida entre ellos que, por ejemplo, a los residentes de Smithville les parecía pertinente hacer la siguiente consideración: «Señores Hay personas [aquí] que están mezcladas con Raza de color [y] desean ser ciudadanos y quieren enviar cuotas de manera que [de ver...] si pueden pertenecer al partido. Pueden Ustedes decirlo y noticiarlos para saber de esta clase de personas, pues está acordado esto».<sup>4</sup>

Al resumir las circunstancias que los habían llevado a residir de aquel lado de la frontera, quienes solicitaban su adhesión al PLM, establecían un vínculo directo entre su salida de México y la situación que guardaba el país. Por ejemplo, Antonio Dávila de Runge sostenía que había abandonado México «no porque haya cometido algún delito»,<sup>5</sup> sino porque lo habían desalojado de sus terrenos. Justo Avalos (hijo), exclamaba: «al fin tuve que abandonar á mi Patria, porque allí la vida era insoportable! Triste y quizá hasta vergonzoso es para un mexicano expresarse en esos términos, pero ¡ay! desgraciadamente es una verdad amarga».<sup>6</sup> Por su parte, Guadalupe Rodríguez, de Alvarado, Texas, quien se apresuraba a prestar su «contingente como humilde hijo del estado de Guanajuato (San Felipe)» decía estar con su «familia en este país, sufriendo la expatriación por falta de libertad y garantías para el humilde jornalero en mi propio país»;<sup>7</sup> finalmente Francisco Vaca, de San Antonio, de manera escueta argumentaba: «En todos los puntos de mi Patria donde he trabajado me ha ido mal, por el mal tratamiento que recibe el Obrero».<sup>8</sup>

A la expropiación de tierras y al trato dado a los obreros y jornaleros en tierras mexicanas se agregaban, también, los conflictos ocasionados por los cacicazgos regionales como otros de los motivos obligados del camino al exilio. Adolfo González Romero, quien se calificaba a sí mismo «como hermano de Raza amante de la libertad», afirmaba haber llegado a Loyal Valley, Texas «por haber sido víctima de la persecución de la Justicia el memorable 2 de abril [de 1901] en Monterrey, como miembro del partido Anti-Reyista».<sup>9</sup>

Pero si las causas del exilio eran imputadas a lo que Venancio Aguilar describía como el «ensanche de la tiranía en nuestra Querida Patria, que día a

<sup>4</sup> Timoteo Espinosa y Narciso Ramón (Smithville, Texas) a la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, 17 de junio de 1906. HSRE; LE-918, f. 248.

<sup>5</sup> A. Dávila (Runge, Texas) a RFM, 24 de abril de 1906. AHSRE; LE-918, f. 269.

<sup>6</sup> Justo Avalos (s.l.r.) a RFM, 19 de julio de 1906. AHSRE; LE-919, f. 111.

<sup>7</sup> Guadalupe Rodríguez (Alvarado, Texas) a RFM 20 de julio de 1906. AHSRE; LE-918, f.353.

<sup>8</sup> Francisco Vaca (San Antonio, Texas) a RFM, 24 de julio de 1906. AHSRE; LE-919. f. 357.

<sup>9</sup> Adolfo González Romero (Loyal Valley, Texas) a RFM, 22 de julio de 1906. AHSRE; LE-101, f. 374.

día crece más y más, por un gobierno tirano que nos oprime y nos vende»,<sup>10</sup> asimismo, quienes se acercaban al PLM consideraban que también el gobierno mexicano tenía responsabilidad en la suerte que los migrantes corrían en aquellas tierras tejanas. A Nicolás Barrón de San Marcos, por ejemplo, no le cabía la menor duda de que la mala situación se debía a «que estamos desterrados de nuestro suelo natal, y en tierra extranjera, sin protección del gobierno». <sup>11</sup>

Sin lugar a dudas, las condiciones de vida y de explotación a las que se veían sometidos como trabajadores inmigrantes eran una de las causas de su descontento. «Aquí en Estados Unidos, para el mexicano que no hable inglés no hay más que pico y pala y lavaplatos» se lamentaba Francisco Vaca.<sup>12</sup> Tanto Vaca como los trabajadores ferrocarrileros que escribían a *Regeneración*, disculpándose por no poder dar su cuota porque «el trabajo no anda más y nos encontramos algo recortados» y los pizcadores de algodón del centro de Texas se lamentaban, como lo hacía Encarnación Ramírez del pueblo de González, de que «el diario que se alcanza apenas es suficiente para llenar las primeras necesidades a causa de los jornales tan bajos que les pagan». <sup>13</sup>

Por su parte, medieros y agricultores, exponían una situación igualmente desalentadora. Marín Treviño, un mediero de la región de Skidmore, tras describir las condiciones en que trabajaba «[el extranjero para el que trabajo] —escribió— no me dá más que mis provisiones muy limitadas, [y el] dinero no lo conozco hasta que Dios nos de la cosecha» concluía «Ud. sabe lo que sufrimos los dispatriados que estamos aquí, a migajas de los blancos». <sup>14</sup> Por su parte José Antonio Flores, quien había emigrado del estado de Texas a la región algodonera de Louisiana, escribió a *Regeneración*:

*La condición en que vivimos los pocos mexicanos que residimos en este estado de la unión Americana es pésima. Si no hemos vuelto a Texas es porque después de trabajar el año en el cultivo de algodón y hacer que nuestras cosechas produzcan un valor de uno a dos mil pesos, apenas hemos podido pagar las subidas rentas de los terrenos y las provisiones consumidas en el año, por que nos cargan [...] todo por el doble o triple. Cuatro años ha que estoy en este trabajo producido siete mil y pico de pesos y en este día cuento con \$ 5.00 cinco pesos solamente.*<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Venancio Aguilar (Maxwell, Texas) a RFM, 20 de junio de 1906. AHSRE; LE-325 f. 26.

<sup>11</sup> Nicolás C. Barrón (San Marcos, Texas) a RFM, 5 de junio de 1906, AHSRE; LE-918, f. 306.

<sup>12</sup> Francisco Vaca, *ibidem*.

<sup>13</sup> Encarnación Ramírez (González, Texas) a RFM, 20 de junio de 1906. AHSRE; LE-919, f. 380.

<sup>14</sup> Marín Treviño (Skidmore, Texas) a RFM, 5 de junio de 1906. AHSRE; LE-919 f. 307.

<sup>15</sup> J. A. Flores (Pauhattan, Louisiana) a RFM, 12 de marzo de 1906. AHSRE; LE-919 f. 203.

Pero su descontento no provenía, por supuesto, tan sólo de las circunstancias económicas ya reseñadas; quienes desde los poblados tejanos solicitaban su cupón de adhesión al PLM hacían referencia, con no menos insistencia, a las condiciones de segregación y racismo a las que se enfrentaban. De ello son testimonio las descripciones de incidentes de esa naturaleza, como la del asesinato de una mexicana de nombre Carmen García por parte del jefe de la policía de Taylor, Texas, «un caso repugnante de los que a diario cometen los primos con nuestros compatriotas»,<sup>16</sup> indicaba Miguel Covarrubias de Thorndale; o la que Enrique Mireles de Lenighynd ofrecía, sobre la manera en que fue tratado en la Corte de su condado por haber demandado a un americano que le golpeó en su propia casa;<sup>17</sup> o la de los trabajadores del rancho de Mr. Garr, en Holmes, acerca de los maltratos que sufrían a manos de los mayordomos.<sup>18</sup>

Pero los mexicanos de Texas no se limitaron a exponer un orden de cosas injusto, sino que de él extrajeron un puñado de demandas. Demandas que —estaban convencidos— debían tener cabida en el Programa que el Partido Liberal Mexicano estaba elaborando. Ascencio Soto de Cost González, Texas, deseoso de «colaborar con [sus] pequeñas ideas para formar El programa» quería que:

*un nuevo gobierno llenara los puntos siguientes:*

*1° Que extienda su protección a todos los buenos mexicanos que deseen migrar a su Patria, a trabajar la agricultura. El gobierno les concedera El pase Libre de todo porte, para todos sus muebles y Herramientas y animales de sus propiedades para su trabajo.*

*2° [es] un deber obligatorio que dicho gobierno atienda a todo aquel ciudadano que solicite de El la protección dentro y fuera del Territorio Nacional.*

*3° El gobierno impartira terrenos Territoriales a los Ciudadanos que los soliciten para trabajarlos.*

*En una palabra —terminaba Soto— anhelamos para la Libertad de la Patria, Gobernantes que desde El primer magistrado de la República hasta El último funcionario público se consagren al bien individual de todo El Pueblo Mexicano que tan lejos está de Estos privilegios.<sup>19</sup>*

La inclusión de estas demandas en el artículo 35 del Programa del PLM del primero de julio de 1906, en el que se ofrecían tierras para el cultivo para «los

<sup>16</sup> Miguel Covarrubias (Thorndale, Texas) a RFM, 7 de julio de 1906. AHSRE; LE-919 f.60.

<sup>17</sup> Enrique Mireles (Lenighynd, Texas) a Antonio I. Villarreal (Saint Louis Missouri), 23 de mayo de 1906. AHSRE; LE-919 f. 219.

<sup>18</sup> Eulogio M. García (Holmes, Texas) a RFM, 20 de marzo de 1906. AHSRE; LE-919 f.4.

<sup>19</sup> Ascencio Soto (González, Texas) a RFM, s. f. AHSRE; LE-932 f. 242.

mexicanos residentes en el extranjero», selló la alianza entre los más pobres de los mexicanos en Texas y la junta organizadora. Para aquellos, tal y como Casimiro H. Regalado de Waco escribió, a partir de ese momento «solamente la Junta Organizadora pod[ía] reformar, porque esta[ba] a la disposición del Pueblo».<sup>20</sup>

### Los hijos de Juárez

Como se sabe, algunos de los hombres que escribieron las cartas que hemos comentado, como Casimiro Regalado, Ascensio Soto y Melquiades López, intentaron formar un grupo armado para unirse a la primera intentona insurreccional en contra del régimen porfiriano que el PLM llevó a cabo en septiembre de 1906. En la correspondencia que nos legaron, dejaron establecido también que, si bien es cierto que su participación en esas batallas respondió a que sus demandas fueron retomadas por los «magonistas», estaban igualmente convencidos de formar parte de una lucha de carácter nacional.

En sus misivas, aun las escritas antes de los sucesos de Cananea, los mexicanos de Texas hablaban de «los males que tendrán que acaecer a nuestra Patria, tanto por nuestros gobernantes como por los yankees que están infestando nuestra patria»;<sup>21</sup> esperaban «el día, que se ha de llegar, de quitarle a ese tirano la máscara de hipócrita y enseñarle al mundo entero que todavía hay corazones patriotas que defienden el suelo Mexicano».<sup>22</sup> Los liberales de Texas estaban, pues, seguros que eran sujetos de una historia nacional y que su lucha se inscribía en ella. Y por supuesto que de esa historia tenían su propia versión plebeya y popular.

Como muchos otros testimonios, el de Antonio Dávila de Runge, ilustra lo anterior cuando al razonar el porqué había que derrocar a la dictadura de Díaz, vincula esa lucha con lo que le significaba el juarismo: «porque don Benito Juárez no dejó ninguna [deuda extranjera], el no fue trcalero, el no dejó dinero en los bancos extranjeros, el no vendió su patria y a nosotros los liberales nos toca defenderla agitando al pueblo mexicano ¡mueran los tiranos! ¡viva la Libertad!».<sup>23</sup>

El hecho de que los liberales de 1906 se sintieran continuadores directos de la gesta de la Reforma, provenía no sólo de las tradiciones patrióticas que los emigrados en Texas mantuvieron vivas a través de discursos, canciones y escritos leídos en conmemoraciones y fiestas, organizadas por clubes y asociaciones patrióticas, sino, también, del hecho de que algunos de ellos habían participado como soldados rasos en aquellas batallas. Tal es el caso de Miguel Covarrubias de Thorndale,

<sup>20</sup> Casimiro H. Regalado (Waco, Texas) a RFM, 5 de junio de 1906. AHSRE; LE-919 f. 325.

<sup>21</sup> Eпитacio Dávila (San Antonio, Texas) a RFM, 26 de mayo de 1906. AHSRE; LE-919 f. 65.

<sup>22</sup> A. Dávila (Runge, Texas) a RFM, s/f. AHSRE; LE-919 f. 47.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

quien se presentaba a sí mismo como un «liberal de convicción y de armas [por ser] miliciano desde la reforma y [haber participado] en varias acciones de Armas con mi persona [y] por último en la guerra de tres años». <sup>24</sup> O bien, el de Emanuel Ronquillo de Abilene, quien quería inscribirse como miembro del PLM: «haciendo saber que desde mi niñez soy adicto al Partido Liberal, [pues] cuando se pasó la constitución del Partido Liberal ya yo era joven grande». <sup>25</sup> Finalmente, tal era el caso, también, de Dámaso Avila, de Alvarado, quien escribió:

*Mi opinión es la misma, no desmiente, no cambia nunca pues fui soldado bajo la bandera de la República que empuñó Benito Juárez y ese nombre bendito me lleva hasta el sepulcro [...] no soy traidor ni de los modernos esclavos ... que no tienen valor para defender sus derechos consignados en nuestra Carta Constitucional del 57 y Leyes de Reforma, que nos dejó inscritos para no dejaros ultrajar nuestro padre Benito Juárez.* <sup>26</sup>

Como ustedes saben, a lo largo de la trayectoria política e ideológica, el PLM incorporó nuevas demandas y mayores aspiraciones, pero sin duda, de no ser porque «aquellas gentes ignorantes y sin criterio» —como llamaba el banquero Creel a los mexicanos residentes en los Estados Unidos— se identificaron con él, su trascendencia histórica y social se hubiera visto disminuida.

### La democracia del norte

A despecho de lo que el embajador Creel señalaba, sobre la incapacidad de los mexicanos residentes en Estados Unidos para comprender las condiciones políticas y sociales en ambos países, los simpatizantes del PLM tenían un punto de vista definido al respecto. Una de las cuestiones en que más insistían era lo relacionado con el clientelismo político en Texas. Su resistencia a ser utilizados por los caciques tejanos la expresó Ascencio Soto (Cost González) en una carta a Antonio Villarreal de la siguiente manera:

*tengo 12 años de estar avecindado en este condado. y muchas veces an querido algunos candidatos que les allude con mi voto. ha lo que nunca he sucumvido por no saver si esto es para mi venefisio o perjuicio; en mi derecho individual. hen tal virtud. deseo el que U. me de un pormenor si he cumplido con mi dever negandome a ser votante en este pais o no*

<sup>24</sup> Miguel Covarrubias (Thorndale, Texas) a RFM, 31 de mayo de 1906. AHSRE; LE-919 f. 56.

<sup>25</sup> Emanuel Ronquillo (Abilene, Texas), s/f. AHSRE; LE-919 f. 345.

<sup>26</sup> Dámaso Avila (Alvarado, Texas), 27 de mayo de 1906. AHSRE; LE-919 f. 393.

*porque hoy tengo comprometida mi hopinion con el partido del ideal que perseguimos y no quiero caer, en una infraccion.*

Sin embargo, los magonistas de Texas no sólo mantenían una posición de resistencia ante los aparatos políticos de los Estados Unidos, sino que entre ellos había quienes cuestionaban la naturaleza misma de tales aparatos. Un simpatizante, cuyo nombre y lugar de residencia desconocemos, cuestionaba de la siguiente manera a Ricardo Flores Magón: «suplico me haga saber cuantas clases hay de democracia porque veo en su periódico que U elogia la democracia y al mismo tiempo como que sus deseos son de ayudar a la gente pobre». Acto seguido, el lector de *Regeneración* le describía al presidente de la Junta Organizadora del PLM sus desventuras electorales en los Estados Unidos, donde por haber votado por el candidato republicano a la presidencia McKinley, desoyendo el consejo de sus amos —«que eran demócratas»— fue despedido de su trabajo «y dicen que me fue muy bien —comentaba— porque mis amos eran comerciantes, otros y en otros pueblos ya yo había oído que les quitaban la vida, sería así o no yo digo lo que vi». Ese mismo lector refiere «las cosas que vió estando gobernando la democracia [o sea el Partido Demócrata], o sea, el abatimiento de los precios de las materias primas producidas por los rancheros y pastores de la región: algodón y lana; la escasez de dinero: los efectos —escribió— eran sumamente baratos, estaban como cuando valía el pantalón un huevo pero el huevo no había gallina que lo pusiera»; el acaparamiento de tierras en manos de los demócratas, gracias a créditos del «tanto como se dejen por ciento» así como la extensión de las tiendas de raya en las plantaciones tejanas. Y todo ello gracias a la apertura comercial:

*Este gobierno —señalaba— tiene los puertos libres para las naciones Europeas, traen de España y Inglaterra mejores lanas y por eso las fábricas están cerradas aquí mismo en los Estados Unidos y en ese tiempo en filadelfia y Nueva Yorke, tenesí se levantaban por las calles en masas de a cinco mil personas muriéndose de hambre y fue en el tiempo de la democracia.*

Para terminar. Algunos simpatizantes de la Junta Organizadora se quejaban, tal y como lo había hecho el embajador Creel en el informe a Relaciones Exteriores, se quejaban, repito, de los «malos mexicanos», insensibles y apáticos que habitaban las tierras tejanas.

Así, Epitacio Dávila de San Antonio, se lamentaba:

*no puedo menos que sentir en el alma el poco empeño que nuestros*

*hermanos de raza muestran por nuestra amada Patria, al menos ablo de los que pueden tener oportunidad de bersar, o tratar, que con sentimiento a mi modo de ver o pensar los nombro parasitos o incapases de vuscar el progreso de nuestra querida patria que para mi es una micion sagrada que si no cumplimos con ella, me parece inutil nuestra existencia.*

Desde Brawley, California, Felipe Castillas, apuntaba:

*me da pena ratificarselo otra vez, que en Mexicali, B.C. México, en Calexico, Cal. y en Holtville Cal, y en Imperial Cal., y en este Brawley Cal., ay muchos mexicanos, de sangre y nacionalidad, pero no de corazón, porque lo que ganan es poco para Baco, para Birjain ya para las mesalinas pues todos los más tienen los 7 vicios, y ninguna de las virtudes, con eso lo digo todo.*

Dámaso Avila, en otra de sus cartas señalaba:

*no soy tejano, ni agringado de tantos que perduran en Texas por nacer sin amor patrio, ni aspiraciones ningunas que los hagan dignos. La mayoría de mi propia sangre, pueblo bajo y aun clase media se expresan con deshaogos que lastiman el sentimiento nacional.*

Por su parte, Miguel Covarrubias, de Thorndale, después de noticiar el asesinato de un mexicano en manos de un policía afirmó: «no ha habido quien levante la voz de protesta no obstante que en dicho punto viven varios de nuestra raza pero son de esos que son barberos o que ven las cosas de gran peso como nada».

Sin embargo, a pesar de conceptos como los anteriores los liberales no compartían la intolerancia expresada por los funcionarios del gobierno porfiriano frente a sus compatriotas del «otro lado».

Eulogio Garza, de Holmes, por ejemplo, sostenía que lo que sucedía era que «el pueblo está desconfiado y está un poco desmayado»; y los miembros del Club Liberal General Ignacio Zaragoza, de González, suscribieron un escrito, que tenía no sólo el objetivo de «dar prueba de que en los lugares más remotos de la parte sur del estado de Texas existen mexicanos de ideales y aspiraciones libres», sino porque estaban convencidos de que «quizá nuestras palabras al ser esparcidas por doquiera siendo dadas a publicidad, encontrarán cavida en el pecho de muchos mexicanos, que todavía hasta ahora están en resitencia; pero al escuchar la voz de unos labradores mexicanos, consultarán a su conciencia y su corazón se ablandará y tomarán participio con nosotros».

Asimismo, Eulogio M. Gracia, de Holmes, al solicitar el envío de los cupones de adhesión para los simpatizantes que había reclutado en la zona, explicaba:

*por que así como nosotros no nos mostramos indiferentes, trabajamos en favor del partido, estamos luchando con el pueblo. El pueblo está ciego y necesitamos trabajar mucho, luchar con muchos que se oponen y nos piden pruebas de la junta organizadora para estar más seguros de reunir más miembros.*

Nicolás C. Barrón, de San Marcos, remitía a la resistencia ofrecida por parte de la población mexicana, para explicar el fracaso en organizar un club liberal en su pueblo:

*pues así como dice usted «que Recorriendo las páginas de la historia pueden verse las dificultades que toda nueva idea tropieza» así me sucedió a mi cuando quería organizar un club Liberal, en esta población, pues como dije en dicha carta 4 de marzo, que había hecho ya varias invitaciones a mis amigos para formarlo y los cuales no me secundaron en mi idea. Por motivo de que algunos no les preocupan en andar en asuntos de nuestra Patria, y otros porque tenían timidez a que los fueran a perjudicar en cosas que no les convenía. Y en fin no faltó que pretexto poner para no organizar el club. No obstante que yo hice ver que en nada serían perjudicados y que sus nombres estaban en secreto, pero no por esto quisieron. Es verdad que hay muchos mexicanos en este Pueblo. Pero creo que no todos son de las mismas ideas de nosotros; y por este motivo me fue imposible organizar un club Liberal que estuviera en conexión con esta junta.*

A pesar de estas resistencias, a lo largo de más de un lustro, desde 1904 y hasta 1912, el Partido Liberal Mexicano logró organizar más de un centenar de clubes liberales tan sólo en la zona central de Texas. Clubes que, más allá de aportar hombres para las intentonas insurreccionales de 1906, 1908 y 1910, desarrollaron una fuerte y extensa campaña política que contribuyó a que el gobierno de los Estados Unidos desistiera de llevar a cabo una intervención militar masiva en nuestro país en 1911. Con ello, los «malos mexicanos» del otro lado, mostraron una postura antiintervencionista jamás imaginada por el embajador Creel, quien, por cierto, en esos momentos tenía como único interés rescatar lo que quedaba de los fondos de su emporio financiero del norte de México.



# Inmigrantes mexicanos y mercado de trabajo en Chicago, 1920-1950

Gerardo Necoechea Gracia\*

Pocos mexicanos, comparados con los millones que albergaba la ciudad, vivieron en Chicago durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, su presencia fue significativa en el mercado de trabajo. Difícilmente habría sido de otra manera, tratándose en su mayoría de hombres en edad de trabajar. Salieron principalmente del centro occidente y del norte mexicano y llegaron a trabajar para los ferrocarriles, o contratados por alguna compañía, o animados por un conocido que les ayudaría a conseguir empleo.

El mercado laboral urbano era tan vasto como complejo pero para los mexicanos se reducía a unas pocas industrias básicas y manufacturas ligeras. Encontraron gran oferta de empleos que no requerían de calificación laboral pero pagaban bajos salarios. Esta característica común, aunque también el prejuicio, conformó el mercado restringido al que tenían acceso los inmigrantes. Dentro de esta inflexible limitación, los mexicanos tenían libertad de escoger y, por supuesto, escogieron las mejores condiciones de trabajo posibles.

Las compañías ferroviarias y las fundidoras de acero dominaban el mercado laboral para los mexicanos en la década de 1920. Los ferrocarriles eran una industria vieja, que aún crecía pero que ya no evidenciaba desarrollo. La industria del acero, en cambio, inició su auge y desarrollo después de 1880, sin que se hubiera agotado para 1920. Las condiciones que ofrecían estos empleos, respecto de los niveles de ingresos y de calificación laboral, marcaron los límites, superior en el caso de las acerías e inferior en el de los ferrocarriles, de lo que los mexicanos podían esperar en la economía urbana.

En el contexto amplio de la estructura económica, ocurrieron importantes transformaciones durante el periodo aquí comprendido. La fase de

\*DEH-INAH

expansión industrial iniciada en el último tercio del siglo XIX, concluyó durante la década de 1920. La gran industria norteamericana adquirió en esos años las características que predominaron hasta la mitad del siglo XX. Para entonces el sector industrial empezaba a mostrarse exhausto e iniciaba la gradual conversión hacia una economía de servicios. Posteriormente, en el transcurso de una generación, desaparecería la estructura industrial que caracterizó a Chicago durante casi un siglo.

La llegada de inmigrantes mexicanos a Chicago entre 1910 y 1930 coincidió con el final de un proceso expansivo y el inicio de otro estabilizador en la conformación de la industria. Ello determinó el estancamiento laboral y económico de estos inmigrantes. Las modificaciones ocurridas en las décadas siguientes abrieron nuevas oportunidades de empleo para los jóvenes de padres mexicanos nacidos en la ciudad. Entre 1920 y 1950 los niveles de ingreso, calificación laboral y bienestar mejoraron, aunque sólo ligeramente; lo más importante fue haber logrado estabilidad y permanencia laboral.

### **Mercado de trabajo**

Los ferrocarriles atrajeron a gran número de mexicanos hacia Chicago entre 1916 y 1925. Con frecuencia un individuo trabajaba para los ferrocarriles en México hasta llegar a algún pueblo fronterizo. Después de cruzar la línea divisoria, nuevamente conseguía empleo en los ferrocarriles y continuaba viajando. Las líneas de trenes que cruzaban del sudoeste al medio oeste, en Estados Unidos, reclutaban mano de obra mexicana en ciudades fronterizas. El Santa Fe, por ejemplo, lo hacía en El Paso, Texas. Esa compañía de hecho introdujo a los mexicanos al mercado laboral de Chicago. Otras líneas en Chicago, que no tenían conexión con el sudoeste, reclutaban trabajadores en Kansas City, Saint Louis, Omaha, Minneapolis y, más tarde, en la misma ciudad.<sup>1</sup>

Los mexicanos trabajaban para los ferrocarriles aun antes de conocer la existencia de Chicago. En las décadas de 1880 y 1890 se construyeron muchos kilómetros de vía para conectar el centro y el norte de México. La construcción del Ferrocarril Central Mexicano, por ejemplo, inició en 1880 y cuatro años después unía a la ciudad de México con Paso del Norte. Esta vía pasaba por importantes ciudades en el centro occidente, como Irapuato, Guanajuato y León. Posteriormente se tendieron ramales que conectaron a la

<sup>1</sup> Paul S. Taylor, *Mexican Labor in the United States, Vol. II*, University of California Press, Berkeley, 1932, reed. por Arno Press, Nueva York, 1970, pp. 28-33; 63, 75.

región del centro occidente con las líneas principales. En 1888 se terminó la vía de Irapuato a Guadalajara, que beneficiaba a las ciudades michoacanas de Yurécuaro y La Piedad. En 1886 entró en funcionamiento el tramo Morelia a Pátzcuaro, línea que se extendió para 1899 hasta Uruapan. Entre 1899 y 1902 se construyó la vía entre Yurécuaro con Los Reyes, pasando por Zamora y Chavinda.<sup>2</sup>

La demanda de trabajadores para la construcción del ferrocarril convirtió a muchos campesinos en jornaleros ferroviarios. Cuando empezaron los trabajos de construcción para la línea Pátzcuaro a Acámbaro, en 1881, un inspector de la empresa reportó que abundaban trabajadores. Un año después, el gobierno estatal acusó a la empresa de despedir a cinco mil trabajadores. Muchos de ellos habían emigrado de otras partes del estado.<sup>3</sup> Aunque a veces incierto, el trabajo de construcción ferroviaria era una buena alternativa de empleo precisamente en el momento en que se dificultaba el acceso a la tierra.

Más o menos al mismo tiempo, los estados del sudoeste norteamericano eran integrados al resto de los Estados Unidos por medio de una red de ferrocarriles. El Atchison, Topeka y Santa Fe unió Kansas con Nuevo México en 1881 y posteriormente llegó a la frontera, primero a El Paso y después a Nogales. El *Southern Pacific* enlazó el sur de California con Arizona y llegó también a El Paso. Estas, y otras líneas menores, integraron al sudoeste con la región industrializada del noreste.<sup>4</sup>

El enlace tuvo como paso obligado la ciudad de Chicago. La ciudad se había convertido, desde mediados del siglo XIX, en el centro de unión entre el oeste, aún por colonizar y primordialmente agrícola y minero, y el noreste en pleno proceso de industrialización. La construcción de la red ferroviaria centrada en Chicago principió durante el primer auge ferroviario estadounidense, entre 1840 y 1860. Fue entonces cuando se construyeron las vías que ligaban a la ciudad con el noroeste y con Kansas City y Saint Louis al sur. Cuando finalizó este periodo de crecimiento e innovación en los ferrocarriles, en 1870, existían 70 mil millas de vía. Durante los siguientes treinta años, las compañías ferroviarias consolidaron sus logros y expandieron sus alcances sin cambiar grandemente sus operaciones o su concepción del espacio

<sup>2</sup> Sergio Ortiz Hernán, *Los ferrocarriles de México*, Ferrocarriles Nacionales de México, México, 1987, pp. 185-187, 199-203; José Napoleón Guzmán Avila, *Michoacán y la Inversión Extranjera, 1880-1911*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1982, pp. 59, 63.

<sup>3</sup> Guzmán Avila, *op. cit.*, pp. 44-48.

<sup>4</sup> Ortiz Hernán, *op. cit.*, pp. 184-185; Francisco A. Rosales, «Mexican Immigration to the Urban Midwest During the 1920s» tesis doctoral, Indiana University, 1978, pp. 15-16.

territorial. Las vías tendidas entonces en el sudoeste rellenaron huecos, conectando la región con la red que emanaba de Chicago. Un ejecutivo ferroviario observó llanamente, en la década de 1870, que las vías férreas del oeste fueron construidas desde Chicago y las del este hacia Chicago.<sup>5</sup>

La construcción ferroviaria empleó inmensos contingentes de trabajadores. A mitad del siglo XIX, miles de inmigrantes alemanes e irlandeses trabajaron en ellas, además de que las compañías contratistas mandaban agentes a reclutar trabajadores en Inglaterra y otros países europeos. A la vuelta del nuevo siglo, la mano de obra inmigrante continuó siendo indispensable en el tendido de vía en el sudoeste. La exclusión de inmigrantes chinos contribuyó a que los mexicanos constituyeran la mayoría entre los peones de vía. Las más grandes compañías ferroviarias del oeste los contrataron en grandes números para construir primero y para mantener la vía después, siendo así un estímulo para la inmigración de mexicanos.

Los ferrocarriles del sudoeste, además, dispersaron a los mexicanos por todo el territorio del oeste y medio oeste. Un investigador del Departamento del Trabajo consideró que la mayoría de los mexicanos residentes en Estados Unidos en 1912 trabajaban entonces, o lo habían hecho antes, para los ferrocarriles.

Muchos jornaleros ferroviarios encontraban otros trabajos durante los meses flojos y preferían no regresar a competir con la oleada de nuevos aspirantes una vez reiniciada la actividad. Gracias a que pocos jornaleros acumulaban antigüedad, la demanda de nuevas manos era incesante.<sup>6</sup>

Un importante número de compañías ferrocarrileras establecidas en Chicago emplearon a mexicanos entre 1920 y 1950. En el estado de Illinois había peones de vía mexicanos desde 1910. Tres líneas del sudoeste, Santa Fe, Burlington y Rock Island, empleaban entonces algo más de mil. Su número en las secciones de Chicago fue en aumento a partir de 1916 y hasta 1920, cuando cayó debido a la recesión, para reanudar y mantener el ascenso después de 1921. Los mexicanos constituían 43 por ciento del total de trabajadores ferroviarios a finales de la década. Dieciséis importantes compañías empleaban a la mayoría de ellos.

<sup>5</sup> William Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, Norton and Co., Nueva York, 1991, pp. 65-70, 90; Alfred D. Chandler, *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977, p. 88.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 93; Rosales, *op. cit.*, pp. 17-18; Carey McWilliams, *North from Mexico*, J. B. Lippincott, Filadelfia, 1949, reimp. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1968, pp. 167-169; Matt S. Meier y Feliciano Rivera, *The Chicanos: A History of Mexican Americans*, Hill and Wang, Nueva York, 1972, pp. 138-140, 208-209.

Pocos de estos peones de vía mexicanos continuaban empleados en 1940. Cuando la demanda de brazos se incrementó, por causa de la Segunda Guerra Mundial, las empresas tuvieron que recurrir a la importación de trabajadores bajo el programa de braceros acordado por los gobiernos de México y Estados Unidos. En algunos casos, como el del Baltimore y Ohio o el New York Central, había mexicanos que en 1944 tenían entre diez y veinte años de estar en nómina. Pero la mayoría eran contrataciones recientes. Algunas compañías, inclusive, emplearon mexicanos por primera vez debido a la escasez de mano de obra.<sup>7</sup>

Durante medio siglo los inmigrantes mexicanos fueron importantes para las compañías ferrocarrileras en Chicago, y viceversa. Especialmente antes de 1930, los inmigrantes pasaban con facilidad por empleos ferroviarios, que constituían un punto de entrada al mercado laboral. En décadas posteriores, aún considerando el aumento de empleo en la primera mitad de la década de 1940, disminuyó la importancia del trabajo ferrocarrilero para los mexicanos. Mientras casi una quinta parte de la población mexicana en Chicago en 1930 dependía de los ferrocarriles, sólo el seis por ciento hacían labor en las vías en 1950 (ver cuadro 1). Para entonces, claro, el papel económico de los ferrocarriles había menguado enormemente, en tanto otros medios de transporte sustituían sus funciones.<sup>8</sup>

Cuadro 1. Población mexicana y trabajadores empleados en varias industrias, Chicago y alrededores, 1930 y 1950.

	1930	Porcentaje de población	1950	Porcentaje de población
Población mexicana	21 000	100	25 000	100
Ferrocarriles	4 000	19	1 500	6
Acero	5 500	26	6 000	24
Empacadoras	1 113	5	800	3

Fuentes: Taylor, cuadros 1 y 3; Censos de Población, 1930 y 1950; Frank X. Paz, «Mexican-Americans in Chicago: A General Survey», mimeo, enero, 1948, 12, WCMC 147/4.

<sup>7</sup> Taylor, cuadro 1; «Mexicans in Industry in Chicago», ms. abril 1, 1944, pp. 5-8, caja 8, exp. 85, *Immigrants' Protective League Papers*, University of Illinois at Chicago Library, en adelante citado como IPL, caja/exp.

<sup>8</sup> Chandler, *op. cit.*, p. 88.

La industria del acero también empleó buen número de inmigrantes mexicanos en el transcurso de la primera mitad del siglo XX. Ya una compañía de hierro en el norte de Chicago había importado unos cuantos desde Chihuahua en 1916. La *Inland Steel*, en Indiana Harbor, tenía pocos en 1918 y reclutó muchos más durante la huelga general de la industria en 1919. Alrededor de 1923, *Inland* se convirtió en el empleador individual de mexicanos más grande del país. También a partir de ese año aumentó rápidamente el número empleado por *Wisconsin Steel*.<sup>9</sup>

La manufactura de acero en Chicago comenzó a desarrollarse después de 1880. Antes, a mediados de siglo, la construcción de vías férreas y algunas empresas, como la Compañía McCormick de maquinaria agrícola, consumían grandes cantidades de productos de hierro. La ciudad contaba desde 1840 con varios establecimientos que los manufacturaban. La adopción del proceso Bessemer por parte de la *Chicago Rolling Mill* en 1872 marcó el cambio hacia la producción de acero, mismo que fue acelerado debido a la sustitución de las vías de hierro por las de acero. Chicago producía, en 1876, 85 mil toneladas de vías de acero. Después del incendio que destruyó buena parte de la ciudad en 1871, la reconstrucción urbana demandó cantidades mayores de acero estructural.

La *North Chicago Rolling Mill* deseaba expandir sus instalaciones para aprovechar la demanda. La vieja fábrica, situada a la orilla del río Chicago e incrustada en el medio urbano, no podía crecer físicamente. El costo era prohibitivo y el terreno insuficiente. Los dueños exploraron locaciones hasta encontrar la idónea. *South Chicago*, en colindancia con el estado de Indiana y bordeado por el río Calumet y el Lago Michigan, estaba entonces fuera de los límites urbanos. El espacio era ilimitado, sin fraccionar y de bajo costo. El río y el lago facilitaban el transporte de materia prima. Claro que la abundancia de agua requirió que hábiles ingenieros acondicionaran el terreno, justo en el lado norte de la boca del río. Pero todo entró en los planes a gran escala para construir una moderna planta, equipada para producir principalmente acero. Años después esta compañía se convirtió en la *Illinois Steel Company*.

También en la boca del río, pero del lado sur, se instaló la *Iroquois Company*. Dos fundidoras de hierro ocuparon sendos sitios a orillas del río Calumet en la década de 1890, más tarde se convirtieron una de ellas en la compañía *Wisconsin Steel* y la otra en la *Federal Furnace Company*. *Inland Steel* e *Indiana Steel* se instalaron frente al lago en 1905 y 1906, respectivamente.

<sup>9</sup> Taylor, *op. cit.*, p. 34 y cuadro 3; Francisco A. Rosales y Daniel T. Simon, «Chicano Steel Workers and Unionism in the Midwest, 1919-1945» en *Aztlan*, 6, 2, 1975, p. 267.

El distrito de Calumet, nombre de la región en que se ubicaron las nuevas empresas, ofrecía grandes ventajas para el desarrollo de la siderurgia. El acceso a la materia prima era fácil y económico. Podían adquirirse enormes lotes sin fraccionar y a bajos precios. Existía abundante mano de obra, tanto calificada como no calificada. La red ferroviaria que emanaba de Chicago ponía al alcance no sólo el gran mercado urbano local sino el de todo el oeste del país, que en esos años comenzaba su desarrollo urbano e industrial. Entre 1880 y 1910, a uno y otro lado de la división estatal creció un enorme corredor industrial para la manufactura del acero.

A la vuelta del siglo la mayoría de las compañías acereras pasaron por un proceso de integración vertical y de amalgama que resultó en la creación de grandes corporaciones. En 1901, el empresario J. P. Morgan arregló la consolidación de *Carnegie Steel* con otras compañías y formó *United States Steel*, la más grande corporación dentro de la industria. El conglomerado absorbió a las compañías *Indiana Steel* e *Illinois Steel*. La *Iroquois* pasó a ser parte de *Youngstown Sheet and Tube Co.* en 1923. *Wisconsin Steel* formaba parte de *International Harvester*. La *Federal Furnace Co.* era subsidiaria, desde 1915, de *By-product Coke Corporation*. Sólo *Inland Steel Company* permaneció independiente y se convirtió en una de las más grandes compañías en la región.<sup>10</sup>

Las plantas instaladas pudieron beneficiarse de todos los adelantos en tecnología y diseño industrial. Precisamente para ello es que requerían de espacio ilimitado. Por un lado, el diseño de las plantas planteaba la mayor eficiencia de procesos productivos integrados que no fracturaran el flujo de materiales. Así, en la planta de *Indiana Steel* en Gary, la producción avanzaba en una sola dirección, de este a oeste. Para agilizar el acarreo de materiales, las fábricas y depósitos estaban conectados por un sistema interno de ferrocarril. Además, el mayor tamaño de las instalaciones era requisito para el aprovechamiento eficiente de la nueva tecnología. El sitio de la compañía *Illinois*, que en 1880 parecía ser suficiente para contener la expansión de la empresa, resultó no serlo para 1900. Fue entonces cuando *U. S. Steel*, a través de su subsidiaria *Indiana Steel*, adquirió un enorme lote y erigió el más grande y moderno complejo acerero, *Gary Steel*, junto a otras plantas fabricantes de productos terminados. La planta, terminada en 1914, tenía la mayor capacidad productiva hasta entonces vista.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> John B. Appleton, *The Iron and Steel Industry of the Calumet District: A Study in Economic Geography*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1927, cap. 1, en especial pp. 27-33; Chandler, *op. cit.*, pp. 359-362.

<sup>11</sup> Chandler, *op. cit.*, pp. 260-262; Appleton, *op. cit.*, pp. 27-31, 81-82; David Brody, *Steelworkers in America: The Nonunion Era*, Harper and Row, Nueva York, 1969, pp. 6-9.

En unos años, las acerías vecinas a Chicago constituyeron uno de los centros productivos más importantes del país. *Illinois Steel* e *Indiana Steel* eran las más grandes productoras, seguidas por *Inland*. Estas tres, junto con las otras pequeñas, en 1923 producían el 22 por ciento de todo el hierro y acero producido en el país. El distrito de Calumet ocupaba el tercer lugar en producción, por debajo de los distritos de Pittsburgh-Cleveland y Bethlehem. La tasa de crecimiento del distrito de Calumet, sin embargo, era mayor que la de estos otros centros productores. Además, durante los años de guerra, la producción en el distrito ganó mercados mientras las plantas situadas al este los perdían. Para 1924, los costos de producción en el distrito de Calumet eran menores que en el otro gran centro acerero, Pittsburgh.

Durante esos años Chicago disputaba el liderazgo en producción al distrito acerero de Pittsburgh. Para la década de 1950 la disputa había terminado. En 1955 el área metropolitana de Chicago produjo 21.7 millones de toneladas de acero mientras que el área metropolitana de Pittsburgh produjo 19.1 millones de toneladas. El distrito de Calumet se había convertido en el líder productor de acero del país.<sup>12</sup>

La industria concentrada en Calumet empleó la mano de obra que llegaba a Chicago. Antes de 1880 los trabajadores provenían principalmente de otras partes del país y de Irlanda, Alemania, Inglaterra y otros lugares en el norte y occidente de Europa. Entre 1880 y 1910 llegaron millones de inmigrantes nacidos en países del sur y el este de Europa. Coincidió su arribo con el traslado de las viejas fundidoras de Chicago al distrito de Calumet y ocuparon los puestos de trabajo con la misma rapidez que la expansión industrial los abría. Los nuevos inmigrantes conformaron la mayor parte de la fuerza de trabajo en la industria.<sup>13</sup> Pero la guerra del 14 y las leyes adoptadas a principios de 1920 para restringir la inmigración, ahorcaron esta fuente de trabajadores. La industria entonces se volvió hacia los negros y los mexicanos.

En 1912 había 17 441 trabajadores empleados por *Illinois* e *Indiana Steel*. La mayoría eran inmigrantes, pertenecientes a 54 distintas nacionalidades. Polacos, croatas, eslovacos, rusos y serbios, en ese orden de importancia, constituían la mitad del total. Alemanes, suecos e irlandeses sumaban el 8.8 por ciento y los negros representaban sólo el 1.5 por ciento. En ese año no había mexicanos. El número total de trabajadores ascendió a 22 061 en 1928. El porcentaje de europeos orientales cayó a 25.8 por ciento y el de

<sup>12</sup> Appleton, *op. cit.*, pp. 19-26, 116-119, 215; Chicago Plan Commission, «The Calumet Area of Metropolitan Chicago», diciembre, 1956, pp. 1-2; IPL, supplement I, 4/49.

<sup>13</sup> Brody, *op. cit.*, caps. 4 y 5.



nordeuropeos, a 5.2 por ciento. Los negros y los mexicanos, en cambio, aumentaron 12.3 por ciento y 9.4 por ciento, respectivamente.

La importancia numérica de los mexicanos dentro de la industria avanzó ininterrumpidamente entre 1916 y 1926. Siete compañías metalúrgicas empleaban, en 1920, a 1 325 mexicanos. Después de la recesión de 1921, *Inland* y otros consorcios iniciaron un incremento de su capacidad productiva y, al mismo tiempo, fueron obligados a reducir la jornada laboral a ocho horas, por lo que tuvieron que añadir un turno de trabajo. Recurrieron entonces a los mexicanos para cubrir su demanda de brazos. *Illinois Steel*, por ejemplo, los importó desde Fort Worth, Texas. En 1923 casi el treinta por ciento del total de trabajadores en *Inland* eran mexicanos, en *U. S. Steel* eran el once por ciento (sumando a los empleados en *Gary Works* y *South Works*) y en *Wisconsin Steel*, el catorce por ciento. En 1926, año pico de empleo, 6 128 mexicanos constituían el 14 por ciento de los 43 691 trabajadores empleados por las principales empresas metalúrgicas de Chicago y el distrito de Calumet.<sup>14</sup>

Entre 1916 y 1923, las siderúrgicas frecuentemente emplearon contratistas para obtener trabajadores mexicanos. Los reclutadores operaban en Kansas City, Omaha, y El Paso. Algunos recorrían los campamentos de ferrocarrileros en la periferia de Chicago. En 1919, varias compañías dependieron de estos contratistas para reemplazar a los acereros en huelga por mexicanos. Después de 1923 las compañías no necesitaron más de los contratistas, gracias al gran aumento en el número de mexicanos residentes en la localidad. Los inmigrantes, de hecho, viajaban directamente a Chicago confiados en que encontrarían trabajo en las acerías.

La oferta de empleos comenzó a disminuir en 1927 y cayó precipitadamente después del invierno de 1929. Durante la depresión económica de la década de 1930 abundó el desempleo y era afortunado el que podía contar con unas cuantas horas de trabajo a la semana. El flujo de mexicanos hacia Chicago cesó. La recuperación económica se inició lentamente hacia finales de la década de 1930 y aceleró el ritmo con el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Comenzó entonces un nuevo periodo de empleo de mexicanos en la industria, tanto de los ya residentes en la región como de recién llegados. Ningún mexicano en South Chicago reportó estar desempleado en 1944 y

<sup>14</sup> En 1912, una cuarta parte de los trabajadores eran blancos nacidos en Estados Unidos; su proporción ascendió a 33 por ciento en 1928. El incremento seguramente refleja el ingreso de los hijos de los inmigrantes: Taylor, cuadros 3, 6 y 7; Rosales y Simon, 267; Robert C. Jones y Louis R. Wilson, *The Mexican in Chicago*, Chicago Congregational Union, Chicago, 1931, p. 17.

2 573 laboraban para cinco firmas acereras. Según una estimación de finales de la década, su número ascendía a seis mil empleados en la industria.<sup>15</sup>

En suma, los mexicanos fueron importantes para la industria y la industria para los mexicanos entre 1920 y 1950. A mediados del siglo XX, tanto la producción como la fuerza de trabajo se estabilizaron. La industria entró entonces a un periodo de estancamiento y gradual declinación. Por esta razón los mexicanos no expandieron su proporción entre los trabajadores acereros, aunque si la mantuvieron, a diferencia de lo ocurrido en los ferrocarriles (ver cuadro 1)<sup>16</sup>.

También las empacadoras de carne emplearon a los mexicanos cuando llegaron de Chicago, pero la historia ahí fue diferente. La industria carnicera comenzó en la ciudad modestamente en los años anteriores a la guerra civil, cuando llegaban arrieros con sus manadas de cerdos o reses a los pequeños mataderos dispersos. Durante la guerra y en los años inmediatos posteriores, la ciudad se convirtió en el emporio de la matanza de cerdos y distribución de su carne. En esos años Chicago le arrebató a Cincinnati la dudosa distinción de ser llamada Porkopolis. Después, la especial relación entre el oeste y Chicago determinó que la expansión ganadera en aquella región fluyera al mercado a través de esa ciudad.

La importancia que adquirió la industria carnicera obligó a concentrarla en las afueras de la ciudad. Ahí se construyeron los grandes mataderos, *Stock Yards*. Asimismo, los experimentos de un entusiasta y futurista empresario, Armour, con el carro de ferrocarril refrigerado, originalmente diseñado para transportar frutas, pronto pusieron al mercado nacional al alcance de las grandes empacadoras. Conquistarlo supuso asegurar la provisión de materia prima, utilizar al máximo la eficiencia de las instalaciones del *Stock Yard*, y convencer al público de que la carne tratada y refrigerada era tan buena como la fresca y más barata. De su éxito fueron mudos testigos miles de reses, cerdos y caballos sacrificados a diario. Ríos de sangre se transmutaban en ríos de dinero, producto de las constantes transacciones que ocurrían apaciblemente en las silenciosas y lujosas instalaciones construidas para ese propósito en el perímetro de los mataderos.

<sup>15</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 58, 67, 117-118 y cuadro 3; Louise Año Nuevo Kerr, «The Chicano Experience in Chicago: 1920-1970», tesis doctoral, University of Illinois at Chicago, 1976, pp. 70-83, 130-139; «Mexicans in Industry», pp. 9-10; «Report of the Conference on the Mexican American in Chicago», mimeo., 22 mayo, 1949, p. 7, caja 147, exp. 4, Welfare Council of Metropolitan Chicago Papers, Chicago Historical Society, en adelante citado como WCMC caja/exp.

<sup>16</sup> La proporción probablemente continuó siendo la misma hasta la década de 1970: una tercera parte de la fuerza de trabajo de la planta no. 3 de *Wisconsin Steel* eran mexicanos: William Kornblum, *Bluer Collar Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 39.

Antes de finalizar el siglo XIX, los *Stock Yards* eran orgullo de la vida industrial de la ciudad. Las guías turísticas aconsejaban recorrer sus instalaciones y muchos lo hicieron, incluyendo improbables visitantes como Rudyard Kipling. A la vuelta del siglo, sin embargo, las mismas compañías responsables del auge de la industria en Chicago, comenzaban a construir plantas empacadoras en otras ciudades. La industria carnicera de la ciudad perdió su dinamismo conforme avanzaba el nuevo siglo, aunque no desapareció sino hasta después de 1950.<sup>17</sup>

Los mataderos empleaban una gran fuerza de trabajo. Los trabajadores, en 1900, eran predominantemente eslovacos. Packingtown, el área residencial contigua a los *Stock Yards*, era habitada principalmente por polacos. Las empacadoras, al igual que las acerías, sintieron la escasez de mano de obra después de 1914 y recurrieron a la contratación de negros y mexicanos. Pero, a diferencia de las acerías, emplearon mexicanos en fecha tardía y menor cuantía.

Cinco grandes empacadoras de carne empleaban a 331 mexicanos en 1920. Contrataron a más en el transcurso de la década y, aún así, en 1928 sólo constituían el seis por ciento de la fuerza laboral. En la compañía Hammond, excepcionalmente, representaban más del diez por ciento del total. El empleo en las empacadoras siguió el mismo camino de abrupto descenso en 1930 y abrupta mejoría diez años después. No obstante el incremento en la oferta de empleos a partir de 1940, sólo tres por ciento de la población mexicana estaba empleada en las empacadoras en 1950 (ver cuadro 1).<sup>18</sup> En el periodo 1920 a 1950, los mexicanos no fueron importantes para las empacadoras de carne en Chicago, ni estas últimas constituyeron una fuente importante de empleo para los mexicanos.

Acero, ferrocarriles y empacadoras conjuntamente daban empleo a tres cuartas partes de los mexicanos que laboraban en la ciudad durante la década de 1920.<sup>19</sup> El resto trabajaba, principalmente, en establecimientos pequeños. Había fábricas de colchones, papel, tractores, velocímetros, dulces, galletas, zapatos, pinturas e infinidad de otros productos. Había también hoteles, restaurantes y otros comercios. Por lo general estos

<sup>17</sup> *Union Stock Yard Gate*, Chicago: Commission on Chicago Historical and Architectural Landmarks, 1976; Cronon, *op. cit.*, pp. 207-259.

<sup>18</sup> Taylor, *op. cit.*, cuadros 3, 5 y 7; Kerr, *op. cit.*, pp. 70-83, 118-129; «Mexicans in Industry», p. 12.

<sup>19</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 70, estima que entre 13 y 15 mil mexicanos estaban empleados en Chicago y el distrito de Calumet en 1928. Podemos tomar la cifra media, 14 000, y sacar el porcentaje que representaban los 10 613 que trabajaban para acerías, ferrocarriles y empacadoras. Obtenemos similar proporción utilizando las cifras del censo: *15th Census, 1930, Population, V, General Report on Occupations*, GPO, Washington, D. C., 1933, cuadro 4.

establecimientos empleaban pocos trabajadores, y a veces unos cuantos mexicanos representaban un alto porcentaje del total. En *Marshall Field Bedding Factory*, 75 mexicanos empleados representaban casi tres cuartas partes del total de trabajadores. En *Olson Rug Company*, 105 mexicanos eran casi una cuarta parte de la fuerza de trabajo. Muchas de estas pequeñas empresas dependían de la mano de obra mexicana. En cambio, para los mexicanos se trataba de empleos eventuales.

Unos cuantos mexicanos eran autoempleados. Algunos eran artesanos, en especial panaderos, sastres y barberos. Otros abrieron comercios, como billares, restaurantes, tiendas de comida y hasta una heladería. En 1928 había entre 200 y 300 negocios de este tipo, que servían algunas de las necesidades de la comunidad mexicana. La mayoría eran únicamente atendidos por el dueño, aunque ocasionalmente empleaban a otros. También unos cuantos profesionistas ofrecían sus servicios. El censo de 1930 contó a 163 de ellos en el estado de Illinois, entre doctores, dentistas, abogados, maestros, inventores, artistas, músicos y otros.<sup>20</sup> Por último, es importante notar las casas de huéspedes como fuente de empleo para mujeres. Según el censo de 1930, en el estado de Illinois, sólo trabajaban el diez por ciento de las mujeres mexicanas mayores de diez años. Sin embargo, en 1925 un alto porcentaje de familias tenían huéspedes de los cuales se ocupaban las mujeres; en 1930, el 37 por ciento de las familias en Chicago daban albergue a uno o más huéspedes.<sup>21</sup>

En 1950 las acerías, los ferrocáriles y las empacadoras aún dominaban el mercado de trabajo para los mexicanos en Chicago. La proporción había disminuido, sin embargo, a un 50 por ciento. Una cuarta parte laboraba en otros empleos manufactureros. En cambio, casi el 20 por ciento había ingresado al mercado laboral no fabril, la mayoría en comercios y otros servicios. Poco más de la mitad entre estos últimos eran los hijos de los inmigrantes que habían nacido en Estados Unidos. También es notorio que de éstos, casi la mitad eran mujeres de entre 14 y 25 años. Al igual que veinte años atrás, el número de profesionistas, técnicos, ejecutivos o propietarios de negocios era reducido. Estas cifras reflejan, sin duda, una tendencia de cambio en la

<sup>20</sup> Taylor, *op. cit.*, cuadros 3 y 23; Robert Redfield, *diario de campo*, 5 octubre, 1924 a 24 abril, 1925, pp. 97-99, caja 59, exp. 2, *Robert Redfield Papers*, University of Chicago Special Collections Library; *15th Census, 1930, Population*, V, cuadro 4.

<sup>21</sup> Esta última cifra la reporta el censo y posiblemente sea una subenumeración, ya que muchas familias incluían parientes que no pagaban renta pero sí compartían gastos a cambio de cuarto y servicio doméstico: *15th Census, 1930, Population: Special Report on Foreign Born White Families...*, cuadro 44 y V, cuadro 4; Elizabeth A. Hughes, *Living Conditions for Small Wage Earners in Chicago*, Department of Public Welfare, Chicago, 1925, pp. 11-13, 45-46.

estructura económica de Chicago, evidente hacia finales de la década de 1940: el crecimiento del empleo más rápido en el sector de comercio y servicios que en el sector manufacturero. Este cambio fue importante, en particular, para los hijos de los inmigrantes mexicanos que comenzaron a entrar al mercado laboral en 1940.<sup>22</sup>

Aunque los ferrocarriles introdujeron a los mexicanos al mercado laboral de Chicago, con el tiempo la industria del acero se convirtió en la más importante fuente de empleo. Los acereros mexicanos eran el componente más estable de la comunidad mexicana en Chicago. Aún más, lo que era una comunidad estratificada, gradualmente se convirtió en más homogénea. Los empleos menos calificados (en los ferrocarriles y la agricultura) y más calificados (artesanos autoempleados), desaparecieron cuando el trabajo industrial descalificado accedió al estatus de semicalificado. Existía un muy pequeño grupo de profesionistas de clase media y un gran número de trabajadores industriales, particularmente en la acerías.

### **Condiciones de trabajo**

Cuando los mexicanos llegaron al mercado de trabajo de Chicago, no perseguían un empleo específico sino un salario atractivo. Lo encontraron en las acerías, que por lo general pagaban más que las empacadoras o los ferrocarriles. Un jornalero en la industria del acero podía ganar de 40 a 50 centavos por hora. Trabajando a destajo (por tonelada de producción), algunos mexicanos ganaban de 6 a 7 dólares diarios. El mantenimiento de vía pagaba entre 35 y 40 centavos la hora. Las acerías ofrecieron abundante trabajo y atractivos salarios durante casi toda la década de 1920, por eso atraeron a los mexicanos. Ahí, y también en las casas empacadoras, podían recibir más de 100 dólares mensuales. La remuneración en otros empleos podía ser casi tan alta: un mexicano empleado por Barret ganaba 92 dólares mensuales. O bien podía ser mísera: una mujer empleada en una confitería ganaba 20 dólares. Considerando el salario percibido por persona, en 1925, el 66 por ciento percibía un ingreso mensual menor de cien dólares (ver cuadro 2)<sup>23</sup>.

Muchas familias no dependían del ingreso de un sólo individuo. Un estudio realizado en 1925 encontró que más de la mitad de las familias

<sup>22</sup> Carecemos de cifras precisas como las que aportó Taylor para 1928, pero alrededor de 8 000 mexicanos laboraban en estas tres industrias, es decir, 53.4 por ciento de los 14 980 hombres y mujeres nacidos en México o hijos de mexicanos nacidos en Estados Unidos, mayores de 14 y que reportaron empleo: v. cuadro 1; *17th Census, 1950, Population, IV: Special Reports, 3A*, GPO, Washington, D. C., 1952, cuadro 22; Chicago Plan Commission, 2-4.

<sup>23</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 77-79; Hughes, *op. cit.*, pp. 46-47.

Cuadro 2. Salario promedio por hora y por semana, para los mexicanos en varias industrias, Chicago y alrededores, 1920-30.\*

	cts/hora	dls/semana
Acero	45	27
Empacadoras	44	26
Ferrocarriles	37	22
Misc.	40	24

\*Las cifras son promedios estimados, a partir de referencias del máximo y mínimo pagado en cada instancia; los montos semanales están estimados con base en 6 jornadas de 10 horas. Algunas cifras reales de salarios semanales: en casas empacadoras, 15, 17 y 18 dólares; en el Santa Fe, 22.08 dólares, y en el Rock Island, 28.20 dólares; Meinhardt Mop Co., 15 y 19 dólares; fábrica de dulces, 5 dólares; Barret Co., 23 dólares.

Fuentes: Taylor, *op. cit.*, pp. 77-80; Hughes, *op. cit.*, cuadro 6; Redfield, *Diario...*, 24-26, 42-50, 55-57, 67.

estudiadas combinaban el ingreso de varios miembros. El estudio, que abarcaba a diferentes grupos de la población, concluyó que las esposas complementaban el ingreso familiar particularmente entre los negros y los mexicanos. En 1930 una tercera parte de las familias mexicanas dependían de dos o más salarios.<sup>24</sup> En ambos años las proporciones quizás eran más altas, debido al carácter estacional de algunos empleos y, sobre todo, a la frecuencia con que las mujeres complementaban el ingreso realizando actividades fuera del mercado laboral formal: atendiendo huéspedes, lavando ropa, cosiendo o cuidando niños. Los individuos sin familia también juntaban al menos parte de sus ingresos, para hacer frente a los gastos de vivienda, comida y otros. De esta manera, el ingreso de los mexicanos era resultado de un esfuerzo colectivo. Un alto salario en una fábrica de acero podía ser pilar de un ingreso que combinaba salarios bastante menores para sumar más de 125 dólares mensuales.<sup>25</sup>

Un ingreso de esa cantidad era alto, visto con lo ojos de los inmigrantes acostumbrados a los salarios mexicanos. El sueldo promedio en México, en

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 45-46; 15th Census, 1930, *Population: Special Report*, cuadro 44.

<sup>25</sup> Hughes, *op. cit.*, p. 44, sus cifras son para 1925 y posiblemente el salario familiar fuera un poco más alto en 1928. Estas cifras coinciden con las que presenta Manuel Gamio, *Mexican Immigration to the United States*, University of Chicago Press, Chicago, 1930; reed. Dover, Nueva York, 1971, p. 39.

1920, era de 57 centavos de dólar al día: un jornalero agrícola ganaba 45 centavos mientras un operario industrial ganaba 70. Los promedios eran más bajos en la zona de emigración. Un trabajador necesitaba entonces, de acuerdo con las cifras de Manuel Gamio, un mínimo de 144 dólares mensuales y no ganaba más de 18.<sup>26</sup> Por supuesto también en México el verdadero ingreso era la suma de aportaciones individuales. Aún así, el ingreso familiar no cubría el mínimo mensual para vivir con desahogo. Muchos emigraron precisamente con la expectativa de que el mayor salario en Estados Unidos cambiara las condiciones de vida familiares en México.

Paradójicamente, el salario recibido por los mexicanos era bajo en comparación con el ingreso mínimo necesario para vivir en Estados Unidos. En 1925, el 42 por ciento de todos los asalariados en Estados Unidos ganaba menos del mínimo necesario para tener salud y decencia mientras que el 80 por ciento de los mexicanos en Chicago padecía esa situación. La mayoría, incluso, apenas alcanzaba el nivel de la pobreza (ver cuadro 3). Por si fuera poco, los frecuentes periodos de desempleo mermaban considerablemente el ingreso anual. La posibilidad de un ingreso mayor a los dos mil dólares anuales, aunque probable, era un ideal difícil de lograr.

Cuadro 3. Salario mínimo necesario para cuatro niveles de vida en Estados Unidos y salario familiar mexicano en Chicago, 1925.

Nivel	Mínimo necesario (dólares al año)	Por ciento de familias mexicanas debajo del mínimo
pobreza	1 000-1 100	30
subsistencia	1 100-1 400	56
salud y decencia	1 500-1 800	80
mínimo desahogo	2 000-2 400	84

Fuente: Bernstein, *op. cit.*, pp. 64-65; Hughes, *op. cit.*, cuadro 5.

En esta diferencia residía la conveniencia para las industrias que empleaban mexicanos. Normalmente la discriminación salarial ocurría en pequeños establecimientos. Una casa empacadora menor, por ejemplo, pagaba a sus jornaleros mexicanos 32.5 centavos por hora y a los otros, 40 centavos. Seguramente esta diferencia salarial permitió continuar operando

<sup>26</sup> Gamio, *op. cit.*, pp. 35-37.

a muchas empresas chicas. En la gran industria, en cambio, no era importante la discriminación directa sino el hecho de que el empleo de mexicanos permitía mantener un bajo nivel de salarios.<sup>27</sup>

Estos bajos salarios eran para los jornaleros comunes. La mayoría de los mexicanos caía en esta clasificación durante la década de 1920. La compañía *Illinois Steel* empleaba a algo más de dos mil mexicanos en 1928: de éstos sólo 38 ejecutaban labores calificadas mientras 1 646 eran obreros descalificados. Unos años antes, el Ferrocarril Santa Fe tenía en nómina a sesenta mexicanos, la mayoría con cierta antigüedad y todos considerados como «trabajadores sin calificación (*low class labor*)». Quizás el ayudante de herrero y el bombero tenían los trabajos más calificados de todos los mexicanos que trabajaban en las vías, los patios y los talleres de reparación. En las empacadoras de carne y mataderos sucedía igual. Muchos obtuvieron trabajo en la fábrica de pegamento, considerado como un «trabajo apestoso». Un mexicano de nombre Zavala tenía que acarrear pesados trozos de carne y su hermano Salvador lavaba los pisos. Dos mexicanos, en Armour, lavaban la carne en el departamento de embutidos de puerco. Cerca del 82 por ciento de los mexicanos realizaban trabajo manual y sin calificación en las empacadoras de carne, los ferrocarriles, las acerías y otras fábricas. Los pocos trabajadores calificados mexicanos eran carniceros, carpinteros, pintores y ocasionalmente electricistas, maquinistas y mecánicos de automotores. Otros, que no se encontraban en plantas industriales, eran zapateros, ebanistas, impresores, forjadores, sastres, curtidores o albañiles.<sup>28</sup> En la década de 1920 casi todos los mexicanos se parecían a los que figuraban en una lista de la policía en 1926: «jóvenes y sin calificación».<sup>29</sup>

La paga que recibían los mexicanos obedecía a las tendencias generales registradas por los salarios. En las décadas de 1870 y 1880, el salario promedio de jornaleros y trabajadores fabriles aumentó constantemente. Después de 1896 y hasta 1940, estos salarios permanecieron estables o disminuyeron. Los años de 1914 a 1919 fueron excepcionales, ya que la guerra, la escasez de mano de obra y la militancia obrera impulsaron el alza salarial. Justo en esos años entraron los mexicanos al mercado laboral de

<sup>27</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 78-79; según el encargado del Departamento de «Americanización» de la Young Men's Christian Association (YMCA), los grandes establecimientos empleaban a los mexicanos para mantener bajos los sueldos y evitar huelgas: Redfield, *diario de campo*, 1.

<sup>28</sup> Taylor, *op. cit.*, pp. 96, 158 y cuadros 21 y 22; Redfield, *op. cit.*, pp. 21, 36-39, 55-57, 92; México, 11 diciembre, 1926; Jacob Horak, «Criminal Justice and the Foreign Born. Preliminary Report», ms., 1 mayo, 1930, p. 22, IPL, 2/21.

<sup>29</sup> «Names from Archer Ave. Police Station Books», ms., 1926, IPL, 4/54a suppl. II.



Chicago. El ingreso real permaneció constante entre 1920 y 1929 y declinó durante la Gran Depresión. Una nueva tendencia al alza comenzó en 1940, especialmente en los salarios de los operarios fabriles.<sup>30</sup>

La condición salarial de los mexicanos en 1950 resultó de estos movimientos a largo plazo. Por ello existe evidencia de relativa mejoría respecto de 1930 sin que su posición económica fuera alterada sustancialmente. Desafortunadamente, el censo de 1950 informó sólo sobre salarios individuales. Pero podemos especular con esas cifras sobre el monto del ingreso familiar, mejor indicador de su economía. Trabajaban en total 14 980 individuos de origen mexicano, los cuales eran en su mayoría hombres y sólo un 18 por ciento eran mujeres. Poco más de la tercera parte de las trabajadoras había nacido en México: casi todas eran casadas y mayores de 25 años (incluso el 27 por ciento tenía más de 45 años). El restante 63 por ciento de mujeres había nacido en los Estados Unidos: la mayoría eran solteras y menores de 25 años (sólo el 2 por ciento tenía más de 45 años). Es posible sugerir que las primeras eran esposas, y las segundas hijas, que contribuían al salario familiar; y que los casos en que ambos cónyuges trabajaban no eran frecuentes. También entre los hombres de ascendencia mexicana nacidos en los Estados Unidos, la mayoría (un 51 por ciento) tenía entre 14 y 24 años. Ello sugiere, nuevamente, que eran hijos solteros que contribuían al salario familiar. Suponiendo un padre empleado, mayor de 45 años, que ganara 2 664 dólares, y al menos otro miembro de la familia, menor de 25 años, que ganara 1 750 dólares, el salario familiar anual promedio podía ser de 4 414 dólares. Evidentemente este salario descendía o aumentaba de acuerdo con el número de hijos y con los ciclos de desarrollo de la familia.<sup>31</sup>

En 1950 el presupuesto mínimo para una familia de cinco miembros era de 4 300 dólares. El ingreso individual medio para los mexicanos que vivían en los EUA en 1949, era de 2 566 dólares anuales y de 2 066 para los mexicanos nacidos en Estados Unidos. El 92 por ciento de los primeros y el 97 por ciento de los segundos, ganaban menos de 4 000 dólares al año. Sólo los ingresos combinados en la unidad familiar podían aproximarse al mínimo deseable. Teniendo en cuenta

<sup>30</sup> David M. Gordon, Richard Edwards y Michael Reich, *Segmented Work, Divided Workers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 150, 192-97; Irving Bernstein, *The Lean Years*, Houghton Mifflin, Boston, 1960, pp. 259-60, 313-14.

<sup>31</sup> Las cifras de 1950 no son comparables con las de 1930 y años anteriores. Los montos salariales refieren el ingreso anual medio de todos los individuos empleados, nacidos en México o en Estados Unidos de padres mexicanos. No dan detalles sobre ingresos por rama industrial y menos por compañías específicas. El espacio territorial, además, era diferente: el área metropolitana de Chicago. Por lo mismo, tan sólo es posible comparar la situación de conjunto en 1950 con la que prevalecía en 1930. *17th Census, 1950, Population, IV*, cuadro 22.

que las cifras referidas eran promedios, entonces alrededor de la mitad de las familias mexicanas vivían por debajo de ese mínimo. También alrededor de la mitad de todos los asalariados en Estados Unidos vivían debajo de ese nivel. Los trabajadores en la industria del acero podían considerarse bien pagados: percibían aproximadamente 3 245 dólares anuales mientras el promedio para los asalariados industriales era de 2 515 dólares.<sup>32</sup> Posiblemente el alto porcentaje de obreros mexicanos en las acerías contribuyó a elevar el promedio salarial del conjunto. Como sea, la situación económica de los mexicanos en 1950 mejoró relativamente respecto de 1930, aunque seguían estando al filo de la pobreza.

En el trabajo ejecutado por los mexicanos ocurrieron algunos cambios entre las décadas de 1920 y 1940. En las plantas de acero, un número considerable avanzó a la posición de trabajadores semicalificados. *Inland* informó que un 40 por ciento de los mexicanos ahí pertenecían a esta categoría. En todas las fundidoras de acero trabajaban de «chiperos», término que adaptaron del inglés *chipper* y que se refiere al trabajo de eliminar asperezas en los lingotes de acero. Un administrador consideraba que los mexicanos ejecutaban este trabajo de manera «muy artística». En *Illinois Steel* abrían y cerraban las puertas de los hornos, «una posición de gran responsabilidad» según ejecutivos de la compañía. Sólo unos cuantos desempeñaban trabajo de mecánico, soldador o algún otro oficio calificado.

La estructura ocupacional general de los mexicanos era similar a la de la industria del acero. Según el censo de 1950, el dos por ciento eran operarios y el 29 por ciento jornaleros. Sólo el 13 por ciento aparecían en la categoría de trabajadores calificados y capataces. El cambio más notorio fue el mayor número empleado por el sector de servicios y comercio.<sup>33</sup> El crecimiento de este sector ofreció una alternativa al difícil ascenso de la escala de ocupaciones fabriles. Estos cambios sugieren una circulación ocupacional dentro de un mercado laboral caracterizado por poca calificación y bajos salarios.

Las mejoras en ingreso y ocupación se hicieron posibles con la recuperación económica iniciada durante la Segunda Guerra Mundial. Por tres décadas, de 1940 a 1970, la expansión económica permitió altas cifras de empleo y mejores salarios. Pero fue la presencia de fuertes sindicatos industriales la que tradujo la posibilidad en beneficios concretos. En la industria del acero y de las empacadoras, los nuevos y militantes sindicatos aparecidos en los años treinta organizaron a todos los trabajadores dentro de sus filas. Los trabajadores

<sup>32</sup> Gabriel Kolko, *Wealth and Power in America*, Praeger Pubs., Nueva York, 1962, pp. 97-99.

<sup>33</sup> Taylor, «Mexicans in Industry», p. 9; *17th Census, 1950, Population, IV*, cuadro 22.

mexicanos en esas industrias obtuvieron, por primera vez, aumentos salariales. Además, la adopción del criterio de antigüedad para decidir promociones o cambios de departamento, y el establecimiento de un procedimiento para negociar quejas y conflictos permitieron a los mexicanos acceder a mejores trabajos y tener mayor seguridad de permanencia en el empleo.<sup>34</sup> Sin duda fueron los trabajadores mexicanos sindicalizados, especialmente los acereros, los que lograron estabilidad y mejoras en su situación laboral.

Queda así delineado el mercado en el que trabajaban los mexicanos. Cuando llegaron a Chicago, fungieron como mano de obra descalificada y barata, cubriendo la demanda de jornaleros comunes principalmente en tres industrias. El mercado laboral de la ciudad, por supuesto, no se reducía a estas industrias. Existían en Chicago 10 201 establecimientos en el sector manufacturero en 1929. Pero los trabajadores mexicanos no tenían acceso a esta diversidad: más de la mitad estaban empleados por sólo quince plantas industriales, principalmente acerías y empacadoras. Esta concentración disminuyó algo para 1950, en este año acerías y empacadoras empleaban poco más del 40 por ciento de los trabajadores mexicanos, mientras que en el área metropolitana existían arriba de 13 mil establecimientos repartidos en diecinueve industrias.<sup>35</sup> Con el transcurso del tiempo, el mercado de trabajo se volvió menos restringido y había más trabajadores semicalificados en la industria y más empleados en los servicios. Aunque la proporción de jornaleros comunes era alta y sus ingresos eran bajos, menos de ellos vivían debajo del nivel de pobreza. Esta estructura ocupacional y salarial marcó los límites y las opciones que los mexicanos encontraron en el mercado.

Los primeros mexicanos que llegaron a Chicago no sabían qué problemas enfrentarían. Los cambios ocurridos en el mercado laboral entre 1920 y 1950 fueron importantes para su experiencia. Quienes consiguieron estabilidad laboral e ingresaron a los sindicatos no eran ya los jóvenes nacidos en México y recién llegados a ese nuevo país, sino hombres maduros y sus hijos nacidos en Estados Unidos. En la medida en que reconocieron los límites y ejercieron las opciones posibles, los mexicanos llevaron a cabo, aun dentro de este campo restringido e inflexible, un complejo proceso de formación de clase. El camino así recorrido acercó su experiencia y condición a la del resto de la clase obrera norteamericana.

<sup>34</sup> Rosales y Simon, *op. cit.*, pp. 267-275.

<sup>35</sup> *15th Census, Manufactures, 1929, I*, GPO, Washington, D. C., 1933, cuadros 6 y 8; Taylor, *op. cit.*, cuadro 3. Las 93 fundidoras de hierro y acero y empacadoras de carne constituían apenas 0.9 por ciento del total de establecimientos manufactureros; Chicago Plan Commission, cuadro 1.



# El Grupo de Apoyo para Inmigrantes Latinoamericanos (GAILA) de Dallas, Texas, y el derecho al voto

José Angel Gutiérrez\*

Las opiniones y posturas antimexicanas sostenidas por los norteamericanos de origen europeo, desde el primer contacto entre los dos grupos, se remontan a principios de 1820 y se encuentran bien documentadas.<sup>1</sup> La historia de estas relaciones está marcada por enormes prejuicios raciales, intolerancia y violencia física hacia las personas de ascendencia mexicana. La política nacional del gobierno de los Estados Unidos y de varios de los gobiernos estatales en el sudoeste, hacia las personas de ascendencia mexicana refleja dichos prejuicios y sus criterios intolerantes. La población de ascendencia mexicana fue convertida en extraña en su propia tierra por la legislación nacionalista, la explotación económica, las agresiones corporales, la exclusión política, las repetidas repatriaciones y la rígida segregación.<sup>2</sup>

La política migratoria de los Estados Unidos hacia los mexicanos ha sido inconsistente. Las deportaciones de éstos entre los años veinte y los cincuenta,

<sup>1</sup>Arnoldo De León, *They Called Them Greasers*, The University of Texas Press, Austin, 1983; Richard Griswold del Castillo, *The Los Angeles Barrio, 1850-1890*, University of California Press, Berkeley, 1979; David Montejano, *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986*, The University of Texas Press, Austin, 1987; Leonard Pitt, *The Decline of the Californios*, University of California Press, Berkeley, 1966.

<sup>2</sup>Rodolfo Acuña, *A Community Under Siege: A Chronicle of Chicanos East of the Los Angeles River, 1945-1975*, Chicano Studies Research Center Publications Monograph Number 11, University of California Press, Los Angeles, 1984; Acuña, *Occupied America. A History of Chicanos*, 3ª edición, Harper & Row Publishers, Nueva York, 1988; Francisco Balderrama, *In Defense of La Raza*, The University of Arizona Press, Tucson, 1982; Mario Barrera, *Race and Class in the Southwest. A Theory of Inequality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979; Albert Camarillo, *Chicanos in a Changing Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1979; De León, *The Tejano Community, 1846-1900*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982; James B. Lane y Edward J. Escobar, *Forging a Community. The Latino Experience in Northwest Indiana, 1919-1975*, Cattails Press, Chicago, 1987.

\*Universidad de Texas, Arlington

ocurrieron al mismo tiempo que la frontera de México fue «abierta» y se instituyó el Programa de Braceros (1942-1964) para atraer trabajadores mexicanos hacia los Estados Unidos.<sup>3</sup> El costo social de estas constantes repatriaciones y la llegada de nuevos inmigrantes fue enorme para la comunidad mexicana en los Estados Unidos. La literatura de la época acerca de la comunidad México-norteamericana, tanto en México como en los Estados Unidos, documenta ampliamente este costo social en todas las áreas críticas. El liderazgo nativo en los negocios, la política, las relaciones sociales, la religión, la cultura fue destruido dentro de la comunidad así como atrofiada su capacidad para asumir iniciativas políticas.

La organización comunitaria y la movilidad social fueron reprimidas. La presión, la defensa y el trabajo organizado fueron limitados a un pequeño grupo de valientes individuos y organizaciones, como nos lo indica la literatura acerca de la historia de los México-norteamericanos. Históricamente, los inmigrantes mexicanos no han sido recibidos con los brazos abiertos, ni en lo social, ni en lo político, ni con subsidios económicos por las instituciones de los Estados Unidos. El sindicalismo, las iglesias, los partidos políticos, las agencias de servicio social, las entidades filantrópicas, las instituciones educativas o las entidades gubernamentales no recibieron al inmigrante mexicano con la misma o similar pompa y gala de programas y subsidios, tales como los otorgados históricamente a los inmigrantes europeos desde 1850 o más recientemente, a los inmigrantes cubanos desde 1960, o a los del sudeste asiático desde 1970 hasta la fecha. Por lo contrario, el peso provocado por la quebrantada e interrumpida repatriación de personas y la continua llegada de nuevos inmigrantes mexicanos ha estado y continúa estando sobre los individuos de la comunidad México-norteamericana y sus organizaciones.

Durante los decadentes años de la administración de Nixon y durante el periodo presidencial de Jimmy Carter, hasta los años de Reagan —desde 1972 hasta 1986— la comunidad México-norteamericana y aquellos que políticamente apoyaban a los indocumentados, comenzaron a organizar su defensa.<sup>4</sup> En 1986, la Ley de Reforma de Inmigración y Control (*Immigration Reform and Control Act*)

<sup>3</sup> Balderrama, *op. cit.*; James D. Cockcroft, *Outlaws in the Promised Land*, Grove Press, Nueva York, 1986; Paul R. Ehrlich, *The Golden Door*, Wideview Books, Nueva York, 1981; Ernesto Galarza, *Merchants of Labor*, McNally & Loftin Publishers, Charlotte, 1964; Galarza, *Spiders in the House & Workers in the Field*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1970; Lane, *op. cit.*; Mark Reisler, *By the Sweat of their Brow*, Greenwood Press, Westport, 1976; Ricardo Romo, *East Los Angeles. History of a Barrio*, The University of Texas Press, Austin, 1983, pp. 89-111.

<sup>4</sup> Mario T. García, *Memories of Chicano History. The Life and Narrative of Bert Corona*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 286-320; Juan Gómez-Quinones, *Chicano Politics Reality & Promise. 1940-1990*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990, pp. 197-98.

fue discutido en la segunda sesión del XCIX Congreso. Revivieron muchas organizaciones de servicio social, algunas financiadas por diversos grupos religiosos, incluyendo a la Iglesia Católica. Entre las más notables organizaciones de inmigrantes y de servicio social están las afiliadas locales a *Catholic Charities*, *CASA*, *Hermandad Nacional* y *One Stop Immigration*, localizadas principalmente en California; el programa nacional de *American Friends Service Committee's*, *The Immigration Law Enforcement Monitoring Project*, el *National Forum*, el *National Lawyer's Guild's National Immigration Project*, el *National Network for Immigrant and Refugee Rights*, la Coordinadora '96 y el *National Chicano/Latino Leadership Summit on Immigration*, mismo que se ha llevado a cabo en la Universidad de California, en el recinto universitario de Riverside en 1993 y 1994. Por su parte, a nivel estatal y local han surgido grupos de servicio social y apoyo. En Texas, el Proyecto Adelante, el Proyecto Libertad, la *Border Association for Refugees* (BARCA), *Las Americas Asylum Project*, *CARECEN*, el Centro Aztlán de Laredo y, en Houston, la *South Texas Immigration Council* (STIC), así como una red de estos grupos, entre los cuales se encuentra la *Texas Immigration and Refugee Coalition*.

Estas organizaciones de servicio social y apoyo tienen características comunes identificadas por Gittel<sup>5</sup> en su inspección de organizaciones comunitarias relacionadas con distritos escolares en tres ciudades importantes. Todas ellas están organizadas como entidades exentas del impuesto federal bajo el *Internal Revenue Service (IRS) Code Section 501(c)3*. Todas son financiadas desde el exterior y son dirigidas por empleados. Asimismo prestan algunos servicios de representación y asesoría jurídica a sus integrantes. Su representatividad empero se encuentra limitada al nivel permitido por el IRS a las áreas de fomento educacional y de información. Así pues, tienen clientes más que miembros. Y todas se enfocan hacia un solo aspecto de la inmigración y sus concomitantes subaspectos, tales como asilo, deportación, audiencias, detenciones, detenciones custodiadas de niños, preparativos de solicitudes de documentos y demás. Todas son reconocidas como representantes «semioficiales» de los diversos componentes de las organizaciones que pretenden representar a los inmigrantes ante el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) y el Departamento de Justicia de los Estados Unidos.

Durante esta reciente ola de desarrollo organizativo, surgió un nuevo y diferente tipo de organización comunitaria, el Grupo de Apoyo Para Inmigrantes Latino Americanos (GAILA) en el área metropolitana de Dallas-

<sup>5</sup> Marilyn Gittel, *Limits to Citizen Participation. The Decline of Community Organizations*, Sage Publications, Beverly Hills, 1980.

Fort Worth, «Metroplex», en Texas en 1993. Este grupo no se asemeja a ningún otro de este tipo descrito con anterioridad por Garvin y Cox.<sup>6</sup>

### La fundación y organización del GAILA

Una popular personalidad de la radio, Luis de la Garza, ex residente de la ciudad de México, ahora ciudadano de los Estados Unidos desde abril de 1995, es, en gran parte, responsable de la iniciativa para organizar el GAILA. De la Garza es el anfitrión de «FORO 910», que sale al aire diariamente durante una hora, a partir de las 9:00 AM en Radio KXEB (910 AM, en Dallas). El programa es principalmente en español, aunque algunos invitados exclusivamente anglófonos han participado en el programa. En estas ocasiones, tanto la entrevista del locutor, como el intercambio de llamadas con el público se posibilita mediante la traducción e interpretación que De la Garza hace al aire. Los temas que se discuten son principalmente elección del invitado, pero claramente son conducidos por la participación de la audiencia a través de sus llamadas telefónicas. El tema más controvertido para las personas sin documentos migratorios es su condición jurídica y su preocupación debida a la falta de documentos migratorios y de identidad. Las personas hacen llamadas para quejarse del abuso patronal, la coacción legal selectiva, la exacción de dinero, los fraudes al consumidor, la necesidad de apoyo, la ignorancia de la ley, los problemas escolares de los niños, el mercado negro de documentos, los bajos salarios, la vivienda inadecuada, los impuestos al salario, la falsificación y los duplicados de las credenciales de seguridad social, la falta de protección policiaca, el mantenimiento de los niños al regresar el cónyuge a México, el abuso físico, los abogados corruptos, la violación y el hostigamiento sexual, la propuesta californiana 187, el prejuicio racial, la barrera del lenguaje, la *English Only Amendment*, y las relaciones sociales con chicanos, negros, asiáticos, incluyendo los blancos, entre otros grupos étnicos. En el verano de 1993, De la Garza comenzó a percibir un aumento de las llamadas con quejas de esta clase. La inmigración se volvió un tema a discutir diariamente. Durante ese año, De la Garza comenzó a invitar chicanos a su programa para discutir estos temas, además de las relaciones entre chicanos y mexicanos. Entre los invitados se contaban Roberto Alonzo, abogado y diputado local del estado de Texas (Demócrata por el Distrito 104) y el autor de este artículo también como abogado.

<sup>6</sup> Charles D. Garvin y Fred M. Cox, «A History of Community Organizing Since The Civil War With Special Reference To Oppressed Communities» en Cox *et al.*, *Strategies of Community Organization*, 4ta edición, F. E. Peacock Publishers, Itasca, Illinois, 1979.



Nuestra presencia motivó que en el programa de aquel día se recibieran un número de llamadas superior a lo acostumbrado y se entablara una discusión centrada en la inmigración, la historia de la lucha chicana y los derechos legales de los indocumentados.

Estos temas conmovieron a la comunidad mexicana. Las llamadas telefónicas comenzaron no sólo a pedir la intervención de los invitados en su favor, sino a insistir en que otras personas actuaran en situaciones similares. En otras palabras, el programa comenzó a ser, al mismo tiempo, un sensor y una llamada para la acción.

Cuando los radioescuchas se empezaron a quejar de problemas discutidos con anterioridad en otros programas, De la Garza dio un giro. Pidió al radioescucha que pasara a la acción directa para su defensa en lugar de buscar un servicio, apoyo o asesoría legal gratuita para resolver su problema.

A principios del otoño de 1993, De la Garza hizo al aire una invitación general a todos los interesados en formar una organización de inmigrantes interesados en su propia defensa y apoyo, para reunirse en un salón, el *Rocket Fiesta Palace*. Tanto chicanos como mexicanos asistieron en número sin precedente a las primeras reuniones. Se organizaron comités *ad hoc*, se discutió una y otra vez el nombre posible del grupo, los criterios de membresía fueron debatidos y un programa de acción comenzó a elaborarse durante las varias sesiones que se sostuvieron entre el invierno y la primavera de 1994.

GAILA fue fundada el 23 de marzo de 1994. El incluyente nombre de GAILA fue adoptado, a pesar de que la mayoría de los participantes eran de origen mexicano, la mayoría incluso de nacionalidad mexicana. Solamente una familia cubana, un puertorriqueño, un hombre anglo y algunos centroamericanos asistieron a algunas de las primeras reuniones. La membresía es abierta, no hay cuotas y no se toma asistencia. En las reuniones se «pasa el sombrero» para recolectar fondos. Existe una lista con las direcciones y teléfonos de los participantes. El grupo está dividido en nueve subcomités para la adjudicación del trabajo en los grupos. Cada miembro debe pertenecer a, por lo menos, un subcomité. Las reuniones se llevan a cabo los jueves en el *Rocket Fiesta Palace*, de las 7 a las 9 de la noche. La reunión es presidida por el presidente Luis de la Garza. La tribuna está reservada para los invitados y los once miembros de la mesa directiva del GAILA. Los informes son presentados por los presidentes de cada subcomité y se expone el estado de la tesorería. Posteriormente, la membresía discute otros asuntos y escucha las intervenciones de los miembros. Usualmente, el diputado local Alonzo pre-

senta al grupo algún asunto legal o político y De la Garza expone nuevos asuntos o problemas que hayan surgido en el área. Tan pronto como los problemas son debatidos, se toman las decisiones. Por ejemplo, cuando los periódicos de habla hispana reaccionaron negativamente a la publicación del periódico del GAILA y diversos editores los atacaron a él y a su presidente, por lo cual la membresía votó en favor de invitarlos a una de sus reuniones para una sesión de diálogo en torno a su papel, responsabilidades y relaciones. Los editores asistieron, discutieron, negociaron y aprendieron. Los ataques se detuvieron y el GAILA dejó de publicar su periódico. Todas las actividades y noticias del GAILA serían publicadas por todos los periódicos. Este acuerdo duró aproximadamente un año. Actualmente, el GAILA publica su *Gaceta Informativa* como suplemento de uno de los periódicos de habla hispana de la Metroplex, *Cambio 2000*.

En otras ocasiones, el GAILA ha convocado a candidatos a puestos públicos para que sometieran sus plataformas y propuestas a la membresía.

Los candidatos respaldados por el GAILA recibieron el beneficio del trabajo voluntario de la membresía en sus campañas. El GAILA también conduce el registro de votantes entre aquellos que son ciudadanos norteamericanos y promueve activamente una campaña para adquirir la ciudadanía.

De vez en cuando el GAILA invita a personalidades a realizar presentaciones para la membresía, como Celerino Castillo, ex agente de la *Drug Enforcement Agency* y autor del libro *Powderburns, Cocaine, Contras and the Drug War*<sup>7</sup> que detalla que Oliver North financió la compra de armas para los Contras nicaragüenses, con dinero oriundo del narcotráfico, con la complicidad de los gobernadores de los estados mexicanos de Guanajuato, Querétaro y Tamaulipas, y la del anterior cónsul general mexicano en Dallas, Gustavo Maza, así como del actual, Ramón Xilotl.

El GAILA, por otro lado, ha canalizado sus energías hacia la búsqueda de posibles miembros entre tres categorías de personas: operadores, trabajadores manuales y jóvenes interesados en los deportes, especialmente el fútbol soccer. Personas de los estados mexicanos de Guanajuato, San Luis Potosí, Jalisco, Durango, Hidalgo, Chihuahua y Querétaro predominan entre los miembros de GAILA pues existen grandes concentraciones de ellos en la Metroplex. Antiguos residentes de los dos primeros han organizado y recibido fondos de sus respectivos gobiernos estatales en México para el estable-

<sup>7</sup> Celerino Castillo, *Powderburns, Cocaine, Contras and the Drug War*, Mosaic Press, Buffalo, New York, 1994.

cimiento de centros culturales en Dallas. Hay una Casa Guanajuato y una Casa San Luis Potosí en dicha ciudad. Existen planes para edificar otras casas de los otros cuatro estados. Estos seis estados representan a la mayoría los residentes mexicanos en la Metroplex, 200 000 tan sólo de los de Guanajuato y San Luis Potosí.

El GAILA también se ha comprometido con la acción directa. Sus miembros han marchado en las calles de Dallas, Austin, San Antonio y otras ciudades tejanas con sus camisetas de GAILA, carteles hechos a mano y banderas, con el fin de protestar contra la política migratoria en solidaridad con otros grupos. Han enviado representantes a reuniones nacionales en Arizona y California para tratar asuntos migratorios. Organizaron un boicot de los productos de California y exhortaron a no viajar a ese estado para protestar contra la aprobación de la Propuesta 187. Adicionalmente, alrededor de seiscientos estudiantes chicanos y mexicanos de las escuelas públicas de Dallas, muchos de ellos hijos de miembros del GAILA, abandonaron sus clases para asistir a una concentración frente al Ayuntamiento de Dallas. El contingente joven del GAILA está creciendo más rápidamente que el de los adultos. Existen aproximadamente ciento sesenta jóvenes preparatorianos y universitarios activos en la organización. Se han unido a otras organizaciones, como LULAC, para manifestarse en contra de las arbitrariedades nacionalistas hacia los inmigrantes frente al Ayuntamiento de Dallas, acto que fue transmitido en directo a las estaciones de radio y televisión de habla hispana.

Asimismo, se han manifestado frente al edificio del Servicio de Inmigración y Naturalización en Dallas que alberga al director regional y su equipo. Han marchado por barrios opulentos del norte de Dallas cerca de la *Southern Methodist University* e irrumpido en reuniones y conferencias acerca de inmigración a las cuales no habían sido invitados o en las cuales no se les permitía hablar. En ocasiones, han atestado ayuntamientos, auditorios de consejos de administración (*Boards of Trustees*) y cortes del comisionado del condado, en Carrollton, Arlington, Dallas, Denton y Garland para protestar de frente por las iniciativas legales locales y los pronunciamientos políticos que buscan la prohibición del uso del idioma español, la negación de servicios a indocumentados o la difamación racial a los mismos. Además, los miembros del GAILA marcan sus billetes con una «M» a la izquierda de la cara del presidente, para indicar que ese dinero fue ganado y gastado por mexicanos. En las fiestas mexicanas, tales como el 12 de octubre, Día de la Raza, el 20 de noviembre, día de la Revolución Mexicana de 1910, los miembros del GAILA y sus partidarios, llaman a un día de «¡No Compró! ¡No Trabajo!», un paro

laboral junto con una huelga del consumidor para manifestar la importancia del dinero del inmigrante en la economía local del Metroplex. Así pues, los miembros del GAILA son más agresivos en su apoyo y autodefensa de los derechos de los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos.

El trabajo principal del GAILA, de cualquier forma, es en favor de obtener el derecho a voto para los indocumentados de México. Este esfuerzo se persigue ante los dos gobiernos: el de México y el de los Estados Unidos.

### **Las iniciativas de política exterior del GAILA**

En diversas ocasiones el GAILA ha conducido simulacros de elecciones. El primero tuvo lugar en ocasión de las elecciones presidenciales de México en 1994. Voluntarios y miembros del GAILA imprimieron boletas con los nombres de los candidatos presidenciales de México y establecieron centros de votación en numerosas localidades en el Metroplex para ciudadanos mexicanos residentes ahí, con la finalidad de que otorgaran un voto simbólico por el candidato de su elección.

Los miembros del GAILA proporcionaron personal a treinta y ocho localidades como centros de votación en la Metroplex con el objeto de que los interesados pudieran votar en la elección presidencial de México.

Cerca de 11 000 votos fueron emitidos una semana antes de dichas elecciones. El Partido Acción Nacional (PAN) la ganó con 4 822 votos al Partido Revolucionario Institucional (PRI) que obtuvo 3 963 y 1 707 votos emitidos a favor del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Los votos emitidos en Estados Unidos suman el doble del número usualmente emitido por los México-norteamericanos en Dallas durante las elecciones presidenciales estadounidenses.

El siguiente simulacro de elecciones fue realizado para la elección federal norteamericana (*November General Election*) de 1994 en el estado de Texas. Alrededor de 8 900 boletas fueron emitidas en los centros de votación atendidos por voluntarios del GAILA a lo largo de la Metroplex. Los demócratas ganaron la elección con facilidad a los contendientes republicanos por un margen de 2 a 1. A la gobernadora Ann Richards acaso pudieron haberle servido estos votos en una elección regular, pues ella perdió la reelección por un margen estrecho ante el candidato republicano George Bush Jr.

Ahora bien, el GAILA ha buscado cambiar los requisitos electorales para votar en Texas, con el fin de permitir el voto no sólo a los ciudadanos, sino también a los residentes. Un proyecto fue presentado por el diputado Alonzo para enmendar el código electoral tejano en la sesión legislativa de 1995. Infortunadamente, la propuesta fue derrotada. Poco después de la Elección

Federal de noviembre de 1995 (*November General Election*), en la cual muchos demócratas perdieron o ganaron por estrecho margen, el GAILA intensificó sus presiones por el derecho al voto. Citando los resultados del simulacro de elección, argumentaron, a través de los medios de comunicación, que si los residentes legales en los Estados Unidos, todavía no ciudadanos, pudieran votar, las elecciones resultarían diferentes local, estatal y nacionalmente.

Una carta redactada por el autor de este artículo a nombre del GAILA fue enviada al presidente Clinton para serle entregada personalmente por el congresista federal Martin Frost, quien representa las circunscripciones de Dallas y Tarrant donde el GAILA cuenta con mucha influencia. A través del congresista Richardson (demócrata de Nuevo México), Clinton también recibió una carta de Alonzo, en su calidad de Presidente Estatal de los Demócratas Mexicanoamericanos, y de este autor. Ambas cartas solicitaban al Presidente una Orden Ejecutiva (decreto presidencial) que concediera de inmediato la ciudadanía a los cerca de diez millones de residentes extranjeros de ascendencia mexicana, de los cuales alrededor de tres millones se encuentran amnistiados de la legislación IRCA. Por medio de una llamada telefónica del congresista Richardson a Alonzo, el GAILA se enteró de que el Presidente creía que la iniciativa es un asunto «muy caliente» y que él (Clinton) se hallaba muy presionado debido al debate alrededor de la inmigración.<sup>8</sup>

Durante un viaje reciente al Capitolio, Alonzo tuvo una conversación con Clinton acerca de esta cuestión y verificó personalmente la falta de disposición del Presidente para promulgar semejante decreto. En consecuencia, Alonzo ha comenzado a desarrollar una estrategia para gestionar, ante los asesores del Presidente y los líderes del Partido Nacional Demócrata, que la propuesta sea discutida y analizada por su valor humanitario, moral, económico y de política nacional e internacional.

Otra carta similar fue entregada personalmente al senador federal Christopher Dodd y a Donald L. Foler, en cuanto líderes nacionales del partido demócrata y estrategias reeleccionistas. La respuesta aún se espera.

Por otro lado, el presidente Clinton respondió por carta a Alonzo el 17 de mayo de 1995:

*Considerando la propuesta de ciudadanía que usted presenta, se me ha informado que existen serias cuestiones legales acerca de mi autoridad*

<sup>8</sup> Bill Richardson, comunicación telefónica con el diputado local de Texas Roberto Alonzo, en Alonzo, *Memorandum for the Record*, 26 de enero de 1995.

*para promulgar un decreto que otorgue la ciudadanía, en parte porque una orden de ese tipo debe estar basada en la autoridad otorgada por estatuto o por la Constitución, que claramente otorga al Congreso el poder para establecer la elegibilidad para la ciudadanía.*

El GAILA también ha solicitado al gobierno mexicano el derecho a la votación en ausencia, para las recientes elecciones presidenciales de aquel país. Se propuso que las votaciones se efectuasen en los diferentes consulados mexicanos en los Estados Unidos. Los miembros del GAILA, incluyendo a varios funcionarios chicanos electos, viajaron a la ciudad de México los días 2 al 4 de agosto de 1994 para entrevistarse con funcionarios del gobierno mexicano con la finalidad de solicitar que México enmendara su constitución política para permitir que los mexicanos residentes en los Estados Unidos puedan obtener la nacionalidad estadounidense, sin perder la mexicana.<sup>9</sup> Posteriormente, dicha petición fue presentada por la delegación del GAILA al Secretario de Relaciones Exteriores mexicano Manuel Tello el 3 de agosto de 1994.<sup>10</sup>

El padre del Secretario Tello, cuando se desempeñó como embajador en los Estados Unidos, durante los años de la administración Eisenhower, estaba a favor de la deportación de todos los «espaldas mojadas» por parte del gobierno de los Estados Unidos.<sup>11</sup> En todo caso, el gobierno mexicano no accedió a ninguna de las demandas. Aun así, México, en virtud del Artículo 44 de la Ley de Nacionalidad y Naturalización, aplicada por la Secretaría de Relaciones Exteriores, permite la recuperación de la ciudadanía mexicana perdida.

Sin embargo, se colocaron urnas para votación en ausencia en ocho ciudades a lo largo de la frontera México-Estados Unidos, con el objeto de que los mexicanos con derecho de voto pudieran emitirlo en aquellas elecciones. La enmienda para prevenir la pérdida de la ciudadanía mexicana al obtener la estadounidense, se encuentra sometida a una nueva reconsideración bajo la administración del presidente Ernesto Zedillo. De nueva cuenta, en julio de 1995, Alonzo, y este escritor, renovamos nuestra demanda ante el nuevo secretario de Relaciones Exteriores, José Angel Gurría, para que los ciudadanos mexicanos en los Estados Unidos puedan votar en ausencia y prevenir la pérdida de la ciudadanía mexicana de aquellos mexicanos que busquen la ciudadanía estadounidense. Gurría

<sup>9</sup> Rep. Alonzo, *Boletín de prensa*, Cámara de Representantes del estado de Texas, EUA, 1994.

<sup>10</sup> José Angel Gutiérrez, *Propossal to the President and President-Elect of the Republic of Mexico on the Need for Dual-Citizenship Among Residents of the United States of America That Are of Mexican Ancestry*, agosto de 1994, 5 p.

<sup>11</sup> *Dallas Morning News*, 28 de agosto de 1995, p. 14A.

informó a la delegación chicana que el congreso mexicano consideraría el asunto en septiembre de 1995, para ser votado en octubre de aquel año. Gurría empero reportó que la propuesta de la «no pérdida de la ciudadanía mexicana» encontraba un amplio rechazo entre todos los partidos políticos mexicanos. Esta propuesta presenta tantos problemas de seguridad durante la votación para todos los partidos políticos que él no creía que pudiera realizarse de inmediato.

## **Conclusión**

Así pues, el GAILA es la primera organización comunitaria de inmigrantes inmersa en una gama tan amplia de acción directa en los Estados Unidos. No comparte ninguna de las características de las organizaciones comunitarias tradicionales dentro de las comunidades chicanas o de inmigrantes, excepto aquella de la elección democrática y rotativa de la mesa directiva. Sostiene una política tanto hacia México como hacia los Estados Unidos. Aplica una gran variedad de tácticas y estrategias para efectuar un cambio social y se encuentra a la vanguardia del activismo social en cuanto a la inmigración. Su red organizativa construye actualmente centros culturales empleando voluntarios, establece relaciones con pequeños empresarios o negociantes, organiza a los jóvenes de las familias de los miembros, y constantemente recluta militantes entre los residentes de varios estados de México y entre los chicanos. Esta estrategia de reclutamiento es tan innovadora como única. Su compromiso, junto con otras organizaciones del estado y la nación, en la construcción de una estrategia integrada de defensa, es visionaria y digna de elogio.

La lucha por el derecho al voto es un cambio dramático en la actitud de anteriores generaciones de inmigrantes de México. El GAILA no es una organización tradicional de ayuda benéfica,<sup>12</sup> ni busca ignorar o posponer el activismo y la participación de los indocumentados en la actividad política en los Estados Unidos debido a que su condición los pone a menudo en peligro. La organización actúa públicamente y no le preocupan las consecuencias de arresto y posible deportación por parte de INS. El GAILA asume una posición en cuanto a la posesión de su residencia y se interesa por organizar a los inmigrantes como una fuerza. Citando un dicho popular entre los chicanos y mexicanos en el GAILA, «aquí estamos y no nos vamos».

*Traducción: Clara E. Rojas Aréchiga*

<sup>12</sup> José Amaro Hernández, *Mutual Aid For Survival. The Case of the Mexican American*, Robert E. Krieger Publishing Company, Malabar, Florida, 1983.





# México y lo mexicano en Aztlán: el pueblo chicano y la cultura mexicana, 1900-1940

David R. Maciel\*

El alba de un nuevo siglo abrió un capítulo singular en el proceso histórico y cultural del pueblo chicano. Su entrada al siglo XX cambió dramáticamente su situación y su porvenir en el suelo norteamericano.

Dentro de los elementos de cambio más evidentes del nuevo milenio estuvo el de la relación entre la población chicana y su país de origen: México. Durante la segunda mitad del siglo XIX, este «México perdido» mantuvo estrechos vínculos con la patria mexicana. La primera generación de chicanos, culturalmente, seguía sintiéndose mexicana. Para ellos, su nueva nacionalidad legal no cambiaba su lealtad y patriotismo hacia la nación de sus antepasados y hacia su legado. A la vez, México correspondió a este interés haciendo cuanto esfuerzo estuvo de su parte por defender a todos aquellos que se habían quedado en la «América ocupada».

Los primeros chicanos no sólo seguían cabalmente los acontecimientos políticos en México sino que participaron activamente en ellos. Así por ejemplo, apoyaron a través de las llamadas Juntas Patrióticas la causa liberal en contra del imperialismo francés (desde entonces el 5 de mayo se convirtió en la fiesta patria más importante al norte de la frontera). Además, la comunidad chicana aportó recursos, movilizó a la opinión pública y presionó al gobierno norteamericano a tomar una política más enérgica en contra de los intereses franceses.<sup>1</sup>

La prensa chicana durante toda la segunda mitad del siglo XIX publicó textos acerca de los nexos cercanos entre el «México de afuera» y la patria

<sup>1</sup> Al respecto, véase el ensayo clásico sobre el tema de Juan Gómez Quiñones, «Notes on an Interpretation of the Relations Between the Mexican Community in the United States and Mexico» en Carlos Vásquez y Manuel García y Griego(eds.), *Mexico-U.S. Relations. Conflict and Convergence*, Los Angeles, California, 1983, pp. 417-440.

\*Universidad de Nuevo México

ancestral. Los periódicos chicanos, aparte de cubrir las noticias políticas de México incluían temas sociales y culturales del país. Las letras mexicanas de aquel momento recibieron particular cobertura. Más aún, en la propia creación literaria chicana se observaba a México como tema central.

Los esfuerzos del pueblo chicano para retener su legado mexicano se llevaban a cabo al tiempo que esta población era sujeto de un proceso de intensa explotación y despojo de propiedades, a medida que se consolidaba la presencia norteamericana. Como consecuencia, en menos de dos décadas, el pueblo chicano cambió su situación de dueño de su circunstancia y destino, a la de ser extranjero en su propia tierra.

La agresión norteamericana no se limitó a usurpar sus tierras, y a eliminar su poderío político sino que incluyó una campaña intensa destinada a erradicar la cultura mexicana e inculcar el idioma inglés y la valoración de la cultura norteamericana. Esta política se llevó a cabo por medio de las escuelas y otras instituciones sociales y culturales. La agresión cultural en favor de lo norteamericano y en contra de lo mexicano fue adquiriendo fuerza con la migración de población angloamericana al sudoeste, durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.

El pueblo chicano, aun en su situación colonial, no aceptó pasivamente dicho proceso de americanización sino que emprendió una campaña valiente y constante para preservar su mexicanidad. Este breve ensayo esboza los esfuerzos llevados a cabo por la comunidad chicana para fomentar sus vínculos con México y lo mexicano como parte íntegra de su resistencia y sobrevivencia como una minoría étnica que nunca olvidó el legado de su país de origen.

### **La comunidad chicana en espera del nuevo siglo**

A mediados del siglo XIX, los chicanos encararon un ambiente hostil; sin embargo, maduraron y lucharon por mantener su cultura de sobrevivencia.<sup>2</sup> En las décadas sucesivas, cuatro aspectos importantes podrían caracterizar su experiencia: la emigración mexicana masiva y el crecimiento demográfico; la urbanización del pueblo chicano; la organización y conflictos laborales; y la resistencia cultural ante el colonialismo educativo. Estos están vinculados entre sí. La comunidad chicana, durante el periodo 1900-1920, estaba conformada por nativos y emigrados recientes, desafortunadamente los datos precisos no son confiables, un dato aproximado estimó, el número de nativos en 20 000, en 1900. La mayoría estuvieron concentrados en California, Texas y Nuevo México. El

<sup>2</sup> Juan Gómez Quiñones y David R. Maciel, *Al norte del río Bravo. Pasado lejano*, México, 1981, pp. 107-110, 169, 213.

censo de inmigrantes de 1900 estimó en 103 983 el número de éstos.<sup>3</sup> Este perfil demográfico tuvo implicaciones en ambos lados de la frontera.

Durante el periodo 1880-1910 las industrias extranjeras penetraron fuertemente en la economía mexicana. Esto alteró la economía, la organización económica y la producción en México.<sup>4</sup> Como consecuencia, México tuvo más restricciones hacia el mercado exterior y sufrió los efectos de los ciclos internacionales. Las periódicas recesiones internacionales afectaron severamente la economía y sociedad mexicanas.<sup>5</sup>

De 1900 a 1910, el crecimiento de la población sobrepasó la labor mercantil que necesitaba México. Mientras el costo de la vida y la inflación, aumentaron significativamente, los salarios del trabajador promedio permanecieron estáticos.<sup>6</sup> Los salarios reales se convirtieron en sólo una cuarta parte de lo que eran 100 años antes. Esta situación económica provocó un incremento de revueltas agrarias organizadas políticamente, en oposición a la dictadura de Porfirio Díaz: paros laborales, huelgas y la emigración hacia los EUA.<sup>7</sup>

La adversidad económica para las clases populares en México coincidió con el desarrollo sudoeste de los EUA, como una región económicamente importante. En 1902 el Congreso de los EUA aprobó el Acta de Reclamación de las Nuevas Tierras, la cual proporcionó fondos para la construcción de un gran sistema de irrigación, así como la creación de proyectos a través del sudoeste. Las áreas desérticas se volvieron fértiles para la producción de cítricos, vegetales y algodón. La minería y el transporte, particularmente el sistema ferroviario, tuvieron un importante desarrollo.<sup>8</sup>

Como el capital necesario fue asequible y el abastecimiento de trabajo políticamente seguro,<sup>9</sup> los inmigrantes mexicanos se adaptaron perfectamente. Aun antes del estallido de la revolución de 1910, la agricultura, la

<sup>3</sup> Arthur F. Corwin, «Quién sabe. Mexican Migration Statistics» in Arthur F. Corwin (ed.), *Immigrants and Immigrants*, Westport, 1978, pp. 108-136.

<sup>4</sup> Moisés Ochoa Campos, *La Revolución Mexicana*, volumen. 1, México, 1966, p. 23.

<sup>5</sup> Véase el estudio interpretativo por José Luis Ceceña, *México en la órbita imperial*, México, 1976.

<sup>6</sup> Rodney D. Anderson, *Outcasts in their Own Land. Mexican Industrial Workers, 1906-1911*, Dekalb, Illinois, 1976, pp. 32-38.

<sup>7</sup> Uno de los más profundos estudios sociales y políticos del desasosiego durante los últimos años de Porfirio Díaz, se encuentra en la obra de Florencio Barrera Fuentes, *Historia de la Revolución Mexicana, la etapa precursora*, México, 1970.

<sup>8</sup> Para un análisis detallado de la transformación del sudoeste, véanse los clásicos libros de Carey McWilliams, *North from Mexico*, Nueva York; y W. Eugene Hollen, *The Southwest Old and New*, Lincoln, 1968. Cada uno dedica varios capítulos al fenómeno del crecimiento de la agricultura, minería e industria, en el sudoeste durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

<sup>9</sup> Mark Reisler, *By the Sweat of their Brow: Mexican Immigrant Labor in the United States, 1900-1940*, Westport, Connecticut, 1976, p. 20.

minería y el transporte en el sudoeste de los EUA, dependían de la mano de obra de los mexicanos.<sup>10</sup> En ese escenario, los trabajadores mexicanos, buscando mejores oportunidades económicas, comenzaron a emigrar en gran número a los Estados Unidos. En 1910 un levantamiento político-social irrumpió en todo México. Este movimiento iba en contra de la dictadura del presidente Porfirio Díaz e implicaba un profundo deseo de reformas sociales y económicas. La revolución de 1910 sumergió al país y trascendió el territorio, la clase y la generación. Finalmente, dicho levantamiento cambió al país para siempre. En breve, la revolución exacerbó la crisis existente y afectó a miles de ciudadanos. Esta transformación tuvo efectos significativos en el Estado moderno mexicano y la sociedad, pero más directamente intensificó el proceso de inmigración. La intensa guerra interna infligió un duro golpe a una economía frágil desde antes.

La producción agrícola cayó drásticamente, como en otros sectores de la economía mexicana, mientras el desempleo y la pobreza se incrementaron. Los trabajadores del campo y de las fábricas se vieron obligados a tomar las armas.<sup>11</sup>

Como la lucha se intensificó en México, el movimiento también se extendió hacia el norte. La gente comenzó a dejar su tierra por razones principalmente económicas, pero también en busca de seguridad. Muchos mexicanos que estuvieron en los sitios de pérdida o en las batallas, se fueron por temor a las represalias. Los oficiales de inmigración en los EUA, reportaron que un «considerable número de mexicanos solicitó asilo en los EUA». Esto se estimó en aproximadamente un tercio de millón de personas que emigraron entre 1910 y 1920,<sup>12</sup> cifra que continuó incrementándose. Aproximadamente 427 000 mexicanos fueron admitidos legalmente en los EUA durante el periodo de 1920-1929.<sup>13</sup> Esta fue la época de gran transmigración de mexicanos hacia los Estados Unidos. Durante esa década la población chicana se incrementó tanto como hubo crecido en los 300 años previos.<sup>14</sup>

Por ese tiempo las dificultades socioeconómicas prevalecientes en México y la diferencia de salarios, entre los Estados Unidos y México, continuó siendo un estímulo para la emigración. En 1925 la mayor parte de los trabajadores agrícolas

<sup>10</sup> Paul S. Taylor, *Mexican Labor in the United States*, volumen 1, Nueva York, 1970, p. 320.

<sup>11</sup> Véase el estudio reciente de John M. Hart, *Revolutionary Mexico*, Austin, 1989; y el trabajo, en dos volúmenes, de Ochoa Campos, *La Revolución Mexicana*.

<sup>12</sup> Lawrence A. Cardoso, *Mexican Emigration to the United States 1897-1931*, Tucson, 1980, p. 45.

<sup>13</sup> David R. Maciel, «The Unwritten Alliance: Mexican Policy on Emigration to the United States» en *The World and I: A Chronicle of Our Changing Times*, 7, 1986, pp. 677-699.

<sup>14</sup> Ricardo Romo, «The Urbanization of Southwestern Chicanos in the Early Twentieth Century» en *New Direction in Chicano Scholarship*, Richard Romo y Raymond Paredes (eds.), La Jolla, California 1978, pp. 193.

en México, no ganaba «lo suficiente» para proporcionarse la subsistencia. Un estudio anterior mostró que el poder de compra de un trabajador mexicano era de sólo una decimocuarta parte del de un trabajador norteamericano.<sup>15</sup>

La población mexicana que emigró a los Estados Unidos después de la Revolución, se estableció, concentrándose, en las áreas urbanas para la población de origen mexicano. La urbanización, con sus complejos aspectos demográficos, económicos y socioculturales, los afectó en todos los aspectos de su vida privada y colectiva. Este gran cambio en sus formas de vida, aunque comenzó a finales del siglo, fue reforzado después de 1920, cuando las grandes ciudades del sudoeste crecieron en una rápida proporción.<sup>16</sup>

Las ciudades del sudoeste de los EUA que desarrollaron una estructura económica diversa atrajeron a la mayoría de la población de origen mexicano.

Para la década de 1920, cuando las ciudades norteamericanas se volvieron menos dependientes de su comercio con sus circunvecinos, y más confiables para la manufactura, los chicanos comenzaron a obtener trabajos en el área del capital floreciente de la manufactura, la construcción, la industria naviera y las actividades de servicio. Aun los chicanos que hasta entonces tenían trabajo en el campo, se volvieron habitantes urbanos, desplazándose de las áreas rurales a trabajar.<sup>17</sup>

Con excepción de Chicago y Detroit, las ciudades más importantes con población de origen mexicano permanentemente asentada se localizaban en el sudoeste, como San Antonio, El Paso, Los Angeles, todas éstas cercanas a la frontera México-Estados Unidos.<sup>18</sup> Entre 1890 y 1920 el mayor porcentaje de población chicana en los EUA se concentraba en San Antonio.

El Paso, con su sistema ferroviario, se volvió la ciudad dominante en esa vasta área que se extiende desde el norte y este de Texas, a través del sudoeste de Nuevo México y este de Arizona. Después de la década de 1920 se establecieron mayor número de mexicanos en Los Angeles que en cualquier otra ciudad de los EUA. Para 1930, esta ciudad pudo jactarse de poseer la comunidad de origen mexicano más grande en el mundo, segunda sólo después de la ciudad de México.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Gómez-Quiñones y Maciel, *op. cit.*, pp. 106-110.

<sup>16</sup> Eric E. Lampard, «Urbanization and Social Change: on Broadening the Scope and Relevance of Urban History» en Oscar Handlin y John Burchard (eds.), *The Historians and the City*, Cambridge, 1963, pp. 225-247.

<sup>17</sup> D. W. Meinig, *Southwest: Three Peoples in Geographical Change 1600-1970*, Nueva York, 1971, p. 72.

<sup>18</sup> Ricardo Romo, «The Urbanization of Southwestern Chicanos in the Early 20th Century» en Ricardo Romo y Raymond Paredes (eds.), *New Scholar*, VI, 1977, p. 185.

<sup>19</sup> Rodolfo Acuña, *Occupied America: A History of Chicanos*, Nueva York, 1981, p. 85.

Los patrones de residencia de la gente de origen mexicano variaban en las diferentes ciudades. Muchos de ellos vivían en enclaves segregados, o barrios, mientras otros residían étnicamente mezclados en vecindad. Los factores más importantes de esta variación fueron: la creciente urbanización, la calidad del transporte dentro de la ciudad y una disminución de suburbanización en las primeras décadas de este siglo.

Los chicanos fueron emigrando hacia áreas donde la cultura hispano-mexicana era predominante. Las colonias (vecindarios urbanos) empezaron rápidamente a surgir en varias ciudades. Esos barrios recién establecidos «tenían más en común con los otros que diferencias».<sup>20</sup> En ellas la iglesia, la organización étnica, el teatro y el cine, todo desempeñaba igualmente un papel vital cultural y social.

En las ciudades del sudoeste y medio oeste había una variedad de clubes y sociedades para escoger. No era raro encontrar un chicano que fuera miembro de varias organizaciones como sindicatos, partidos políticos o asociaciones atléticas. Un rasgo característico de la urbanización del chicano fue precisamente la tendencia a unir y participar voluntariamente en esas organizaciones. Las asociaciones laborales, incluidas las sociedades mutualistas, por ejemplo, fueron muy populares entre mexicanos en los EUA.<sup>21</sup>

Sin embargo, después de 1929 se llevó a cabo un gran cambio en la comunidad chicana. La Gran Depresión de 1920, que trajo como consecuencia adversidad y miseria a la sociedad norteamericana, fue aún más devastadora para la comunidad chicana. Como los trabajos urbanos declinaban, la mayoría de la fuerza laboral mexicana quedó desempleada, muchos chicanos intentaron regresar a su viejo sistema de vida: la tierra, sólo para descubrir que la depresión también había tenido un serio efecto en las áreas rurales. Eventualmente, muchos formaron parte de la masa, estimada en medio millón o más de inmigrantes, que vagaban por el país en busca de trabajo.

La gravedad económica fue seguida por políticas gubernamentales discriminatorias. Más de medio millón de mexicanos fue deportado. Se determinó que era más conveniente regresar a México a los trabajadores, con los miembros de sus familias, que mantenerlos y esperar mejores tiempos.

<sup>20</sup> Nicolás Kanellos, *Hispanic Theater in the United States*, Houston, 1984, p. 17.

<sup>21</sup> En 1910 se formaron rápidamente varias asociaciones laborales, tales como la Confederación del Trabajo, el Gran Círculo de Obreros Libres, la Gran Liga Mexicana de Ferrocarrileros, la Liga Obrera, la Unión de Obreros y la Unión de Mineros. El número de trabajadores afiliados es difícil de calcular, pero estas cifras pueden ser un indicador. En 1907, de 21 000 trabajadores ferroviarios, 11 500 eran miembros de asociaciones laborales. Las sociedades de ayuda mutua, en 1906, eran 426 y tuvieron 80 000 miembros.

Así, los mexicanos se volvieron víctimas de los males de la economía de EUA, y su repatriación fue asumida para dar una «solución» al problema. Se destinó una fuerza policiaca nacional masiva para dicha repatriación. El proceso fue mal organizado y represivo. Se usaron tácticas para atemorizar y circuló ampliamente propaganda racista. En muchos casos, las deportaciones fueron usadas contra los organizadores sociales y laborales.<sup>22</sup>

Esos inmigrantes que vinieron a los EUA de 1910 a 1930 fueron sujetos a un nuevo tipo de agresión cultural, la cual progresivamente penetraba en la casa y la familia. Los niños mexicanos-chicanos inscritos en los colegios se vieron sujetos a una educación que despreciaba la nacionalidad y la cultura mexicanas. La juventud chicana era considerada por los educadores y por los políticos como inferior y de pillos. En las escuelas se prohibió hablar español y aquellos niños que eran sorprendidos haciéndolo, fueron severamente castigados. En contraste, el alegato sobre la superioridad de los Estados Unidos y la cultura angloamericana fue impreso en las mentes de los niños mexicanos-chicanos. Se les inculcó también que deberían estar «agradecidos por recibir» los beneficios de la sociedad dominante. Para aquellos que fueron inscritos en escuelas parroquiales, la cultura de la agresión también atacó el anticatolicismo de México. La Revolución Mexicana y los gobiernos posrevolucionarios, fueron descritos como ateos que atacaban la religión, aun la católica. Así, en las escuelas se inculcaron también muchos sentimientos de culpa y de inferioridad cultural en la juventud.

Después, en los lugares de trabajo, los chicanos fueron entrenados para aceptar su lugar de subordinados en las sociedad, para refrenarse en sus tradiciones o en su lenguaje y privarse de ejercer sus derechos políticos, educacionales, de trabajo y culturales.<sup>23</sup> En otras palabras, existía un esfuerzo sistemático por parte de las instituciones y políticas para definir y mantener a los chicanos (as) en su lugar dentro de la sociedad.

Sin embargo, como en otros periodos históricos, la comunidad chicana no aceptó pasivamente su condición opresiva. Durante esas décadas los chicanos formaron sus propias uniones y asociaciones laborales, políticas,

<sup>22</sup> El gobierno mexicano respondió agresivamente al ataque de la crisis. El presidente Pascual Ortiz Rubio estableció: «los mexicanos que desearan retornar a su patria también serán provistos de recursos económicos y trabajos para asegurar su subsistencia y tendrán oportunidades de progresar». Después, a fines de 1928 y comienzos de 1929, 75 000 acres de tierra irrigada estarían disponibles, en varias regiones de México, para lo repatriados. Los presidentes Portes Gil y Lázaro Cárdenas continuaron esta política. *Excelsior*, abril 17, 1929; y James Gilbert, *A Field Study in Mexico of Mexican Repatriation Movement*, tesis de maestría sin publicar, Universidad del Sur de California, Los Angeles, 1934.

<sup>23</sup> Francisco E. Balderrama, *In Defense of La Raza*, Tucson, 1982, pp. 15-31.

educativas y culturales.<sup>24</sup> En el sentido laboral o político, en educación y cultura, la comunidad chicana perdura y sobrevive, en gran parte debido a los vínculos culturales que se establecieron con la cultura de México.

### **México y lo mexicano a través de la frontera**

Como se anotó al principio, el sistema educacional norteamericano, y otras instituciones, rechazaron y aun degradaron el mantenimiento de la cultura mexicana y el idioma español. Como una contramedida a ese colonialismo cultural, los chicanos buscaron su herencia mexicana a través de las organizaciones de la comunidad, formando sus propias instituciones y patrones, a través de la asociación con artistas mexicanos y atendiendo las producciones culturales mexicanas. Ellos crearon vigorosamente las condiciones y espacios para exhibir, distribuir y difundir la cultura mexicana por todo Aztlán. De esa manera, el arte, la literatura, la música y el cine mexicanos, se volvieron un elemento esencial de la historia cultural del chicano, durante las primeras décadas del siglo XX.

Desde finales del siglo XIX hasta la gran depresión, la comunidad mexicana-norteamericana vivió en condiciones muy críticas. Las representaciones teatrales tuvieron el poder de ilustrar la conciencia reflejando los sentimientos colectivos y satirizar los puntos de vista impopulares.<sup>25</sup>

A finales del siglo XIX algunas compañías mexicanas de teatro tenían sucursales en la frontera y estados circunvecinos. Esos grupos tenían especial predilección por ciudades de Nuevo México, Arizona, California y Texas, las cuales contaban con suficiente auditorio como para mantener teatros cuyas producciones eran en español. La aparición del tren y el automóvil, a finales del siglo XIX, hizo posible a las compañías viajar más allá de las fronteras.<sup>26</sup>

Cuando miles de refugiados huyeron de la Revolución Mexicana y se establecieron en los Estados Unidos desde la frontera hasta el medio oeste, las actividades teatrales se expandieron rápidamente. Por otra parte, muchos grandes artistas de México y sus compañías teatrales fueron de gira y/o residieron temporalmente en los Estados Unidos debido a la inestabilidad política en México.<sup>27</sup>

Durante el periodo posrevolucionario Los Angeles se convirtió en el centro del teatro hablado en español en los EUA, como se señaló en un trabajo «El periodo de 1922 a 1923 presencié la emergencia y el éxito de taquilla de

<sup>24</sup> Romo, «The Urbanization», pp. 197-198.

<sup>25</sup> Nicolás Kanellos (ed.), *Hispanic Theater in the United States*, Houston, 1984, p. 19.

<sup>26</sup> F. Antonio Rosales, «Spanish Language Theater an Early Mexican Emigration» en Nicolás Kanellos, *op. cit.*, pp. 15-24.

<sup>27</sup> Nicolás Kanellos, *A History of Hispanic Theater in the United States: Origins to 1940*, Texas: 1990, p. 18.



un grupo de escritores de teatro de ficción, principalmente de mexicanos expatriados y de periodistas». <sup>28</sup> Esto no es sorprendente si consideramos la amplia tradición latinoamericana por alimentar las necesidades tanto del intelectual, como del artista. <sup>29</sup> El teatro mexicano-norteamericano fue, en un principio, influenciado por aquel proveniente del sur.

Cuatro de las más prominentes personalidades del teatro en Los Angeles fueron: Eduardo Carrillo, actor; Adalberto González, novelista; Esteban V. Escalante, periodista y director teatral y Gabriel Navarro, poeta, novelista, director de orquesta, columnista de *La Opinión* y editor de *La Revista de Los Angeles*. Ellos formaron parte de un grupo de dramaturgos «cuyos trabajos no sólo llenaron los teatros de la calle Main de Los Angeles, sino que también fueron contratados en el sudoeste, de un extremo al otro, y en México». <sup>30</sup>

En suma, surgieron numerosos teatros «a lo largo del Valle del Río Grande, en Texas». Brownsville sostuvo el salón Hidalgo y el Teatro Estrella; San Benito, el Teatro Juárez; Del Río, el Teatro Casino; Mercedes, el Teatro Mercedes; East Donna, el Teatro Chapultepec; Weslaco, el Teatro Nacional. Kings Ville tuvo su Teatro Atenas y Corpus Christi el Teatro Melva. En Nuevo México existió el Teatro Juárez en Las Cruces; el Salón Joya en la Joya, el Salón Alianza Hispano-Americana y el Salón A. C. Torres, ambos, en Socorro. En Arizona florecieron también, el Teatro Juárez, en Sonora Town; el Teatro Royal en Nogales; el Teatro Mexicano en Superior; el Teatro Amazu en Phoenix; el Teatro Carmen en Tucson y el Teatro Yuma en Yuma. Los pueblos pequeños de California tuvieron el Teatro México en Brawley; el Teatro Centenario en Ensenada; el Teatro Bonito en Belvedere; el Club Hispano-Americano en Pittsburgh y otros más. <sup>31</sup>

El teatro plasmó las necesidades sociopolíticas y emocionales de la comunidad, creó conciencia y aun procuró fondos para causas específicas. Una publicación de la época reportó que «en 1921, dos mexicanos fueron sentenciados a muerte en la prisión de Sing-Sing, en Nueva York, lo que llamó la atención de las comunidades mexicanas en los EUA. En San Antonio La Brigada Cruz Azul, formada por un grupo de mujeres jóvenes, obtuvo fondos para la defensa de los inculpados, por medio de la puesta en escena de una obra. <sup>32</sup>

Además, algunas producciones tomaron proporciones épicas e intentaron tópicos ambiciosos en sus obras teatrales, tales como: la experiencia de

<sup>28</sup> Nicolás Kanellos, *Mexican American Theater Then and Now*, Houston, 1983, p. 29.

<sup>29</sup> Shifra M. Goldman y Tomás Ybarra-Frausto, *Arte chicano*, Berkeley, 1985, p. 30.

<sup>30</sup> Kanellos, *Mexican-American Theater*, p. 29.

<sup>31</sup> Kanellos, *A History of Hispanic Theater*, pp. 17-18.

<sup>32</sup> Kanellos, *Hispanic Theater in the United States*, p. 20.

la inmigración o la tensión entre los anglos y los mexicanos. Un crítico escribió: «La obra de Brígido Caro, *Joaquín Murrieta, la leyenda del bandido de California durante los días de la Fiebre del Oro*, no sólo se presentó en el escenario profesional, sino que también fue adoptada por la comunidad para obtener fondos para actividades políticas y culturales».

Algo similar sucedió con la obra de Eduardo Carrillo: *El proceso de Aurelio Pompa*, una obra acerca del desafortunado juicio a un inmigrante mexicano que fue puesta en escena para obtener fondos para la comunidad. La obra se volvió muy popular y concurrida.<sup>33</sup>

Dentro de la comunidad chicana, el realizar producciones en español en los EUA también fue considerado como un acto de nacionalismo, orientado a solidificar y preservar la cultura mexicana con la esperanza de minimizar la influencia de la cultura dominante.<sup>34</sup>

Tocante a los temas de las obras, éstas eran compuestas a partir de formas clásicas o tradicionales, con temas que incorporaron la experiencia mexicano-chicana durante las primeras décadas del siglo XX. Como la inmigración se incrementó en los años posteriores a la Revolución, el material acerca de la experiencia de la inmigración naturalmente penetró la psique colectiva de los dramaturgos, la cual infundió en el género una carga política. De manera específica, los temas que trataban los dramaturgos incluían la inequidad en las sentencias dictadas a chicanos y anglos por causas similares; la validez o invalidez de la asimilación del mexicano a la cultura dominante; además, las críticas a los mexico-norteamericanos que «olvidaban» su herencia a cambio de la cultura dominante, lo llamado *pocho*.<sup>35</sup>

El impacto del teatro en la economía de los *barrios* fue significativo. El capital que los mexicanos invertían en las producciones teatrales fue, desde luego, benéfico para la comunidad; los inmigrantes mexicanos proporcionaron bienes y servicios a la actividad teatral, que la contraparte anglo no podía proveer, tales como comida y ropa típica, impresos en español, hojas de música, así como todo tipo de artefactos relacionados con la ambientación de las piezas de teatro.<sup>36</sup>

Además de las compañías de teatro establecidas en las ciudades, también existían las carpas. Los pueblos eran los lugares donde predominaban estos

<sup>33</sup> Kanellos, *Mexican-American Theater*, p. 32.

<sup>34</sup> Kanellos, «Teatro mexicano en Estados Unidos» en Ida Rodríguez Prampolini (ed.), *A través de la frontera*, México, 1985, pp.

<sup>35</sup> Tomás Ybarra-Frausto, «La chata nolaesca: figura del donaire» en Kanellos (ed.), *Mexican American Theater Then and Now*, Houston, 1983, pp. 41-51.

<sup>36</sup> Kanellos, *Hispanic Theater in...*, pp. 18-19.

teatros pequeños o carpas. Hasta un verbo especial fue introducido en la lengua española para referirse a las representaciones en los pueblitos: «pueblear».<sup>37</sup>

En general las carpas llevaron entretenimiento a un auditorio pobre y rural. «Las carpas funcionaban a menudo, calladamente, como tribunales populares, depositarios del folclor, del humor y de la música y fueron incubadoras de tipos y estereotipos de cómicos mexicanos».<sup>38</sup> Sus rutinas cómicas llegaron a ser un grito de protesta en el conflicto cultural que los México-americanos sintieron en el uso del idioma, en la asimilación a los gustos americanos y tipo de vida, en la discriminación en los Estados Unidos, y en el estatus que los *pochos* tenían en México. Para el artista, las carpas significaban un lugar estable, pero también un salario más bajo que en los grandes teatros. Sin embargo, las grandes producciones de las compañías empezaron a hacerse más difíciles a causa de la Gran Depresión. En las carpas esto no sucedió y algunos de sus espectáculos llegaron a convertirse en instituciones, «todavía hay una carpa ocasional que visita los pueblos del valle del Río Grande en la actualidad».<sup>39</sup>

El acudir a un teatro a ver una producción de aficionados o profesional, era una experiencia comunitaria, un acontecimiento festivo que unía a los mexicanos de la población, que compartían una lengua, tradiciones y valores. Estas reuniones los reforzaban como grupo mientras se establecían en la sociedad norteamericana, un territorio hostil.

Los hechos que las obras representaban en español (usualmente comedias satíricas con música de cámara en vivo), permitieron que los espectáculos tuvieran gran popularidad, especialmente cuando encaraban la crítica a las instituciones y prácticas de los Estados Unidos. El riesgo potencial para estos actores, sobre todo para los inmigrantes, era la deportación y repatriación, pero, dentro de la comunidad mexicana, expatriada, ambos teatros, los profesionales y los de aficionados, cumplieron una función social específica que difícilmente asumieron en los escenarios de la ciudad de México».<sup>40</sup>

Es evidente que durante esas décadas el teatro en español en los EUA, asumió una orientación de clase más politizada que en México. Una vez más, la cultura mexicana fue instrumento de la resistencia cultural y de la sobrevivencia de la comunidad chicana más allá del Río Bravo.

En las primeras décadas del presente siglo, el arte y los artistas mexicanos inspiraron a la comunidad artística chicana. Influyeron principalmente en la estética

<sup>37</sup> Kanellos, *A History of Hispan...*, p. 18.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>40</sup> Kanellos, *Mexican-American Theater*, p. 35.

concreta, el trabajo, el estilo, y la técnica a través de varios canales de propagación.

La magnitud del flujo migratorio de México hacia los EUA incluía también a muchos artistas y hábiles artesanos, quienes continuaron practicando su arte en el nuevo país. Ellos llevaron consigo prácticas culturales que no sólo proliferaron en las comunidades chicanas de los EUA, sino que fueron la base de la cultura chicana. Algunos reproducían su cultura a través de altares con representaciones religiosas (nacimientos), otros elaboraron vestidos y máscaras para la producción de pastorelas. Además, la recreación de vestidos tradicionales de la época de la conquista fue muy popular, así como las danzas de los concheros y del Matachín las cuales fueron reminiscencias de la conquista española en la gente indígena México precolombino. Estos rituales y vestimentas todavía son populares en el sudoeste y se pueden ver durante las celebraciones de días festivos. Además, otros artistas fueron contratados para pintar y hacer murales para tiendas, bares y restaurantes, en varias ciudades del sudoeste y el medioeste.<sup>41</sup>

Algunos inmigrantes encontraron trabajo como ilustradores y caricaturistas en los periódicos de habla española, como *La Opinión* en Los Angeles, y *La Prensa* en San Antonio. Así, las imágenes artísticas de los símbolos precolombinos, los héroes mexicanos y representaciones religiosas de origen hispano, proliferaron en las colonias chicanas.<sup>42</sup>

El prestigio internacional de la Escuela Mexicana de Pintura, fundada después de la Revolución, se acrecentó rápidamente. Los muralistas afiliados a esta escuela definieron la expresión artística de los movimientos sociales nacionalistas, como la que rechaza normas estéticas extranjeras y censuras, las cuales acabaron con «el viejo orden», mientras exaltaban los valores del cambio social y de lo mexicano.<sup>43</sup> Los muralistas representaban o describían al pueblo, no a la élite, como principal tema de la historia.

Los tres principales muralistas: José Clemente Orozco, Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, viajaron, enseñaron y, también, residieron en los EUA. Ahí pintaron once de los mayores murales de ese país, durante el periodo que va de 1930 a 1934. La mayor parte fueron realizados en California, Michigan y Nueva York. Sus trabajos, con fuertes imágenes de los indígenas mexicanos en el pasado así como de diversos aspectos de su cultura,

<sup>41</sup> Sobre este punto véase el trabajo de Eva Sperling Cockroft, «From Barrio to Mainstream: the Panorama of Latin Art» en Francisco Lomelí (ed.), *Handbook of Hispanic Cultures in the U. S.: Literature and Art*, Houston, 1993, pp. 192-217.

<sup>42</sup> Tomás Ybarra-Frausto, «Introducción a la historia del arte mexicano-norteamericano» en *A través de la frontera*, p. 56-58.

<sup>43</sup> Jacinto Quirarte, «Mexico's influence on U. S. Art» en *Chicano Art History: A Book of Selected Readings*, editado por Jacinto Quirarte, San Antonio, 1984, p. 49.

fueron reproducidos en los EUA por medio de revistas de arte y publicaciones en español. En las muchas visitas que los maestros muralistas hicieron a los EUA, dieron clases en ciudades como Detroit, Los Angeles, Nueva York y San Francisco. Específicamente, José Clemente Orozco vivió en Nueva York de 1927 a 1934. Mientras que Diego Rivera residió en los EUA, de 1930 a 1933.<sup>44</sup>

Muchos otros artistas mexicanos afiliados a la Escuela Mexicana de Pintura, también visitaron o residieron en los EUA, durante las décadas de los años veinte y treinta, entre ellos se encuentran Jesús Guerrero Galván, José Chávez Morado, Leopoldo Méndez, Roberto Montenegro, Alfredo Ramos Martínez, y Antonio Ruiz. Todos ellos pintaron imágenes relacionadas con el periodo precolombino y el escenario cultural-popular mexicano.<sup>45</sup> Estos pintores interactuaron con la comunidad chicana en general y con los artistas chicanos en particular.

La legendaria Frida Kahlo también viajó a los EUA con su esposo Diego Rivera, ella vivió en California y en la costa este. Al principio de los años treinta, pintó varios cuadros incluyendo dos autorretratos: *Self Portrait on the Borderline Between México and the United States*, en 1932 y *My Dress Hangs There*, en 1933. En ambos, combina las alusiones a la «vida moderna» americana con motivos de la herencia precolombina mexicana y el arte popular contemporáneo.<sup>46</sup>

Los consulados mexicanos, con fuerte apoyo de los gobiernos posrevolucionarios, fueron cruciales en la promoción de los trabajos de Orozco, Rivera, y Siqueiros, en los EUA, durante la década de 1920. Ellos patrocinaron algunas exhibiciones en ciudades como Chicago y San Antonio. Sus esfuerzos para mostrar el trabajo de los muralistas mexicanos en los EUA, especialmente en la comunidad chicana, fueron parte de la preservación del proyecto de la mexicanidad, la cual buscó promover y exhibir trabajos que exaltarán y describirán la realidad mexicana.<sup>47</sup>

Así, el arte mexicano influyó en los artistas chicanos. Específicamente la Escuela Mexicana de Pintura y sus estudiantes inspiraron el trabajo de varias generaciones de artistas chicanos durante 1920-1930; por ejemplo, el de los pintores Salvador Corona, Antonio García, Consuelo González, Margarita Herrera, Octavio Medellín y Porfirio Salinas, todos ellos encontraron afinidades sociales y políticas con el arte de México.<sup>48</sup> En sus trabajos representaron temas

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>45</sup> Orlando S. Suárez, *Inventario del muralismo mexicano*, México, D. F., 1972, pp. 27-37.

<sup>46</sup> Jacinto Quirarte, *Mexican American Artists*, Austin, 1973, pp. 53-57.

<sup>47</sup> David Maciel y María Rosa García, «El México de afuera: políticas mexicanas de protección» en *Revista mexicana de política exterior*, 3: 12 Julio-septiembre, 1986, pp. 1432.

históricos mexicano-chicanos; iconografía religiosa y escenas de la cultura mexicano-chicana de aquel periodo. Las variadas expresiones del arte mexicano continúan siendo fuente de inspiración de los artistas chicanos hasta hoy día.

Desde 1920 el cine mexicano comenzó a reemplazar en el sudoeste al teatro como la principal forma de entretenimiento masivo dentro de la comunidad chicana. Por tanto, los filmes hablados en español «no sobrepasan la actividad teatral en popularidad, hasta 1930».<sup>49</sup> Durante la década de los años cuarenta, los teatros que exhibieron películas mexicanas florecieron en el sudoeste,<sup>50</sup> como una consecuencia de la consolidación de la industria cinematográfica en México. La llamada Época de Oro del cine mexicano tuvo una muy efectiva distribución en EUA.<sup>51</sup> Sus películas se volvieron populares, particularmente en las comunidades chicana y latina, así como en el resto del mundo de habla hispana.

Todas las estrellas de la Época de Oro del cine mexicano como: María Félix, Pedro Infante, Mario Moreno «Cantinflas» y Jorge Negrete, fueron a los EUA, especialmente al *Million Dollar Theater* en los Angeles. Las generaciones de chicanos de 1930 y 1940 pueden decir que crecieron y maduraron con el cine mexicano.<sup>52</sup>

Los filmes mexicanos de esa época, además de su excepcional valor artístico, reflejaban claramente valores familiares, tradiciones, costumbres, con los cuales se identificaron las familias chicanas. Las películas de la Época de Oro fueron conscientemente planeadas por los productores y directores para ser «cine familiar»; como tal, la familia podía verlas y disfrutarlas.<sup>53</sup>

En suma, los filmes de la Época de Oro, particularmente los de Emilio Fernández «El Indio», exaltan el nacionalismo y lo mexicano. Sus cintas, como otras de ese periodo, estaban enfocadas hacia el folclor, la historia y las tradiciones, recreaban la grandeza histórica de su pasado, de su tierra y de su gente. El cine fungió como una valiosa lección de historia, de la herencia que fue denegada a sus hijos por la educación norteamericana.

Por último, el cine de la Época de Oro, con sus temas, sus estrellas y sus comediantes como Mario Moreno «Cantinflas» y Germán Valdés «Tin-Tan»,

<sup>48</sup> Quirarte, *Mexican and Mexican American Artists*, p. 68.

<sup>49</sup> Elizabeth C. Ramírez, *Footlights Across the Border*, Nueva York, 1980, pp. 128-129.

<sup>50</sup> En 1940 los teatros que exhibían películas mexicanas proliferaron en California, Colorado y Texas. José M. Sánchez García, «Teatros que en EUA, exhiben material extranjero» en *Cinema Reporter*, edición especial, México, enero de 1940, pp. 94, 95, 100.

<sup>51</sup> David R. Maciel, «El auge del cine mexicano en Estados Unidos», inédito, 1994.

<sup>52</sup> Entrevista con José Ruiz, El Paso, Texas, junio 14 de 1993. Véase también Alex Saragoza, «Mexican Cinema in the United States, 1940-1952» en Mario T. García et al., *History, Culture and Society*, Ypsilanti, 1983, pp. 107-125.

<sup>53</sup> Entrevista con Gilberto Martínez Solares, ciudad de México, junio 12, 1994.

ofreció a la comunidad chicana un escape positivo, muy necesario, para su mundo difícil y, a menudo, opresivo.

Es importante conocer las causas de la popularidad del cine mexicano en los EUA. Algunas estrellas de la Época de Oro habían vivido, o tuvieron cierta experiencia, en la frontera. Pedro Armendáriz vivió en los EUA los primeros veintidós años de su vida. María Greaver, popular autora de canciones para muchas películas, vivió la mayoría de su edad adulta en Los Angeles. Tin-Tan residió gran parte de su infancia en Ciudad Juárez. Emilio Fernández, Gabriel Figueroa, Dolores del Río, así como otros directores, estrellas, fotógrafos y técnicos, pasaron muchos años en los EUA y aprendieron «habilidades valiosas» en su trato con Hollywood. Ellos vivieron y trabajaron al lado de los chicanos de Los Angeles y de otros lugares, hicieron muchos amigos y de esa manera, conocieron la experiencia chicana.<sup>54</sup>

Una razón adicional de la popularidad del cine mexicano entre los chicanos en esas décadas, es el hecho de que sólo en las películas mexicanas fueron narradas sus experiencias. Durante esa época, Hollywood, no sólo ignoró la experiencia del chicano en cine, sino que estereotipó negativamente a sus personajes mexicano-chicanos; así como sus caracteres y temas.<sup>55</sup> Las representaciones fílmicas de los EUA mostraron los prejuicios que la sociedad tenía hacia los chicanos; dichos prejuicios también contaminaron la llamada «literatura académica» de la época.

La cultura mexicana, no sólo reforzó el nacionalismo dentro de la comunidad de origen mexicano, sino que también «añadió» dinamismo a la formación del proceso sincrético cultural chicano y fue importante y definitiva para la sobrevivencia cultural y social de los mexicanos-chicanos en los EUA.

<sup>54</sup> Entre ellos estuvieron también los hermanos Martínez Solares (uno director y el otro fotógrafo) quienes aprendieron sus oficios en Hollywood. Entrevista con Gilberto Martínez Solares, ciudad de México, junio 12 de 1994.

<sup>55</sup> David L. Maciel, *El Bandolero el pocho y la raza: imágenes cinematográficas del chicano*, México, 1994, proporciona una detallada discusión y análisis de este tema.





# La narrativa chicana: su origen, su lengua y temática, su ideología

Erlinda Gonzáles-Berry\*

La mayoría de los críticos literarios concurrían en que lo propiamente llamado literatura chicana<sup>1</sup> tiene su origen en el movimiento sociopolítico de los sesenta. Esos mismos críticos, sin embargo, reconocerían que esta literatura no nació en un vacío social o estético. Historiadores de la literatura chicana, como el muy respetado don Luis Leal, encuentran sus antecedentes en la literatura producida por exploradores y colonizadores españoles de las provincias septentrionales de la Nueva España en los siglos XVI y XVII. Un crítico, de hecho, ha declarado a Alvar Núñez Cabeza de Vaca el apóstol de la literatura chicana. Juan Bruce Novoa afirma que si el ser chicano implica el repetido cruzar al espacio del Otro y la constante transformación de identidad mediante procesos de transculturación, entonces, insiste Bruce Novoa, el autor español de los *Naufragios* y *Las cartas de relación* fue, de hecho, el primer chicano y su escritura el paradigma para la narrativa chicana contemporánea.<sup>2</sup>

Podemos estar de acuerdo o no con Bruce Novoa, pero hay que aceptar que el hecho de descender de una literatura al servicio de un proyecto imperial hace problemática a la narrativa chicana. La pregunta engendradora por este acto genealógico es ¿cómo reconciliar el hecho de que la literatura generadora fuese escrita desde la perspectiva de una ocularidad imperial, su subjetividad y autoridad otorgadas por una soberbia maquinaria colonial,

<sup>1</sup> El vocablo chicano se refiere aquí al grupo de residentes y ciudadanos estadounidenses cuyo origen haya sido el México contemporáneo o las antiguas colonias españolas en lo que hoy es el oeste de Estados Unidos.

<sup>2</sup> Véase el artículo de Bruce-Novoa, «Naufragios en los mares de la significación: de La relación de Cabeza de Vaca a la literatura chicana» en *Plural*, 19: 5, febrero, 1990, pp. 12-21.

\*Universidad de Nuevo México

mientras que su prole, la literatura chicana en este caso, asume su autoridad desde una consciente posición de marginalidad, y de un imperativo descolonizante? El asunto aquí no es negar los eslabones entre estas dos literaturas, sino insistir en la necesidad de reconocer los factores de ruptura y discontinuidad así como los de continuidad.

En otro lugar ya se ha comentado que la subjetividad en la literatura colonial de las provincias septentrionales del imperio español en América ya estaba señalada por la marginalidad.<sup>3</sup>

Demasiado conscientes estaban los soldados y los frailes que escribieron sobre la exploración y la colonización de Nuevo México como para no percatarse de que su proyecto estaba fuertemente marcado por el estigma del fracaso. El no haber descubierto las grandes ciudades de Cibola, el no haber tropezado con un nuevo Tenochtitlan en el valle del Río Grande, ponía en peligro el futuro de dicho proyecto. Obligados a admitir el fracaso, a defender un proyecto que cada día recibía nuevas acusaciones de inutilidad, y menos apoyo material, los autores de esta escritura la sellaron con un agobiante sentido de desilusión. También presente en esta misma escritura está la marca de la ruptura y la discontinuidad en la medida en que los exploradores se encontraban en la periferia del imperio, incluso en las orillas del mundo imaginado de aquel entonces. Es esta inscripción de desilusión y de enajenamiento —finalmente de marginalidad— la que caracteriza los discursos imperiales de aquella primera literatura escrita en castellano sobre lo que hoy se denomina el sudoeste de Estados Unidos. Y son estos mismos rasgos los que marcaron la narrativa chicana escrita después de 1848. A partir de esa fecha, y desde su posición de «otredad», imputada por las nuevas fuerzas coloniales, se empezaría la construcción y la inscripción de una nueva identidad por autores como Mariano Vallejo, Eulalia Pérez, Rafael Chacón, Amparo Ruiz de Burton, Eusebio Chacón, entre otros.

Si con la llegada de los *yankees* a las recién conquistadas tierras mexicanas en 1848 llegaron la explotación y la relegación a la categoría de segunda clase —lo que Genaro Padilla ha llamado la «pesadilla de la invasión»— también llegaron las imprentas y no tardaron los mexicanos colonizados en apropiarse de estos nuevos medios de producción. Cientos de periodistas participaron en el proceso de imaginar y construir una nueva nación, no concebida ésta en el sentido de entidad política, sino en el sentido social y

<sup>3</sup> «Two Texts for a New Canon Vicente Bernal's *Las Primicias* y Felipe Maximiliano Chacón, *Poesía y prosa*» en Ramón Cutiérrez y Genaro Padilla (editores), *Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage*, Arte Público Press, Houston, 1993, pp. 129-151.

cultural: un pueblo unido por la lengua, por la memoria de un pasado más noble, por un profundo sentido de indignación y resistencia.

El escritor nuevomexicano, Eusebio Chacón, en su novela de 1893, *Tras la tormenta la calma*, rechazó abiertamente la cultura hegemónica en una declaración de independencia. Dice en la dedicatoria de su breve narración: «Estas páginas son el producto de mi propia fantasía y no son ni robadas ni prestadas de gabachos ni extranjeros». Como si no fuera suficiente esta declaración, Chacón inscribe su narrativa en la madura tradición literaria española, citando a Bécquer y a Zorrilla, aludiendo a *El Lazarillo de Tormes* y a *El Quijote*, e imitando los principios de la comedia española de capa y espada. Tras el pretexto de escribir para «divertir a enamorados», Chacón desarrolla una alegoría didáctica en la cual emite una llamada al pueblo nuevomexicano a la unidad. Chacón advierte que el honor sólo se ganará protegiendo los intereses de todo el pueblo nuevomexicano de la lujuria de los usurpadores «gabachos» (anglos). El acto de filiación de Chacón con la tradición literaria ancestral forma parte de una estrategia de resistencia y adquisición de poder que se repitió casi un siglo más tarde en la obra de Sabine Ulibarri y Rolando Hinojosa quienes también acudieron a dicha tradición en sus diálogos intertextuales con Clarín, con Pereda y con Benito Pérez Galdós.

Hay que conceder que los cambios iniciados en 1848 también demandaron la colaboración y el acomodo. A medida que los hijos de las viejas familias oligárquicas se educaban en Nueva York, en Saint Louis y en Notre Dame, iban aprendiendo el inglés. Amparo Ruiz de Burton, cuya novela *The Squatter and the Don* (1885) hasta el momento tiene el honor de ser la primera novela chicana, se apropió de la lengua de los colonos *yankees* para denunciar su comportamiento injusto e infame. Rosaura Sánchez comenta en una reciente edición que esta novela «Reconstruye la pérdida de tierra y poder de la población conquistada desde la perspectiva de quien, a pesar de su aculturación, habló con una voz fuerte y, de mayor importancia, una clara memoria... una memoria colectiva» (p. 51).

Genaro Padilla también llama la atención sobre la importancia de la memoria en la narrativa autobiográfica de los siglos XIX y XX en su recién publicado texto: *My History, Not Yours: The Formation of Mexican American Autobiography*. Pecaríamos de deshonestidad si no admitiésemos que son muchos los casos en que esta memoria se inmovilizó y esencializó en una nostalgia llena de «pretensiones aristocráticas, invenciones genealógicas y autodecepción política» (p. 33). Tal fue el caso de la narrativa por ejemplo, de Nina Otero

Warren quien declara en *España en nuestro suroeste* (1936), «Así que en esta tierra un noble de la Nueva España todavía tenía su corte. Seguía las antiguas costumbres diarias; su hogar era su corte, y de ésta recibía la atención merecida, sus sirvientes eran su vasallos sumisos» (p. 15) y «Las doñas españolas siempre actuaban con un aire de gran dignidad, como si estuviesen en una corte medieval» (p. 36).

En la introducción a *Romance of a Village Girl* (1941) otra escritora nuevomexicana, Cleofas Jaramillo, se disculpa ante su inhabilidad para usar la lengua dominante: «Este romance lo trataré de describir en las páginas autobiográficas que siguen, a pesar de que siento una agobiante falta de palabras, por no ser escritora y por escribir en una lengua que me es prácticamente extranjera» (traducción mía del inglés). Esta actitud se debe en gran parte, en mi opinión, a la extendida práctica de ventrilocuismo que se dio en el sudoeste durante las primeras tres décadas del siglo XX. La llegada de artistas y escritores del este de Estados Unidos al sudoeste, desilusionados con lo que Leo Marx llamaría «la máquina en el jardín», o el desplazamiento de la naturaleza por la desenfrenada industrialización, derivó en una inquietante mitificación de las culturas nativas (la indígena y la hispanomexicana). A medida que estos artistas y escritores recién llegados se apropiaron de las culturas nativas, que empezaron a hablar de y por ellos; (el ventrilocuismo aludido arriba) se dio un alarmante silencio por parte de los hispanomexicanos. Los pocos que tomaron la pluma se vieron forzados, como Jaramillo, a disculparse por no poder expresarse con la gracia y la claridad de los que escribían desde su posición central y privilegiada, en la lengua de la cultura hegemónica. Los que no se disculpaban, ciertamente sintieron la necesidad de atenuar sus quejas, aunque las condiciones de dominación siguieran iguales. Esta atenuación frecuentemente tomó la forma de la memoria idealizada y utópica ejemplificada por la cita anterior de Otero Warren.

No obstante la visión idílica y ahistórica que se transparenta en mucha de la narrativa de principios de siglo, Padilla sostiene que si entendemos esta estrategia como

*una respuesta al desplazamiento y la borradora, las narrativas en que emerge la nostalgia como un discurso contravalente a la pérdida, también se pueden leer como expresiones de oposición en vez de sencillas reacciones no mediatizadas a procesos de desalojamiento. El recordar no es sólo el acto de no olvidar, [agrega Padilla], sino el acto de no ser olvidado (p. 33, traducción mía).*

Entonces, hay que buscar el valor de esta narrativa como documento social e histórico. Sin esto, la narrativa chicana de la segunda mitad del siglo XX realmente se habría desarrollado en un vacío.

Tampoco sería justo sugerir que todo lo escrito en la primera mitad del siglo XX fuese atenuado y disimulante. La tradición contestataria manifiesta en el siglo XIX se extendió a través del siglo XX, mediante las voces de ciudadanos inmigrantes mexicanos. Si la narrativa de los descendientes de los antiguos colonos españoles y mexicanos evidencia un doble discurso, atenuado y a la vez contestatario, la expresión cultural de los inmigrantes demostraba abiertamente su actitud de resistencia. Esta se encuentra sobre todo en los géneros orales y en particular en el corrido fronterizo cuyo enfoque principal son los conflictos sociales entre mexicanos y angloamericanos en la frontera. Estas baladas narrativas, bélicas y contestatarias, según Ramón Saldivar, forman la base de la narrativa chicana contemporánea.<sup>4</sup>

El paso de la resistencia oral, expresada en el corrido, a su contraparte escrita se encuentra en las crónicas periodísticas de Jorge Ulica y Daniel Venegas entre otros. Venegas como tantos de la élite intelectual mexicana, se había autoexiliado en California durante la Revolución Mexicana. En 1928 publicó sus crónicas en la forma de una novela titulada *Las aventuras de don Chipote, o cuando los pericos mamen*. Esta abarca una rica retórica oral para denunciar robustamente las condiciones materiales que afectaban la vida de los trabajadores mexicanos, a quienes ya denominaba chicanos, aquellos que cruzaban a los Estados Unidos en busca de calles forradas de oro y plata. Venegas usa el *topos* del viaje clásico hacia lo desconocido para enfocar a través de las aventuras estadounidenses del trío, don Chipote, su escudero Policarpio y su fiel compañero (perruno en este caso) Sufrelambre, las varias manifestaciones de injusticia y explotación de los trabajadores inmigrantes, así como la tendencia de éstos a imitar las costumbres de los angloamericanos. A pesar del intento obviamente político de esta novela, podría decirse que *Las aventuras de don Chipote* constituye un cómico y alegre himno a lo que Bajtin identifica con el espíritu carnavalesco del pueblo. Esta fijación en lo carnavalesco, se manifiesta en la celebración del cuerpo humano, incluyendo sus funciones más básicas y señala la recuperación y la celebración del cuerpo social, insistiendo en que el pueblo mexicano-chicano posee el don de la regeneración vital que le permitirá resistir y perdurar.

<sup>4</sup> Ramón Saldivar, *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990. Hay que reconocer también a los críticos que ven la genealogía de Saldivar demasiado restringida debido al hecho de que es un paradigma masculino que excluye de ese periodo histórico la escritura femenina de cuya existencia cada día vamos descubriendo más evidencias.

Esta joyita rescatada del olvido hace apenas diez años, es una de las pocas novelas escritas en español durante la primera mitad del siglo XX. Tuvimos que esperar hasta los años setenta, ya en pleno auge de un movimiento sociopolítico, que facilitaría una acelerada producción cultural, para observar la recuperación de la lengua nativa como vehículo de expresión literaria.

Esta recuperación da lugar a preguntas de índole genealógica: ¿la narrativa escrita en castellano pertenecía a la categoría de literatura mexicana, o a la norteamericana? El mero hecho de que surgiera esta pregunta demuestra hasta qué punto la cultura hegemónica estadounidense se ha mostrado resistente a reconocer otras lenguas como parte del patrimonio nacional y cultural, a pesar de ser un país de inmigrantes y de que el inglés jamás haya sido declarado la lengua oficial. Los mismos escritores que escribían en español tenían en aquellos años dudas con respecto a su lugar, Sabine Ulibarrí, por ejemplo, declaró que el escritor que se dedicaba a escribir en español, «era escritor sin destino en los Estados Unidos». Algunos críticos vieron el acto de rescatar el castellano como evidencia de filiación al movimiento tercermundista latinoamericano. Por otro lado, el autor tejano, Rolando Hinojosa, insistió en que el castellano no impedía de ningún modo que la narrativa escrita en esa lengua fuese considerada parte de la literatura norteamericana, pues el multiculturalismo y el multilingüismo eran elementos integrantes en la formación de esa nación. En este sentido, Hinojosa anticipó hace dos décadas la retórica actual sobre el multiculturalismo en los Estados Unidos.

No obstante la reducida difusión de la narrativa en castellano, escrita sobre todo durante los años setenta, ésta representa un momento importante en la narrativa chicana, porque rescata del olvido y reivindica la «vida cotidiana nativa», las costumbres, las tradiciones, la lengua vernácula, la expresión simbólica, es decir, hace de la «experiencia chicana» el eje de la construcción de identidad individual y colectiva. Este deseo se representaba en la literatura, en el arte, en la música y en la retórica política del movimiento chicano como amuleto sagrado contra la extirpación y la colonización cultural.

La tercera parte de la narrativa escrita durante los años setenta se escribió en castellano y de estas diez obras, seis se consideran hasta el momento obras clásicas de la narrativa chicana: *Y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera; *Estampas del valle y otras obras* y *Generaciones y semblanzas*, de Rolando Hinojosa; *Peregrinos de Aztlán*, de Miguel Méndez; *Caras viejas y vino nuevo* y *La verdad sin voz*, de Alejandro Morales. Incluso dos de estos escritores, Rivera e Hinojosa, forman parte de lo que un crítico ha llamado el triángulo consagrado de

escritores chicanos; el tercero es Rudolfo Anaya, autor de *Bless Me, Ultima. El diablo en Tejas*, de Aristeo Brito, recibió poca atención de la crítica hasta que fue traducida al inglés en 1990. Miguel Méndez junto con Sergio Elizondo siguen siendo escritores importantes y quizá los únicos que no han abandonado el proyecto de escribir exclusivamente en castellano. Hinojosa y Ulibarrí también siguen escribiendo en español, sin embargo, cada obra aparece con su texto paralelo en inglés. La «traducción» es del mismo autor y pongo traducción entre comillas porque según sus autores esta estrategia no representa un acto de traducción, sino una reescritura de la obra original.

No cabe duda que la literatura escrita en inglés alcanza a un público mucho más amplio. No obstante, podría decirse que esta escritura pierde el impacto político que implicó en primera instancia el escribir en español. El conservar la lengua nativa de un grupo étnico marginado, el darle autoridad literaria a lo que anteriormente se había considerado lengua estigmatizada en Estados Unidos, el ofrecer esta lengua como reto y contestación a la lengua hegemónica, representa, en mi opinión, un intrépido acto de resistencia.

Pero, ¿es posible que el escribir en inglés pueda representar de alguna manera una ideología parecida? Para contestar esta pregunta, recurriré a las ideas de Ashcroft y Griffiths que en su texto *The Empire Writes Back*, dicen lo siguiente respecto a la escritura actual de las ex colonias inglesas:

*Debemos distinguir entre lo que se propone como un código estándar, English (la lengua del eminente centro imperial), y el código lingüístico english, que ha sido transformado y subvertido en numerosas variedades distintivas a través del mundo (p. 8)... Existen mundos porque existen lenguas, sus horizontes extendiéndose hasta donde lo permitan los procesos de neologismo, innovación, tropos y uso imaginativo lingüístico. Por lo tanto el english se vuelve una herramienta con la cual se construye textualmente un «mundo». Lo más interesante de su uso [english] en la literatura poscolonial tal vez sea la manera en que también construye diferencia, separación, y ausencia de la norma metropolitana (p. 44, traducción mía).*

Para mí no cabe duda que la literatura chicana escrita en inglés en Estados Unidos pertenece a esta categoría de *english* con minúscula. Aun en los casos en que la lengua no está marcada por una deliberada sintaxis o semántica no estándar, encontramos a través de toda esta escritura estrategias lingüísticas subversivas en que los signos de la lengua dominante son forzados a llamar la atención hacia una «otredad» radical, a significar una realidad

marginal antes excluida y borrada por nociones normativas dictadas desde el centro hacia la periferia. Esta estrategia de apropiación y transformación encierra una fuerte voluntad descolonizante.

### La novela del «movimiento chicano»

Lo que sigue es un intento de categorizar, en términos muy generales, la primera producción narrativa engendrada por el movimiento político. En primer lugar habría que señalar el hecho de que las diferencias regionales son tantas que en este sentido es difícil hacer generalizaciones. No obstante usando el marco desarrollado por Américo Paredes para estudiar el folclore mexicano-americano, creo que es posible hablar de denominadores comunes que quizá no serían tan aparentes si hablásemos exclusivamente en términos regionales. En su estudio fundamental,<sup>5</sup> Paredes habla de la noción de tres grupos incluidos bajo la categoría de «gente de origen mexicana» en «el México de afuera», o sea los mexicanos en los Estados Unidos; los descendientes de los colonos de las provincias norteñas de la Nueva España; los inmigrantes mexicanos rurales o semi-rurales; y los habitantes de los *mexiquitos*, es decir, los barrios urbanos. Si empleamos este paradigma para acercarnos de una manera gruesa a los rasgos temáticos veremos que en la narrativa de esta etapa se enfoca predominantemente a los grupos colonial e inmigrante; la categoría urbana cobró mayor relieve en los ochenta y noventa, aunque haya en los setenta momentos sobresalientes de ésta, por ejemplo, en la obra de Acosta Zeta, de Alejandro Morales, de John Rechy, de Floyd Salas. Habría que agregar que a partir de los noventa se está prestando mayor atención a un cuarto elemento no elaborado por Paredes como grupo constituyente de la cultura chicana: el elemento fronterizo.<sup>6</sup>

Entre aquellos autores que enfocan sobre lo que Paredes llamaría la subcultura colonial encontramos, entre otros, a Rivera, Anaya, Orlando Romero, Nash Candelaria, Rolando Hinojosa, Sabine Ulibarrí y Aristeo Brito. El trabajo de estos escritores se caracteriza por el desarrollo de la relación entre identidad y lugar. Debilitada la identidad por la dislocación, la denigración cultural y la opresión de la personalidad autóctona nativa por un modelo de la supuesta superioridad de la cultura dominante, la enajenación resultante sólo se puede superar mediante la construcción de una nueva identidad y su sitio correspondiente.

<sup>5</sup> Américo Paredes, «The Folk Base of Chicano Literature» en Joseph Sommers y Tomás Ybarra Frausto (editores), *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, pp. 4-17.

<sup>6</sup> Por ejemplo, Gloria Anzaldúa, *The Borderlands/La Frontera: The New Mextiza*, Spinsters / Aunt Lute, San Francisco, 1987.



En esta narrativa la subjetividad chicana se construye con base en una tensión entre nativos y extranjeros; incluso hay una tendencia a representar a los nativos como entes espiritualmente superiores a los de afuera, pues su posición moral les viene de su larga relación con la tierra nativa, mientras que los extranjeros son representados como seres contaminados por el deseo de dominar. La cultura autóctona suele ser reverenciada como amuleto protector contra la amenaza representada por los forasteros.

En la narrativa rural/inmigrante de Raymund Barrios, José Antonio Villareal, Tomás Rivera, Miguel Méndez, Estela Portillo y Edmundo Villaseñor, domina un fuerte sentido de desarraigo que pone en peregrinación a individuos y familias enteras. El viaje fortalece e impulsa a los peregrinos a construirse un sitio propio. Las penas sufridas —el heroísmo implícito en la superación de condiciones dehumanizantes y en la resistencia a la extirpación cultural— forman el nudo de esta narrativa.

La narrativa urbana de esta época frecuentemente contiene subtextos coloniales o rurales puesto que la experiencia chicana urbana en muchos casos tiene como antecedente una vida rural, ya sea en los pueblecitos del sudoeste o en México. Puesto que éste es el grupo que entra en mayor contacto con la cultura dominante, suele haber en esta narrativa más conflicto exterior e interior a medida que el individuo es afectado por procesos de transculturación. El acto de ajuste ante la enajenación provocada por la vida urbana frecuentemente se desarrolla en contrapunto a una rememorada vida idílica del mundo campesino.

En las tres categorías, la autoridad narrativa suele brotar de la memoria. De hecho, la memoria es la fuerza motriz del acto de inscripción a través del cual se manifiestan las idiosincrasias culturales y la historia de «la raza».

En mucha de esta narrativa se trabaja también una amplia gama de discursos mitológicos, ya sea cristianos o precolombinos en formas puras, o tratados ya con indicios de transculturación (*Bless me, Ultima*, de Anaya) o subversión. En el último caso, por ejemplo, podríamos señalar dos novelas cuyos autores se sirven de mitos cristianos sólo para volcarlos contra sí mismos logrando así censurar los vestigios coloniales que aplastan a sus personajes; éstas son *Y no se lo tragó la tierra* y *El diablo en Tejas*. La imbricación de la micro y macro historia y del mito en esta narrativa contribuye a la construcción de la identidad y la subjetividad individual y colectiva. Si hay una tendencia en la narrativa de esta etapa a representar la Identidad Chicana —con mayúscula— como una entidad monolítica y esencial, en la narrativa de los ochenta veremos ya un cambio hacia la construcción de la identidad más abierta y plural, o sea de identidades chicanas.

## Los ochenta: la década de voces femeninas

Tal vez haya sido la autobiografía de Richard Rodríguez, *Hunger of Memory* —portavoz de una apasionante llamada a la asimilación a la cultura dominante—, la que nos permitió vislumbrar la idea de que quizá no hubiese un modelo único de identidad chicana. Por un lado, a Rodríguez se le denunció por ser un «vendido de primera» por su ataque contra la educación bilingüe y por cuestionar el afán de tantos chicanos de proteger el derecho a crear y mantener una identidad pública étnicamente marcada; por otro, se reconoció que su escritura era el resultado de algo que también se debería considerar como parte de la experiencia chicana: la enajenación desgarradora nutrida por la misma negación abogada por Rodríguez. El considerar el texto de este autor como miembro de la familia literaria chicana fue abrir el camino a otros modos de ser y de interpretar la historia. Siguiendo los pasos de Rodríguez, Gary Soto y Arturo Islas son narradores que han llevado la narrativa masculina chicana en nuevas direcciones de introspección e intimidad.

Estos escritores abrieron una brecha en el canon narrativo chicano —cuyos límites habían sido establecidos por una agenda política nacionalista y masculinista— para la narrativa femenina. En 1986 Rudolfo Anaya escribe en la introducción de un texto narrativo de Denise Chávez, *The Last of the Menu Girls*, lo siguiente: «Claramente ha llegado una nueva vanguardia; su nombre es mujer» [traducción mía]. Tenía razón Anaya, la década de los ochenta perteneció a las mujeres chicanas, y en particular, a las narradoras: Sandra Cisneros, Ana Castillo, Denise Chávez, Lucha Corpi, Margarita Cota-Cárdenas, Mary Helen Ponce, Gloria Anzaldúa, Helena María Viramontes, Gina Valdés, Roberta Fernández, Cherrié Moraga, Erlinda Gonzáles-Berry. De éstas, sólo dos han escrito en castellano, Cota-Cárdenas, una novela intitulada *Puppet*, y Gonzáles-Berry, una novela breve llamada *Paletitas de guayaba*. Las demás escriben en inglés y Cisneros, Castillo y Chávez han sido pioneras en la entrada a las grandes editoriales comerciales no chicanas, aspecto al que volveré en mi conclusión.

En contraste con la narrativa de los setenta, marcadamente masculina, fundacional y épica en su visión de la *His-tory* [historia/historia de «él»] de la Raza, la narrativa femenina tiende a enfocar la *micro-her-story* (historia de ella): los espacios personales y domésticos, las relaciones íntimas. Si el ser hombre se ha definido en la narrativa chicana por las grandes acciones, por el espacio abierto, por la aventura geoespacial, el ser mujer es la acumulación de los pequeños actos cotidianos. La apropiación y la subversión son el lenguaje de la narrativa femenina

chicana; la deconstrucción del privilegio masculino protegido por paradigmas patriarcales es su estructura; y la exploración de la sexualidad femenina su razón de ser.

Este último tema no es ni decadente ni gratuito. El obsesivo enfoque del cuerpo y de la sexualidad femenina va ligado a la apropiación de la voz femenina, antes muda, para embestir contra la colonización patriarcal. Si, según Foucault, los mecanismos de disciplina se vuelcan siempre sobre el cuerpo humano, es porque el cuerpo es el sitio por excelencia de resistencia; pero también lo es el sitio metonímico de la colonización. Lo femenino, como cuerpo social, ha sido tradicionalmente colonizado por el imperativo cultural masculino. En concreto, esta colonización se lleva a cabo en el cuerpo femenino que está siempre a la merced del deseo masculino, controlado por su mirada. El único modo de romper este paradigma cultural es la apropiación del cuerpo femenino para hacerlo significar por y para la mujer. Desde luego, la insistencia en la narrativa femenina chicana sobre la exploración de la sexualidad femenina corresponde al imperativo de descolonizar el cuerpo social femenino mediante el ejercicio de la voz femenina. Por lo tanto, el cuerpo femenino equivale al papel en blanco sobre el cual se inscriben, con voz femenina y con tinta menstrual, las identidades femeninas. Hablo en plural porque las voces que surgen de la narrativa femenina chicana son voces plurales. Entre ellas encontramos las voces de las antiguas y restringidas figuras míticas —la Malinche, la Virgen de Guadalupe, La Llorona— predicadoras ahora de evangelios feministas. Oímos las voces de las abuelitas que daban lecciones sobre cómo tener cuerpos y mentes sanas aun si esto implica el dictar recetas abortivas. Oímos las voces de madres, tías y hermanas que desmienten la mentada pasividad de la madre abnegada. Oímos las voces de mujeres que aman a mujeres y celebran su amor, así como las de mujeres que celebran su amor carnal por y con los hombres (ninguna de ellas se considera ni puta ni Malinche). Oímos las voces de mujeres, algunas de ellas niñas, que han sido víctimas de abusos, maltratadas, violadas por extranjeros así como por sus esposos, hermanos y padres. Los sagrados secretos de familia revelados para cuestionar la idealización de la familia tan predominante en la ideología y la literatura del movimiento chicano.

No obstante la insistencia en las relaciones masculinas/femeninas, las escritoras chicanas no abandonan los temas sociales más amplios que afectan a toda la raza. Más bien abren el espacio discursivo para incluir el género (masculino/femenino) en el eje estructurante, antes limitado a raza y clase, sobre el cual se realiza el trabajo del poder, es decir de la dominación.

Como los narradores chicanos de los setenta, las narradoras femeninas se apropian del poder imputado al acto de escribir para embestir contra la marginalidad e inscribir otro modo de ser, de saber, de interpretar y sentir la vida, en fin, de significar.

### Los noventa: las identidades híbridas

Me detendré aquí brevemente en el trabajo de Gloria Anzaldúa cuyo texto híbrido, *The Borderlands/La frontera*, establece un nuevo paradigma literario para los noventa. En buena forma posmoderna, mezclando historia, mitología, poesía y testimonio personal, Anzaldúa cuestiona la existencia de una identidad fija e inmutable. El ser bilingüe y bicultural, insiste Anzaldúa, significa el habitar los intersticios entre culturas, una frontera cuya esencia nunca es estable. Asimismo la identidad individual y colectiva construida en esa frontera se transforma constantemente a medida que se combinan y recombinan los factores raza, etnia, género, clase, lenguas y dialectos, preferencias sexuales, en un juego siempre fluido de transculturación e hibridación.

La escritura de Anzaldúa representa un salto conceptual que pone en tela de juicio la *identidad chicana* anteriormente construida por un discurso binario integrado por los conceptos oposicionales: hombre-mujer; chicano-anglo; heterosexual-homosexual, nosotros-ellos. *Consciencia mestiza* es el nombre que le da Anzaldúa al nuevo proceso de construir identidad:

*El trabajo de la consciencia mestiza es romper la dualidad objeto-sujeto que la mantiene encarcelada y demostrar en carne y hueso y mediante las imágenes de su trabajo cómo transcender esta dualidad. La respuesta al problema entre la raza blanca y la de color, entre macho y hembra, yace en la reconciliación de la ruptura que origina en la misma base de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestra lengua, y nuestro pensamiento. Un desarraigo masivo del pensamiento binario en la consciencia individual y colectiva es el principio de una larga lucha, pero una que... podría poner fin a la violación, la violencia y la guerra (p. 89, traducción mía).*

Este es el reto que Anzaldúa le propone a la narrativa chicana de los noventa. Existe evidencia de que hay autores que han aceptado el reto: Alicia Gaspar de Alba quien trata de deconstruir la relaciones jerárquicas que se dan en la frontera entre México y Estados Unidos así como las relaciones jerárquicas sexuales en su recién publicado texto *The Mystery of Survival &*

*other stories*; Alfredo Vea quien en su primera novela, *La Maravilla*, construye, también en una zona fronteriza, una comunidad de identidades heterogéneas compuestas de chicanos, afroamericanos, indios pima, prostitutas, homosexuales y su personaje principal, una española exiliada; y Guillermo Gómez Peña, quien nos da en *Gringostroika*, otro texto híbrido, a lo Anzaldúa, un texto irrefutablemente posmoderno que demuestra que es posible mantener una visión crítica y a la vez crear con menos certidumbre y autoridad imperial. La ambigüedad y la fragmentación de ninguna manera niegan el compromiso de Gómez Peña con la historia.

### Conclusión

Me gustaría pensar que esta nueva narrativa es un indicio de que la futura dirección de la narrativa chicana se está abriendo en este momento hacia otra dirección. La narrativa chicana que sale a la luz con el movimiento sociopolítico de los sesenta, se dirigió a un público específico hablándole en un idioma cultural que llegó directamente al corazón porque apeló a la emoción colectiva mediante la familiarización y la construcción de un sentido de unidad y de poder. La diseminación de esta práctica discursiva fue posible gracias a la existencia de editoriales chicanas comprometidas con el hecho, no sólo de construir una comunidad, sino también de denunciar a la cultura hegemónica y de hacerlo en códigos que violaban sus mismas normas lingüísticas exclusivas.

Claro, existe actualmente en Estados Unidos un clima social que pretende reconocer, valorar y aceptar la «diferencia» cultural. Para valorar esta diferencia, hay que crear el deseo de conocerla, esta tarea corresponde a los medios de producción cultural y de difusión establecidos y conocidos por el mayor número de personas. De hecho, las grandes casas editoriales comerciales han vuelto vigorosamente la atención a la narrativa chicana: Random House publica a «su» escritora chicana, Sandra Cisneros, W. W. Norton a la suya, Ana Castillo, Werner a su escritor, Rudolfo Anaya, etcétera.

Hace poco, en una reseña de la nueva edición de *Bless Me, Ultima* de Anaya se cita a su editora de la Warner Press, quien dice lo siguiente: «Este autor tiene un enorme público y estaba a punto de ser lanzado al *mainstream* [la corriente central de opinión]. Vimos una nueva dirección en su trabajo, cuentos más comerciales, queriendo alcanzar un público más amplio, ésta es la dirección que nos gustaría que tomase» (traducción mía).

Cabe preguntar, ¿qué significa para la narrativa chicana el encaminarse en la dirección dictada por esta editorial? Acaso signifique narrar de una manera que satisfaga el deseo de otra faceta de la cultura estadounidense:

aquella obsesionada por el espectáculo, producto por excelencia de una cultura de consumo homogeneizante cuya ideología asegura su misma reproducción. Si éste es el caso, si logran las editoriales comerciales seducir a una mayoría de autores chicanos, la subjetividad chicana, inscrita en una narrativa de resistencia durante más de un siglo y medio, pasará a ser una mera curiosidad étnica en la historia de la literatura norteamericana.

# *Paletitas de guayaba*: una novela postmoderna de descubrimiento

Maribel Lárraga\*

*Nuevo México lindo y querido  
tierra fina de donde nací,  
si me llevo a morir navegando  
estira tus alas y traeme aquí.  
(canción nuevomexicana)  
C. Vigil, 1970*

*Paletitas de guayaba* (1991) escrita por Erlinda Gonzáles-Berry es una novela de apenas noventa y dos páginas; sin embargo, es una obra íntegra, coherente y, a su vez, compleja. El lector que no esté acostumbrado a leer textos postmodernos descubrirá en esta obra un verdadero reto y quizá la ignore, calificándola de confusa, incoherente e ilógica. En *Women Singing in the Snow* Tey Diana Rebolledo escribe «...one critic stated that the narration was jumpy and hard to understand» (p. 178). Contrario a todo esto, *Paletitas* es una obra en cuyas páginas la autora traza, interpola y mezcla aspectos trascendentales múltiples, en particular para la mujer chicana contemporánea y la producción literaria chicana en general.

En este trabajo se analizará la condición postmoderna de *Paletitas*, examinando el *Bildungsroman* de Marina (Mari), la protagonista de esta novela. Asimismo, se considerará la apropiación del lenguaje que lleva a Mari a su autonomía personal, sexual y cultural. Además, se explicará la estructura psíquica y lingüística de este tipo de novela en comparación con el desarrollo/descubrimiento masculino. Finalmente, se examinarán las dimensiones poéticas de esta novela, explicando una posible estética chicana y los aspectos postmodernos latentes en el desarrollo de la obra. Para el logro de estos objetivos, se utilizarán como marco teórico las novelas de descubri-

\*Universidad de Nuevo México

miento/crecimiento —*Bildungsroman*— para analizar el proceso de ese hallazgo personal al cual Mari llegará en su texto como un sujeto autónomo.

Según Rebolledo (1995), la novela de Gonzáles-Berry hasta ahora ha recibido poca atención crítica por estar escrita en español, indicando que esto va aún más allá: «...because in addition to the basic Spanish texts...we have the additionally enriching (and subverting) caló, bilingual, and English language levels. And to add an overlay, we have female-language subjects and thoughts» (p. 172). Como se mostrará más adelante, los sujetos y pensamientos femeninos a los que alude Rebolledo serán básicos en la liberación de Mari. La protagonista experimenta un desarrollo personal durante un viaje que hace a México, buscando su historia e identidad. Y en el proceso y discurso poético de la novela, de acuerdo con Rebolledo, *Paletitas* «includes references to the multiply voiced/multiply cultured influences that have imposed themselves onto the linguistic as well as cultural registers and their representations» (p. 174).

Entonces, el viaje que hace Mari es en busca de su identidad, de su apropiación del lenguaje —especialmente del masculino— y de convertirse en un sujeto libre y autónomo. En cuanto a este aspecto, Rebolledo indica:

Gonzáles-Berry takes possession of the speaking subject in various ways. To begin, although the speaking subject in her novel appears to be having conversations with various people, we never hear them speak. In particular, in her conversations with Sergio, we only hear him filtered through the perspective of the speaking subject. Marina, the protagonist of the novel, goes beyond merely telling her story: she seizes the language by appropriating male public language and imposing on that language the alterity, or otherness, of speaking the female body, of speaking female sexuality. In addition, she subverts the mythology of male language by using irony to make fun of male sexual body parts and by laughing at the mythology (pp. 176-7).

Según Gonzáles-Berry y Rebolledo (1985), en la literatura chicana existe un gran número de obras cuyo tema central es el crecimiento de hombres. Algunos ejemplos son el niño protagonista de *...Y no se lo tragó la tierra* y Tony en *Bless Me, Ultima*. Sin embargo, Gonzáles-Berry y Rebolledo indican que el crecimiento de estos personajes masculinos es totalmente distinto al experimentado por una protagonista femenina. Las características del *Bildungsroman* masculino incluyen las siguientes etapas derivadas



del formulario del héroe de la épica tradicional: 1) abandono del hogar o ingreso a la escuela, 2) sus compañeros le hacen una prueba, 3) es aceptado o aprende cómo manejar su situación, 4) vence la adversidad, 5) de cierta manera tiene éxito en un acto heroico, 6) descubre quién es, como hombre y como individuo en la sociedad, 7) al final de la novela integra su conciencia al lograr una definición de su ser y se prepara para enfrentar el mundo bajo sus propios términos.<sup>1</sup>

Las historias tradicionales de descubrimiento de mujeres tienen un esquema diferente: 1) la mujer puede —pero no tiene que— abandonar su hogar, 2) también enfrenta dificultades que le enseñarán cómo comportarse de una manera «aceptable» en la sociedad, 3) al final la mujer está cuidadosamente entrenada para funcionar dentro de la sociedad, perder su libertad y su sentido de individualidad y de esta manera convertirse en una buena y cariñosa esposa y madre, 4) así, la mujer se entrega a su destino con un hombre que la protegerá, defenderá y creará una vida para ella. Empero el final de la mujer dentro de estas novelas aún va más allá:

Pratt points out that younger girls were given «tests of submission» while their older sisters were provided with models of behavior appropriate for success in the marriage market. Thus, rather than achieving maturity, young women of the traditional coming-of-age novels are lead down the path to a second infancy. Consequently, the female bildungsroman has tended to culminate in images of imposed women. When escape is an option, it is most often found through death or insanity (p. 110).

De esta observación surge la interrogante, ¿cómo puede cambiar una mujer su *destino tradicional*? Tal y como se mencionó anteriormente, Mari experimenta una transformación durante su viaje a México. Sin embargo, en *Paletitas* el final es subvertido en relación con el final tradicional de la mujer dentro de la novela: la mujer todavía termina como una buena ama de casa. Al concluir el viaje y su escritura, Mari habrá encontrado su autonomía.

Bonnie Hoover Braendlin, en su artículo *Bildung in Ethnic Women Writers* (1983), señala que las obras de *Bildungsroman* escritas por mujeres representa-

<sup>1</sup> Se puede consultar el artículo escrito por Erlinda Gonzáles-Berry y Tey Diana Rebolledo titulado «Growing up Chicano: Tomás Rivera and Sandra Cisneros», *Revista Chicano-Riqueña*, 13:3-4, 1985, pp. 109-119. En este artículo las autoras explican estas características basándose en lo que propone Anais Pratt sobre el *Bildungsroman* tradicional.

tivas de una minoría expresan la lucha por individualizarse y por desafiar la parte del «sueño americano» que la sociedad dominante simultáneamente les ofrece y les niega. Además, indica que este *Bildungsroman* afirma una identidad definida por los mismos miembros masculinos de la cultura minoritaria y no por la estructura del poder patriarcal anglo-americano (p. 75).

Por la opresión patriarcal que la mujer experimenta, hay una búsqueda de identidad sexual y racial. En cuanto a lo racial, se buscan las raíces culturales e históricas. Esta búsqueda será el aspecto más importante en *Paletitas* porque, como indica Sonia Saldívar-Hull (1991), la mujer chicana es una mujer con una historia específica de explotación de raza, de sexo y de clase. Más allá, esta mujer, tiene que enfrentar el problema étnico (p. 203).

Rita Felski en su artículo *The Novel of Self-Discovery: A Necessary Fiction?* (1986) indica que hay ciertas características en las novelas de descubrimiento —*Bildungsroman*— escritas por y sobre mujeres. Al principio del *crecimiento*, la heroína se encuentra en una relación que la oprime y la aísla. Es una relación restrictiva, bien sea económica, sexual y/o personal en cuanto a la confianza en sí misma. Además, la identidad de la mujer solamente se ve o se refleja a través de los hombres. Existe una ausencia de una identidad coherente. La mujer está en un estado «mudo»: no tiene lenguaje para hablar ni espacio para usarlo porque está oprimida por la conquista masculina. Así, dentro de la narrativa, se ve cómo el texto traza el desarrollo de la heroína y cómo esta mujer muda y aislada llega a ser un sujeto autónomo. Después de que se libera, la heroína se da cuenta de su potencial como un sujeto autónomo: se ilumina. Felski, asimismo, argumenta que el proceso de descubrimiento se caracteriza por un movimiento, una separación de su comunidad; un ejemplo será mudarse de los suburbios a un radicalismo estudiantil. Hay un cambio significativo en la posición social de la mujer: el estilo, de vida, los amigos, la ropa, el lenguaje, las ideas, la sexualidad. Concretamente, Felski señala que al empezar la jornada y el crecimiento, la heroína empieza ignorante pero al final termina conocedora. Empieza sin lenguaje, pero termina con la apropiación del lenguaje; también la heroína transforma su estado de enajenación en una condición de autenticidad.

Al aplicar las características propuestas por Felski a *Paletitas*, se nota la presencia de ciertos rasgos que propone. Al principio de la novela, Mari, la protagonista, empieza su jornada: ocurre la separación de la que habla Felski. También, al principio Mari niega ser chicana, «Y yo te contesté que sería del otro lado, pero que no era chicana...» (p. 12). Mari niega ser chicana porque ella tiene la esperanza de regresar a México y encontrar su «paraíso perdi-

do». Esto tal vez sea un indicio de su falta de identidad coherente porque, a pesar de que dice no ser chicana, ella sabe que sí lo es: solamente tiene que aceptarlo. Así, a través del texto, Mari busca sus raíces culturales e históricas que la llevarán a establecer su identidad, su autonomía. Esta búsqueda es importante porque, como postula Juan Bruce-Novoa (1987), la producción cultural de la historia en la literatura chicana se enfoca en el reescribir la historia desde el punto de vista de la comunidad. En *Paletitas* será una historia de liberación para las mujeres. Además, Bruce-Novoa asegura que muchos chicanos, en su búsqueda de identidad, se ven en la necesidad de regresar y recuperar el pasado para tener un entendimiento de sí mismos y de su pueblo. Mari viaja a México, su «paraíso perdido», específicamente a buscar y rescatar sus raíces: «A México yo lo defiendo como mi misma patria. En efecto lo es. La patria que adopté cuando niña. Por eso regreso ahora. Para reclamar mi paraíso perdido» (p. 29).

Mari viaja a México con la esperanza de encontrar su casa su historia y sus raíces. Sin embargo, al llegar se da cuenta que es rechazada por ser pocha.

*Creo que por eso es que vino la pochita a Mexicles. El puro temor de ser sifonada por una pequeña hendidura al círculo vacío la impulsa a regresar a sus raíces en busca de una pequeña semilla de identidad. Pobrecita pochita, qué desengaño va a sufrir al descubrir otra muralla de ilusión. Cuántas ganas me dieron de decirle de una vez que a los mexicanos les importa un comino la otra cara de México (p. 82).*

Después otra voz indica en el texto que Mari encontrará su historia, pero no en el México moderno. Su jornada será más espiritual acudiendo más allá de la superficie, tendrá que visitar el México precolombino:

*Bueno, quizá sí haya algo de verdad en eso que vas a recobrar tu pasado, pero no tu pasado particular, sino una historia, o más bien una prehistoria...para armarte con algo que te permita defenderte contra esa fuerza aluvial que te arrastra cada vez con más fuerza, amenazando arrancarte de tu misma esencia (p. 87).*

Mari rescata su historia para reconstruirla, como afirma Bruce-Novoa, y para construir su sujeto libre. La protagonista, en efecto, viaja simbólicamente a la prehistoria y en una conversación mística con La Malinche, Mari encuentra parte de su liberación histórica y patriarcal:

*Quiero que comprendas mis acciones para que algún día cuando te hiera la violencia de las palabras, «Hijo de la chingada»,<sup>2</sup> entiendas los motivos que me impulsan. Mira las mujeres en esta sociedad, igual que lo serán en la tuya, son meros objetos, son muebles, son la propiedad de sus padres y después de sus esposos. El único honor que se les otorga en esta cultura, es ser sacrificadas, siempre que sean vírgenes. ¡Gran honor! (p. 75).*

Al poder escuchar las explicaciones y consejos de La Malinche, Mari puede profundizarlos y emplearlos, según su condición y experiencia. Después de esta «charla» con doña Marina y de darse cuenta de la falta de aceptación en México por su condición de pocha, se escucha la resolución de Mari, como chicana, cuando otra voz anónima habla sobre una nueva cultura y ella está de acuerdo:

*Pero lo indígena hay que buscarlo en la misma tierra del suroeste y en las culturas de esa región. Porque mismo como se desarrolló una cultura mestiza en México, se desarrolló otra en el valle del Río Grande...la cultura neomexicana...Es verdad que podemos y debemos hablar de una cultura distinta a la de México... (pp. 87-8).*

Durante su estancia en México, la heroína encuentra su comunidad en la Casa Aztlán, «familia» como le llama ella. Paulatinamente, Mari se va apoderando del lenguaje y de esta manera se libera hasta llegar a expresar lo que desea. Esta apropiación del lenguaje se exhibe claramente cuando Mari le indica a Sergio, su amante, que:

*Ay, Sergio, ¿no ves cuán importante es para mí hablar de todo esto?...Pero sí entiendes, ¿verdad, Sergio?, esta necesidad obsesiva que tengo de darle voz a mis frustraciones, a mis dudas, a mis sueños y a mis rabias, en fin, de ordenar mi mundo y de comunicarme con alguien que me entienda, y ese alguien eres tú, mi querido Sergio...Pero sí entiendes la voz femenina chicana que hasta hace poco había permanecido oculta tras las voces canonizadas de la cultura occidental (p. 15).*

Así, la autora decidió «inscribir el texto» y es precisamente su escritura la que la llevará a su liberación:

<sup>2</sup> Octavio Paz en su texto *El laberinto de la soledad* (1950) analiza a La Malinche y equipara su nombre con «La Chingada».

*Una vez decidida a inscribir el texto, me pareció lógico empezar desde el principio y proceder en forma cronológica hasta el fin, aunque debo admitir que no estaba segura de a cuál fin me refería, pero sentía la certidumbre de que dicho fin se presentaría a su debido tiempo...[pero] casi sin darme cuenta empecé a mezclar los apuntes con los recuerdos (y ¿qué de las fantasías?). Resulta superfluo decirles a ustedes que todo se volvió carnaval, o sea, un enmarañamiento de pasado y presente y futuro (p. 33).*

Y a través de esta inscripción del pasado, presente y futuro, también incluye aquellas expresiones que se han considerado tabú entre o para las mujeres chicanas —principalmente hablar abiertamente de la sexualidad. Entonces la apropiación del lenguaje la conduce a encontrar su identidad sexual simultáneamente. Esto le permite expresar abiertamente lo que desea sexualmente, dándole vida a su voz y llevándola a la libertad personal. Por ejemplo, cuando habla con Sergio le indica:

*Claro que me gusta; cómo no me va a gustar si Mmmmmmm. Allí. No. No. Más arriba. Allí.. Perfecto. No, no tan fuerte... Ahora sí, sí, sí, Sergio. Ay mi amor, mi vida, ¿de quién más voy a ser si no tuya? Si quieres probarlo, mátame. ¡SI, MATAME PERO NO ME DEJES! (p. 15).*

Obviamente, Mari ha roto las cadenas que tradicionalmente han atado a las mujeres chicanas, evitando una proclamación de su sexualidad. Después, cuando se encuentra en Casa Aztlán, con familia, le indica a Sergio que «sentí también el deseo de acostarme contigo...Ay, Sergio, abrázame, tenme cerca...Por favor, ámame, Sergio, ámame» (pp. 17 y 38). Después que le pide que la ame, también acepta que le gusta:

*Pero sabes que también me gusta cuando no nos vemos por algún tiempo porque siempre son mucho más intensos mis orgasmos. No sé, duran más. Hoy por ejemplo fue increíble, como un torrente de ola tras ola de espasmos eléctricos. Creí que nunca iba a terminar. ¿Te imaginas lo que sería quedarse uno atascado en un orgasmo perpetuo? Sería algo así como las personas que no pueden dejar de estornudar placer y agonía. En términos puramente biológicos, el estornudar es semejante al orgasmo, ¿no te parece? A mí, por ejemplo, me encanta estornudar. Siento gran satisfacción y placer al hacerlo (p. 63).*

En este pasaje, acepta claramente que le satisface hacer el amor y experimentar los múltiples orgasmos, pero también liga esa experiencia íntima con el estornudar: un acto normal que se experimenta pública y abiertamente.

Sin embargo, antes que la heroína, para que la mujer pueda lograr semejante apropiación del lenguaje y sexualidad tiene que enfrentar un factor clave en este crecimiento. Según Felski (1986), la mujer antes de liberarse tiene que darse cuenta de que algo la está oprimiendo o que algo le pasa.

Mari se da cuenta de lo que la estaba oprimiendo.

Primeramente indica que «mis padres siempre fueron estrictos conmigo. Y de aventuras sexuales, olvídate» (p. 48). Después dice «Generalmente son los hombres quienes proyectan a la mujer como objeto para así empeñarse en ser su dueño» (p. 48). Así, se ve a Mari en su jornada enfrentando los mitos, refutándolos y logrando llegar a un entendimiento individual y colectivo, una nueva cultura del suroeste, como se mencionó previamente, sexual, lingüística e independiente.

En cuanto a la poética dentro de esta narrativa de descubrimiento en una nueva cultura del suroeste se encuentran palpitantes varias dimensiones poéticas. En *Paletitas* hay manifestaciones de una estética que ya es propia de la narrativa de las escritoras chicanas en general. Varias críticas de la literatura chicana se han dado a la difícil tarea de identificar, desarrollar, analizar, definir y ofrecer una estética chicana, entre ellas, Norma Alarcón, Sonia Saldívar-Hull, Gloria Anzaldúa, Cordelia Candelaria, Alvina Quintana y Tey Diana Rebolledo. Respecto a lo que proponen estas críticas, se observan varias coincidencias, por ejemplo lo que representa y significa para la chicana el proceso de la escritura. Este aspecto mutuo se resume en lo que Saldívar-Hull indica en *Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics* (1991). Como ya se mencionó anteriormente, la chicana es una mujer con una historia específica de explotación de raza, sexo y clase enfrentando el problema étnico. También, para las chicanas, es necesario regresar al pasado, a su historia, para aprender cómo transformar el presente. Por lo tanto, la estética chicana tiene que responder, tanto a esta realidad, como a la mezcla de géneros que se ha desarrollado y entretelado dentro de la narrativa. Generalmente la literatura chicana incluye historias familiares, refranes, dichos, leyendas, corridos, canciones, poesía, es decir, la tradición oral, ingredientes que ensalzan la narrativa de estas escritoras.

Gloria Anzaldúa ha propuesto su ya reconocida y aceptada teoría: la nueva mestiza. Esta nueva mestiza, explica Anzaldúa, corroborando lo que

indica Saldívar-Hull, ha construido su sujeto libre de la explotación de sexo, raza, clase y etnicidad que la mujer chicana ha experimentado históricamente. La nueva mestiza es capaz de jugar con diferentes culturas (con géneros literarios y folclóricos) y cruzar fronteras sin conflicto de identidad.

Entonces, si existe una estética específicamente chicana, todo parece indicar que ésta es el resultado de una capirotada o salpicón, como lo llama Rebolledo en *Women Singing in the Snow*. Rebolledo no cree que se pueda crear un producto o una teoría «pura», sin contaminación. En el mundo de hoy día, con la mezcla de ideologías, lenguajes y productos de consumo esto es claramente imposible. No obstante, la autora sí cree en el análisis literario del *salpicón*: un poco de esto y un poco de lo otro (p. 5).

Además, el *salpicón* en la obra de las chicanas logra un aspecto *rascuache*. Según Tomás Ybarra-Frausto, la estética *rascuache* tiene las siguientes características:

1) [It] is an underdog perspective —a view from los de abajo. 2) Rascuachismo presupposes the world view of the have-not, but is also a quality exemplified in objects and places... 3) Mexican vernacular traditions form the base of rascuachismo, but it has evolved as a bicultural sensibility among Mexican Americans. On both sides of the border, it retains an underclass perspective (p. 5).

Un aspecto básico del *rascuachismo* que se manifiesta en la escritura es el concepto del que habla Ybarra-Frausto:

...hacer rendir las cosas. Limited resources means mending, re-fixing and reusing everything. Things are not thrown away but saved and recycled, often in different context (p. 6).

Es precisamente este aspecto el más latente dentro de la estética chicana, porque la escritura se desarrolla a través de la oralidad, lo popular y lo folclórico. Así, las escritoras transportan al espacio literario escrito, reusando y aprovechando todo: historias familiares, refranes, dichos, leyendas, corridos, canciones, poesía, la tradición oral que, según Saldívar-Hull, se ha rechazado por la cultura dominante.

El *salpicón rascuache* está palpitante en muchas, si no en todas, de las obras chicanas escritas por mujeres. Algunos ejemplos incluyen: *We Fed Them Cactus* (1954), *Puppet* (1985), *La frontera/Borderlands* (1987), *Mother*

*Tongue* (1994), *Nepantla* (1993) y *Paletitas de guayaba* (1991), entre muchas otras. Estas obras, como ya se indicó previamente, incluyen narrativa personal, testimonios, cuentos, poesía, corridos, canciones, dichos, refranes. Pat Mora, en *Nepantla* escribe: «As a writer I am most selfishly committed to retrieving my Mexican past because I want all that wonderful used furniture. Whether the artifacts are postherds or myths, they enrich the well from which I draw» (p. 38).

Tal y como indica Ybarra-Frausto, Mora habla de cómo hace rendir las cosas reutilizando todo su pasado. Es obvio que las escritoras han incluido, consistentemente, la expresión verbal del pueblo, la historia del pueblo, la familia y amigos, ofreciendo una estética *rascuache salpiconeada*.

González-Berry en la obra que estudiamos, incluye algunos de los géneros poéticos mezclándolos y reusándolos. Por ejemplo, al principio de la novela, la autora cita unos versos de canciones mexicanas cuyo contenido indica que habrá un tren en la historia, un viaje y una mujer que experimentará un cambio en su destino sin olvidarse de su gente:

*En el tren de la ausencia me voy  
Mi boleto no tiene regreso  
Si has pensado  
cambiar tu destino  
recuerda un poquito  
quién te hizo mujer (p. 4).*

También incluye un verso de un poema de la escritora Margarita Cota-Cárdenas. Este poema también se puede considerar una invocación por la heroína, antes de emprender el viaje, a un ser, a una entidad o a una cultura:

*MUJER CHICANA  
y rompe  
en éxtasis furiosa haz los  
cordones de los mitos  
tú sola (p. 4).*

Además, en todo el texto, la autora incorpora monólogos, diálogos y una enumeración de adjetivos en forma casi caótica, pero reclamando poéticamente y apropiándose del lenguaje:



*Andale, no te hagas la delicada; no me andes con eufemismos; dale nombre a ese instrumento sagrado, vehículo y portador del ego masculino, el verbo hecho carne, extensión obscena, motivo de nuestro pavor, objeto de nuestro deseo, la cosa del hombre, la picha, la chora, la verga, la manguera, la tripa, la estaca, la pinga, la moronga, la herramienta, la cara de papa, la trompeta, la menina, el pájaro, el pollo, el palo, el chichote, el chile, el chorizo, el bicho, el pepino, el pipote, el pitito (p. 52).<sup>3</sup>*

Al nombrar el órgano sexual del hombre, la autora no sólo logra apropiarse del lenguaje tabú, sino que lo hace en forma poética. Rebolledo indica: «*To name the unnameable, to speak the unsayable, to articulate clearly without euphemisms the female sexual experience is to find freedom*» (p. 177). Gonzáles-Berry escribe: «¿No ves lo mejor que se siente una al haberla-lo llamado por sus nombres? ¿Verdad que el nombrar las cosas es encontrarle un hilito a la libertad?» (p. 52).

Además del previo ejemplo, hay varias ocasiones en que, al leer en voz alta las palabras del texto, aparece cierta musicalidad y versificación en los vocablos, mediante los cuales se experimentan ciertos poemas de amor:

*Créeme que cada día te quiero más y para el día 15 de julio sólo con la muerte te faltaré (tú crees, sólo con la muerte). Deveras te quiero de todo corazón aun si no fuera pecado más que a mi Dios (a su mismo Dios, imagínate). Si tú me amaras tanto como yo a ti, ningún cuchillo en este mundo podría quebrar nuestro amor (p. 52).*

Después de este «poema» romántico, la autora desarrolla un monólogo en una voz desconocida, pero se puede asegurar que pertenece a un vendedor ambulante pregonando en el tren, y la cadencia de los términos es básicamente increíble. Las palabras en boga del vendedor emergen con una cadencia ritmo: poético por la variada entonación que exigen las frases para lograr afectar al público. Esta entonación, además de exhibirse como una

<sup>3</sup> Con este pasaje, se establece una contestación femenina al erudito mexicano, Carlos Fuentes, específicamente en su obra *La muerte de Artemio Cruz* (1962). Fuentes escribe utilizando el lenguaje masculino: *tristeza, mudrugada, tostada, hznada, guayaba, el mal dormir: hijos de la palabra. Nacidos de la chingada, muertos de la chingada, vivos por pura chingadera: vientre y reparte la buraja, ella se juega el albur... Tú y yo, miembros de esa masonería: la orden de la chingada. Eres quien eres porque supiste chingar y no te dejaste chingar; eres quien eres porque no supiste chingar y te dejaste chingar: cadena de la chingada que nos aprisiona a todos... pinga de la chingada, verga de la chingada, culo de chingada: la chingada te hace los mandados...* (pp. 144-5).

gran actuación de una obra teatral recitada a un público ansioso y anhelando participar, también exhibe la ironía:

*DAMAS Y CABALLEROS, su atención por favor. Les ha tocado a ustedes la maravillosa fortuna de viajar en este tren precisamente en este momento ya que aquí en esta maleta llevo una verdadera ganga. Estimados señores y señoras, quizá sea la ganga de su vida. Estas estampas de Nuestro Señor crucificado son de la más fina calidad que jamás se haya presentado en el mercado público. Acabo de conseguirlas en los Estados Unidos, donde adornan las iglesias más hermosas y modernas del país. Fíjense nomás, caros amigos, en los bellos detalles, las facciones perfectas de Nuestro Señor. Mírenle los ojos. ¿No es verdad que reflejan el más puro y perfecto amor? A ver cuántas se llevan. Sólo a quince pesos. No pierdan esta única oportunidad. Sólo me quedan veinte, las últimas veinte del mundo. En los Estaits se han agotado y a México sólo han llegado las que su humilde servidor les ofrece. A ver señor, ¿se lleva una?, señorita, ¿usted cuántas? Compren una bella estampa de nuestro redentor para que adorne y bendiga su humilde hogar (p. 62).*

Por lo tanto, es obvio que Gonzáles-Berry incorpora artísticamente toda esta mezcla de géneros y/o voces en su escritura. Una mezcla, capirotaada o salpicón *rascuache* postmodernista que evidentemente tiene una relación estrecha e inseparable con la colectividad comunitaria tal y como lo manifiesta Mari al final de *Paletitas*: «la cultura neomexicana» (p. 88).

*Paletitas*, como se ha demostrado, además de ser una novela que subvierte el *Bildungsroman* femenino tradicional, es una novela rica en su poética e igualmente responde a la estética postmoderna. Según Linda Hutcheon (1988) una parte esencial del postmodernismo es un regreso crítico a la historia. Además, afirma que en el postmodernismo, el autor vuelve al pasado para examinar e investigar críticamente (p. 4). Este examen crítico abre las puertas para reescribir y desmentir los estereotipos de un pueblo oprimido a través de distintos acercamientos y estéticas en la escritura. Define el postmodernismo como un fenómeno contradictorio que usa y abusa, instala y luego subvierte, trastorna los mismos conceptos que desafía. Para Hutcheon el postmodernismo es fundamentalmente contradictorio, resueltamente histórico e inescapablemente político (p. 4).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Existen desacuerdos en las definiciones y postulaciones del postmodernismo. Por ejemplo, Fredric Jameson y Terry Eagleton, al contrario de Linda Hutcheon, postulan que el postmodernismo es ahistórico. Consúltese: Terry Eagleton, «Capitalism, Modernism and Postmodernism» *New Left Review*, número 152, July/August 1985, pp. 60-73. Y Fredric Jameson, «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism» en *New Left Review*, número 146, July-August, 1984, pp. 53-92.

La importancia para la escritura chicana es que solamente un regreso crítico al pasado le presenta la oportunidad a un individuo para analizarlo, reprobalo y reconstruirlo, recuperando su identidad. Todos estos planteamientos son diversos y «problemáticos».

*Paletitas* con sus distintos niveles de voces y, como ya se mencionó, con la poética variada del texto es una novela postmoderna. Además, como es una novela de descubrimiento, la autora se ve en la necesidad de incorporar distintos niveles narrativos, entre ellos la retrospectiva. En su análisis de esta novela y de *Puppet*, novela escrita por Margarita Cota-Cárdenas, Rebolledo indica:

Both novels articulate a female experience that is not linear, and they include narrative techniques such as shifts of voice and time; erasure of clear demarcations between popular culture, oral literature, and written literature; and incorporation of terms common in popular speech. If you add these techniques a collusion with the reader and a playfulness within the text, you have many of the elements of a postmodern text (pp. 178-9).

Obviamente *Paletitas* es un logro excepcional dentro de la producción literaria contemporánea de los escritores chicanos en general y dentro de las escritoras chicanas en particular. González-Berry no se limita en las dimensiones literarias al escribir esta novela de descubrimiento y crecimiento, tanto sexual como cultural. Los distintos niveles narrativos logran establecer un discurso literario, tradicional dentro de las grandes épicas griegas, en cuanto a la jornada de la heroína. Adquiere una dimensión postmoderna de los distintos niveles narrativos. Y llega a la estética chicana salpiconeada *rascua-che* de la nueva mestiza, que, a pesar de que aún se está definiendo, evidentemente *Paletitas* ofrece una «luz» clave en el camino que han delineado las críticas para desarrollar una estética firme dentro de la producción literaria y académica chicana.

## Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters, San Francisco, 1987.
- Braendlin, Bonnie Hoover, «Bildung in Ethnic Women Writers» en *Denver Quarterly*, 17:4, 1983, pp. 75-87.
- Bruce-Novoa, Juan «History as Content, History as Act: The Chicano Novel» en *Aztlán*, 18.1, Spring, 1987, pp. 29-44.

- Eagleton, Terry, «Capitalism, Modernism and Postmodernism» en *New Left Review*, 152, July/August, 1985, pp. 60-73.
- Felski, Rita, «The Novel of Self-Discovery A Necessary Fiction?» en *Southern Review*, 19, July, 1986, pp. 132-147.
- Fuentes, Carlos, *La muerte de Artemio Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- González-Berry, Erlinda, *Paletitas de Guayaba*, El Norte Publications, Albuquerque, 1991.
- y Tey Diana Rebolledo, «Growing up Chicano: Tomás Rivera and Sandra Cisneros» en *Revista Chicano-Riqueña*, 13:3-4, 1985, pp. 109-119.
- Hutcheon, Linda, *A Poetics of Postmodernism*, Routledge, New York, 1988.
- Jameson, Fredric, «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism» en *New Left Review*, 146, July/August, 1984, pp. 53-92.
- Klein, Dianne, «Coming of Age in Novels by Rudolfo Anaya and Sandra Cisneros» en *English Journal*, 81:5, 1992, pp. 21-6.
- Mora, Pat, *Nepantla*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1993.
- Ostriker, Alicia, «The Thieves of Language: Women Poets and Revisionist Mythmaking» en *Signs*, 8.1, Autumn, 1982, pp. 68-90.
- Pavich-Guerrero, Emma, «A Chicana Perspective on Mexican Culture and Sexuality» en *Journal of Social Work and Human Sexuality*, 4.3, Spring, 1986, pp. 47-65.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Encuadernación Progreso, México, 1990.
- Rebolledo, Diana Tey y Eliana S. Rivero (eds.), *Infinite Divisions: An Anthology of Chicana Literature*, Arizona University Press, Arizona, 1993.
- *Women Singing in the Snow*, Arizona University Press, Arizona, 1995.
- Saldívar-Hull, Sonia, «Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics» en Héctor Calderón and José David Saldívar (eds.), *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Duke University Press, 1991, pp. 203-220.
- Ulibarrí, Rodney Alfredo, «Code-switching como Chicano Cultural Identification in *Paletitas de guayaba* por Erlinda González-Berry», University of New Mexico, 1994.
- Vigil, C., «Nuevo México lindo y querido» en *Los folkloristas de Nuevo México*, Compañía de Producciones Musicales, Discos Catalina, New Mexico, 1991.
- Ybarra-Frausto, Tomás, «Chicano Aesthetics: Rasquachismo» en *MARS Movimiento Artístico del Río Salado*, Arizona, 1989.

# Trazos de identidad. Pintura mural en el contexto bicultural México-EUA

Samuel Villela F.\*

*La mayoría de estos artistas —a la inversa de la tendencia general en el arte contemporáneo— no pintan para hacer «una carrera» sino por una necesidad interior. Más claramente dicho: por la necesidad interior de afirmarse y expresarse ante una realidad exterior que con frecuencia los ignora.*

Octavio Paz

*Arte e identidad. Los hispanos de los Estados Unidos*

**E**l muralismo, una de las manifestaciones estéticas más vigorosas de la Revolución Mexicana, se hace presente en la Unión Americana con el trabajo de «los tres grandes»: José Clemente Orozco (Clearmont y San Francisco), David Alfaro Siqueiros (Santa Mónica y Los Angeles) y Diego Rivera (San Francisco, Detroit y Nueva York). Esta presencia del fenómeno muralista se da en términos de una obra hecha por encargo y en edificios públicos, siguiendo la pauta ordinaria. Sus autores son artistas que han tenido una formación académica y su obra es una actividad profesional.

Posterior a esta temprana presencia del fenómeno muralista, se realiza la obra de otros muralistas contemporáneos: Arnold Belkin, Mario Falcón, Gilberto Ramírez, Gilberto Román. Pero ya para entonces ha empezado a manifestarse el otro muralismo: el ejecutado por artistas espontáneos, que han tenido poca o nula formación académica, que hacen su obra empujados por una apremiante conciencia colectiva y de mensaje contestatario o de afirmación étnica, por lo cual no siempre reciben remuneración económica, y que escojen como receptáculo a sus

\*DEAS-INAH

trazos toda superficie posible: paredes y fachadas de casas habitación o comercios, bardas, autos, banquetas, etcétera. Este fenómeno, que guarda diferencias formales con el primer muralismo, persigue servir de vehículo de expresión a las inquietudes y necesidad de reafirmación étnica y cultural de esa primera gran minoría étnica en los Estados Unidos: la población México-norteamericana.

Mi primer contacto con los murales de la población chicana durante una visita, a fines de los setenta, está ligado al colega Juan Manuel Sandoval P., quien para entonces se hallaba estudiando su doctorado en UCLA, en la latina ciudad de Los Angeles. En esa ocasión realicé un breve registro fotográfico de los murales que encontré en mi camino. Al observar las *placas*<sup>1</sup> de los cholos, pregunté a Sandoval sobre el origen de esas «pintas» que para mí eran indescifrables. Él me aclaró que las habían pintado los miembros de las *gangas*,<sup>2</sup> para delimitar su territorio. Posteriormente, en el año de 1980, en las paredes de la ciudad de Culiacán, me topé nuevamente con ese tipo de *placas*. Nadie supo darme razón de su origen, por lo cual inicié una investigación que me condujo a elaborar el primer estudio sobre el fenómeno cholo en México.<sup>3</sup> A fines del año 92, en la ciudad de San Francisco, volví a toparme con los murales, esta vez en el *Mission District*, al hacer un recorrido por el vecindario con el amigo Jorge E. Bustamante, vecino cercano del barrio. También en esta ocasión realicé un registro fotográfico no exhaustivo. De ahí surgió el interés por el tema que me ha permitido elaborar este artículo, y que constituye un primer acercamiento formal a esta temática.

Las primeras preguntas que me planteé y que he venido resolviendo paulatinamente, fueron: ¿quiénes pintaron estos murales?, ¿para qué? Al ir adentrándome en el problema, una cosa me pareció obvia: el papel que, dentro de la reafirmación étnica de los México-norteamericanos desempeña el fenómeno del muralismo. Esta forma de expresión plástica ha surgido como instrumento de reafirmación y de lucha frente a la segregación social, cultural y política, así como frente a las actitudes racistas. El muralismo se configura como un fenómeno de resistencia cultural, entendiendo éste como la elaboración y recreación de pautas culturales que esgrime un grupo étnico acosado y en trance de perder elementos clave de su identidad étnica. De ahí que, más que analizar el mu-

<sup>1</sup> *Placa*. Término con el que se designa al *graffiti* o «pintas» que los miembros de las bandas juveniles realizan en su territorio o en el de otras bandas, para delimitar su territorio o para dejar un mensaje o constancia de un hecho.

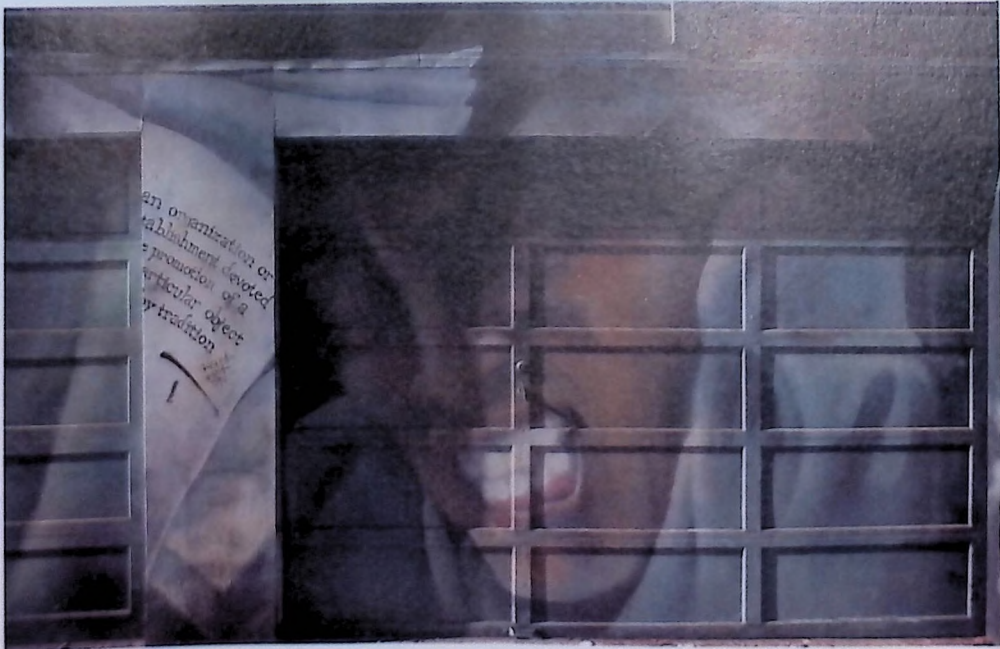
<sup>2</sup> *Gangas*. Nombre con el que se designa a las bandas juveniles entre la población México-norteamericana de EU, como derivación de la palabra en inglés *gang*.

<sup>3</sup> Samuel Villela, y Silvia Gastélum, «Los “cholos” de Culiacán; transculturación chicana en bandas juveniles de Sinaloa» en *Los cholos*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 1980.





*Caudillos latinoamericanos, Barrio la Misión, San Francisco, California*



*Mural en el Barrio la Misión, San Francisco, California*

ralismo desde la óptica de la estética, haciendo énfasis en sus valores plásticos, me interesa abordar el caso en cuanto a la elaboración de gráfica testimonial en la que el grupo en cuestión plasma sus valores culturales, recrea sus símbolos más entrañables e indicativos respecto a su identidad cultural. No me interesa valorar en el plano artístico la calidad de esta muralística, si bien tampoco puede dejarse de hacer cierta referencia a sus orígenes y perfiles estéticos; mi afán se ha centrado en indagar qué motivos culturales, qué símbolos han sido ahí plasmados, con qué frecuencia y con qué fin. Mi interés fue estimulado por la poca información disponible en México de uno de los fenómenos culturales más interesantes en las últimas décadas acerca de esa primera gran minoría étnica en los EU, histórica y culturalmente tan cercana a nosotros y que involucra cuestiones tan importantes como la identidad cultural, pero de lo cual sabemos muy poco.<sup>4</sup> Pienso, al igual que varios ensayistas, que la investigación y difusión de fenómenos como el que ahora me ocupa, contribuirán a establecer vínculos más firmes entre la población mexicana y los México-norteamericanos, a conocer su cultura, su lucha y sus reivindicaciones.

En virtud de que el último acercamiento ha sido un tanto reciente, no me ha sido posible realizar un registro etnográfico más exhaustivo, dentro de un proyecto de investigación más formal que me permitiese proponer el análisis de una muestra representativa del fenómeno del muralismo, por lo cual me basaré en una muestra aleatoria, constituida por el material fotográfico que he registrado personalmente; por el material existente en la diapoteca del Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM; por los materiales que se presentan en la obra *Big Art*;<sup>5</sup> por el material que se muestra en algunos artículos y trabajos sobre el arte chicano, disponibles en nuestro medio;<sup>6</sup> así como por el de algunos folletos y revistas que me facilitó el doctor Sandoval, a quien hago un reconocimiento por su ayuda. Hago extensivo este reconocimiento al amigo Jorge E. Bustamante, quien tuvo a bien guiarme por las callejuelas del *Mission District* donde se encuentran los murales; a la maestra Silvia Fernández, de la diapoteca del CEPE, por las facilidades otorgadas para la consulta del material; al doctor

<sup>4</sup> Según Raquel Tibol, crítica de arte, la primera muestra de arte chicano en México donde se exhibieron fotografías de los murales fue en febrero-marzo de 1975, en las galerías de la Escuela de Diseño y Artesanías del Instituto Nacional de Bellas Artes. Posteriormente, se han presentado muestras de arte chicano en 1983, 1987 y 1990 (*Proceso*, número 890, pp. 53-5. 22/XI/93). Sin embargo, no se ha presentado una muestra específica sobre muralismo.

<sup>5</sup> *Environmental Communications*, 1977.

<sup>6</sup> Sylvia Corodezky, *Arte chicano como cultura de protesta*, UNAM, México, 1993; «Artes plásticas. Los colores de la raza» en *Memoria de papel*, Año 2, número 3, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, abril de 1992; Shifra M. Goldman, «Voz pública, quince años de carteles chicanos» en *Plural*, número 256, enero de 1993.



Axel Ramírez, por su asesoría; a la Biblioteca Benjamín Franklin por permitirme la reproducción del material gráfico ahí disponible.

## Un poco de historia

Varios ensayistas<sup>7</sup> están de acuerdo en ubicar el origen del muralismo entre la población méxico-estadounidense a fines de la década de los sesenta:

*El mural chicano surge en 1967 en Chicago, en la pared de un edificio semiabandonado de un barrio negro; en este mural cuyo título es El muro del respeto participaron pueblo y artistas, más tarde, en 1968, el arte mural floreció en muchas otras ciudades, especialmente en San Diego, California.<sup>8</sup>*

Este muralismo emerge en el contexto de grandes movimientos políticos a nivel internacional, entre los cuales destacan los movimientos estudiantiles de Francia y México, los movimientos revolucionarios en América Latina y las movilizaciones contra la guerra de Vietnam. Este contexto debe haber influido en la orientación ideológica que hizo resurgir al movimiento chicano, del cual se ha nutrido sensiblemente el muralismo. Otra notable influencia ha sido la tradición plástica de los tres grandes muralistas mexicanos y algunos contemporáneos, ya mencionados. Hurlburt<sup>9</sup> sostiene que no puede hablarse de una simple reencarnación de esa tradición muralística de los años treinta en la muralística actual, aunque ha de reconocerse esa influencia en cuanto a la audacia, vigor y contenido social: «Los murales recientes del suroeste despliegan un vigoroso estallido de pintura chicana, que frecuentemente revela lazos culturales explícitos del trabajo de los *tres grandes*».

Otras influencias técnicas y estilísticas que se mencionan son: «los carteles de la Cuba revolucionaria, los carteles norteamericanos en contra de la guerra de Vietnam y los movimientos sicodélicos de la "contra cultura"». <sup>10</sup>

A principios de los años setenta, el muralismo cobra auge en las ciudades de San Diego y San Francisco. En la primera, como respuesta a las demandas por la creación de un centro cultural para los chicanos, se crea el *Balboa Park*, en un tanque de agua cedido por las autoridades locales. Este gran recipiente fue pintado con murales. El grupo «Toltecas de Aztlán», integrado por Guillermo

<sup>7</sup> Goldman, «Voz pública; quince años de carteles chicanos» en *Plural*, número 256, enero de 1993, p. 28; Gorodezky, *op. cit.*, p. 73.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> Laurance P. Hurlburt, *The Mexican Muralist in the United States*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989, p. X.

<sup>10</sup> ENAP, *¡¡Check Chicanos!!*, ENAP-UNAM, México, 1989.

Aranda, Tomás Castañeda, Salvador Barajas y Mario Acevedo, rebautizado como Congreso de Artistas Chicanos en Aztlán, fue uno de los varios colectivos que se crearon para la producción muralística (los otros fueron «The Royal Chicano Air Force», «Mujeres Muralistas», «Con Safos») y tapizaron los muros del puente Coronado, como parte de la recuperación simbólica que los vecinos hicieron tras la construcción de un *freeway* que atravesó el vecindario. El trabajo colectivo que ahí se desarrolló, bajo la dirección de Víctor Ochoa, consistió en

*más de diez y ocho columnas de concreto que, desde 1973, han sido pintadas por ambos lados. Los murales hacen referencia a las tres épocas de México: precolombina, colonial y moderna, y a la reciente historia chicana, además de viajes espaciales que no tienen una relación coherente entre sí. También se encuentran representados diversos temas con diferentes estilos creados por múltiples artistas, es un tutti-frutti de manifestación artística chicana.<sup>11</sup>*

En San Francisco, en 1973, el grupo Placa inició el trabajo denominado «Paz en Centroamérica», que culminó en un total de veintiocho murales pintados en puertas, estacionamiento y bardas del barrio *Mission*: «Algunos de ellos usan símbolos precolombinos, otros honran a muralistas mexicanos, otros más decoran con arte mexicano y folklórico, mientras que otros son fotorrealistas».<sup>12</sup>

Actualmente, hay más de cuarenta muralistas en dicho barrio. A fines de los años ochenta se calculaba había más de doscientos murales.

La ciudad de San Francisco, a inicios de los años setenta, se presentaba como uno de los ámbitos idóneos para el desarrollo del muralismo. Su ya tradicional liberalismo y su abierta convivencia social, que le han llevado a ser la cuna de varios movimientos de reivindicación social e individual, deben haber permitido un clima propicio:

*En 1971, Mission District era una comunidad afectada por las cuestiones sociales, económicas y políticas del día... como la guerra de Vietnam, el movimiento de los Trabajadores Unidos, la brutalidad policiaca, la discriminación en cuanto a la vivienda y la drogadicción... Los organizadores y artistas del Centro Gráfico La Raza respondieron a esta necesidad, considerando el arte como un medio de comunicación excelente para los artistas y también para la comunidad.*

<sup>11</sup> Gorodezky, *op. cit.*, p. 74.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 76.

El este de la ciudad de Los Angeles es, sin embargo, el área de mayor producción mural en todos los Estados Unidos. Para fines de los años ochenta, se calculaba que había ahí entre seiscientos y setecientos murales.<sup>13</sup> El comité del *United States Bicentennial* programó la realización de mil quinientos nuevos murales. Desconozco la cantidad real que fue ejecutada.

En otras ciudades con una importante presencia de artistas méxico-estadounidenses, también hay producción muralística (Denver, Chicago, Nueva York), así como en las ciudades de la frontera.

Según Goldman,<sup>14</sup> a mediados de los años setenta estaba cubierta una primera etapa del muralismo, aquella caracterizada «por una orientación no comercial y comunitaria». La culminación de esta primera etapa estuvo señalada por un marcado auge de la producción mural, debida a la gran respuesta y participación de la comunidad méxico-estadounidense hacia este tipo de manifestación artística:

*Este gran movimiento muralista ha creado un sentimiento comunitario muy fuerte en el cual se involucran: artistas, niños, amas de casa, comerciantes, estudiantes, trabajadores y hasta el departamento de bomberos que coopera con pintura, andamios y escaleras.*<sup>15</sup>

Puede hablarse aquí de la conformación de un interesante fenómeno de cultura popular, en la medida en que el trabajo de los muralistas está más interesado en «articular la identidad chicana que en su expresión propia y su reconocimiento personal».<sup>16</sup>

*El momento más prolífico del muralismo chicano puede situarse a mediados de los años 70 cuando el entusiasmo de los sectores populares se vertía en múltiples expresiones políticas y culturales que con el tiempo adquirieron un matiz más profesional e individual. Al finalizar la década, muchos artistas surgidos en los barrios y ligados a la causa chicana, tuvieron acceso a una educación más especializada que elevó su calidad plástica.*<sup>17</sup>

Dentro de este grupo de artistas, destacan los nombres de Willie Herrón, Joe González, Judy Baca, Rogelio Duarte y Harry Gamboa, de los Angeles;

<sup>13</sup> Goldman, *op. cit.*, p. 29.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 28.

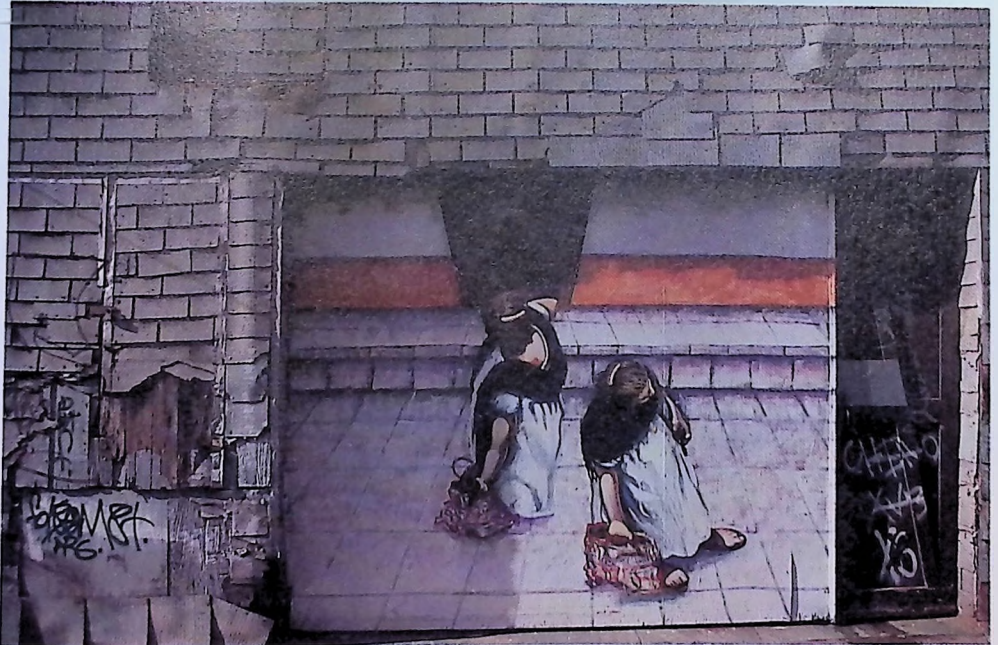
<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>16</sup> Quirarte, *op. cit.*, en *ibidem*, p. 30.

<sup>17</sup> ENAP, *op. cit.*, p. 12.



*Mural en el Barrio la Misión, San Francisco, California*



*Mural en el Barrio la Misión, San Francisco, California*



Gilberto Guzmán, de Santa Fe; Ray Patlán, de Berkeley; Patricia Rodríguez, Irene Pérez, Graciela Carrillo y Malaquías Montoya, de San Francisco; Raúl Valdéz, de Austin; Rudy Treviño, de San Antonio; Manuel Martínez, de Colorado y Leo Taguna, de Houston; José Montoya, Esteban Villa, Lorraine García y Stan Padilla, de la *Royal Chicano Air Force*, en Sacramento; David Botello, Wayne Healy, Guillermo Aranda y Guillermo Rosete, de San Diego.

Una segunda etapa de la producción muralística abarcaría desde 1975 hasta nuestros días, periodo en el que se dio una transformación por influjo de las fluctuaciones del movimiento social y los imperativos del *Establishment*.<sup>18</sup> Durante esta etapa se incorporan a la temática otros tópicos, algunos de los cuales tienen que ver con una problemática más universal y ecologista, tales como: «el repudio a la sociedad de consumo, el peligro de una guerra nuclear, el deterioro ecológico, la crisis energética, así como la unidad latinoamericana y el nuevo rol de la mujer chicana».<sup>19</sup>

### Los temas y motivos

Los grandes temas de la producción muralística de la primera etapa tienen que ver, sobre todo, con la necesidad de reafirmación étnica que impone la afiliación de los muralistas a los movimientos políticos y sociales, entre los cuales habría que destacar los siguientes: «...la cultura del barrio urbano, la tradición del arte religioso y las raíces precolombinas aunadas a la experiencia en el sudoeste contemporáneo».<sup>20</sup> Así como algunos acontecimientos y personajes de la historia patria en México, la propia historia del movimiento chicano, los movimientos políticos latinoamericanos y contra la guerra de Vietnam.

Entre el material gráfico consultado, a través de una visión panorámica, se pudieron registrar los siguientes motivos y símbolos: motivos precolombinos (los mitos de origen, indígenas aztecas, aztecas jugando a la pelota y danzando, decoración de grecas, atlantes de Tula, el *ocelotl cuauhxicalli*, la fundación de Tenochtitlan, pirámides, la serpiente emplumada, ídolos); motivos y símbolos de la historia patria en México (la conquista, los próceres de la Independencia, Reforma y Revolución: Hidalgo, Juárez, Villa, Zapata y Carranza, la bandera mexicana, los guerrilleros zapatistas); personajes mexicanos y latinoamericanos contemporáneos, representativos del folklore, las artes y los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Siquieros, Frida Khalo, Víctor Jara, el Che Guevara); personajes

<sup>18</sup> Goldman, *op. cit.*, p. 28.

<sup>19</sup> ENAP, *op. cit.*, p. 12.

<sup>20</sup> Gorodezky, *op. cit.*, p. 32.



y símbolos de la historia y cultura de la población méxico-estadounidense y el movimiento chicano (los tratados de Guadalupe-Hidalgo, Joaquín Murrieta, Gregorio Cortés, César Chávez, Rubén Salazar, Anthony Quinn, Edward James Olmos, Ernesto Galarza, Luis Valdez, la bandera del *United Farm Workers* y el águila de la huelga, el boicot al vino Gallo, brazos rompiendo sus cadenas, el *graffiti* cholo, las peripecias de los indocumentados, los campos agrícolas y los jornaleros, los vatos locos, los *low rider*,<sup>21</sup> los pintores y muralistas); la familia; las mujeres, «como esposas y compañeras, madres de la tierra, princesas indias, diosas precolombinas y católicas, o símbolos sexuales hasta entonces pintados por los hombres»,<sup>22</sup> la violencia interétnica, intrabarrrial y de la migra y policía; las *gangs* o bandas juveniles; el arte, el folklore y el paisaje rural mexicano (mariachis, tríos, grupos de músicos, fiestas rurales, iglesias coloniales, pueblos costeros, mercados, las calacas, el día de muertos y las ofrendas); la ciudad de México y las grandes urbes de EU, así como el paisaje urbano, con sus *freeways*, *highways*, autopistas, *trailers* y automóviles; emblemas y signos religiosos (el sagrado corazón, la virgen de Guadalupe, la aparición de ésta a Juan Diego); motivos de la historia y cultura norteamericanas (los jefes indios, la bandera de EU, el paisaje del oeste, la era espacial, el ratón Miguelito, los suburbios, los movimientos civiles, el movimiento contra la guerra de Vietnam, la cultura del automóvil, el cine y sus estrellas, los líderes y población negra, la lucha contra las drogas).

A título de ilustración, haré la descripción de algunos murales que me parecen representativos de la temática y enfoques tratados.

En cuanto a la historia de México y a la reciente historia de los méxico-norteamericanos, ya se ha mencionado la temática de los murales en *Chicano Park*. En cuanto a la historia de la población méxico-estadounidense y el contexto histórico-político de EU, el mural *Great Walls*, de Judy Baca,

*narra telescópicamente la historia del Sudoeste de California, mostrando la importancia de diversos grupos étnicos de inmigrantes e indígenas. De manera monumental, describe el panorama de eventos que le dan a Los Angeles su perfil tan especial; la teología indígena, su industria que desaparece con la conquista de España, la colonización, los misioneros católicos, el Tratado de Guadalupe Hidalgo que cede Alta California a Estados Unidos, la fiebre del oro, la inmigración masiva de Europa y de*

<sup>21</sup> *Low rider*, nombre con que se conoce a los grupos de población méxico-estadounidense que han hecho del culto al automóvil, sobre todo los modelos antiguos, uno de los motivos de cohesión e identidad grupal.

<sup>22</sup> ENAP, *op. cit.*, p. 13.

*Asia, la construcción del ferrocarril por los chinos, el nacimiento de la aviación, las razas que se asimilan con las guerras y la Gran Depresión.*<sup>23</sup>

Ray Patlán, quien también realizó el mural *Song of Unity*, alegoría a la obra del cantante chileno Víctor Jara, elaboró también *Mitología del maíz*, en el cual:

*hace una alegoría a la última cena, en este caso la última cena de los héroes chicanos. En lugar de los trece personajes originales vemos a Joaquín Murrieta, Frida Khalo, Luis Valdez, el Che Guevara, Emiliano Zapata, César Chávez, Benito Juárez, Ernesto Galarza, entre otros, compartiendo sus tamalitos y su tequila. Aquí en una mirada queda plasmada toda la historia chicana.*<sup>24</sup>

En cuanto a la violencia intrabarrial e interétnica, el famoso mural de Willie Herrón es el más representativo. Lo realizó en el sitio donde encontró muerto a su hermano y es su primer mural: «El tema de su mural son los puños sangrientos de hermanos, entrelazados en conflicto, mientras que una abuelita arrodillada reza un rosario y una calavera precolombina y un águila tratan de liberarse de la masa sanguinolenta».<sup>25</sup>

En cuanto a la representación de los líderes del movimiento chicano y personajes destacados de la población México-estadounidense, además de la recurrente aparición de la figura de César Chávez, habría que mencionar al mural de Eloy Torrez, intitulado *El pope de Broadway*, donde se representa al actor Anthony Quinn, de extracción mexicana; y al mural de Joe González, representando al actor Edward James Olmos, que apareció en la portada de la revista *Time* (de marzo 27 de 1988). La representación de estos personajes tiene como finalidad enaltecer a la población México-estadounidense y mostrar las posibilidades de éxito en el contexto anglo.

Para terminar con esta semblanza del fenómeno muralista y para tratar de ejemplificar sus motivaciones, sobre todo en la primera etapa, cito la descripción que hace Gorodezky<sup>26</sup> de la labor de Rogelio Duarte, un joven artista cuya actitud parece ser representativa de los motivos que han impulsado a muchos muralistas para realizar su obra:

*...es el símbolo del espíritu del nuevo Arte Chicano; desde temprana edad empezó a pintar murales en paredes exteriores en la ciudad de Los Angeles. No*

<sup>23</sup> Gorodezky, *op. cit.*, pp. 141-142.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>26</sup> Gorodezky, *op. cit.*, p. 79.



tiene títulos académicos, no es experto, ni tiene influencias; es un «pelado» que no tiene nada y está pintando murales. Lo que él quiere es pintar cuadros en las paredes, «no me tienen que pagar nada, sólo paguen mis materiales y cómprenme unas tortillas y queso en el mercado». No necesita un amigo director de un museo o galería, o un agente; él camina por las calles, toca las puertas hasta que alguien lo deja entrar y le permite hacer un mural. Es un trovador de color y protesta, pinta la historia: guerreros aztecas y la lucha del chicano. Su actitud hacia el arte y hacia la vida no es académica y como él dice: «Yo no conocía a nadie en San José, vi paredes vacías que necesitan pintura; fui al mercado en el centro del barrio de la comunidad chicana y le dije al compadre, te pinto un mural, él no sabe lo que es mural, pero le digo, te voy a pintar un caballo y como el mercado se llama "Chaparral", él acepta; pero él no sabe que todo lo que tengo en mente es un cuento muy grande, lleno de caballos, pero también lleno de "carnales" y de revolución y de héroes.»

## Bibliografía

- Aguilar Melantzón, Ricardo, «¡Guacha ése!» en *Plural*, número 256, enero de 1993, pp. 40-45.
- CNCA, «Cultura chicana. Un arte sin fronteras», *Memoria de papel*, Año 2, número 3, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, abril de 1992, pp. 78-89.
- «Artes plásticas. Los colores de la raza» en *Memoria de papel*, Año 2, número 3, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, abril de 1992, pp. 102-113.
- ENAP, *¡¡Check Chicanos!!*, ENAP-UNAM, México, 1989.
- Goldman, Shifra M., «Voz pública; quince años de carteles chicanos» en *Plural*, número 256, enero de 1993, pp. 28-37.
- Gorodezky, Sylvia, *Arte chicano como cultura de protesta*, UNAM, México, 1993.
- Hurlburt, Laurance P., *The Mexican Muralist in the United States*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.
- Villela, Samuel y Silvia Gastélum, «Los "cholos" de Culiacán; transculturación chicana en bandas juveniles de Sinaloa» en *Los cholos*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 1980.

# Cultura nacional en la zona fronteriza.\* Situando (*locating*) y dislocando (*dislocating*) la Gran Cultura Mexicana\*\*

Renato Rosaldo\*\*\*

Esta ponencia presenta una serie de retratos trazados en diferentes sitios (*locations*). Se invita al lector a reunir estos retratos para que se dé cuenta de que no se conjugan en una única imagen coherente. Son con frecuencia inconsistentes e incluso contradictorios.

En enero de 1991 en la conferencia de Tijuana, dos científicos sociales mexicanos entablaron entre sí un debate sobre la cultura nacional mexicana.<sup>1</sup> Uno de ellos, que provenía de la ciudad de México, afirmó que la cultura nacional mexicana de la que tanto se hablaba, de hecho no existía. Era una mentira. Una quimera imaginada por una burguesía intelectual metropolitana. Dijo que otra cultura mexicana mucho más profunda y diseminada, aunque no universal era la indígena. El otro, quien vivía en una ciudad fronteriza en el camino de San Diego, respondió diciendo que la cultura mexicana mestiza nacional era realmente real. Su realidad, en parte, surgió de la necesidad; era un arma en la sobrevivencia contra la nación imperialista que se extendía hacia el norte de la frontera. Sí, añadió, había mixtecos y otros grupos indígenas que residían en la zona fronteriza, pero eran tan pocos y separados entre sí que no contaban.

<sup>1</sup> Los dos científicos sociales fueron Guillermo Bonfil Batalla y Jorge Bustamante. Para ahondar en sus ponencias y el debate, véase Valenzuela Arce, 1992. Para una exposición ampliada de su exposición, véase Bonfil Batalla, 1987 y por reseñas y revaluaciones (*reassessments*) de la literatura sobre la cultura nacional mexicana, véanse Bartra, 1987, y Lomnitz, 1992.

\* Ponencia presentada en la sesión magistral de «Volver a pensar lo cultural: más allá de los imperialismos intelectuales y los parroquialismos del pasado» en *The American Anthropological Association Annual Meeting*, Atlanta, Georgia, diciembre de 1994.

\*\* En esta expresión se mantuvieron las mayúsculas para tratar de respetar el sentido que da Rosaldo a una particular concepción de la cultura mexicana y no a una calificación genérica de esa cultura (n. del T.).

\*\*\* Universidad de Stanford, California

¿Cuál es el lugar de la frontera en las relaciones internacionales de desigualdad en la definición de una cultura nacional? Una lectura mecánica del ejemplo que se acaba de dar parece sugerir que Frederik Barth estaba en lo correcto. En el centro, la fuerza de la cultura nacional se disuelve, pero en los bordes, en este caso a lo largo de la frontera México-Estados Unidos, una identidad nacional coherente emerge con toda su fuerza en la confrontación con un Estado-nación imperialista.<sup>2</sup> En tales confrontaciones, las culturas nacionales se vuelven monolíticas y orientadas hacia sí mismas. Su esencialismo ideológico se muestra más absolutista y perseverante que estratégico y temporal.<sup>3</sup>

La lectura ofrecida por Barth del contraste entre centro y periferia en relación con las culturas nacionales suscita la tentación de reificar la frontera internacional, convirtiéndola en algo eterno e inmutable. Uno debe, entonces, subrayar la historicidad de la frontera. Para regresar al ejemplo previo, en enero de 1991, los académicos mexicanos del Colegio de la Frontera Norte en Tijuana me llevaron a ver la frontera con la cerca que separaba ambos territorios nacionales. Me señalaron el extraordinario teatro que moldeaba culturalmente el cruce indocumentado de la frontera. Grupos de mexicanos compraban comida en puestos colocados junto a aberturas en la cerca. Los a-punto-de-convertirse-en inmigrantes aguardaban las señales no oficiales (que indudablemente podían desmentirse legalmente) que les darían los guardias estadounidenses para que pasaran sin riesgo. Si bien la retórica oficial de Reagan-Bush hablaba de sellar la frontera, las prácticas no oficiales estaban diseñadas menos para detener que para regular el flujo de migración: El control fronterizo no se asemejaba a una muralla fortificada sino a una llave de agua. El grado de apertura de la llave dependía de la necesidad de mano de obra del negocio agrícola en California, según lo reveló oportunamente el ahora gobernador Pete Wilson, en su voto en el Congreso.

<sup>2</sup> La simple posición de Barth no ofrece explicación para el hecho de que la historia de los debates acerca de la cultura nacional mexicana emergió más bien del centro que de la periferia. Históricamente, ha sido una preocupación de los intelectuales burgueses metropolitanos de la ciudad de México más que de la frontera. Sin duda, uno puede complicar las cosas haciendo notar que sus meditaciones han estado condicionadas por la presencia de su vecino del norte cuando reflexionan acerca de la relativa falta de progreso material, de desarrollo económico y modernización de su nación. Quizá uno pueda argumentar que los centros metropolitanos tienen nexos globales político-económicos entre sí que no pueden ser simplemente reducidos a la proximidad geográfica medida en miles de kilómetros.

<sup>3</sup> El término *absolutista* fue tomado de Paul Gilroy, *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, 1987, pp. 13, 59. Para una concepción similar, véase el término *fundamentalista* en García Canclini, 1989. Véase también el término de *esencialismo estratégico* de Gayatri Chakravorty Spivak.

En este momento, apenas cuatro años más tarde, la fuerza de la historia es tangible cuando la vigilancia policial en la frontera se ha vuelto más feroz que nunca. En la última escenificación del teatro fronterizo, la línea internacional ha sido declarada zona recientemente desmilitarizada, donde el poder de las armas, de los hombres y de la tecnología trabajan juntos para mantener fuera a los mexicanos. La pérdida de contratos de defensa del sur de California y su recesión relativamente profunda han creado, muy previsiblemente, una tierra fértil para la convocatoria del gobernador Wilson a un nativismo y a fortalecer la supremacía blanca. Wilson ha enganchado con éxito su vagón reeleccionista a la aprobación de la Proposición 187, un boleto de deportación para las familias mexicanas que demanda a maestros y trabajadores de la salud que desempeñen tareas de oficiales de inmigración identificando (presumiblemente sobre la base de sospechas suscitadas por los apellidos, vestido, acento, lenguaje corporal o fenotipo) y reportando inmediatamente a los trabajadores indocumentados y a sus hijos. Muchos de estos hijos, por supuesto, nacidos en los Estados Unidos y en consecuencia ciudadanos del país. La apuesta es que al privarlos de escuela y médicos, los padres indocumentados encontrarán condiciones de vida tan inhóspitas que financiarán por sí mismos su propia deportación. Para los chicanos que tienen memoria histórica, es sólo la auto-ayuda lo que convierte a este boleto en algo diferente de las deportaciones en masa, por otra parte similares, que ocurrieron en los años treinta cuando familias enteras integradas por niños con plena ciudadanía y padres indocumentados fueron cargados en vagones de ganado y devueltos en tren a la frontera.

En México, de manera casi paradójica, los esfuerzos californianos para cerrar la frontera y deportar a los nacionales mexicanos ha hecho surgir una mayor conciencia de la Gran Cultura Mexicana con base estadounidense. Mexicanos de todo tipo se encuentran unidos en oposición a la Proposición 187 y contra lo que perciben como un llamado oportunista al nativismo angloamericano. En efecto, la Proposición 187 fue una versión, e incluso más efectiva, del infame anuncio publicitario de Willie Horton en la campaña de George Bush. Ese momento histórico de un exacerbado imperialismo cultural de los Estados Unidos en California ha cristalizado de manera inintencional en la extensión de la zona mexicana de atención y el reconocimiento de una cierta continuidad de la Gran Cultura Mexicana que rebasa las fronteras internacionales.

Permítanme, una vez más, recoger el diálogo entre el hombre de la ciudad de México y el de la frontera. Mientras oía su diálogo me era muy

difícil no reaccionar como chicano. Me parecía que la síntesis homogeneizada de la cultura nacional mestiza en México no era, de todas maneras, distinta de la síntesis cultural nacional blanca en los Estados Unidos. Confundidas con frecuencia con la cultura nacional,<sup>4</sup> ambas síntesis desconocen por propia conveniencia tanto las diferencias significativas de clase, de estatus y de pigmentación en el interior de las categorías, como los límites cerrados que separan la categoría sintética de aquellas del otro lado de la línea del color (en los Estados Unidos esto quiere decir gente de color y en México significa grupos indígenas).

Desde la perspectiva de los chicanos parece que toda aquella gente que el hombre de Tijuana se rehusaba a considerar, los mixtecos y los otros grupos indígenas de México, se asemeja a los chicanos tanto en su situación estructural subordinada en el seno del Estado, como en su ausencia de la versión dominante de su cultura nacional oficial. Cuando cruzan la frontera, los mestizos mexicanos se reubican a sí mismos, no sólo al moverse de una nación a la otra, sino también al sufrir el desplazamiento como miembros de una mayoría, para formar parte de una cultura minoritaria.<sup>5</sup> Si los adultos que cruzan la frontera ignoran la significación de moverse de una mayoría a una minoría, sus hijos aprenden las lecciones prácticas de la subordinación racial en la escuela, el enclave cardinal de lo que Althusser llamó la reproducción de los aparatos ideológicos de Estado.

El cruce de fronteras no ocurre en un sólo sentido. Los chicanos cruzan también de los Estados Unidos a México. Históricamente, hace alrededor de unos treinta años, los chicanos llegaban a México con frecuencia sólo para encontrar el desdén, la subordinación y la humillación. «Pocho, mal hablado, nos das mala fama al otro lado».<sup>6</sup> Nombres peyorativos, como *pocho*, sarcasmos acerca de las incorrecciones de lenguaje y recriminaciones por el mal nombre que dan a los mexicanos en los Estados Unidos, hacían de los viajes a México algo tan hiriente como el cursar la preparatoria en los Estados Unidos. La noción de Gran Cultura Mexicana parecía ser sólo una idealización para su consumo interno que los chicanos podían celebrar en los Estados Unidos, pero no en el otro lado de la frontera.

<sup>4</sup> Tal como se presenta, por ejemplo, en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, 1985. Para una crítica de la confusión (*conflation*) de la síntesis blanca con la cultura nacional según Bellah *et al.*, véase Harding, 1987.

<sup>5</sup> Aquí la noción de localización estructural (*structural location*) se desliza hacia otro sentido de localización (*location*) que ha sido explorado por Rich, 1986, y otros.

<sup>6</sup> En español en el original.

Sin embargo, para mí, cruzar la frontera hacia México durante los últimos, pocos años, ha cambiado profundamente de significación. Los términos peyorativos y la degradación lingüística si bien no se extinguieron, se volvieron mucho menos aterradoras y difundidas. Los colegas mexicanos se muestran más dispuestos que antes a reconocer un aire de familia que los acerca a los académicos chicanos. Cuando doy una conferencia o un seminario, o incluso escribo un artículo en español, los colegas mexicanos miran mi trabajo como una forma de recuperación cultural y lingüística. Para mí, es eso y más. Es un proceso de lograr una completud y de llevar más allá de lo doméstico una lengua hablada para introducirla en la esfera pública; es una acción contra la represión informal, aunque formidable, que los Estados Unidos están llevando a cabo contra el hecho de que hagamos nuestro trabajo público en otras lenguas nativas distintas al inglés. Hacer antropología en español se ha revelado como una tarea de emancipación, no sólo cerebral sino afín al trabajo del alma.<sup>7</sup>

Estas reflexiones acerca de los emplazamientos (*locations*) y las dislocaciones de las culturas nacionales y su alcance transnacional se sustentan de otra manera en la noción de la adquisición de la cultura propia, única, como una forma de lograr la completud, de volverse javanés, para tomar prestada una frase de Clifford Geertz.<sup>8</sup> Uno puede preguntar, por ejemplo: ¿qué le ocurre a la noción de unicidad cultural cuando individuos que navegan en medio de complejas contracorrientes de desigualdad adquieren repertorios que son binacionales, bilingües y biculturales? En este breve compás (*compass*), traté de identificar un número de cruces de frontera y ofrecer un esbozo de las complicaciones prácticas y conceptuales que plantean.

Traducción: Raymundo Mier

<sup>7</sup>No es mucho el capital cultural que se gana cuando se aprende a citar autores mexicanos, comparado con las ganancias de aprender a citar, digamos, a autores franceses.

<sup>8</sup>Aludo aquí a «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man» en Geertz, 1973. Compárese esta noción con Taylor, 1991.



## Miscelánea





# Una contribución a la reflexión sobre los problemas de la antropología del mundo contemporáneo

Angela Giglia\*

El último libro de Pierre Bourdieu, publicado en Italia por Bollati Boringhieri en edición excelentemente cuidada por J. D. Wacquant, se titula *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*<sup>1</sup> y constituye una contribución sumamente útil al estudio de las sociedades complejas.<sup>2</sup> Partiremos de Bourdieu para examinar algunas dificultades teóricas y metodológicas de la antropología

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, 1992, edición en español: *Respuestas*, Grijalbo, 1995.

<sup>2</sup> Este volumen de «Respuestas» incluye un conjunto de entrevistas realizadas por Wacquant entre París y Chicago, donde un grupo de egresados de la universidad desarrolló en 1987-1988 un «Graduate Workshop on Pierre Bourdieu», leyendo intensivamente sus obras y planteándole diversas cuestiones; incluye además las lecciones introductorias del seminario dirigido por Bourdieu en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* en octubre de 1987, conducido habitualmente a partir de los trabajos de investigación de los alumnos y tendiente a estimular en ellos la invención sociológica y la reflexión en torno a la construcción del objeto de investigación, con una impostación que no quiere en modo alguno apuntar a la reproducción de una ortodoxia de escuela, sino por lo contrario se esfuerza cada vez más por ser antidogmática y autocuestionarse constantemente. Como se desprende de la nutrida bibliografía en italiano, Bourdieu ha estudiado muchos temas importantes, a menudo aparentemente distantes entre sí. El radio de sus intereses abarca tanto la teoría de las clases y de la «distinción» social como las estrategias matrimoniales en las sociedades tradicionales; tanto trabajos sobre el sistema escolar, el arte, los intelectuales y el cuerpo académico, como sobre la política de vivienda para las clases pobres; tanto el análisis de la religión como el de la agricultura tradicional argelina; tanto profundizaciones teóricas acerca de la «violencia simbólica» y «la praxeología social» como investigaciones recientes sobre el Estado y la burocracia, y hasta el «socioanálisis», es decir el análisis del trabajo sociológico (y antropológico), su cuestionamiento y el intento de sistematizar una perspectiva de investigación «reflexiva», es decir autoanalítica: capaz de objetivar las implicaciones del papel y de las visiones del mundo del investigador sobre los procedimientos y los resultados de su investigación.

Bourdieu no concibe la elaboración teórica sino en relación directa con la construcción y el análisis de un objeto de estudio; del mismo modo rechaza «la» metodología en cuanto repertorio de preceptos reificados, formalmente siempre válidos prescindiendo de las condiciones concretas de la investigación y de las características del objeto. Para él «pensar en forma relacional» significa más bien construir conceptos que no existen sino como relaciones indisolubles entre términos incomprensibles el uno sin el otro, como los pares *habitus/campo*, *capital/interés*, *estructuras objetivas/estructuras subjetivas*.

de hoy, disciplina para la cual el enfrentamiento con las sociedades complejas ha llegado a ser ineludible, a la vez que la reformulación de algunas problemáticas y la «actualización» de un aparato conceptual surgido en terrenos «no modernos» resultan particularmente difíciles.

En efecto, en el plano teórico la antropología, como otras ciencias sociales, es víctima de la «crisis de los paradigmas» y de los fundamentos<sup>3</sup> que desde hace años atraviesa el pensamiento occidental y obstaculiza la reconstrucción de un cuadro coherente de conceptos útiles para leer la realidad social de hoy. Además tiene que medirse con un aparato teórico-metodológico hijo de una época de la historia del pensamiento dominada por paradigmas «fuertes» (evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo), por una relación específica con el objeto de estudio y por certezas ético-políticas no cuestionadas por mucho tiempo.<sup>4</sup> Sin embargo, ahora tanto los paradigmas como las certezas, formulados para el estudio de terrenos extraeuropeos, se han desmoronado, y en muchos casos, además, tanto aquellos terrenos, como aquel tipo de antropología se han vuelto impracticables. La búsqueda de paradigmas nuevos, o renovados, que conserva el bagaje precioso de los conceptos y los datos acumulados hasta hoy, encuentra así tanto una dificultad interna a la evolución de la disciplina, como una dificultad que comparte con las demás ciencias sociales frente a la creciente complejidad y globalización de los fenómenos socioculturales. Los problemas de método no son menos complejos que los teóricos. Son muchos, en efecto, los que creen que el estatuto especial del conocimiento antropológico, basado en el principio de la «distancia cultural» entre el observador y lo observado,<sup>5</sup> debe ser redefinido y problematizado en la situación actual, la de un mundo donde las distancias —pero ciertamente no las diferencias— casi se han reducido a cero.<sup>6</sup>

Como trataremos de demostrar, Bourdieu nos ofrece una contribución esclarecedora tanto para la definición de un instrumental eficaz para pensar

<sup>3</sup> Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983.

<sup>4</sup> Sobre las estrechas relaciones que vinculan a la antropología con una específica fase histórico-política de Occidente recordemos solamente el ya clásico Leclerc (1982) y el ensayo de Lanternari (1974), *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia*.

Sobre los problemas teóricos y metodológicos que encuentra la antropología en el estudio de la sociedad occidental moderna deben recordarse las contribuciones recientes de Tentori (1990), Clemente (1992), Remotti (1990), Sobrero (1992), que desde perspectivas diversas desarrollan una reflexión sobre la complejidad y sobre una antropología de nuestra sociedad.

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss, «Antropología», en *Enciclopedia Italiana Treccani*, 1980.

<sup>6</sup> VVAA, «Il ritorno delle differenze», *Problemi del socialismo*, nueva serie, 6, sep.-dic., Angeli, Milán, 1990.

la sociedad de hoy y explicar sus lógicas sin caer en el dogmatismo ni en el determinismo, como para la elaboración de un método, no sólo para la definición del objeto de estudio sino también para la objetivación de los problemas específicos que derivan para el antropólogo del hecho de operar en una sociedad que es la suya.

### **Los instrumentos de Bourdieu para pensar la realidad actual: teoría de los campos, *habitus* y violencia simbólica**

La visión de la realidad que nos propone Bourdieu se organiza en torno a pocos conceptos: *campo*, *habitus*, *interés*, *capital*, *violencia simbólica*. Examinaremos ante todo la «teoría de los campos».

La complejidad social actual, según Bourdieu, sólo se puede comprender admitiendo que no se puede reducir a una lógica única. Bourdieu prefiere sustituir los términos «sociedad» o «sistema social» por la imagen de una pluralidad de «campos», cada uno de los cuales constituye una «red» o configuración de «relaciones objetivas entre posiciones» (p. 67).<sup>\*</sup> Al hablar de «relaciones objetivas», es decir no empíricas, Bourdieu alude explícitamente a la teoría de las relaciones sociales de Marx. No se trata de «interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes» sino más bien de relaciones objetivas «que existen “independientemente de las conciencias y de las voluntades individuales”, como decía Marx» (*ibidem*).

Las posiciones recíprocas «son definidas objetivamente en su existencia y en los condicionamientos que imponen a quien las ocupa, agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial dentro de la estructura distributiva de las diversas especies de poder (o de capital) cuya posesión gobierna el acceso a beneficios específicos presentes en el campo, y simultáneamente por las relaciones objetivas que tienen con otras posiciones (dominio, subordinación, homología, etcétera). En las sociedades fuertemente diferenciadas —prosigue el autor— el cosmos social está formado por el conjunto de esos microcosmos sociales, relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas donde funcionan una lógica y una necesidad específicas» (pp. 67-68).

Todo campo es un producto histórico que debe ser considerado siempre en relación con los demás campos. «Sólo podemos captar la dinámica de un campo a través de un análisis de su estructura, y al mismo tiempo, no podemos captar esa estructura sin un análisis genético de su constitución y

<sup>\*</sup> Los números de página se refieren a la edición italiana.

de las tensiones entre las posiciones que lo constituyen, o entre ese campo en su conjunto y otros campos, en particular el campo del poder» (p. 62). La teoría de los campos, por lo tanto, nos permite en primer lugar una visión dinámica de la sociedad actual, que no responde a un principio regulador único sino que es recorrida por una pluralidad de fuerzas; al mismo tiempo nos ofrece una teoría de la acción social como producto histórico, es decir, no sometida a reglas inmanentes generales y absolutas.

En el curso de las luchas entre posiciones que atraviesan los campos, los agentes sociales constantemente ponen en juego y tratan de incrementar su «capital». Bourdieu entiende este último como «algo que es eficiente en un campo determinado, ya sea como arma o como apuesta en la lucha, cosa que permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, y por lo tanto existir en un campo determinado en lugar de ser una simple "cantidad insignificante" (p. 69).

Los distintos campos —el campo artístico, el religioso, el científico, el del poder, etcétera— guardan entre sí relación jerárquica, además de objetiva. En cada campo, los conflictos se refieren a la tentativa de «establecer un monopolio sobre la especie particular de capital que resulta eficiente en él (la autoridad cultural en el campo artístico, la autoridad científica en el científico, la autoridad sacerdotal en el religioso, etcétera) y sobre el poder de decretar la jerarquía y las «tasas de conversión» entre distintas formas de autoridad en el campo del poder» (p. 23). En esa situación «los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, sus fichas, de conformidad con las reglas tácitas del juego, con las necesidades de reproducción ya sea del juego o de las apuestas en juego; pero también pueden operar para transformar parcial o totalmente las reglas inmanentes del juego, por ejemplo para modificar el valor relativo de las fichas, la tasa de cambio de las diferentes especies de capital, por medio de estrategias tendentes a desacreditar la subespecie de capital en que se basa la fuerza de sus adversarios» (pp. 69-70).

Englobados en esquemas de posiciones que los definen —y esto vale tanto para las posiciones de prestigio como para las dominadas— los agentes no son sin embargo totalmente «actuados» por las reglas vigentes en el campo dentro del cual se mueven. Bourdieu introduce aquí una segunda estructura, después de la estructura objetiva de las «posiciones» en el campo. Se trata de la estructura de las «disposiciones» de los agentes dentro del mismo campo: el conjunto de las prácticas sociales con que se produce y se reproduce tanto su relativo equilibrio en el campo (que por lo demás no es sino una condición coyuntural del campo mismo) como el dinamismo que genera su incesante modificación.

La comprensión del modo como entiende Bourdieu la relación entre la estructura objetiva de las posiciones y la estructura subjetiva de las disposiciones es esencial para entender su concepción de la historia y de la dinámica sociocultural. Según Bourdieu, «el campo de las posiciones es metodológicamente inseparable del campo de las tomas de posición, entendido como sistema estructurado de las prácticas y las expresiones de los agentes. Los dos espacios, el de las posiciones objetivas y el de las tomas de posición, deben ser analizados juntos y considerados como «dos traducciones de la misma frase», según la expresión de Spinoza. Dicho esto, «*en condiciones de equilibrio* el espacio de las posiciones tiende a prevalecer sobre el espacio de las tomas de posición» (pp. 74-75, subrayado nuestro).

Lo que determina las prácticas y las expresiones de los agentes y las hace ser como son es el *habitus*, que en otra parte Bourdieu define también como «sentido del juego». <sup>7</sup> Se trata de una «subjetividad socializada», que debe ser entendida como el conjunto de las virtualidades y las potencialidades (que justamente Bourdieu engloba bajo el término «disposiciones») que tocan a los individuos, dadas sus posiciones recíprocas, en situaciones determinadas. Igual que el campo, también el *habitus* es un producto histórico sujeto al cambio.

«Hablar de *habitus*—sostiene Bourdieu— significa establecer que lo individual, lo personal, lo subjetivo es social, colectivo» (p. 93). El autor ha afirmado varias veces que elaboró la teoría del *habitus* en oposición a la teoría racionalista de la acción como elección individual orientada por principios económicos. En realidad, el concepto de *habitus* evoca fuertemente la idea de que «la mente humana está socialmente limitada, socialmente estructurada; y quiérase o no está siempre encerrada —a menos que se tome conciencia de ello— “dentro de los límites de su cerebro”, como decía Marx, es decir dentro de los límites de un sistema de categorías que debe a su formación» (pp. 93-94). «Los agentes sociales —sostiene Bourdieu— determinan activamente, a través de categorías de percepción y de evaluación social e históricamente determinadas, la situación que los determina. Se puede decir también que los agentes sociales están determinados sólo en la medida en que se determinan; pero las categorías de percepción y de evaluación en que se basa esa (auto)determinación son determinadas en gran parte, a su vez, por las condiciones económicas y sociales que las construyeron» (p. 102).

<sup>7</sup> Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980.

En el análisis de la relación entre «estructuras objetivas» y «estructuras subjetivas» se inserta, con papel crucial, el concepto de «violencia simbólica», que indica esa forma particular de violencia que se ejerce sobre un agente social «con la complicidad de él mismo». Este concepto forma parte de una reflexión sobre el poder social de las palabras y las representaciones, sobre la eficacia de lo simbólico. Si las palabras y las representaciones tienen, para Bourdieu, una fuerte capacidad de estructurar la realidad, confiriéndole una forma y un sentido, no por eso dejan de ser productos de esa misma realidad: «los agentes sociales, en cuanto son agentes de conocimiento, aún cuando están sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de lo que los determina, en la medida en que estructuran lo que los determina...» (*ibidem*).

También en este caso Bourdieu instituye una referencia recíproca y continua entre los individuos y las estructuras. Precisamente al diseñar la eficacia del poder estructurador de los códigos y de las representaciones sociales, el autor subraya al mismo tiempo la posibilidad de un dinamismo interno al mecanismo, del que los agentes son en parte artífices. «El poder simbólico, poder de constituir el dato enunciándolo, de actuar sobre el mundo actuando sobre la representación del mundo» se realiza dentro de «una relación definida que crea la creencia en la legitimidad de las palabras y de las personas que las pronuncian y que sólo puede actuar en la medida en que los que lo padecen reconocen a los que lo ejercen. Esto significa que, para dar cuenta de esa acción a distancia, de esa transformación real efectuada sin contacto físico, debemos, como en el caso de la magia según Marcel Mauss, reconstruir la totalidad del espacio social en el que se generan y se ejercen las disposiciones y las creencias que hacen posible la eficacia de la magia del lenguaje» (p. 112).

En los casos particulares en que hay una correspondencia total entre categorías de la percepción y estructuras objetivas, entre *habitus* y configuración de las posiciones, se verifica esa forma de dominio que se manifiesta en la aceptación del mundo tal cual es por parte de los dominados. La violencia simbólica «hace hallar naturales condiciones de existencia que resultarían indignantes para quien, encontrándose en otras condiciones de socialización, no las captase a través de categorías de percepción derivadas de ese mundo» (*ibidem*). Es a esa aceptación cotidiana del «orden de las cosas» que debemos volver nuestra atención si queremos comprender el dominio y en particular la contribución que el dominio simbólico ofrece al dominio económico. «El análisis de la aceptación *dóxica* del mundo, fruto

del acuerdo inmediato entre estructuras objetivas y estructuras cognitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista del dominio y de la política» (p. 139).<sup>8</sup>

Si el dominio se ejerce del modo más completo en una situación que prevé un estado de *ajuste* (p. 129) entre la estructura de las posiciones y la estructura del *habitus*, también son posibles situaciones diametralmente distintas, como aquéllas en que se registra un retraso del *habitus* con respecto a la variación de las estructuras, que avanzan súbitamente con una velocidad que los esquemas de las representaciones y de las categorías no pueden seguir. En esos casos, como en el de Argelia que se convirtió en un país

<sup>8</sup> La teoría de la violencia simbólica (recientemente organizada en forma casi sistemática en un artículo de 1989 (*La dimension symbolique de la domination économique*), resulta particularmente adecuada para el análisis de la condición femenina y de la autopercepción de las mujeres, que Bourdieu estudió en particular en las comunidades de la Cabilia, en Argelia. Las conclusiones a que llega pueden generalizarse. Es evidente que «el orden masculino está tan profundamente arraigado que no tiene necesidad de justificaciones: se impone como algo dado, universal (el hombre *vir* es ese ser particular que se concibe como universal, que tiene el monopolio de ser hombre, *homo*). Se tiende a admitirlo como obvio en virtud del acuerdo casi perfecto e inmediato que se establece entre las estructuras sociales expresadas en la organización social del espacio y del tiempo y en la división sexual del trabajo, por un lado, y las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes por el otro. En efecto, los dominados, es decir las mujeres, aplican a cualquier objeto del mundo natural y social y en particular a la relación de dominio en que están implicadas, así como a las personas a través de las cuales se realiza esa relación, esquemas de pensamiento no pensados que son fruto de la incorporación de esa relación de poder, que se manifiesta especialmente en forma de pares de palabras (alto/bajo, grande/chico, afuera/adentro, recto/curvo, etcétera) y que las lleva a constituir esa relación desde el punto de vista de los dominantes, es decir como natural» (p. 132). El dominio masculino nos hace comprender que «no es posible comprender la violencia simbólica sin eliminar la contraposición entre coerción y consenso, imposición externa y pulsión interna» (p. 133). Nada aclara mejor que la relación entre hombres y mujeres cómo la visión del mundo de los dominadores es «la» visión sin más, es decir, la única legítima, la única moneda de curso legal. Según Bourdieu el dominio masculino explica por qué en todas las sociedades los hombres son actores del juego mientras que las mujeres desempeñan el papel de «capitales» en circulación para ser jugados, para acumular e intercambiar, y en sustancia son siempre «lo que se juega» antes que jugadores. Por eso ellas, lejos de poder jugar por sí mismas, deben en cambio preocuparse constantemente por mantener inalterados, o aumentar, los atributos que las califican como capitales apreciables, atributos que son definidos por los hombres: castidad, pudor, belleza, juventud, etcétera. Esta explicación de las razones por las que la dominación es eficaz nos parece plenamente satisfactoria, pero aún falta explicar los fundamentos del proceso de legitimación, sus orígenes lógicos y cronológicos, las razones básicas del que se establezca como legítima y natural la posición de un agente y no la de otro. En el caso específico, decir que los hombres son los actores del juego en cuanto son los dominadores no explica por qué son ellos y no las mujeres.

De este problema se han ocupado recientemente también otros antropólogos franceses, más bien dedicados a la exploración de las sociedades extraoccidentales. Recordemos aquí solamente a Godelier, que sostuvo que no en todas las sociedades las relaciones dominantes son las económicas, sino más bien las que en esa particular formación histórico-social funcionan como relaciones dominantes: como ocurre con las relaciones de parentesco en muchas sociedades primitivas. (Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984).



capitalista con una población de *habitus* todavía precapitalista, los agentes se mueven como «en el vacío», «resultan "superados", actúan a contratiempo y a contrasentido» (p. 97). Es decir, no son ya «dueños del juego».

En su introducción a la edición italiana, Wacquant da en el blanco cuando escribe que «la filosofía de la acción de Pierre Bourdieu es *monista* en cuanto rechaza el establecimiento de una demarcación nítida entre lo exterior y lo interior, lo consciente y lo inconsciente, lo corporal y lo discursivo. Busca captar la intencionalidad sin intención, el control prerreflexivo e infraconsciente del mundo social que los agentes adquieren por el hecho de estar inmersos en él en forma duradera» (p. 25, subrayado nuestro). Para Bourdieu los individuos son apremiados fuertemente por la lógica del campo en el que actúan, sin ser totalmente determinados por ella. Igual que en un juego hay reglas que deben respetarse pero también hay distintas posibilidades, así en la realidad social los agentes conservan una posibilidad de «juego» que se traduce también en posibilidades de transformación. Sin embargo lo que mueve a los actores sociales no es ciertamente la «intención» o el cálculo racional, sino más bien el *habitus*, o bien el sentido del juego, el conocimiento profundamente interiorizado de los movimientos posibles en circunstancias específicas. Ahora se entiende mejor cómo la teoría de la acción social de Bourdieu se aparta tanto del subjetivismo como de las posiciones objetivistas. Los individuos, en cuanto sujetos que se mueven dentro de campos de posiciones determinadas con dotaciones de capital específicas, no actúan ni totalmente movidos por lógicas que serían subyacentes a ellos, ni tampoco según una intencionalidad subjetiva y calculadora que los haría propiamente «actores» de decisiones individuales y por lo mismo también singulares. «Excluír a los "sujetos" (que siempre son posibles, como una especie de caso límite ideal) caros a la tradición de las filosofías de la conciencia, no quiere decir eliminar los agentes en beneficio de una estructura hipostasiada, como hacen algunos marxistas estructuralistas. Y eso a pesar de que los agentes son producto de esa estructura y contribuyen a perpetuarla, si bien las más de las veces más o menos profundamente transformada, y a pesar de que no se excluye que puedan transformarla radicalmente, aunque siempre en condiciones estructurales bien definidas» (p. 105). Esta visión de las cosas, que parece excesivamente limitante y constrictiva para los agentes dominados por el juego, no excluye en absoluto la posibilidad de una acción diferente de ellos, generadora de cambio.

Los agentes, en efecto, tienen una posibilidad de liberarse de los límites constituidos por sus posiciones objetivas dentro de los campos, que consiste en

la capacidad / posibilidad de tomar conciencia de esos límites objetivando su peso y su eficacia práctica, relativizándolos. Si bien es «difícil controlar la primera inclinación del *habitus*», es posible tomar conciencia de la propia posición objetiva. «El análisis reflexivo que nos enseña que somos nosotros los que damos a la situación una parte de la fuerza que ésta ejerce sobre nosotros, nos permite trabajar para modificar nuestra percepción de la situación y con eso nuestra reacción. Nos hace capaces de controlar, hasta cierto punto, algunos condicionamientos que se ejercen a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposición. En el fondo el determinismo sólo puede actuar gracias a la inconsciencia, con la complicidad del inconsciente» (p. 102). El sentido del juego, en efecto, no necesita ser pensado, es tal precisamente porque actúa —y hace actuar a los agentes— de manera irreflexiva, automática, incorporada. El sentido del juego «lleva al agente a hacer lo que debe hacer sin que se lo plantee explícitamente como objetivo, antes de cualquier cálculo e incluso consciencia, antes del discurso y de la representación (p. 95).<sup>9</sup>

Para Bourdieu, la eficacia del ajuste de las disposiciones a las condiciones «permite comprender cómo en los dominados hay más sumisión (y menos subversión y resistencia) de lo que creen los que ven la condición de los dominados con ojos (o *habitus*) de dominadores...» (p. 55). Sin embargo, continúa, «esto no significa negar que existan disposiciones a resistir» (*ibidem*). Se trata de comprender «en qué condiciones tales disposiciones llegan a constituirse socialmente, cuándo se desencadenan efectivamente y cuándo pueden ser políticamente eficaces» (*ibidem*). Para Bourdieu, ésta es una de las principales tareas de las ciencias sociales.

## Herencias del pasado y problemas actuales de una antropología dinamista del mundo contemporáneo

La teoría de los campos y del *habitus* y la de sus relaciones recíprocas configuran lo que Bourdieu llama una *praxeología social* en la que tanto la acción

<sup>9</sup> Aun siendo un concepto simple y en el fondo banal, como lo ha señalado varias veces el propio autor, un concepto que no quiere más que indicar el hecho de que los individuos están condicionados socialmente, el *habitus* ha suscitado una hostilidad y una incompreensión que tienen razones profundas. Se deben a que ese concepto ataca una creencia de las más fuertes y arraigadas, especialmente entre los intelectuales: la que presupone la existencia de un sujeto individual en condiciones de ser «autor», es decir de concebir y dar forma a lo que Sartre llamaba un «proyecto original». Nada más improbable según Bourdieu, para quien la posibilidad de una creación autónoma, individual y original, liberada de toda limitación histórica y social, es totalmente inexistente. Más bien considera que «el verdadero objeto de una ciencia social no es el individuo» (p. 76), sino el campo y la situación que lo «apremian» (p. 76).

de los agentes, como los contextos de la acción siempre están históricamente determinados, presa de un movimiento que los vincula recíprocamente. Aunque anclada en algunos puntos firmes —como la objetividad de las posiciones de los agentes, la existencia de diversas dotaciones de recursos (los capitales), la inevitabilidad de las luchas y por consiguiente del dinamismo dentro de los campos, el peso de lo simbólico en la reproducción y en la modificación de las relaciones entre los agentes— la visión de Bourdieu no se propone como «la» clave de lectura, unívoca y siempre válida. Los conceptos que el autor propone tienen la ventaja de ser generales y al mismo tiempo operacionales, como contenedores disponibles para acoger contenidos heterogéneos, históricamente determinados. Es decir, no existe una lógica única, una racionalidad única. «Diga lo que quiera Habermas —afirma polémicamente Bourdieu— también la razón tiene historia: no cayó a nuestro pensamiento o a nuestro lenguaje directamente del cielo» (p. 148).<sup>10</sup>

Con la teoría de los campos y de la acción social Bourdieu continúa experimentando y renovando las posibilidades de una visión *conflictualista* de la historia, donde las relaciones entre los agentes son relaciones de fuerza «objetivas», que se basan en la posesión de recursos desigualmente distribuidos, y que por lo tanto no pueden no configurarse como relaciones conflictivas, ya que la dotación desigual de recursos comporta una diversidad de intereses. En este cuadro, «dominio» y «conflicto» son considerados como fenómenos difundidos universalmente, aunque no siempre manifiestos, y asumen una importancia crucial en cuanto generadores del cambio que surge de las «luchas» entre los intereses contrapuestos. Es oportuno subrayar este punto porque recientemente han prevalecido concepciones tendentes a valorar al máximo las posibilidades de integración horizontal y vertical de los sistemas sociales. Bourdieu en cambio nos incita a volver a colocar los conflictos y las relaciones de dominación en el centro de la reflexión sobre la realidad.

<sup>10</sup> La teoría del *habitus* y del sentido práctico presenta muchas semejanzas con las teorías que, como la de Dewey, atribuyen un lugar central al *habitus* entendido no como hábito repetitivo y mecánico, sino como relación activa y creativa con el mundo, y rechazan los dualismos conceptuales sobre los que se han erigido casi todas las filosofías poscartesianas; sujeto y objeto, interior y exterior, material y espiritual, individual y social, etcétera» (p. 90). En esta clave el *habitus* no es sólo una «estructura estructurada» sino también una «estructura estructurante». «Los esquemas prácticos son incorporados en los agentes a través de la socialización y derivan a su vez “del trabajo histórico de generaciones sucesivas” (p. 104). En este sentido las estructuras mentales según Bourdieu son doblemente históricas y diametralmente opuestas a la tentativa de Habermas de establecer las reglas de una «pragmática universal» (*ibidem*).

Por estas posiciones podemos aproximar a Bourdieu a otro importante estudioso francés, Georges Balandier, que en los años dominados por el estructuralismo continuó reflexionando sobre cuestiones que hoy vuelven a presentarse como cruciales: estratificación social, cambios exógenos y endógenos, dinámicas culturales e ideológicas. A él debemos el perfeccionamiento —con base también en la sociología llamada «pluralista» de Gurvitch— del enfoque llamado «dinamista». Y le debemos asimismo un intento de actualizar el pensamiento marxista sobre las clases en relación con condiciones sociales muy distintas de las de la época de Marx. Para Balandier «toda sociedad impone un orden que es resultante de “jerarquías” complejas y estratificadas, toda sociedad asegura una distribución desigual de los bienes y de los signos que expresan el status»;<sup>11</sup> sin embargo, «las clases no se desarrollan sino en algunas formaciones sociales; surgen del orden industrial; no pueden ser consideradas como el modo general de la estratificación, y no son sino una de sus expresiones posibles» (p. 136).

Nos parece que la reflexión de Bourdieu, como la de otros antropólogos franceses contemporáneos, va en esa dirección.<sup>12</sup> Siguiendo un modelo dinamista y conflictualista, es fundamental repensar las formas actuales de la estratificación social y los criterios para definirla en las condiciones actuales. La reflexión sobre este punto es necesaria si queremos comprender las relaciones entre estratificación social y dinámica cultural, entre cultura y poder. Bourdieu reconoce la existencia de intereses y de conflictos que atraviesan *siempre y toda* la sociedad, pero considera las relaciones entre las distintas posiciones de poder, y las relaciones entre éstas y las apuestas en juego en los conflictos, en una forma más dinámica y articulada, no anclada exclusivamente en el par «capital-trabajo». Este modelo permite, por lo tanto, ampliar las posibilidades de lectura de la visión conflictualista «ortodoxa» y problematizar la reflexión en torno a los desenlaces que pueden tener los conflictos. Bourdieu evita así los riesgos de simplificación contenidos en una aserción dogmática de la teoría marxista de la ideología, que vería el ocultamiento de los verdaderos intereses de los dominados por parte de los dominadores como un proceso casi voluntario, de efectos automáticos, del que los dominadores no pueden ser otra cosa que víctimas ignoran-

<sup>11</sup> Georges Balandier, *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977, p. 133.

<sup>12</sup> Nos referimos sobre todo a Godelier (*op. cit.*) y a sus trabajos sobre las relaciones de producción en las sociedades primitivas, aunque en diversos antropólogos franceses se puede encontrar algo de la herencia balandieriana, unida desde luego a otros puntos de referencia. Por ejemplo: Augé, Meillassoux, Terray, Abélès.

ignorantes. Por otra parte, como ya hemos señalado, todo el análisis de Bourdieu parece querer demostrar que no hay un solo principio regulador, así como no hay una única dirección, una sola transición hacia un modelo de sociedad ya prefigurable desde ahora. El autor está muy atento a evitar los escollos de la búsqueda de una coherencia global única, que en las sociedades actuales ya no es pensable (si es que los determinismos monocausales han tenido validez en algún tiempo pasado). En este sentido, la teoría de los campos nos permite pensar la complejidad social según coordenadas que nos permiten tomar en consideración las relaciones entre elementos fuertemente diferenciados unos de otros, pero no por eso aislados o aislables.

La teoría de la acción social nos permite reconocer la existencia de varias lógicas sin renunciar a plantear el problema de la existencia o no de *una* lógica que resulte dominante sobre las otras. Pero nos preguntamos si en realidad puede existir, como parecería desprenderse de algún pasaje del razonamiento de Bourdieu, *una y una sola* visión legítima que se impone sobre todas las demás. Si es cierto que «colocación en las relaciones de producción y formas de conciencia no entran en relación según leyes mecánicas de correspondencia unívoca»,<sup>13</sup> la complejidad de las relaciones, de los intercambios, de las hibridaciones entre visiones dominantes y visiones dominadas quizá no pueda resolverse con el recurso a una lógica o a un código que se impone en forma «totalitaria» sobre todos los demás.

Hay además un problema ulterior, vinculado con el de la existencia o no de *una* lógica dominante: en las luchas por la afirmación de las distintas tomas de posición, no logramos ver *en qué se basa la legitimación* de la toma de posición dominante, por qué razón la posición de un agente produce la visión dominante y por consiguiente legítima, y la de otro no. Se corre el riesgo de sostener que la visión de los dominadores es dominante porque es la de los dominadores.<sup>14</sup>

Volvemos entonces al problema de los problemas, el que no hace mucho se llamaba «factor determinante en última instancia». A este respecto Bourdieu sin duda ofrece una contribución sumamente útil precisamente porque propone una visión más articulada de los conflictos y de sus ámbitos de acción. Para él, las relaciones entre campos son asimétricas, jerarquizadas. Sin embargo, en algunas investigaciones recientes sobre el Estado y la burocracia Bourdieu ha sostenido la existencia de una especie de «metacapital»

<sup>13</sup> Valerio Petrarca (ed.), «Demologia e scienze umane. Intervista ad Amalia Signorelli» en *Prospettive Settanta*, número. 2-3, 1983, p. 348.

<sup>14</sup> Cfr. nota 8.

propriadamente estatal «que permite al Estado ejercer un poder sobre los diversos campos y sobre las diversas especies particulares de capital, y en particular sobre las tasas de intercambio entre ellas (además de sobre las relaciones de fuerza entre sus detentadores)». Ese metacapital «define el poder propiadamente estatal» (p. 83). Aquí parecería que el Estado tiene el poder de determinar las relaciones jerárquicas entre todos los otros campos. Para Bourdieu «la construcción del Estado procede paralelamente a la construcción del campo del poder entendido como espacio de juego dentro del cual los poseedores del capital (de las distintas especies) luchan en particular por el poder sobre el Estado, es decir sobre el capital estatal que confiere poder sobre las diversas especies de capital y sobre su reproducción...» (*ibidem*). En la jerarquía de los campos parecería que es en el «campo del poder» que tiene lugar el juego más importante, cuya apuesta es «el monopolio de la violencia simbólica legítima, es decir el poder de constituir e imponer, como universal y universalmente aplicable en el área de competencia de una nación, es decir dentro de los límites de las fronteras de un país, un conjunto común de normas coercitivas» (p. 80).

¿Debemos ver en el «campo del poder» una especie de reedición del «factor determinante en última instancia»? ¿Y en qué relación estaría entonces el campo del poder con el campo económico? ¿Y qué papel asignar al campo de la producción de informaciones? ¿Es válida la tesis de los que ven en la fase actual, llamada del «tercer capitalismo», el «agotamiento del conflicto entre capital y trabajo»? Es decir: ¿debemos creer que «el proceso productivo se presenta objetivamente como un gran *flujo de información* que atraviesa y destruye los espacios tradicionales y anula las distancias temporales...»? <sup>15</sup>Es cierto que la producción de información va adquiriendo un peso cuya magnitud no alcanzamos a captar por entero: ¿no vivimos cada vez más en una realidad que sólo es tal en la medida en que es «puesta en escena» por los medios masivos de comunicación? Pero entonces, para volver a Bourdieu, ¿cómo se concilia la idea de que existen varias lógicas con la idea de que parece haber un campo, el del Estado, que siempre impone su lógica a los demás? ¿No se corre el riesgo de caer en una forma ulterior de simplificación? Y sin embargo es el propio Bourdieu el que sostiene que «las relaciones entre los campos... nunca están definidas de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución» (p. 79). Empezando a explorar la combinación específica de los distintos factores interactuantes, en las diversas coyunturas, se puede tener

<sup>15</sup> Pietro Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Turin, 1990, pp. 25-26.

esperanza de comprender quién «determina» y quién «es determinado» así como cuál es la lógica dominante, la que se revela como decisiva, pero sólo en casos bien individualizados. Si no queremos recaer en determinismos demasiado fáciles, y totalmente inoportunos, conviene excluir —al menos por ahora— la posibilidad de asignar validez general a un único factor determinante. En otras palabras, quizá sólo en el análisis de los casos singulares, y sólo procediendo después a operaciones de comparación entre los casos examinados, es posible hoy intentar comprender si hay una lógica dominante y cuál es el papel que desempeña la cultura en las relaciones de dominio.

### **Sobre la especificidad del método antropológico en relación con el estudio de la realidad contemporánea**

Como ya se ha indicado, en la segunda parte del libro Bourdieu enfrenta el tema de la «antropología reflexiva», es decir, que se esfuerza constantemente por objetivar la posición del investigador y asumir su conciencia, y que en muchos aspectos se aproxima sin saberlo al punto de vista expresado por De Martino con el «etnocentrismo crítico».

Es bien sabido que los problemas de la alteridad y la distancia entre observador y observado se plantean en la realidad contemporánea con mucho mayor conciencia que en el pasado. En una perspectiva como la de Bourdieu será preciso prestar la máxima atención a la construcción del objeto de estudio, sin confiar en lo que a primera vista se presenta como adecuado. A este respecto Bourdieu recuerda el gran número de investigaciones sociológicas construidas no sobre auténticos temas de investigación sino sobre «cuestiones sociales» particulares, es decir sobre fenómenos que atraen la atención de los observadores porque «se hacen notar»: por ejemplo «los jóvenes de tal barrio», «los inmigrantes de tal ciudad», etcétera. Los riesgos contenidos en esos peligrosos deslumbramientos iniciales deben constituir el primer blanco de la mirada del investigador. El investigador social, antes que nada, debe operar una «ruptura epistemológica» dentro de sí, que le permita liberarse de los prejuicios y de las ideas falsas corrientes en la comunidad de pensadores a la que pertenece. En el trabajo de campo, según Bourdieu, la regla de conducta más importante a la que es preciso atenerse es también la más difícil, es decir la de la «objetivación participante», que «presupone una ruptura con las propias obsesiones y adhesiones más íntimas y más inconscientes, que con frecuencia son las mismas a las que se debe el “interés” por el objeto estudiado por parte de quien lo estudia, que es además lo que este último menos quiere saber sobre el objeto que intenta conocer» (p. 203).

Con estas observaciones Bourdieu ofrece una contribución útil a la consideración de la subjetividad del investigador —temática que se discute desde hace tiempo— en una clave que no sólo reduce la investigación a una tarea de «interpretación», respecto a la cual se corre el riesgo de que nadie, salvo el autor, pueda dar un juicio pertinente y motivado.<sup>16</sup> Lo que es indispensable controlar son las condiciones concretas de realización de la investigación, es decir un conjunto de posiciones objetivas, situaciones prácticas, circunstancias logísticas, actitudes y formación del investigador, medios y recursos disponibles: cosas todas sobre lo cual demasiado a menudo se pasa muy rápido y que en cambio merecen la máxima atención. Es de esas condiciones, en su mayoría extra-científicas, que depende en buena medida el resultado de la investigación.<sup>17</sup>

La especificidad del enfoque antropológico en el panorama actual de las ciencias sociales debería poder consistir además en una diversidad de método. Una *démarche* que encuentra en Bourdieu más de una premisa e instrumento teórico y al mismo tiempo puede librarnos de caer en la doble trampa de la «teoría sin objeto» o de la etnografía sin marco teórico, consiste quizás en tomar como objeto de estudio la relación entre micro y macrodimensión, realidades locales y globales, vida cotidiana y procesos de larga duración.

Manteniendo la caracterización que le es propia, de disciplina capaz de producir un conocimiento *desde el interior* de realidades sociales de pequeñas dimensiones, se trata de interrogarse sobre cómo, cuándo y hasta qué punto, estrategias y representaciones situadas en la escala global penetran e interactúan con las de la vida cotidiana, logran plasmarla «colonizándola» (Habermas) o son a su vez sincretizadas o modificadas por ella. Muy probablemente éste es hoy el lugar por excelencia de la dinámica cultural,

<sup>16</sup> Bourdieu defiende una consideración del «autor» en cuanto sujeto no autónomo, sino agente en un campo de posiciones que lo determinan (cf. nota 4), y no escatima críticas a los antropólogos estadounidenses —como Marcus, Fisher y el propio Geertz— que entienden la antropología reflexiva como «observación del observador». Esos estudiosos «creyendo haber agotado ya cualquier tipo de seducción derivada del trabajo “en el campo” han pasado a hablar más de sí mismos que de su objeto de estudio. Si se convierte en un fin en sí misma, esta especie de denuncia que con falso radicalismo ataca la escritura etnográfica como “poética y política” (J. Clifford y G. E. Marcus, *Writing Cultures*, University of California Press, Berkeley, 1986) puede dar lugar a una forma de relativismo nihilista apenas enmascarado que temo que podría subyacer también a otras formas del llamado “programa fuerte” de la sociología de la ciencia, y que es exactamente lo opuesto de una ciencia social auténticamente reflexiva» (p. 49).

<sup>17</sup> Estas indicaciones deben constituir una parte importante de la pedagogía de la investigación, donde «a menudo sólo al término de un verdadero trabajo de psicoanálisis puede realizarse, a través de toda una serie de fases de sobreinversión y de desinversión, el matrimonio ideal entre un investigador y su objeto» (pp. 201-202).



que se refiere cada vez más a la relación entre procesos de mundialización<sup>18</sup> y situaciones culturales locales.<sup>19</sup>

La elección de los ámbitos microsociales siempre ha sido específica del enfoque antropológico, único capaz de dar lugar a un tipo de conocimiento que, aun partiendo de la distancia entre el observador y lo observado, afirma ser producido «desde adentro» de la realidad estudiada. En nuestra opinión, gran parte de la contribución original que la antropología puede dar al estudio del mundo contemporáneo se basa en la posibilidad de conservar un enfoque semejante en las circunstancias actuales.<sup>20</sup>

Sobre estos temas otro antropólogo francés, Gérard Althabe, que ha desempeñado y continúa desempeñando un papel de primera magnitud en la elaboración de una antropología de la sociedad francesa contemporánea, ha llevado a cabo una reflexión estrechamente ligada a investigaciones realizadas por él mismo y sus alumnos. Contra la visión mistificadora que quiere que el antropólogo se haga subrepticamente «externo» respecto a la realidad estudiada que por otra parte pretende llegar a conocer «desde adentro», Althabe ha puesto de manifiesto cómo y hasta qué punto el investigador es «actor» en un juego, el juego constituido por los intercambios entre él y sus interlocutores en la situación definida del campo de investigación, sobre cuya lógica él no puede intervenir, puesto que es producto de ella al igual que los sujetos estudiados. Sin embargo puede, mediante un trabajo de permanente autovigilancia y objetivación, llegar a identificar las reglas del juego (el «modo de comunicación») y hacerlas inteligibles. En esa forma pone de manifiesto la lógica de esa parte de la realidad microsocial que se ha propuesto como objeto; el paso siguiente consiste en vincular esa realidad con los macrofenómenos que la afectan.<sup>21</sup> Esa *démarche* en dos tiempos, según Althabe, da lugar a un tipo de conocimiento que es el resultado de un procedimiento singular, propio de la antropología.

<sup>18</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

<sup>19</sup> En este punto me remito a lo que sostiene Signorelli en *Il pragmatismo delle donne*. El tema de las relaciones entre micro y macrodimensión está en el centro de la reflexión también en Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y México. Cfr. Alain Morel, «Nouveaux terrains, nouveaux problèmes» en I. Chiva y U. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir*, Editions de la MSH, París, 1987); Sandra Wallman, «Etnicismo e localismo. La relazione tra struttura e cultura in due aree di Londra» en *La ricerca folklorica*, número 7, 1983, pp. 45-52; Judith Goode, «Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America» en *La ricerca folklorica*, número 20, 1989, pp. 75-82; Canclini, *op. cit.*

<sup>20</sup> Es casi seguramente en el terreno de las relaciones entre realidad microsocial y macrofenómenos que se reformulará toda la problemática de la alteridad y la distancia cultural: razón de más para vincular siempre los análisis realizados a escala micro local con las grandes tendencias de mayor alcance estudiadas por los sociólogos.

<sup>21</sup> Gérard Althabe, «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain» en *Terrain*, 14, 1990.

Por su incesante interrogarse sobre las categorías preconstituidas del sentido común, incluyendo las derivadas de la posición ocupada por el propio investigador, la mirada antropológica, en una perspectiva como la delineada hasta ahora, puede contribuir, para emplear la feliz expresión de Bourdieu, a la «autoconciencia de la sociedad en su conjunto».

A este respecto nos parece oportuno recordar que una posición diferente de ésta, pero no lejana, fue expresada hace muchos años por Ernesto de Martino, quien con pleno derecho puede ser incluido *a posteriori* en un enfoque de tipo «inclusivo» [*comprendente*], es decir que coloca en el centro del análisis de los hechos socioculturales la consideración de las categorías con las que los sujetos sociales leen la realidad, y que considera esencial la confrontación y el diálogo entre las propias categorías y las de los sujetos investigados. También en relación con el debate epistemológico contemporáneo acerca de la comparabilidad de los «universos de significado» propios de distintas culturas, la subjetividad del investigador y sus posibilidades de «interpretación» de las culturas distintas de la suya propia, el concepto propuesto por De Martino de «etnocentrismo crítico», entendido como actitud de asunción consciente, de cuestionamiento y «reforma» de las propias categorías occidentales en la confrontación con las culturas no occidentales, se revela más actual que nunca.

Tal vez De Martino no pudiera prever las connotaciones actuales y la amplitud actual de los fenómenos del contacto y del dominio cultural, las actuales formas mediatizadas y burocratizadas de la violencia simbólica. Sin embargo nos parece que su aportación aún es fecunda no sólo para la antropología italiana de hoy, sino para la antropología del presente sin más, si sólo pudiera superar la grave desventaja de la que De Martino fue víctima en primer lugar, y que hasta hoy aflige a los estudiosos italianos: la de pertenecer a una lengua «no legitimada» en el panorama científico internacional.

*Traducción del italiano: Stella Mastrangelo*

## **Bibliografía**

- VVAA, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti, Quaderni di «Problemi del socialismo»*, Angeli, Milán, 1980.
- , *Studi antropologici italiani e rapporti di classe, Quaderni di «Problemi del socialismo»*, Angeli, Milán, 1980.
- , *Il ritorno delle differenze, «Problemi del socialismo», nueva serie, 6, sep.-dic.*, Angeli, Milán, 1990.

- Abélès, Marc, *Anthropologie de l'état*, Armand Colin, París, 1990.
- Althabe, Gérard, Bernard Legé y Monique Selim, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Maspero, París, 1984.
- , Christiana Marcadet, Michelle de la Pradelle, Monique Selim, *Urbanisation et enjeu quotidiens*, Maspero, París, 1985.
- , «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain» en *Terrain*, 14, 1990, pp. 126-131.
- Augé, Marc, *Simbolo, funzione, storia*, Liguori, Nápoles, 1982.
- Balandier, Georges, *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977.
- *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, París, s.f.
- Barcellona, Pietro, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980.
- *Risposte. Per un antropologia riflessiva*, Turín, 1992.
- *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1a. ed. 1979, 1983.
- «L'économie de la maison», número 81-82 de *Actes de la recherche en sciences sociales*, marzo de 1990, pp. 2-5.
- y Rosine Christin, «La construction du marché» en *op. cit.*, pp. 65-85.
- Bonacini-Seppilli, L., R. Calisi, G. Cantalamessa Carboni, T. Seppilli, A. Signorelli y T. Tentori, «L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum, en L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna», *Actas del Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales*, Il Mulino, Bologna, 1958, pp. 235-253.
- Cipriani, Roberto (ed.), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Nápoles, 1979.
- Cirese, Alberto Mario, «Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori» en *Folklore e antropologia*, Palumbo, Palermo, 1972, pp. 11-42.
- Clemente, Pietro, «Note conclusive» en *Ossimori*, 1, I, 1992, p. 23-26.
- , L. Meoni, M. Squillacioti (eds.), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milán, 1976.
- Clifford, J. Marcus, G. E., *Writing Cultures*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- De Martino, Ernesto, *La fine del mondo*, ed. por Clara Gallini, Einaudi, Turín, 1977.
- Gallini, Clara, *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milán, 1983.
- (ed.), Ernesto De Martino, *La ricerca e i suoi percorsi*, número monográfico de *La ricerca folklorica*, 13, abril de 1986.
- «Ripensando l'autonomia relativa del simbolico» en C. Gallini y G. Charuty (eds.), «L'ethnologie italienne: une itinéraire» en *Terrain*, número 12, 1989, p. 110-124.

- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984.
- Goode, Judith, «Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America» en *La ricerca folklorica*, número 20, 1989, pp. 75-82.
- Gramsci, Antonio, «Osservazioni sul folklore» en *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- Gurvitch, Georges, *Trattato di sociologia*, 2 vols., Il Saggiatore, Milán, 1967.
- Lanternari, Vittorio, *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Turín, 1974.
- Leclerc, Gérard, *Antropologia e colonialismo*, Milán, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude, «Antropologia» en *Enciclopedia Italiana Treccani*, 1980.
- Morel, Alain, «Nouveaux terrains, nouveaux problèmes» en I. Chiva y U. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir*, Editions de la MSH, París, 1987, p. 151-172.
- Pasquinelli, Carla, «Introduzione. Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno» *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno*, La Nuova Italia, Florencia, 1977.
- Palumbo, Bernardino, «Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea» en *Meridiana*, número 15, sep. de 1992, pp. 109-131.
- Petrarca, Valerio (ed.), «Demologia e scienze umane. Intervista ad Amalia Signorelli» en *Prospettive Settanta*, número 2-3, 1983, pp. 343-352.
- Rauty, Raffaele (ed.), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- Remotti, Francesco, «Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana» en *Rassegna italiana di sociologia*, número 2, abril-junio 1978.
- , *Noi, primitivi*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990.
- Signorelli, Amalia, *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Liguori, Nápoles, 1983.
- «Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo» en Gallini (ed.), *op. cit.*, 1986, pp. 5-14.
- Sobrero, Alberto, *Antropologia della città*, NIS, Roma, 1992.
- Tentori, Tullio (ed.), *Antropologia delle società complesse*, Armando, Roma, 1990.
- Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983.
- Wallman, Sandra, «Etnicismo e localismo. La relazione tra struttura e cultura in due aree di Londra» en *La ricerca folklorica*, número 7, 1983, pp. 45-52.



# Nutrición otomí: reflejo de una gran capacidad de supervivencia\*

Martha B. Cahuich Campos\*\*

El presente trabajo es un resumen general de los resultados obtenidos a partir de dos estudios realizados entre 1986 y 1989 y que han sido publicados ya anteriormente en varios artículos. El primer estudio (1986) tuvo como objetivo el determinar la existencia de problemas nutricios en niños escolares y analizar cuáles eran los principales factores medio ambientales que intervenían en este proceso. Lo anterior por medio de la valoración del crecimiento de los niños, su desarrollo, sus niveles de excreción de dos metabolitos urinarios, así como de la aplicación de encuestas socioeconómicas y de alimentación. La comunidad estudiada dentro de la zona árida fue la cabecera municipal de Cardonal, que no resultó representativa de la situación de los pueblos otomíes del resto del municipio. En 1989 se realizó un segundo estudio en un poblado otomí característico de la zona árida (San Andrés Daboxtha). El objetivo del mismo era comparar la cabecera con un poblado otomí, tomando como grupo control a la primera. Se emplearon básicamente los mismos parámetros (con excepción de las pruebas urinarias), aunque algunos fueron mejorados después de la experiencia de su primera aplicación.

<sup>1</sup> El estudio realizado en Cardonal fue presentado como tesis de Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con el título: *Los hábitos alimentarios de una comunidad del Valle del Mezquital* en 1989 por Erika Lisci Rosado y por la autora de este artículo. En 1989 se realizó un segundo estudio en la comunidad de San Andrés Daboxtha con el apoyo del Centro Social de Cardonal, A.C. Los resultados de esta segunda investigación fueron presentados parcialmente en algunos artículos y ponencias. Se espera próximamente publicar un libro con un análisis más completo de ambos estudios.

\*Ponencia presentada en el Primer Coloquio sobre Otopames, Patio Barroco de la Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 20 de septiembre de 1995.

\*\*ENAH-INAH

Como se expondrá a continuación la ecología de la región estudiada no permite producir los alimentos básicos para que sus habitantes tengan una dieta adecuada. Lo anterior, sumado a una historia de dominio en varias momentos por grupos hegemónicos y a una política de explotación de recursos pero de poca inversión para elevar la calidad de vida de esta población, ha traído como consecuencia el desarrollo de una serie de prácticas de sobrevivencia, que han permitido la persistencia de este grupo y que conforman una cierta sabiduría cultural que es posible observar en el campo de la alimentación.

A pesar de que los datos mostrados en el presente trabajo son de hace 6 y 9 años, ante la crisis económica que vive en la actualidad nuestro país es muy probable que el panorama social y alimentario haya variado muy poco e inclusive se esté agudizando. Con el fin de que la exposición de los resultados obtenidos sea lo más clara posible, no se hace referencia a los aspectos técnicos de la metodología empleada que pueden consultarse en los diversos artículos o ponencias que ya han sido dados a conocer, así como en la tesis de licenciatura original.<sup>2</sup>

### Ecología del municipio de Cardonal

El valle de Ixmiquilpan en donde se encuentra localizado el municipio de Cardonal, colinda hacia el norte con una serranía que delimita a una planicie. Esta última cuenta con una altitud de 1 900 metros sobre el nivel del mar y tiene una superficie llana cuya parte norte pertenece a este municipio.<sup>3</sup>

La temperatura media anual para 1987 fue de 16°C. Hay variación térmica en las zonas áridas, presentándose las heladas entre fines de octubre y febrero. Por otra parte hay dos temporadas de máxima precipitación, cuya media anual en 1987 fue de 430 milímetros.<sup>4</sup>

El clima de la planicie es seco estepario (BS según Köeppen). Los vientos alisios del noreste y los ciclónicos del Caribe y Golfo chocan con la porción oeste de la Sierra Madre Oriental; este fenómeno provoca que exista una

<sup>2</sup> Los resultados obtenidos del estudio de San Andrés fueron presentados como tema libre en cartel con el título «Aspectos comparativos de crecimiento, desarrollo y nutrición entre una comunidad otomí y una población mestiza del valle del Mezquital» en el Segundo Simposio de Antropología Física «Luis Montané» en la Universidad de La Habana en noviembre de 1990 y en el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en agosto de 1993 con el título: «Diferencias en la desnutrición crónica de niños mestizos e indígenas en la región otomí del Valle del Mezquital» que se encuentra actualmente en prensa.

<sup>3</sup> Lauro González Quintero, *Tipos de vegetación del valle del Mezquital*, Hidalgo, INAH, Departamento de Prehistoria, México, 1968.

<sup>4</sup> *Anuario Estadístico del Estado de Hidalgo*, INEGI, México, 1987-1988.

marcada «sombra orográfica» que trae como consecuencia una abundante precipitación pluvial para la zona oeste de las montañas, mientras que la zona de nuestro estudio (este) permanece seca.

En cuanto a la flora se trata de matorral de *fouquiera*, matorral desértico aluvial, matorral transicional de *sòphora* y matorral desierto calcícola. En las localidades estudiadas no se cuenta con agua de riego.<sup>5</sup> El suelo es pobre en materia orgánica y deficiente en varios elementos.

Dentro de la fauna silvestre propia de este clima hay mamíferos como el conejo y la liebre, diversos reptiles como la víbora, la lagartija, varios insectos y diversas aves. Dentro de la fauna doméstica hay ganado vacuno, ovino, caprino, asnar, caballo y aves de corral.<sup>6</sup>

Como se observa, las características ecológicas de esta zona permiten en la actualidad obtener —a través de la flora y fauna nativas— un número no muy alto de especies que pueden emplearse como alimentos. Por otra parte, ante la escasez de agua, la producción agrícola es sumamente irregular, por lo que la subsistencia depende de una explotación máxima de los recursos alimentarios disponibles pero principalmente, de la introducción de alimentos a la región por medio del comercio.

### **Estrategias históricas de sobrevivencia otomí**

El pueblo otomí que habita actualmente en esta zona ha subsistido en ella por varios siglos. Con el tiempo este grupo ha sabido reconocer las especies comestibles de la región, sus ciclos de vida, cómo cultivar algunas de ellas e inclusive hay una cierta tradición culinaria. Algunos alimentos obtenidos a partir de estas especies son parte importante de rituales y ofrendas en el complejo ideológico que constituye su religión. Sobreviviendo en tiempos difíciles, los hombres, los animales y las plantas de esta región seguramente formaron durante un buen lapso, una cadena trófica.

Esta sobrevivencia implica el desarrollo de una estrategia de uso múltiple de recursos como es el patrón de asentamientos dispersos que permitió no depender del agua como recurso estratégico para la subsistencia. El cultivo del maguey y la explotación de frutos, plantas e insectos a través de la recolección y de la caza permitieron obtener los complementos nutricionales necesarios para la supervivencia. La eficacia de este sistema adaptativo permitió que los otomíes no sólo subsistieran como grupo sino que también

<sup>5</sup> González Quintero, *op. cit.*

<sup>6</sup> Raúl Guerrero, *Los otomíes del valle del Mezquital (modos de vida, etnografía, folklore)*, INAH-Centro Regional de Hidalgo, México, 1983.



podieran resistir el dominio de sociedades hegemónicas del centro de México, generando los productos necesarios para su reproducción y crecimiento así como plusproductos que le permitieran satisfacer las necesidades de los grupos que en diversos momentos los dominaron.<sup>7</sup> Además, la posición geográfica del Mezquital, intermedia entre los complejos Valle de México/Mesoamérica y Huasteca/Golfo de México/Arido América, seguramente permitió a los otomíes prehispánicos realizar intercambios con los grupos vecinos. Es muy difícil saber hasta qué punto esta subsistencia grupal se dio a costa de malnutrición, emigración, alta morbilidad y mortalidad del grupo. Sin embargo, la persistencia actual de este grupo se debe al éxito de estas prácticas de subsistencia.

A partir de la conquista española se realizaron una serie de cambios ecológicos y sociales que deben haber puesto una vez más a prueba la capacidad de sobrevivencia otomí. La introducción de ganado y de nuevas plantas de cultivo a la zona, la nucleación de asentamientos en torno a centros, las epidemias y la nueva organización social en sí, debieron haber impactado no sólo al ecosistema sino también a las prácticas tradicionales de obtención de recursos alimentarios. A partir de estas fechas es posible observar un crecimiento económico desigual en la región, con beneficio de las poblaciones en donde se asentaron los poderes político, económico y religioso de la zona. A lo largo de estos siglos, el abasto de alimentos seguramente fue controlado por algunos sectores minoritarios y el reparto de estos productos al interior de la población debe haber sido desigual. Sin embargo, la población indígena debe haber continuado aplicando algunas de las estrategias históricamente desarrolladas y a su vez haber buscado nuevas actividades de subsistencia. Un ejemplo de esto último lo constituye la rápida adopción del ganado menor y las aves de corral por parte de los indígenas.

Es difícil saber si esta nueva estructura permitía una producción suficiente de alimentos, sin embargo es posible que ante el rompimiento de la estructura tradicional de aprovechamiento de los recursos, se haya dependido primordialmente del comercio de alimentos. Un documento del siglo XVIII ejemplifica las dificultades que pasaban los otomíes para la obtención de alimentos en épocas de escasez (en este caso debida a la sequía) y las estrategias empleadas de sobrevivencia: ante la pérdida de la cosecha del año anterior (1785), los indios tuvieron por alimento «...la bisnaga, sequera,

<sup>7</sup> Fernando López Aguilar, P. Fournier y C. P. Bautista, «Contextos arqueológicos y contexto momento. El caso de la alfarería otomí del Valle del Mezquital» en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1988, número 17, pp. 99-131.

guapilla, boo /sic/, del maguey su corazón, la aguamiel y otros comistrajos de los cortos...», «...siendo todos pobres tales cuales no consiguen y el mayor número se mantiene sin pan, ni sin maíz y sólo usan el comer maguey asado, aguamiel y biznaga...». Este mismo documento menciona que, ante la gravedad de la crisis, una parte de la población emigró a la ciudad de México y a «otras ciudades y pueblos»; otras más pidieron limosna e inclusive se menciona —con temor— la posibilidad de que los indios llegaran a sublevarse.<sup>8</sup>

En nuestro siglo, las diferentes instancias gubernamentales junto con el esfuerzo de la propia población, han realizado obras de infraestructura con el objeto de integrar a la población «atrasada» a la modernización nacional y de promover así una salida a su situación miserable. No obstante, este desarrollo se ha realizado de una manera altamente desigual. En las comunidades indígenas esta modernización se ha quedado en la pura mejora de la infraestructura, aumentando los costos reales de la vida diaria, sin lograr un aumento real del poder adquisitivo de la población en cuanto a su presupuesto familiar.<sup>9</sup>

Aunado a lo anterior encontramos que la población ha crecido. Por ejemplo en 1960 el municipio tenía 10 307 habitantes, en 1990 se contaba con 17 731, lo que obviamente incrementa las demandas y necesidades de diversos servicios además de alimentos.<sup>10</sup>

### Estrategias generales de sobrevivencia observadas

El presente estudio encontró que en la cabecera municipal había más diversidad de empleos en comparación con el otro poblado investigado. Además los adultos tuvieron un mayor nivel educativo y en general la calidad de vida fue relativamente mejor. Sin embargo, Cardonal también fue un centro de expulsión de población. De esta manera podemos observar que a nivel regional la población no encuentra suficientes posibilidades de sobrevivencia o de elevar su calidad de vida, por lo que una parte de su población, especialmente los

<sup>8</sup> Archivo General de la Nación, Ramo: Indios. Vol. 67, Exp. 90, Fs. 94v-97v, 1786.

<sup>9</sup> Lo anterior se observa en las dos localidades a las que se refiere el presente estudio: Cardonal contó desde 1968 con carretera pavimentada y agua potable, y con luz eléctrica desde 1964. San Andrés Daboxtha no tiene hasta la fecha carretera pavimentada, sino terracería (desde 1953), agua desde 1975 y luz desde 1982. Cabe aclarar que en Cardonal todas las familias estudiadas contaron con luz y agua en su hogar, mientras que en San Andrés no todas tuvieron luz y la mayoría tenía que acarrear el agua desde las tomas públicas. Sin embargo, el hecho de contar desde hace más tiempo con un determinado servicio no garantiza un buen abasto de éste, durante el tiempo en que se realizó este estudio tanto Cardonal como San Andrés sufrieron escasez de agua. Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, *Anuarios Estadísticos de los Estados Unidos Mexicanos*, Ediciones de 1969 a 1991, INEGI, México, 1992.

<sup>10</sup> Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, *op. cit.*

varones adultos y jóvenes de los dos sexos, emigran a otras ciudades o a los Estados Unidos. Estas personas envían dinero a quienes permanecen en la zona e introducen nuevos patrones socioculturales cuando regresan para vivir o de visita. De esta forma se garantiza la subsistencia de población en la región. Así la emigración es una de las principales estrategias de sobrevivencia que aplica la población (como vimos anteriormente) desde la Colonia.

En el caso concreto de la alimentación, por las características ecológicas del municipio, es prácticamente imposible producir los alimentos suficientes para garantizar una dieta adecuada en calidad y cantidad para toda la población. Así pues, el camino básico para la obtención de alimentos es el comercio, complementado con algunas prácticas tradicionales de subsistencia.

La manera diferencial en que se aplican estas estrategias depende de las condiciones de cada localidad. A continuación presentaremos el mecanismo general encontrado para el abasto familiar de alimentos.

### **Adquisición de alimentos**

Como ya se mencionó, la adquisición de alimentos a través de mercados es la principal actividad de obtención de estos productos por parte de la población. Para ello es necesario contar con los suficientes recursos económicos para comprarlos y además poder satisfacer otras necesidades como vestido, transporte, salud, etcétera. Hay varias maneras de obtener este dinero: recibiendo de los parientes que viven en alguna ciudad o bien desempeñando alguna actividad remunerada. La población que permanece en la cabecera municipal tiene mayores posibilidades de encontrar empleos remunerados con un salario, ejercer un oficio o ganarse la vida por medio del pequeño comercio en comparación con las personas que viven en los pueblos aledaños. Si bien el ingreso no es muy alto, éste permitió que únicamente los padres de familia fueran los que trabajaran, mientras que la mayoría de las mujeres se dedicaban a las actividades domésticas y al cuidado de los hijos.

En San Andrés Daboxtha encontramos que hay un menor número de actividades remuneradas que permiten contar con un salario fijo, por lo que, tanto los varones adultos como las mujeres, tuvieron una o varias actividades económicas (por lo general empleándose como jornaleros). Las mujeres, además, manufacturaron y vendieron artesanías y rasparon el maguey o vendieron pulque, mientras que los hombres se encargaron de la siembra. Aquí encontramos otra estrategia empleada por la población: tener un mayor número de miembros de la familia desempeñando actividades productivas. Estas actividades requieren de otra organización familiar distinta

a la encontrada en Cardonal: la madres además de trabajar tienen que encargarse del cuidado de los niños pequeños, los ancianos, los animales y desempeñar además las actividades domésticas. Las hijas mayores las ayudan en el cuidado de los niños y del ganado. Encontramos pocos casos de niños que trabajaron para aumentar el ingreso familiar, fenómeno reportado para grupos urbanos marginales.<sup>11</sup> Pero, con más miembros de la familia trabajan para tener dinero, los ingresos de las familias de San Andrés son más bajos que los de Cardonal.

La compra de alimentos no sólo depende del dinero con el que cuente la familia para su adquisición, sino de su capacidad de transporte y conservación. Como el principal centro de abasto de la zona es la plaza de Ixmiquilpan, las familias deben destinar parte de su dinero para transportarse a esta ciudad. La población de Cardonal tiene relativamente más recursos para la compra y transporte de alimentos, pero además tiene opción de realizar una segunda compra semanal en su plaza local de los domingos o bien de adquirirlos en los pequeños comercios. Lo anterior, aunado al hecho de que varias familias tienen refrigerador, permite a la población consumir varias veces a la semana productos de rápida descomposición (frutas, verduras, carnes y lácteos). En el caso de las familias de San Andrés, los alimentos se compran una vez por semana y, ante la carencia de medios de conservación, los productos perecederos, cuando llegan a ser comprados, se adquieren en pocas cantidades y se consumen rápidamente.

Como la compra de alimentos está condicionada por el ingreso económico y las capacidades de transporte y conservación de los mismos, las familias de San Andrés pueden optar por una serie de actividades de obtención complementaria de alimentos. Esto, como veremos más adelante, casi no se realiza en Cardonal.

### *Actividades complementarias para la obtención de alimentos:*

a) Cultivo de especies domésticas. El cultivo de plantas y animales comestibles es la segunda fuente de obtención de alimentos en San Andrés. En el caso de las plantas se cultiva el maíz, el frijol, la cebada, el maguey, el nopal, el higo, el durazno, etcétera. Sin embargo, la cosecha es un fenómeno irregular —con excepción de los productos derivados del maguey y el nopal, en los que prácticamente hay un abasto seguro— por lo que su influencia dentro de la dieta es relativa.

<sup>11</sup> Ursula Oswald Spring, *Estrategias de supervivencia en la ciudad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1991.

La crianza de animales incide poco en la dieta otomí. Por lo regular se consume el huevo de gallina. Los chivos, borregos y gallinas sólo se consumen en las fiestas. A pesar de que se cría ganado mayor, no aprovechan ningún alimento derivado de él, ni siquiera la leche. Se les emplea como animales de tiro o como medio de ahorro económico, para una eventualidad.

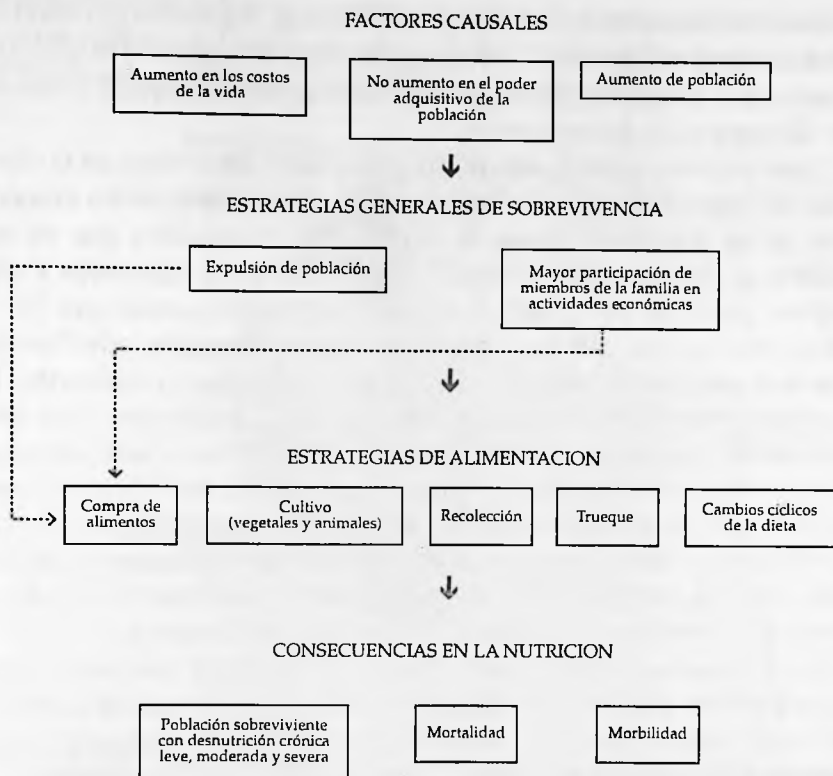
b) Recolección de alimentos. En San Andrés la recolección es una alternativa gratuita de obtención de alimentos, para cuando no hay recursos o se quiere variar la dieta. Se recolectan plantas (verdolaga, quelites, flor de palma, etcétera) e insectos. Sin embargo, estas especies se encuentran de manera temporal, por lo que no son una fuente segura ni permanente de alimentos.

c) Trueque. El trueque es otra forma de complemento para la dieta otomí. Lo efectúan las familias de San Andrés con comunidades aledañas, intercambiando verduras, pero dependen de la cosecha o de lo obtenido trabajando como jornaleros. Esta actividad también es ocasional.

En Cardonal algunas familias cultivan plantas o crían animales, pero en mucho menor escala que en San Andrés, mientras que el trueque y la recolección son prácticamente inexistentes. Lo anterior condiciona una obtención de alimentos relativamente diferenciada entre las dos localidades y, por tanto, dos diferentes patrones dietéticos, que si bien no son diametralmente opuestos, sí tienen repercusión en la nutrición de los niños. Para esquematizar la relación entre los principales factores causantes de las malas condiciones de vida de la población, algunas de las estrategias de sobrevivencia que ésta emplea, enfatizando en la alimentación y sus consecuencias en la nutrición y, en general, en la salud, se presenta el esquema de la página siguiente.

### **Consecuencias en la dieta**

De acuerdo con los indicadores empleados en el presente estudio, encontramos que la dieta de San Andrés, en general, proporciona niveles excesivos de energía, aminoácidos, calcio, hierro y tiamina. Lo anterior debe ser matizado, ya que las proteínas obtenidas provienen de un número limitado de especies vegetales, por lo que es probable que se consuman bajos niveles de algunos aminoácidos. Probablemente la presencia de fitatos en leguminosas dificulte la absorción del hierro intestinal, además de que las variaciones individuales en las necesidades de absorción intestinal, pueden condicionar una obtención no excesiva de este nutrimento en el organismo. Por otra parte, y según los resultados obtenidos en este estudio, algunos miembros de las familias (especialmente niños y mujeres) no alcanzan a cubrir los requerimientos energéticos. Los consumos aparentemente excesivos de calcio y tiamina al parecer no producen toxicidad.



Por otro lado se encontraron nutrimentos que presentaron bajos niveles de ingestión: la riboflavina, la niacina y el retinol (esta última vitamina fue la que presentó las deficiencias más fuertes de todos los nutrimentos estudiados).<sup>12</sup> La riboflavina y la niacina son vitaminas que intervienen directamente en el metabolismo de energía. Si a esto se le suma que en algunos grupos etarios los requerimientos de ingestión de energía no son cubiertos y que es probable que la aparente ingestión excesiva de hierro no sea tal, tendríamos que algunos sectores de la población estudiada pueden presentar problemas en la obtención y aprovechamiento de energía, especialmente en edades tempranas, lo que tendría repercusión directa en el crecimiento y en el desarrollo de los niños. No tenemos evidencia de que la deficiencia de vitamina A causara ceguera nocturna. Este cuadro diagnóstico de los aportes nutrimentales

<sup>12</sup> Por limitaciones técnicas en este estudio no se realizaron cálculos de otros nutrimentos, especialmente de algunos iones inorgánicos como el zinc, del que existen evidencias de que su deficiencia repercute en el crecimiento humano. (J. Rivera Dommarco, comunicación personal).

de la dieta fue imposible de obtener para Cardonal. Sin embargo otras técnicas empleadas nos permitieron observar que la dieta de Cardonal es más variada. Las carencias y excesos de la dieta otomí tienen una causa básica: la monotonía de los alimentos que la componen.

Como ya se mencionó, otro punto importante observado en la alimentación de las familias de San Andrés es que la distribución de los alimentos al interior de las familias es desigual. Lo anterior no significa que de manera consciente se destinen mayores cantidades y mejores alimentos a algunos miembros, pero en los resultados obtenidos encontramos que los niños (quienes están en periodo de crecimiento) y las mujeres (de todas las edades) son los sectores que no cubren los requerimientos diarios de nutrimentos. Esto es sumamente grave ya que las mujeres embarazadas, las lactantes y los niños en periodo de crecimiento son los sectores de una población cuya buena alimentación es vital por los procesos de crecimiento y maduración de órganos y sistemas corporales por los que atraviesan. Aparentemente esta distribución se debe a una preferencia cultural en otorgar la mejor alimentación a los miembros de quienes depende el sostén económico de la familia. En Cardonal no fue posible observar estos matices en el reparto de alimentos de la familia.

Por otra parte, se observó que la dieta otomí sufre además restricciones en algunos periodos del ciclo de vida como en el embarazo y la lactancia, lo que puede tener consecuencias en la salud materna y en el crecimiento infantil, además de que también suele restringirse en periodos de enfermedad.

A pesar de que no se hizo una observación sistemática de la dieta familiar durante periodos cíclicos (lo más que se observó fueron los cambios en la dieta a nivel semanal), se pueden inferir algunas fluctuaciones anuales en la misma. A nivel semanal los días martes y miércoles fueron los que presentaron cambios en el patrón dietético general, ya que son los días en los que se consumen los productos perecederos adquiridos los lunes. Sin embargo, los adultos tienen oportunidad de variar la dieta los lunes cuando van a comprar sus alimentos a la plaza.

Hay claras fluctuaciones estacionales: en época de lluvias es posible recolectar algunos insectos y plantas. Otro momento de variación alimentaria son las fiestas. En San Andrés se calculó que hay cuatro o cinco festividades comunitarias anuales: la fiesta del pueblo es en noviembre y dura tres días; la fiesta de San Isidro Labrador en mayo; el Día de los Muertos en noviembre; la clausura de cursos de la primaria y secundaria en junio y la fiesta de la Virgen de Guadalupe en diciembre. Además calculamos que una familia participa en cuatro celebraciones locales con parientes o vecinos al año. En estas festividades hay variaciones de la dieta, en las

cuales seguramente todos los miembros de la familia tienen oportunidad de consumir otros alimentos. Pero los varones adultos pueden además asistir a celebraciones familiares, vecinales o comunitarias a pueblos cercanos.

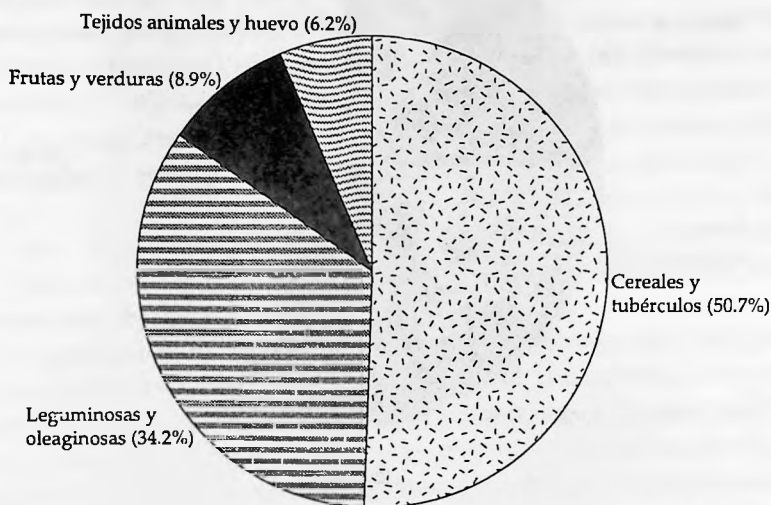


Figura 1

El número de festividades a las que asiste una familia en Cardonal es igual o menor que el de las familias otomíes. Lo cierto es que la dieta cotidiana es menos monótona. Por lo pronto se ingieren con mayor frecuencia y cantidad frutas, verduras, leguminosas, cereales, se incluyen oleaginosas (casi inexistentes en la dieta otomí), tejidos animales y aun lácteos. La dieta de San Andrés presenta las características de las dietas rurales de nuestro país, basada en maíz y frijol y en algunos vegetales y frutas, incluye pocos productos de origen animal. Este tipo de dietas son monótonas, de baja densidad energética, pobre calidad proteínica y deficientes vitaminas A y B<sub>2</sub> (figura 1).

La dieta de Cardonal se acerca a las dietas proletarias urbanas basadas también en el maíz, pero con incorporación de trigo y mayor cantidad de frutas y verduras, además de un consumo de productos animales más frecuente. Este tipo de dieta presenta los mismos defectos que las dietas rurales pero en menor grado<sup>13</sup> (figura 2).

<sup>13</sup> Héctor Bourges, «Nutritional Status of the Mexican Population» en *Nutrition in the 1980's: Constraints on Our Knowledge*, Alan R. Liss Inc., Nueva York, 1981, pp. 249-269.



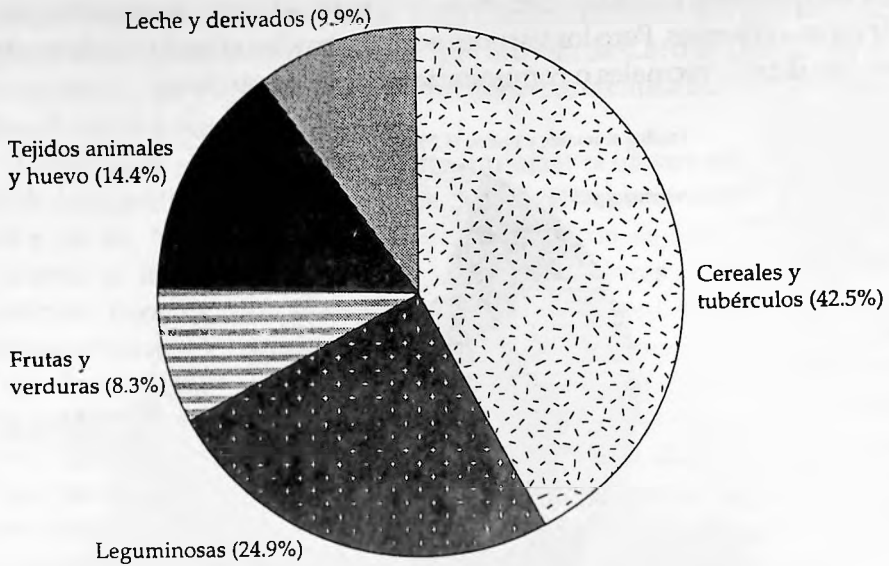


Figura 2

El hecho de que una parte de la población de este municipio emigre y tenga movilidad fomenta la introducción de otros patrones culturales, con una tendencia a la aculturación y la adopción de nuevos elementos alimentarios. Parte de este fenómeno se debe también a la influencia de los medios masivos de comunicación como la televisión y la radio. La mayor aculturación alimentaria se puede observar en Cardonal. Aparentemente hay transformaciones en cuanto a la preferencia de algunos productos, desplazando en algunos casos a los tradicionales. Lo anterior puede o no ser benéfico desde un punto de vista nutricional para la población. En Cardonal se observó el abandono del consumo de algunos alimentos tradicionales, como el pulque, especialmente por el sector infantil y una mayor ingestión de golosinas y bebidas industrializadas.<sup>14</sup> Lo anterior debe ser ampliamente vigilado, pues es fácil pasar de una malnutrición por carencia a una malnutrición por exceso, fenómeno que presentan algunos sectores de la ciudad de México en los que se incorporan patrones dietéticos (y errores nutricios) de países industrializados, con sus consecuencias negativas para la salud.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

## Repercusiones en el crecimiento infantil

En décadas pasadas y en varios países se ha observado una tendencia secular al crecimiento: si hay buenas condiciones de vida y sobre todo una buena alimentación, con pocos periodos de enfermedad, las poblaciones presentan un aumento general de dimensiones por generación.<sup>15</sup> Comúnmente se considera que ante buenas condiciones ambientales existe una expresión genética casi plena de las dimensiones corporales. Por otra parte, la desnutrición se asocia al retraso en el crecimiento lineal —especialmente en talla, basado en un retraso en el crecimiento de las piernas—<sup>16</sup> y tiene además consecuencias a nivel del desarrollo físico.

De acuerdo con el estudio antropométrico realizado en los escolares de estas comunidades,<sup>17</sup> encontramos que en general la población presenta una desnutrición leve y moderada; encontrando algunos casos con desnutrición severa y también con una nutrición normal.

Al hacer un análisis más detallado encontramos que las niñas de Cardonal presentaron una mayor frecuencia de casos con un crecimiento normal con respecto a las de San Andrés; una desnutrición leve como segunda frecuencia y algunos casos de desnutrición moderada y severa. Así estas niñas son más altas y pesadas que las otomíes, proporcionalmente sus extremidades inferiores son más grandes (lo que puede indicar desnutrición en las otomíes). Las niñas de ambos poblados presentaron niveles más altos de músculo y menor cantidad de grasa en comparación con niñas de la ciudad de México, teniendo los mayores valores las otomíes, debido quizás a una mayor actividad física. La maduración ósea de las niñas de Cardonal es relativamente más temprana que en las otomíes —pero no se consideró que esté asociado con desnutrición— mientras que sus niveles de excreción de creatinina urinaria se equiparan a los niveles de niños enfermos del corazón de los Estados Unidos, lo que podría sugerir deficiencias a nivel de la cantidad de masa muscular.

En cuanto a los varones, encontramos básicamente los mismos fenómenos: en Cardonal hay más casos con niveles de peso y talla normales que en San Andrés. Los varones de Cardonal también tuvieron piernas relativamente más largas. Los niños otomíes presentaron mayor cantidad de músculo y estos

<sup>15</sup> J. M. Tanner, *El hombre antes del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

<sup>16</sup> R. Ramos Galván, «Consecuencias de la desnutrición crónica en los grupos humanos» en *Gaceta Médica de México*, Vol. III, número 4, abril, México, 1976, pp. 297-316.

<sup>17</sup> No debe perderse de vista que el presente es un estudio transversal lo que conlleva límites que deben estar presentes en la interpretación. Se emplearon varios estudios como patrones de referencia (dos realizados en la ciudad de México, pero en distintas épocas y con distinta población y los indicadores de peso y talla reportados por el National Center of Health Statistics o NCHS de los Estados Unidos), sin embargo, la información obtenida coincide en cuanto a resultados.

últimos rebasaron los niveles de niños del D.F. En San Andrés encontramos mayor número de niños con desnutrición leve, moderada y severa que en Cardonal.

A pesar de que la dieta evidenció que las niñas otomíes ingerían menores niveles de algunos nutrimentos, la somatometría no arrojó datos de un retraso de crecimiento importante por parte de las mujeres de este grupo.

Podemos concluir que la mayoría de los niños estudiados en Cardonal tuvieron una nutrición normal y leve, mientras que en San Andrés fluctuaron más bien entre la desnutrición leve y moderada. El indicador talla/edad empleado nos muestra una desnutrición crónica, es decir de carencias alimentarias lo suficientemente permanentes como para afectar la talla. Si bien el indicador peso/edad en estas edades se considera menos sensible, es posible inferir retrasos en la dieta actual.

El hecho de encontrar una distribución de niños entre los parámetros de normalidad/desnutrición, nos sugiere que si bien en parte lo observado puede deberse a variaciones individuales normales en la dimensionalidad y crecimiento de los niños, no es posible ignorar que existen pequeños que presentaron desnutrición severa. Es decir, que las condiciones de vida y de alimentación no son homogéneas para las dos localidades, pues en Cardonal hay serios problemas de desnutrición infantil. En todo caso se observa que una parte de los niños estudiados ha crecido sacrificando parte de sus dimensiones, ante una alimentación que no ha sido del todo eficiente.

Las diferencias entre los niños de las dos comunidades no deben ser grandes en cuanto al acervo genético. Aparentemente este *pool* se está expresando de manera diferenciada por las distintas condiciones históricas y socioeconómicas actuales que les ha tocado vivir: ante un medio ambiente con mejores condiciones de vida los niños crecen mejor. Uno podría considerar que el hecho de sobrevivir con desnutrición leve o moderada no es ideal pero no es tan grave. Sin embargo, es necesario reflexionar que estos niños sobrevivieron ante grandes posibilidades de enfermar y morir —y que otros niños no lo lograron. Estudios recientes evidencian que quienes sobreviven con este tipo de desnutrición presentan problemas a largo plazo en cuanto a retraso en el desarrollo psicológico y mayor probabilidad de presentar determinadas enfermedades degenerativas al alcanzar la edad adulta. Las mujeres que desde la gestación sufren desnutrición, aun cuando posteriormente reciban una buena alimentación tienen posibilidades de dar a luz bebés que presentan un retraso en su crecimiento.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Juan Rivera Dommarco, «Los principales problemas de nutrición en el mundo», conferencia presentada en el curso: Métodos para tomar decisiones de nutrición en Salud Pública, en la Escuela de Salud Pública de México, Cuernavaca, Morelos, 3 de julio de 1995.

Así pues hay evidencias que sugieren que la desnutrición crónica leve o moderada tiene un impacto trascendente en la salud general a lo largo de la vida de un individuo. Por otra parte, no debe olvidarse a los niños que presentaron desnutrición severa.

## **Conclusiones**

Reflexionando sobre la posible evolución de la alimentación, por lo menos en esta región del valle del Mezquital, y a varios años del inicio del presente estudio, es posible llegar a varias conclusiones:

- A pesar de que la inversión en infraestructura en las comunidades indígenas ha logrado un aumento de los productos alimentarios a los que tiene acceso la población de la región, no se ha elevado el nivel adquisitivo de la población, no se ha logrado un aumento en la calidad de vida, por eso una parte de la misma opta por emigrar. Por otra parte, este crecimiento desigual impide la conformación de una dieta que permita una buena nutrición.

- La población de los sectores cuyo nivel adquisitivo es menor, echa mano de una mayor cantidad de acciones encaminadas a lograr una dieta un poco más variada y suficiente, teniendo que incorporarse hombres y mujeres adultos a actividades productivas y los adolescentes o adultos jóvenes que emigran para garantizar su propia sobrevivencia. Cuando mejoran las condiciones de vida (como en Cardonal) entonces el sector femenino de la población no se incorpora a las actividades productivas.

- Los sectores pobres siguen ejercitando prácticas históricas de obtención de alimentos, que forman parte de la sabiduría popular y que en momentos de crisis han logrado la sobrevivencia del grupo. Sobrevivencia a costa de mortalidad, morbilidad y desnutrición. Ante una mejoría en las condiciones de vida —como en el caso de Cardonal— se observa también mejoría en la nutrición infantil.

- Los resultados encontrados en este estudio, evidencian que a pesar de los esfuerzos por mejorar las condiciones de la población, no se ha podido erradicar la desnutrición crónica, ni siquiera en los centros más «ricos» de la región. No ha habido una planeación estratégica en favor de un desarrollo integral de la región, ni una educación o una real atención nutricia. Es posible suponer que ante la aculturación en materia alimentaria, se corre el riesgo de la pérdida de hábitos que históricamente han sido claves para la sobrevivencia del grupo supliéndolos con prácticas urbanas que pueden ser negativas. No se trata de evitar una evolución de los patrones alimentarios, sino de una buena orientación de estos cambios a nivel nutricional. Quizás la pérdida de la

expresión de una cultura propia por las políticas de «modernización» que son bastante inciertas en materia de alimentación, sea el precio que pagan estos grupos como único camino para intentar vivir en condiciones dignas.

- Se sabe poco a nivel de ciclos de vida sobre las prácticas culturales de alimentación de los otomíes en general. Las variaciones dietéticas anuales, las influencias externas, etcétera. La antropología mexicana, y en especial la antropología física, ha abordado poco estos temas y a pesar de que el grupo otomí ha sido ampliamente estudiado y muchas acciones han sido encaminadas a mejorar su alimentación, es realmente poco lo que se sabe sobre el aspecto cultural de la alimentación, las características de la nutrición a nivel de micronutrientes y en general las tendencias a la evolución de la nutrición.

- Por otra parte, poco se ha estudiado acerca de la relación a nivel de atención y educación entre el sector salud oficial, las comunidades indígenas y los grupos alternativos de la sociedad civil. En resultados dados a conocer de manera reciente por el Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán a partir de la aplicación de su Encuesta Urbana 1995,<sup>19</sup> se encontró que en la ciudad quizás con mayor cobertura hospitalaria, como es el D.F., la educación nutricional que recibe la mayor parte de la población proviene por igual tanto de la televisión como de los servicios médicos. Lo anterior evidencia cómo la educación alimentaria de la población escapa a los sectores oficiales que poseen el bagaje científico en esta materia. Si esto sucede en la ciudad de México, es fácil suponer qué pasa en las zonas rurales. Pero lo más importante por analizar es el por qué se da este fenómeno, por qué programas encaminados a mejorar la educación, y en general la nutrición de la población, fracasan. Este es un punto que debe ser abordado ampliamente, ya que la lógica educativa del sector salud choca con la sabiduría popular tradicional en el campo de la nutrición. La aplicación de programas verticales, carentes de un conocimiento real de las condiciones en que viven las personas, de sus preferencias alimenticias, de sus creencias y su conocimiento acerca de la alimentación, aunado a carencias en el poder adquisitivo de la población provoca que el impacto sea parcial en la mejoría nutricional. Logros importantes como los programas de vacunación y de rehidratación oral palidecen ante las cifras de mortalidad infantil y de niños que sobreviven con desnutrición.

Este fenómeno ha sido poco abordado por la antropología mexicana. No sabemos cómo perciben los médicos, nutriólogos, enfermeras o el personal responsable de la aplicación de estos programas a la población que

<sup>19</sup> Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, *Encuesta urbana de alimentación y nutrición en la zona metropolitana de la ciudad de México*, 1995.

auxilia: hasta qué grado se considera a ésta última como un objeto pasivo que debe ser educado de acuerdo con los avances de la sabiduría médica occidental y no como sujeto activo dueño de su salud y poseedor de una cultura alimentaria. Hasta dónde hay un compromiso real y sincero por parte de los responsables de las políticas de nutrición y salud.

- Otro punto importante de estudio es la auto-organización de las comunidades para buscar alternativas a sus problemas de salud, lo cual es en sí es una estrategia comunitaria de sobrevivencia.

- Un punto no abordado en el presente estudio es el análisis del por qué algunos sectores presentaron buenos niveles de nutrición y otros desnutrición severa. Un error frecuente en la antropología física es pensar que las poblaciones tienen un patrón medio que hay que buscar con medidas de tendencia central y no analizar de manera fina por qué se presentan variantes físicas dentro de una misma población, y hasta qué grado éstas pueden explicarse por diferencias en la carga genética o bien por otras variables medioambientales.

Sólo una relación armónica entre los sectores responsables de la salud y la población, basada en una apreciación de la segunda como sujeto de su propia vida e historia, puede ayudar a erradicar la desnutrición en México, y la antropología puede hacer grandes contribuciones al respecto.

## Bibliografía

- Anderson, Richmond *et al.*, «Estudios de nutrición y los hábitos alimentarios de comunidades otomíes en el valle del Mezquital» en Rivera Dommarco, J., *Estudios epidemiológicos y de desnutrición infantil en México, 1900-1980*, Colección Salud-Enfermedad, Serie Manuales Básicos y Estudios, IMSS, México, 1980.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México. Los otomíes*, tomo I, ERA, México, 1977.
- Borah, W. y S. Cook, *Ensayos sobre historia de la población. México y California*, Vol. III, Siglo XXI, México, 1980.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes*, FONAPAS, Serie de Antropología Social, México, 1979.
- Daltabuit, Magalí y María Elena Sáenz, «Hábitos de consumo de leche y deficiencia de lactasa intestinal en el valle del Mezquital» en *Anales de Antropología*, Vol. XV, IIA-UNAM, México, 1978, pp. 267-292.
- Encuesta Nacional de Alimentación en el Medio Rural, 1989*, Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, Publicación de la División de Nutrición de Comunidad L-86, México, 1990.

- Menéndez, Eduardo, «De la representación a la práctica. Atención primaria o primer nivel de atención» en Doode, Shoko y Emma Paulina Pérez (compiladoras), *Sociedad, Economía y Cultura Alimentaria*, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994, pp. 303-327.
- National Center for Health Statistics, *Height and Weight of Children, United States*, Public Health Service Publication número 1000-Series 11-número 104, EUA, 1970.
- Pérez Hidalgo, *Encuestas nutricionales en México (encuestas familiares). Estudios de 1963 a 1974*, Vol. II, Instituto Nacional de la Nutrición-CONACYT-PRONAL, México, 1969.
- Sahagún, B. de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, Col. Sepan cuántos, número 300, México, 1985.
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Col. SEP-INI número 34, México, 1974.

# Jesuitas y misiones: el noroeste de México\*

Margarita Nolasco Armas\*\*

En 1572 los jesuitas arribaron a lo que hoy es México. Eran quince religiosos que salieron de España en junio de ese año y el nueve de septiembre desembarcaron en Veracruz. Su primera tarea fue la educación, la que iniciaron en Pátzcuaro (1574), en México (1575), en San Gregorio (1578), en Puebla (1579), en Tepoztlán (1584) y en otros lugares, como en los prestigiados colegios de San Pedro y San Pablo, San Bernardo o San Miguel, precursores de San Ildefonso, todos los cuales dan cuenta de su importante labor educativa. Asimismo, desde 1580 se habían hecho cargo de algunos curatos, como Huixquilucan y en 1589 iniciaron su contacto con los indios nómadas, al fundar San Luis de la Paz (en el hoy estado de Guanajuato) y continuar en Sinaloa en 1591. Y fue en este momento cuando iniciaron su otra gran tarea: la evangelización de infieles aún no conquistados y pacificados: indios en América y chinos, tagalos o ilotos en Asia, a través de sus misiones.

Por otro lado, los españoles tenían problemas para continuar sus conquistas hacia el norte de lo que ahora es México. En 1529 Nuño de Guzmán con una tropa compuesta por quinientos españoles y varios miles de indios inició una serie interminable de expediciones punitivas para la conquista del noroeste. Más de cuatro siglos después, cuando los yaquis aceptaron la paz en 1936 a cambio de que se les respetara aunque fuera como ejido, parte de su ancestral territorio, y los seris permitieron, en 1957, la fundación de la primera escuela en el desierto, se logró consolidar la con-

\*Gracias a una bolsa de viaje que en 1991 me otorgó la Fundación C. B. Smith Sr. pude consultar los manuscritos jesuitas de la Benson Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Austin, Texas (Sid Richard Hall Library), lo que me permitió completar y ampliar la información para este trabajo.

\*\*ENAH-INAH



quista del noroeste de México. Fueron cuatro largos siglos de lucha: conquista y colonización no fueron fáciles, a la resistencia india se unió el medio hostil, por lo que la historia del noroeste de México es la historia de una tierra en la que cada día se han dado cruentas luchas para sobrevivir o para conquistar. Protagonistas centrales de esta historia han sido indudablemente los indios y los misioneros jesuitas.

Los primeros españoles que llegaron fueron conquistadores y a eso venían: a engrandecer el reino de Carlos V y de su madre Doña Juana y a acrecentar sus propias riquezas mediante la conquista y la colonización de ignotas tierras, de pueblos nuevos cuyos habitantes serían súbditos de sus majestades y ancho campo para la expansión de la fe del dios de los cristianos: la evangelización. Se lanzaban a la conquista esperando pronta riqueza, honores y un futuro prometedor, lo que no siempre encontraban y menos aún en el noroeste de lo que hoy es México.

La conquista y dominación fue una empresa privada pero que se acogía en todo a un sistema señorial. El clero regular y sobre todo, las órdenes religiosas, participaron también. Todos buscaban, además del beneficio económico, ciertos derechos señoriales (títulos y reconocimiento de señor, o los religiosos, señoríos propios), y formas de explotación dentro del marco medieval, precapitalista, del señorío. La capitulación o asiento era el contrato inicial entre los empresarios particulares o las órdenes religiosas y el poder real, y en el que se fijaban, entre otras cuestiones, la proporción en la que habían de participar los contratantes: rey y empresarios (conquistador y sus patrocinadores económicos u orden religiosa), tanto en la inversión como en el reparto de los beneficios.<sup>1</sup> Por lo regular, el rey se adjudicaba la propiedad de la tierra, pero cedía grandes porciones al conquistador y a sus hombres, o a los religiosos, si éstos accedían a residir en el nuevo territorio y a explotarlo. Así, la posibilidad de explotación de la tierra era, a la larga, lo que iba a dar verdadera reutilización a la empresa de la conquista.

En 1592 la orden de los jesuitas acordó capitulaciones reales para su obra misional y en 1594 eligieron formalmente a los primeros religiosos que debían ir como misioneros a esas tierras que militarmente no se podían dominar.

El 6 de abril de 1594 Su Majestad el Rey firmó una Cédula Real en la que informó a la Casa de Contratación de Sevilla que había dado su real permiso para que el jesuita Pedro de Morales, 18 religiosos más de esa orden y dos

<sup>1</sup> José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, FCE, México, 1959, pp. 15-18; Jacques Lafaye, *Los conquistadores*, Siglo XXI Editores, México, 1970, pp. 53-64.

criados, pasaran a las provincias de Topia, Sinaloa y La Laguna. Pedía que a costa de S.M. se proveyera a los jesuitas de pasaje y matalotaje desde Sevilla a Veracruz, y se les diera «un vestuario conforme al que acostumbran traer, y un colchón, una frezada y una almohada para la mar, y real y medio cada día para su sustentación por tiempo de un mes».<sup>2</sup> Deberían cuidar, además, de que los religiosos fueran bien acomodados, cuatro a seis en cada cámara y pagar el traslado de los libros que llevaran y el pasaje de sus dos criados. También mandó a los oficiales de Veracruz que les proveyeran lo necesario para su traslado a la ciudad de México y sustento, así como cabalgaduras que llevaran sus libros y vestuario, y que si alguno llegara enfermo le proporcionasen medicinas de botica y lo necesario para su dieta. Tantas atenciones reales, como es obvio, se debían a que, al igual que los soldados de su ejército, los jesuitas iban a engrandecer aún más el imperio de Su Majestad.

Los pueblos del noroeste eran distintos a los mesoamericanos, no sólo físicamente sino también cultural, social y económicamente. Eran pueblos de agricultores medios, de recolectores o de cazadores y pescadores que vivían en forma seminómada. No tenían riquezas acumuladas ni producían lo bastante como para tener excedentes de los que pudieran apoderarse los conquistadores y hacer redituable la empresa de la conquista. En algunas partes los españoles vieron el beneficio en los recursos naturales y mataron a los indios para apropiarse de ellos (como fue el caso de los tubares, macoyahuis, huites, níos, conchos, xiximes, acaxees, etcétera); en otras partes, en cambio, los recursos eran poco apetecibles y ahí los indios lograron sobrevivir hasta nuestros días y conservar su hábitat: valle, costa, desierto o sierra, simplemente porque ningún capitán español aspiró a ellos (como seris, kiliwas, paipai, washlá, huicholes, apaches, etcétera). Otras veces, la simple imposición de nuevas formas de relación con el medio, acabó con éste y con los indios, como fue el caso de los californianos sureños (pericues, cochimíes, laymones, loretos y otros). Sin embargo, el grueso de los indios del noroeste de México que lograron sobrevivir hasta nuestros días fueron los que aceptaron, de buen o mal grado, la vida en las misiones (yaquis, mayos, pimas, pápagos, ópatas, tarahumaras, warihios, jobas y otros).

La conquista del noroeste se alargaba, militarmente era muy difícil y, sobre todo, muy costosa. No era redituable, en términos económicos, domi-

<sup>2</sup> Anónimo, *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España*, año de 1602, edición, prólogo, paleografía y notas de Francisco González de Cossío, Imprenta Universitaria de México, México, 1945, p. 104.

nar y mantener un ejército de ocupación, permanente o temporal, casi por cada tribu o ranchería de un territorio por demás extenso. La riqueza depredada no alcanzaba ni para pagar el bastimento de los soldados.<sup>3</sup> Varios intentos y fracasos llevaron a los españoles a buscar otros caminos.

Algo menos de un siglo después de la hazaña de Nuño de Guzmán y relacionada con la otra gran preocupación de los conquistadores: la evangelización, apareció otra forma de conquista y dominación: la misión. En sus capitulaciones reales los jesuitas lograron un acuerdo con la Corona Española para intentar la evangelización y pacificación de los grupos bárbaros del noroeste de la Nueva España. La Corona pagaría algún estipendio a las misiones que se establecieran en pueblos indios, previamente congregados y establecidos, y les garantizaría la no penetración de españoles en los pueblos de indios de las misiones, respeto a sus tierras y a los indios mismos (esto es, no los harían esclavos ni los llamarían a más repartimiento que el necesario para las obras públicas). Además, para la protección de las misiones y de los ranchos y minas que se pudieran establecer, se pondrían presidios militares con sus respectivas tropas.

Sólo la paciente perseverancia de los jesuitas (altamente tecnificada, como diríamos hoy en día) pudo conseguir el cambio económico y social que hizo posible la conquista y la dominación: con una mano muy dura, por cierto, y con la espada del soldado atrás, tanto para imponer su misión como para protegerse, los jesuitas crearon un sistema de misiones como una empresa agropecuaria autosuficiente y redituable, regida a través de una visión religiosa, pero que permitía mantener y costear la dominación e incluso hacerla próspera.

En lo que ahora es México, los jesuitas se enfrentaron en su tarea misionera a un nuevo reto: la pacificación, congregación y evangelización de grupos diferentes a los mesoamericanos, a los que además había que dar una base económica que les permitiese sustentarse sedentariamente. En 1592 consiguieron, como ya se indicó, acuerdos reales para su obra misional, y en 1594 fueron elegidos formalmente los primeros misioneros y empezaron a recibir el apoyo económico prometido por el Rey.

Los franciscanos habían iniciado la evangelización del norte, en la porción central, desde mediados del siglo XVI, con muy poco éxito. Los jesuitas, que llegaron, tal como ya se indicó, a fines de ese mismo siglo,

<sup>3</sup> Maquiavelo, algunos lustros antes, había escrito «Si en vez de las colonias se emplea la ocupación militar, el gasto es mucho mayor, porque el mantenimiento de la guardia absorbe las rentas del Estado y la adquisición se convierte en pérdida...», Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Sepan Cuántos número 152, Porrúa, México, 1978, p. 30.

quedaron a cargo de todo el noroeste. Se dirigieron primero a la zona costera y a las regiones serranas sureñas de la región y, aun antes del acuerdo formal con el rey, en 1591 establecieron su primera misión en Mocorito y a partir de ahí se extendieron hasta casi abarcar todo el territorio.

Tal vez influidos por la *Utopía* de Tomás Moro, o por las experiencias de Vasco de Quiroga en Michoacán, o quizás imbuidos del espíritu de su época o conscientes de que se enfrentaban a otra situación, llegaron al noroeste con nuevas ideas: no sólo hay que pacificar, congregar y evangelizar a los indios, sino que también hay que darles una nueva forma de vida, otra base económica que permita hacer autosustentable la misión e incluso redituable. No reprodujeron la experiencia franciscana que apenas si les había permitido pasar de Parral a Casas Grandes entre 1574 y 1590, o la de los carmelitas poco después, en 1602, que no tuvo ningún éxito en Baja California, sino que iniciaron sus misiones en forma escalonada, de tal manera que unas sirvieran de avanzada o de sostén a las otras. Al parecer, mantuvieron contacto con lo que casi simultáneamente hacían en Paraguay,<sup>4</sup> porque además de las grandes similitudes entre la acción de los jesuitas en el noroeste de México y en el experimento de la república guaraní, guardadas las diferencias debidas al medio ambiente, aparecieron formas de organización y soluciones que se fueron precisando en una y otra parte de manera similar. Al parecer, las experiencias de un lado servían en el otro.

A lo largo de los 175 años siguientes los jesuitas se dedicaron paciente-mente a las misiones, pero siempre como una actividad secundaria a la de la educación que era el objetivo máximo de la orden en los nuevos territorios. En un censo general en 1726, de todos los sujetos de la Compañía de Jesús en Nueva España, enlistaron 523 jesuitas, de los que 99 eran misioneros y 6 visitantes y rectores de misiones, 325 estaban enseñando en sus colegios, 86 se dedicaban a tareas de coordinación y administración o tenían funciones de cura y 7 eran seminaristas. Esto es, sólo el 20 por ciento se dedicaba a las misiones mientras que el 62 por ciento lo hacía a la enseñanza en sus diferentes colegios.<sup>5</sup> Tan sólo en dos de éstos, San Pedro y San Pablo y San Ildefonso, dedicados a la educación superior, había 115 jesuitas, más que en las 97 misiones que entonces tenían. Así pues, queda claro que el control de la

<sup>4</sup> En 1604 fundaron la provincia jesuita del Paraguay, con guaraníes, aprovechando sus fallidas experiencias en el lago Titicaca y otras. Cfr. Miguel Messmacher, *La búsqueda del signo de Dios: ocupación jesuita de la Baja California*, tesis de doctorado, 5 volúmenes, FFL-UNAM, México, 1992, pp. 15-18 y 240-298; José Cardiel, *Las misiones del Paraguay*, Crónicas de América, número 49, Madrid, España, 1988, pp. 3-7.

<sup>5</sup> Diversos autores, *Manuscritos jesuitas*, Benson Latin American Collection, Manuscritos (BLC-M), WBS 1742, f. 8-10.

educación en las ciudades, sobre todo el de la educación superior, era lo básico y más importante para la orden. Su tarea evangelizadora a través de las misiones era su segunda prioridad. Sin embargo, hay que remarcar una y otra vez, la enorme mayoría de los grupos indígenas que hoy existen en el noroeste de México sobrevivieron gracias a las misiones, y si todo el territorio pudo finalmente ser conquistado y colonizado por europeos y quedar bajo la dominación de la Corona Española, fue gracias a la habilidad y perseverancia de los jesuitas.

Llegar hasta el inhóspito norte occidental, más allá del mundo conocido y dominado por los españoles, estaba lleno de marchas agotadoras, sufrimientos sin fin, a través de extensos territorios, muy abruptos, que tan pronto eran cortados por escabrosas barrancas o caudalosos ríos como aparecían inmensos desiertos, cuya aridez se unía a sus penitencias: ayunos, cilicios, severas mortificaciones religiosas y sobre todo, con los ejercicios espirituales de San Ignacio, para hacer más pesadas las jornadas. Pero los jesuitas llegaron tarde o temprano a toda la región, congregaron a los indios en las misiones e iniciaron un enorme cambio cultural, con la reestructuración económica consiguiente y la imposición de una nueva religión.

Los religiosos de la Compañía de Jesús se enfrentaron a un problema mayor, no sólo tenían que entrar en contacto, pacificar, congregar y evangelizar a los indios, sino que había también que cambiar la agreste ecología y crear las condiciones para sembrar nuevos productos, trigo, frutales, maíz mesoamericano, etcétera. Así pues, las misiones jesuitas no sólo atendían a la evangelización, sino que imponían una forma económica y social nueva: congregaban y pacificaban a los indios, les enseñaban nuevas prácticas agrícolas, les organizaban el trabajo: tres días trabajaban para los bienes de la comunidad y de la cofradía religiosa, tres días para el beneficio propio, y el séptimo, como era de suponerse, se destinaba al descanso dominical. Organizaban asimismo la vida diaria que se regía a «golpe de campana». Les administraban los bienes y productos y les imponían nuevas formas de gobierno y de organización social e incluso militar, alrededor de los capitanes de guerra indígenas. Es decir, en vez de apoderarse de los recursos naturales y deshacerse de los indios, los organizaban, los aculturaban, les daban nuevas tecnologías y creaban así prósperas empresas económicas, que permitían el progreso y el desarrollo de su obra misional y una forma de sobrevivencia para los indios—como sometidos obviamente y después de haber perdido parte de su cultura— en un territorio, con mano de obra indígena y con unos recursos a los que tarde o temprano aspirarían los blancos.

Su técnica de penetración fue repetida en cada ocasión: elegían un sitio apto para la agricultura y cerca de los asentamientos temporales indios. Al llegar, construían unas cuantas casuchas para protegerse, y una de ellas, apenas si diferente a las demás, era la destinada a la iglesia. Atraían a los indios a base de regalos y de darles comida, para así poder asentarlos permanentemente, congregarlos y organizarlos. En esta primera etapa dependían de los procuradores de México y Guadalajara para el total sustento de la misión, pero una vez que ésta era autosuficiente, se seguía adelante y servía de sostén para la siguiente misión. Su avance era lento, pero muy firme y seguro.

La población indígena a la que se enfrentaban estaba muy dispersa y además seguía muy diferentes tradiciones culturales, que presentaban diferentes estadios culturales. En la etapa prehispánica es posible dividir el noroeste de México en tres grandes áreas culturales: el desierto, los valles y planicies costeras y la sierra. El primero, el desierto, estaba conformado por grupos preagrícolas y precerámicos de tres tipos: 1) concheros (pericues y guaycuras), 2) recolectores y pescadores (cochimíes y yumas), 3) pescadores costeros y recolectores de desierto (seris) y uno de transición, 4) de recolectores y agricultores primitivos de lecho seco (pimas altos y pápagos)(cfr. cuadro).

Los grupos del desierto, en contraste con lo que las misiones imponían y los presidios tenían, contaban, los de tierra adentro, con jabalinas, *atlatl*, arcos y flechas para cazar y los costeros, además, con anzuelos y redes para pescar y capturar mariscos. Todos tenían piedras de moler (metates sin patas y con la mano más corta que el ancho del mismo, morteros y muelas), tajadores y destazadores, y picos de hueso o madera para abrir conchas. Tenían hornos de tierra rellenos de guijarros para cocinar y asar, o a partir de piedras calientes arrojadas en recipientes podían cocer alimentos. También contaban con raspadores de punta para curtir las pieles de aves y de cuadrúpedos con las que se vestían, y leznas para hacer redes y cestos. Asimismo tenían tajadores para labrar madera, navajas en forma de prisma para trabajar hueso y madera, y raspadores y raederas para extraer la fibra de plantas que era usada en redes y telas burdas.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cfr. Juan Nentwig, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, introducción, apéndices, notas e índice analítico de Nolasco, Martínez y Flores (eds.), Col. Científica, número 58, INAH, México, 1977; Cfr. Libro II de Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del orbe*, 3 tomos, Ed. Layac, México, 1944; Ignaz Pfefferkorn, *Sonora, A Description of the Province*, traducción del alemán al inglés por Th. E. Treutlein, University of New Mexico Press, Albuquerque, New Mexico, 1948; Nolasco, *Conquista y dominación del noroeste de México*, mecanoscrito, DEP-INAH, México, 1994, Cap. II; *Historia general de Chihuahua*, Gobierno del estado Chihuahua, Chihuahua, 1990, tomo I; *Historia de Sonora*, Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo, 1989, tomo I.

Cuadro. Regiones y grupos indígenas

Desierto	1. Concheros	1. Pericues 2. Guaycuruas (aripa, cora, edú, ika, monki, etcétera)
	2. Recolectores y pescadores	1. Cochimíes (laymón, loretos) 2. Yumas (paipai, diegueños, kiliwas y washlá)
	3. Pescadores costeros	1. Seris (guaymas, upanguamas, tibueros, serranos y salineros)
	4. Recolectores y agricultores de lecho seco	1. Pimas altos* (hímeris, piatos) 2. Pápagos (sobaipuris)
Valles y planicies costeras	1. Agricultores primitivos de riego	1. Pimas altos* 2. Pimas bajos (yécoras, ures, nebomes, cocomaques) 3. Opatas, jovas y eudebes
	2. Agricultores de creciente fértil	1. Cahítas (yaquis, mayos, macoyahuis)
	3. Agricultores y pescadores	1. Témoris, bamoá, sinaloa, guasaves, teparic, conicarit, baciroa, mocrorito, comanito, etcétera
Sierra	1. Agricultores de Magüechic	1. Tarahumaras 2. Warihios 3. Chinipas 4. Guasapares
	2. Agricultores de planos	1. Tepehuan 2. Acaxee 3. Xixime

\* Parte del grupo, el del extremo sudeste, es recolector y agricultor y el resto es agricultor primitivo de riego.

En el área de la sierra había dos tipos de agricultores primitivos, los de Magüechic (tarahumaras, warihios, chñipas, guazapares y pimas bajos) y los de pequeños planos (tepehuan, acaxee y xiximes). Todos eran seminómadas todavía, con un nomadismo estacional, sembraban maíz, calabaza, tépari, tabaco y recolectaban plantas, raíces y frutos silvestres comestibles, además de cazar o pescar. Tenían coa, espeque, palas de madera para sembrar; bateas, cestos, redes, mecapales para el acarreo; arco y flechas y trampas de madera para cazar; tapancos y grandes cestos para almacenar; para cocinar tenían hornos subterráneos, hornillas al ras del suelo, cerámica, aun cuando poco variada y burda, piedras de moler (metate sin patas y mortero), redes, jícaras y cuchillos de piedra. La ropa de piel era substituida por la tejida a partir de hilos y cuerdas de agave, lechuguilla y otras plantas.<sup>7</sup>

En los valles y planicies costeras pueden distinguirse tres tipos de agricultores, los que tenían riego primitivo (pimas altos, jovas, ópatas y eudeves); los de creciente fértil (yaquis, mayos y macoyahuis); y los agricultores y pescadores (témoris, bamoas, sinaloas, guasaves, conicarits, baciroas, mocoritos y otros más). Tenían aldeas permanentes, pero salían estacionalmente de ellas para cazar, pescar, recolectar o para sus largas batidas guerreras. Cultivaban maíz, calabaza, tépari, tabaco, frijol, algodón, tomate, tomatillo y otros productos, con utensilios similares a los anteriores, pero con cierto control del agua con canales de derivación, utilizando la creciente regular de los cauces bajos de ciertos ríos, o los lechos secos de los ríos y arroyos que se pierden en el desierto. Recolectaban además quelites, maguey, nopal, tásate, nuez, sotol, yuca, etcétera, lo que daba variedad a su alimentación. Tenían instrumentos similares a los del grupo anterior pero más desarrollados, lo que es claro en la cestería y jarciería y, sobre todo, en la cerámica, ahora más variada, decorada, y ya contaban con grandes vasijas para almacenar agua y granos.<sup>8</sup>

En general todos los grupos indígenas del noroeste estaban poco evolucionados. Sus técnicas de producción eran sencillas, poco desarrolladas, y el desierto y la costa, con tal tecnología, sólo podían explotarse mediante la recolección especializada de los recursos vegetales y animales existentes. En los valles y en los planos de la sierra se practicaba la agricultura con tecnologías muy variadas, que iban desde el aprovechamiento del temporal para la siembra de maíz, frijol, tépari, calabaza, tabaco y, en muy pocos casos, algodón, con utillaje primitivo, como bastón plantador y

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*



palas de madera (coa y espeque), hasta cierto uso de las aguas de los ríos y de la humedad de las hondonadas para riego, todo dentro de una forma colectiva de apropiación del suelo y de su utilización. En muy pocos grupos había propiedad de la tierra, de hecho, en la mayoría de los casos no había una frontera que reconociera cierta extensión territorial como patrimonio de un grupo, sino que tenían áreas de merodeo más o menos reconocidas y respetadas por los otros. Estos elementos son los que permiten calificarlos como grupos con formas económicas primitivas, precapitalistas y preclásicas. Aún más, algunos estaban en estadios preagrícolas y precerámicos, como los seris y casi todos los de la Baja California.<sup>9</sup>

Otros grupos, pocos por cierto, poseían territorios más o menos definidos, en los que sembraban y a los que protegían de los ataques de los enemigos (como los acaxee, xiximes, tepehuanes). La guerra, por otro lado, era una práctica productiva para ciertos grupos que, mediante la depredación, obtenían alimentos en época de sequía o en el duro invierno. Sin embargo, ninguno de los grupos en estas condiciones poseía bienes acumulados, riqueza extra o sobrante alguno que pudiera constituir un buen botín de guerra.

En tales condiciones, es obvio que la empresa de la conquista y de la dominación no eran redituables. El espejismo de ciudades tan ricas como Cíbola y Quivira por sí mismo no enriquecía a nadie. Los conquistadores, capitanes y soldados, iban a la empresa llenos de deudas y volvían igual, cuando volvían.

La conquista y pacificación del noroeste no fue nunca una hazaña fácil, pero menos aún lo fue el mantener el dominio colonial. Los españoles, fueran jesuitas, soldados, rancheros, mineros o arrieros, sólo dominaban el terreno que pisaban y literalmente sólo mientras lo pisaban. La gran cantidad de pequeñas unidades sociales existentes ayudó a la conquista; pues significó todo el poderío español, esto es, soldados y jesuitas junto con sus miles de aliados indios mesoamericanos, contra una pequeña aldea o una banda a la que se quería conquistar o que se rebelaba. Pero después, cuando fue necesario congregarse, unir pueblos indios en localidades mayores alrededor de la misión, junto con la consolidación del dominio español vinieron las rebeliones indias, ahora más difíciles de sofocar, porque los grupos eran mayores, tenían cohesión interna gracias al sistema de misiones mismo, que permitía la unión de varios pueblos —la cabecera y sus doctrinas, o varias doctrinas de una misma cabecera— con guerreros que sabían bastante de las

<sup>9</sup> Cfr. William, J. Mc Gee, *Los seris, Sonora*, INI, México, 1980; y Miguel del Barco, *Historia natural y crónica de la antigua California*, UNAM, México, 1988.

técnicas militares españolas, e incluso tenían armas de metal y caballos.

Las entradas a las tierras indias para imponer la misión nunca fueron fáciles ni pacíficas. De hecho, la historia de las misiones nos habla de cómo se fundaban y de cómo eran destruidas tiempo después y los misioneros asesinados. Pero los jesuitas volvían una y otra vez hasta que, finalmente, podían quedarse en la misión e implantar su sistema, que implicaba, tal como ya se indicó, otra forma de vida para los indígenas y, sobre todo, un reordenamiento de las fuerzas productivas pero ahora subordinadas al sistema colonial.

Desde un principio vieron la importancia del aprendizaje de las lenguas nativas para educar o convertir a los indios. En 1574, a los dos años de haber llegado a la Nueva España, aprobaron que los jesuitas que lo necesitasen aprendieran el mexicano y el otomí, y en 1580 agregaron el tarasco. Así pues, no era raro que para efectuar sus entradas a los territorios que pretendían catequizar empezaran estudiando la lengua del lugar y tomando nota de sus costumbres.<sup>10</sup> Una vez conocido lo anterior, empezaban a hacer proselitismo entre los indígenas, regalándoles comida y ropa y evitando o haciendo de lado en lo posible el consiguiente enfrentamiento con sus sacerdotes y brujos, hasta que lograban que los mismos indios los invitasen a poner una misión en sus pueblos. Las misiones se iniciaban, pues, idealmente, pero no siempre en la realidad, a invitación precisa de los futuros integrantes de la misma, lo que en principio garantizaba la paz y aseguraba el éxito de la misión. Y si esto no fuese así, siempre estaban los soldados del presidio más cercano para garantizar la paz, así como la perseverancia y organización de la orden, y sobre todo, la mano dura del misionero para asegurar el éxito.

En 1600 instalaron las primeras misiones entre los acaxee y xiximes y poco después entre los tepehuanes; en 1608 llegaron a la tarahumara, en 1614 estaban ya entre los mayos y yaquis, en 1619 habían llegado hasta la pimería, y a fines del siglo se preparaban para pasar a las Californias. Su avance no era muy rápido, pero sí muy seguro, ya que una vez fundada y asegurada una misión, y cuando ésta era tan redituable que podía contribuir a la fundación de las siguientes, continuaban adelante. Esta política les dio mejores resultados que a los franciscanos, por ejemplo, que no lograron avances similares.

<sup>10</sup> Ernest J. Burrus, y Félix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, IIH-UNAM, México, 1986, pp. 10-13, 117-130 y 197-209; Pérez de Ribas, *op. cit.*, tomo II.

En el noroeste de México las misiones no tuvieron un plano preciso, geométrico, rígidamente estructurado como las de Paraguay y Brasil. Se trataba de varios edificios: la casa del jesuita, las bodegas, el pozo o toma de agua y, por supuesto, la iglesia, y todo rodeado de las casas de los indígenas. El misionero trabajaba en tres direcciones simultáneas: 1) sedentarizaba y congregaba a los pueblos indígenas y organizaba a la nueva comunidad, 2) introducía agricultura, ganadería y artesanías, y 3) enseñaba la religión cristiana. Por supuesto, no todo fue bien y pacíficamente aceptado por los indios; algunas veces lograban congregarlos, pero siempre se marchaban y no había manera de asentarlos y sedentarizarlos, como pasó con los seris; otras veces, ya congregados, se rebelaban y había que llamar a los soldados para combatirlos, como a coras y huicholes, o hasta exterminarlos, como a los acaxee, xiximes, huites, níos, etcétera. De cualquier manera, fuera por rebeliones internas, fuera por ataques de gentiles o, en el siglo XVIII, fuera por ataques de los apaches, todas las misiones tuvieron contingencias militares más o menos severas y con cierta frecuencia. Los escritos jesuitas están llenos de descripciones y referencias al respecto.

El sitio para la instalación de una misión era cuidadosamente elegido: usualmente en las márgenes de ríos y arroyos y con tierras cultivables. Construían acequias para el riego y cultivaban tanto con éste como aprovechando el temporal, cuando lo había. Desde los inicios, además del maíz, sembraban trigo y algunos frutales. De acuerdo con el micro clima regional, también cultivaban caña, frijol, garbanzo, haba, ajos, cebollas, chiles, etcétera. Esto es, introdujeron una agricultura diversificada, además de probar continuamente con nuevos cultivos, patrón agrícola que ha llegado hasta nuestros días. Lo anterior se acompañó, como es obvio, de nueva tecnología: aperos de metal (como arados, rastras, azadones, machetes, picas y palas), tracción animal y selección de semillas o sistema de almácigos para su producción.

El medio se prestaba para la ganadería, tanto nomádica como en semiestabulación, y se introdujo ganado vacuno, lanar y caprino. Las necesidades alrededor de las comunicaciones y el transporte llevaron al auge del ganado caballar, asnal y mular. Todas las misiones contaban con hatos más o menos importantes de ganado o de bestias de carga. Las actas de entrega de misiones nos hablan de cientos y aun de miles de cabezas vacunas. En algunas misiones, como Sacarochi, Magdalena o Guadalupe por ejemplo, llegaron a tener hasta 4 000 cabezas o en Loreto unas 3 000. También tenían manadas de caballos, burros y mulas que sumaban más de 700 bes-

tias, como en Arivechi, Sahuaripa, Tépari, Movas o Santa Rosalía.<sup>11</sup> Las bestias de carga eran indispensables, en cada misión había por lo menos una de silla para el traslado del misionero, fuera a sus visitas o a las rancherías bajo su cuidado, fuera a las misiones vecinas. Tenían que contar asimismo con varias bestias de carga para el transporte de lo que necesitaban de fuera y de lo que producían en la misión.

Los cambios introducidos por los misioneros incluían artefactos de metal para carpintería, herrería y minería. En las misiones había, además de instrumentos para herrar, tijeras de trasquila y aparejos, martillos, azuelas, hachas, escoplos, bayonetas, navajas de golpe, serruchos y sierras, cepillos, lima, chuzo, barrena, puntero, cuchillos, balanzas, yunque, tenazas, moldes para tejos y para balas, ahujas de arreo, etcétera.<sup>12</sup> El cambio en el utillaje, acorde con el cambio en la forma de producción, fue grande, pero los indios, al parecer, nunca tuvieron problemas para aceptar y ajustarse a los cambios tecnológicos, no así a la organización de la producción y, en general, a la vida en la misión.

De acuerdo con las ideas judeocristianas sobre moral, familia y parentesco, de inmediato la mano dura jesuita impuso brutalmente otro tipo de familia. Cualquier forma que hayan tenido anteriormente quedó borrada para dar lugar a una familia monogámica, de preferencia nuclear, patriarcal, ambilateral y neolocal y, a lo más, con extensión ritual del parentesco a partir del compadrazgo. Sólo los grupos que no estuvieran bajo la tutela de alguna misión, como los seris y los grupos del norte de Baja California, conservaron sus ancestrales sistemas de parentesco y sus estructuras familiares específicas.

La tecnificación jesuita también llegó a la vida doméstica, en la cocina se introdujeron cazos, cucharas, tenedores, cuchillos y morteros de metal, hornillas de carbón, horno de panadería y jeringas para embutidos; y en la costura, además de telas de lana, seda o algodón egipcio, tenían ahora agujas y tijeras de metal e hilo torzal.<sup>13</sup>

Las misiones estaban sujetas al derecho común y a la orden religiosa que las atendía. En cada misión se debía levantar una iglesia con puerta y llave, que se confiaba a un doctrinero indígena, el llamado «maestro». De

<sup>11</sup> Datos para 1763: (BLC-M): WBS 47, f. 1-35. Para 1765: WBS 68 f. 4-23.

<sup>12</sup> (BLC-M): WBS 1744, f. 187-294, 339-342, 390-392. WBS 1744(1), WBS 1744(2), f. 175-196. WBS 1744(3). WBS 1744(4), f. 259-266. WBS 1744(6), f. 389-396. WBS 1744(X), f. 271-272; Burrus y Zubillaga, *op. cit.*, pp. 92-115 y 171-196.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

acuerdo con las leyes de Recopilación, las misiones debían tener un gobierno civil indígena, compuesto por un gobernador más dos o tres alcaldes, y regidores o mayordomos, alguaciles, un fiscal mayor, uno menor y varios ayudantes o topiles.<sup>14</sup>

En la realidad el gobierno de los pueblos de misión seguía más o menos el patrón del municipio indiano, pero con ajustes debidos a la peligrosidad que significaban las rebeliones y los ataques de gentiles, rebeldes de otras misiones y apaches. Los pueblos indígenas tenían un gobernador, un alcalde o mandón, alguaciles, fiscales y topiles. Alrededor de la iglesia había mayordomos o mador, maestro, sacristán y también fiscales. Para la defensa tenían sus propias milicias, formadas por un capitán de la guerra, tenientes, sargentos de la guerra, alférez y topiles.<sup>15</sup> Cargos todos que no tenían antes. Supuestamente los puestos civiles estaban bajo la vigilancia de las autoridades españolas, los religiosos del misionero, y los militares bajo el mando del capitán del presidio más cercano.<sup>16</sup> Pero en la práctica todos, absolutamente todos, sólo obedecían a su misionero jesuita, cuando no se rebelaban contra él y lo mataban. Como es de suponerse, el número de funcionarios variaba según el pueblo-misión, la época y lo expuesto que estuviese a ataques rebeldes o a rebelarse por sí mismo.

Los funcionarios indígenas eran nombrados en elección popular, supuestamente democrática, en presencia del misionero jesuita, el que además dirigía la asamblea. El religioso proponía tres nombres para cada cargo, y quedaba aquel que obtenía más votos. El capitán del presidio que protegía a la misión tenía que dar su aprobación a la elección y, finalmente, el gobernador de la provincia firmaba el acuerdo. La voluntad jesuita, sin embargo, estaba presente en todo el proceso, y lo llevaba hacia donde suponía que debía dirigirse.

El gobierno civil se encargaba, bajo la dirección del misionero, de asuntos «de corta entidad.. y aún en estos procede con dictamen y dirección del religioso misionero, porque los indios no son capaces de obrar por sí solos, con justicia, rectitud y acierto...»<sup>17</sup> El misionero y el gobernador indígena organizaban el trabajo diario en la misión. Con ayuda del mayor-

<sup>14</sup> (BLC-M): WBS 1744(4). f. 251-256. Se trata de la agregación de Arivechi a Nátora en 1749, y en el padrón de los agregados aparecen los cargos. Además, f. 274-276. WBS 1744(6) f. 231. WBS 1753, f. 87.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Conde de Revilla Gigedo, *Informe sobre las misiones, 1793, e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, introducción y notas de José Bravo Ugarte, Jus, México, 1966. pp. 20-50.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 23.

domo y de un escribano indígena (cuando lo había) se llevaban las cuentas de la misión, mismas que se entregaban al padre visitador, y éste al prior gobernador provincial, para su supervisión y vigilancia. Algunos misioneros llevaban cuidadosamente las cuentas en su misión, como es palpable en las actas de entrega o en las de visita de las mismas, pero otros por descuido o porque las condiciones no eran propicias (ataques continuos de los rebeldes, robos del ganado y de las bestias de carga, quemas y saqueos de los pueblos, destrucción de la cosecha, etcétera) al parecer no presentaban adecuadamente sus cuentas.<sup>18</sup>

El gobernador indígena conservaba la paz pública y dirimía las querrelas entre los indios. Imponía penas y daba arbitrajes, pero éstos eran válidos sólo cuando el misionero los ratificaba. El alcalde ayudaba al gobernador, lo seguía a todas partes y obedecía y hacía cumplir la órdenes de éste y las del jesuita. El fiscal tenía funciones religiosas: vigilaba al maestro, a los cantores del coro, reunía a la gente para los oficios religiosos y cuidaba de la asistencia y devoción de los fieles. Era también el encargado de administrar los castigos y ejecutar las sentencias, usualmente consistentes en azotes públicos, imposición de trabajos extras o exposición en el cepo de castigo, y lo hacía siempre bajo la mirada del misionero. Los mayordomos se encargaban de anotar matrimonios, nacimientos y defunciones, enseñaban doctrina a los fieles y los examinaban en la misma, les recordaban sus obligaciones en días de guardar y uno de ellos, el maestro, se encargaba de la llave, de la iglesia y organizaba el coro. Todos cuidaban mucho de la pureza de la fe indígena, combatían supercherías y ceremonias paganas y vigilaban, de manera casi obsesiva, la moral pública. Sin embargo, los castigos más frecuentes a los indígenas eran por asuntos de trabajo: no asistir o descuidar sus tareas agrícolas, comerse el ganado o descuidar las manadas de caballos, disponer de parte de su propia cosecha sin autorización del misionero o no cumplir con el monto artesanal asignado.

Tal como se muestra en los párrafos anteriores, las misiones, además de cambios en la tecnología y en la organización para la producción, también implicaron una nueva forma de organización social. En efecto, además de tener que vivir congregados sedentariamente, se les impuso un nuevo sistema de gobierno y de organización para el trabajo, y una estructura familiar diferente.

Los misioneros organizaron el trabajo de tal manera que todos tenían que laborar en las tierras de la misión, y cada uno además en sus propias

<sup>18</sup> Burrus y Zubillaga, *op. cit.*, pp. 92-115 y 171-196. (BLC-M): WBS 66, f. 43-44 como meros ejemplos al respecto.

parcelas. Tal como ya se indicó, usualmente destinaban tres días para la misión, tres en sus parcelas y el séptimo para el obligado recogimiento religioso; todo con horarios regidos a golpe de campana. No podían salir de la misión sin permiso del misionero porque eran devueltos por los soldados del presidio más cercano, por los jesuitas de las otras misiones o por las autoridades de los pueblos españoles o de los reales de minas. Los españoles no podían vivir en los pueblos de misión y los indios no debían vivir en los pueblos, reales y ranchos de españoles. En el siglo XVII, cuando había pocos asentamientos españoles en la región no hubo problemas al respecto, pero en el siglo siguiente, el XVIII, al aumentar substancialmente los asentamientos y la población española, empezó una sorda, pero dura batalla entre éstos y los jesuitas por la mano de obra indígena y por las tierras. Cuando los jesuitas fueron expulsados había ya indios viviendo en pueblos y reales españoles, y muchos de estos pueblos y reales estaban invadiendo tierras de misión o reservadas a los indios.

Cada misionero gozaba de un sínodo que variaba de 300 a 400 pesos anuales, según la región,<sup>19</sup> que provenía de un fondo piadoso conseguido por la orden, en el que entraban las aportaciones reales acordadas en las capitulaciones con la Compañía de Jesús, para la pacificación y evangelización de los indios. El misionero administraba la misión con ayuda del escribano indígena (cuando lograba alfabetizar a uno). Se tenían bienes de la comunidad, para los gastos generales del pueblo-misión y para el sustento de viudas, huérfanos, enfermos e inválidos; bienes de la cofradía, para los gastos de la iglesia-misión y para costear la evangelización en nuevas misiones o en aquellas que no producían lo suficiente, y bienes propios de los indios, que manejados y administrados por el jesuita servían para el sustento diario de la población.

Como los pueblos-misión estaban sujetos al derecho común, tenían que pagar tributo real y proporcionar mano de obra para las obras públicas o por asignación real. El misionero y sus ayudantes indígenas se las ingeniaban siempre para juntar lo del tributo y proporcionar bastimento a los viajeros que venían de parte del gobernador, del capitán general o del superior de la orden, y también se las ingeniaban para conseguir que saliese el mínimo de indios al repartimiento y lo más espaciadamente posible.

Los ataques de los gentiles, las batidas de depredación apaches, seris, etcétera, así como las rebeliones indias en otras misiones, podían ser combatidas con más propiedad y rapidez si se contaba con milicias propias, por lo

<sup>19</sup> Por ejemplo, en Sonora era de 300, en Baja California sur de 350 y en la Alta California y Arizona de 400. Revilla Gigedo, *op. cit.*, Pfefferkorn, *op. cit.*

que cada misión, tal como ya se ha indicado, contaba con milicias que debían proteger al misionero y a la misión, dar escolta a los viajeros y contener, cuando fuese necesario, las rebeliones indígenas en otras misiones. Esta conveniente organización acabó por servir igualmente a los intereses indígenas. De hecho, la mayoría de los célebres caudillos rebeldes indígenas eran o habían sido capitanes de guerra en su pueblo-misión.

Las casuchas que formaban la misión original pronto se convirtieron en casas de cal y canto. La misión se componía de la iglesia, que era el edificio principal, pero apenas algo más grande que los demás, con torre o espadaña en la que estaban una o varias campanas, sin grandes adornos exteriores, y con cuadros e imágenes de santos y algunos ornatos de oro, plata y marfil en su interior. Seguía la casa del misionero, usualmente compuesta de tres o cuatro piezas, una de ellas destinada para su dormitorio, otra al de visitas (viajeros, visitantes jesuitas, oficiales reales, etcétera), una tercera para comedor y estancia y la cuarta, cuando la había, para almacén. Tenían escasos muebles: apenas una o dos camas de baqueta, algunas sillas y pocos baúles y roperos, además de mesas, cuadros de santos y, sin faltar en ninguna misión, varias decenas de libros que iban desde los religiosos usuales hasta literatura clásica y de su época, pasando por los utilitarios como manuales prácticos de carpintería, orfebrería, agricultura, libros de medicina, de geología, de historia, etcétera.<sup>20</sup> Seguían después las bodegas, los talleres y los graneros. Los talleres contaban con herramienta de todo tipo que era utilizada tanto ahí mismo como prestada a los indios o llevada a visitas y rancherías del pueblo-misión. Las casas de los indígenas estaban alrededor de la misión, guardando un cierto orden, pero sin llegar a la traza cuadrangular habitual colonial o la rígida organización de los pueblos de la República Guaraní jesuita.

A pesar de los ataques de seris, apaches y otros gentiles, las misiones pocas veces estaban rodeadas de palizadas. Eran localidades abiertas, y en caso de ataque, la población solía refugiarse en las construcciones de la misión: iglesia, casa, bodegas, talleres o graneros.

Se da por supuesto que la meta fundamental de la misión era la evangelización. Al respecto, la aceptación de un nuevo dios y de nuevas ceremonias para su propiciamiento nunca han sido problema para grupos con religiones abiertas. Sin embargo, no estaban bien dispuestos al abandono de sus antiguas creencias y ceremonias. Por un lado, no veían la ventaja de adoptar

<sup>20</sup> (BLC-M): WBS-1744(2) f. 175-176; WBS-1744(4). f. 159-266, 271-272 y 287-294; WBS-1744(5) f. 339-340; WBS-1744(6) f. 390-392.



un dios único con maneras específicas y precisas de propiciarlo, cuando podían tener muchos, para diferentes cosas y con muy variados caminos para su propiciamiento. El problema se presentaba, pues, no en la aceptación del cristianismo, sino en el abandono de sus tradicionales creencias, mitos y ritos. Los jesuitas, por su parte, que no podían entender esta actitud indígena, suponían que no todos eran dignos de ser cristianos totales, e idearon tres categorías para indicarlo: doctrineros, de confesión y de comunión. Los primeros, usualmente niños y muchachos, estaban bautizados, eran los que estaban aprendiendo la doctrina y podían, eventualmente, ser confirmados. Los de confesión ya estaban confirmados, conocían más o menos la doctrina y podían confesarse, y sólo los terceros, los de comunión, estaban bautizados y confirmados, sabían cabalmente la doctrina y podían confesarse y comulgar. Todos, desde los doctrineros, tenían que saber rezar. La misma clasificación de los diferentes tipos de cristianizados, además de la continua mención en la documentación jesuita a la existencia de «supercherías y cosas demoniacas» de sus catecúmenos hace suponer que el éxito en la cristianización de los indios no fue de ninguna manera rotundo ni amplio. Datos etnográficos modernos atestiguan la persistencia de creencias, ritos y ceremonias de origen prehispánico en la religión, la magia y la medicina de los grupos del noroeste de México.<sup>21</sup>

La vida en la misión no era fácilmente soportada por los indios, por lo que había continuos levantamientos, abandono de pueblos de misión y acusaciones contra sus misioneros y desobediencias cotidianas. Económicamente muchas misiones resultaron grandes éxitos, como las de Sinaloa, Topia y sur de Sonora, tanto que pudieron costear hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII los avances hacia las Californias, pero los alzamientos y rebeldías eran cada vez más continuos y cruentos, lo que finalmente acabó con su bonanza económica y puso en problemas, desde mediados del siglo XVIII, no sólo a estas misiones sino también a las misiones de avanzada que sostenían. Además, los ataques apaches, recrudescidos en esta etapa, contribuyeron a ensombrecer aún más el panorama.

Con la excepción de las misiones de la Baja California y de algunas del desierto norteño de la provincia de Ostimuri (norte de Sonora y sur de Arizona) las misiones jesuitas acabaron siendo prósperas empresas agropecuarias,

<sup>21</sup> Cfr. Alejandro Figueroa, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y la cultura de los yaquis y de los mayos*, tesis de doctorado, Colegio de México, México, 1993; Nolasco, «Los Pápagos, habitantes del desierto» en *Anales del INAH*, tomo XVII, INAH, México, 1965, pp. 375-448; Evon Z. Vogt (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Part II, Vol., 8, University of Texas Press, 1969.

que mantenían un exitoso comercio con los reales de minas (sobre todo en la sierra) y con los ranchos (en las planicies costeras). De hecho, la prosperidad de sus misiones fue lo que permitió, por un lado, continuar la entrada de los jesuitas y su permanencia en la zona, pero por otro lado, atrajo la mirada de los españoles sobre la riqueza que manejaban, las tierras y la mano de obra indígena que controlaban. A partir de mediados del siglo XVIII los conflictos entre misioneros y rancheros, ganaderos y mineros se incrementaron y pronto los capitanes de los presidios tomaron partido por estos últimos, y empezaron a desproteger a las misiones.

Los indios sujetos a la misión tuvieron forzosamente que cambiar: ser sedentarios, evangelizarse, iniciar su aprendizaje del castellano, hacerse agricultores, adoptar nuevas formas de parentesco, matrimonio y herencia, otro sistema de gobierno y de organización social con ciclos culturales de vida y rutinas diarias diferentes a las propias. Recibían a cambio alimentación, cuidados en la enfermedad, la vejez y la orfandad y protección contra los ataques enemigos. Además, los jesuitas exigían una férrea y rígida obediencia a su dirección, dentro de su sistema misional que se caracterizaba al interior por la extrema centralización del poder en manos del religioso y su gran jerarquización. El costo fue alto para los indios que, con excepción de los ópatas, lo resistían bastante mal y abandonaban las misiones o se sublevaban continuamente.

Las misiones jesuitas estaban organizadas en provincias que contaban con varios rectorados, compuestos a su vez de diversas misiones con sus respectivas visitas. Para mediados del siglo XVII los jesuitas tenían cinco provincias, en las que habían ya establecido diez rectorados,<sup>22</sup> que comprendían 66 misiones, o partidos, o curatos, con más de doscientos pueblos entre cabeceras y visitas. La acción de los jesuitas permitió la entrada de otros españoles: mineros, arrieros y comerciantes civiles, quienes habían ya establecido para esta época seis pueblos, entre reales de minas y pueblos de españoles, además de los tres presidios que la Corona española sostenía.

Sin embargo, aún no llegaban a lo más abrupto de la Sierra Madre Oriental al este, al desierto norteno o a la península de California al oeste, pero cincuenta años después, en 1697, tomando como base las misiones del norte de Sinaloa, establecieron una misión en el sur de la península, y poco después, entre 1700 y 1710, a partir de las misiones del norte de Sonora, penetraron, por

<sup>22</sup> Cinco provincias: Sinaloa, Sonora, Piaxtla, Tepehuana y Nayarit, y diez rectorados: Xiximes, San Andrés, Tepehuana, Tarahumaras Antiguos, San Joaquín y Santa Ana, San Francisco de Borja, San Francisco Javier, San Ignacio del Yaquí, San Felipe y Santiago y la de Santa Cruz de Topia. Pérez de Ribas, *op. cit.*

un lado, al norte de la península y a la alta California, y por el otro lado, a la Sierra Madre Occidental. Para 1726 ya controlaban todo lo que hoy es el noroeste de México y parte del sudoeste de los Estados Unidos, a través de siete provincias, con dieciséis rectorados que comprendían 102 misiones o curatos.<sup>23</sup> A principios del segundo tercio del siglo XVIII los jesuitas alcanzaron su máxima extensión y el mayor esplendor de su sistema misional.

Fue entonces cuando empezaron sus problemas y la declinación de su sistema misional. Los españoles de la región presionaban cada vez más por las tierras y la mano de obra india; los misioneros fueron obligados a entregar al clero secular algunos de sus curatos o misiones, como los de Nayarit y los sureños del Tepehuan;<sup>24</sup> los pueblos de misión se sublevaban o se unían a los no conquistados o levantados; los ataques apaches se volvían más frecuentes, cruentos e incontrolables y, por si fuera poco, en Europa la Compañía de Jesús empezaba a tener problemas con los diferentes gobiernos. Al momento de la expulsión de la orden, en 1767, el sistema misional en el noroeste de México estaba ya en plena decadencia.

Dos años antes de la expulsión de los jesuitas, en 1765, el éxito de las misiones era ya más que precario. Tenían 98 misiones bajo el cuidado de 100 misioneros, que atendían a poco más de 101 mil personas (27 462 familias). Alrededor de la mitad de las misiones tenían ya severos problemas económicos, y casi un tercio del total, además, estaban levantadas y otro tanto parcialmente abandonadas o casi destruidas por los continuos ataques apaches. Además, bajo la presión de pueblos, minas y ranchos de españoles, muchos indios abandonaron las misiones y se fueron a trabajar con ellos. En lo religioso, el 22.6 por ciento de los 101 mil indios de misión eran doctrineros, 60.7 por ciento de confesión y sólo el 12.8 por ciento de comunión (el 4 por ciento restante estaba catalogado como viudos y no se menciona su categoría cristiana).<sup>25</sup>

Los jesuitas fueron unos misioneros diferentes a los demás religiosos. La orden había sido fundada por Ignacio de Loyola en 1534 para la conversión de herejes, el servicio de la religión y llegar a dios a través del sacrificio, y era, más que contemplativa, militante. A diferencia de otras órdenes, podían trabajar y vivir solos, pero debían tener relación continua con otros

<sup>23</sup> Siete provincias: Sinaloa, Sonora, Piaxtla o Topia, Tepehuanes, Nueva Tarahumara, California y Nayarit, y dieciséis rectorados: Sinaloa, San Ignacio, Chínipas, San Francisco, Dolores, San Borja, Santos, Mártires, San Andrés, Topia, Piaxtla, Tepehuanos, Tarahumara, San Joaquín, Guadalupe, Loreto y Nayarit. (BLC-M): WBS-1742. f. 8 a 10.

<sup>24</sup> (BLC-M): WBS 1753 f. 291-306.

<sup>25</sup> Datos provenientes de (BLC-M): WBS 68. f. 4-23.

jesuitas y hacer siempre y de forma regular sus místicos ejercicios de San Ignacio. Eran más cultos, tenían una mejor preparación y estaban sujetos a una minuciosa y rígida selección dentro de la orden, pero tenían cierta libertad para dedicarse, dentro de las tareas de la Compañía, a la que mejor se acomodase a su carácter, aptitudes y gusto, por lo que estaban en mejores condiciones que otros para hacer frente a la tarea misional en el noroeste y no sólo tener éxito, sino hasta ser innovadores. Aceptaban con gusto su labor misional porque consideraban que era un camino hacia dios, pero nunca tuvieron simpatía o amaron a sus catecúmenos indios, de hecho siempre se refieren a ellos en términos despectivos y ominosos por demás, tal como lo demuestran sus escritos.<sup>26</sup>

Impusieron un modelo de dominación y ocupación que se caracterizaba por ser un sistema político teocrático, excesivamente centralizado, basado en una economía agraria comunitaria y una organización social del espacio impuesta por el misionero, con población congregada obligadamente en pueblos de misión, aislados y separados de la sociedad colonial, pero a la vez, formando parte estructural de un sistema económico que ligaba mina-misión-rancho. Los excedentes producidos eran utilizados tanto para sostener a las nuevas misiones, mientras éstas podían ser autosuficientes, como para acrecentar las riquezas de la orden

De cualquier manera, más allá de la epopeya del descubrimiento y conquista del noroeste de México, de los afanes evangélicos de la orden, de lo brutal de la aculturación forzada de los indios, de los pleitos entre religiosos, civiles y militares por la tierra y la mano de obra, los grupos indígenas del noroeste de México son todavía hoy el resultado del sistema de misiones de la Compañía de Jesús.

Poco antes de su expulsión, los jesuitas tenían ya problemas de diverso tipo en las misiones. En lo económico no alcanzaban a sostenerse, en lo político-militar había que enfrentar continuamente rebeliones y frecuentes ataques de apaches, en lo social, se les estaban saliendo los indios de las misiones, y en lo religioso, sólo habían conseguido evangelizar cabalmente al 12.8 por ciento de los indios. Las misiones, a la partida de los jesuitas, no eran el éxito esperado o, al menos, el alcanzado en la primera mitad del siglo XVIII, su etapa de gran esplendor.

<sup>26</sup> En las obras de Pérez de Ribas, Pfefferkorn, Nentwig, así como en los más de cuarenta manuscritos analizados de la Benson Latin American Collection, sólo se encontraron dos en que se reconoce alguna inteligencia, lealtad y honradez a los indios, en los demás se les da un trato no sólo de inferiores, sino de delinquentes, menores de edad, llenos de maldad, tontos, «solo dignos de las galeras reales», etcétera.

El modelo de misiones implicó cambios culturales y tecnológicos profundos, con resultados al final más que precarios. ¿Falló el modelo de aculturación forzada creado por la misión, o fueron factores externos los que estaban incidiendo al respecto? El modelo implicó no sólo la transculturación de los indios, sino la creación de un sistema económico basado en una agricultura muy dinámica junto a ganadería en semiestabulación y, en las zonas en que esto era posible, con pastoreo seminómada. Además, la misión estableció una unión muy redituable con ranchos y minas, junto a la estricta separación de su ámbito, territorial e indígena, del de los demás, fueran pueblos, ranchos, minas o presidios españoles.

El buscado aislamiento interno, exitoso en una primera etapa porque permitió la aculturación forzada como único camino de sobrevivencia a los indios, acabó siendo el fermento de los levantamientos y abandonos de misiones. El interés jesuita por controlar los recursos naturales y humanos regionales los llevó al enfrentamiento con españoles civiles, militares y con el clero secular y el resto del regular. Y todo, además, en momentos en que la Compañía de Jesús se encontraba frente a severos conflictos políticos con los gobiernos europeos, conflictos que al final llevaron a la expulsión de la orden. Este aislamiento que, en el siglo XVII, había permitido desplegar la habilidad jesuita para convencer a los indios con la espada del soldado atrás protegiéndolo —hay que recordarlo siempre—, en otro momento, segundo tercio del siglo XVIII, ya no era útil. Por otro lado, la protección militar ya no era tan incondicional para el jesuita, sino más bien hostil. Varios episodios son bien ilustrativos al respecto, como el caso del pima Luis del Sáric, que tan pronto lo encontramos defendiendo su misión o sofocando la rebelión en otra, como levantado y asesinando a su misionero, para tiempo después volver a ser el defensor de su misión y de su misionero.<sup>27</sup>

A lo anterior se suman los ataques apaches, y los de los indios de misión que aprovechando la fama apache también atacaban haciéndose pasar por tales, como fue el caso de los pimas bajos de la sierra o de ciertos tarahumaras de la alta. Todos estos ataques parecían incontrolables porque seguían tácticas nuevas, como la guerrilla de ataque y huida. Eran *razzias* de depredación más que de dominación.

A la expulsión de los jesuitas, la situación ya era otra. Cuando llegaron, contaban con todo el apoyo del Imperio Español, para convencer a los indios e imponer el sistema de misiones. Al final eran los jesuitas con el apoyo de

<sup>27</sup> Burrus y Zubillaga, *op. cit.*, pp. 229-235, 267-282, 358; (BLC-M): WBS 1658 f. 1-7.

unos cuantos indios de misión contra todo el Imperio Español junto con los intereses particulares de los colonos, militares y clero asentados en la región e indios rebelados y apaches. El modelo de misiones, pues, ya no era posible en estas circunstancias. Las órdenes que llegaron a sustituirlo se dieron cuenta bien pronto de ello.

El modelo de sistema de misiones fue el resultado, para bien y para mal, de la acción que iniciaron en 1594, en América, la docena y media de miembros de la Compañía de Jesús que salieron de España, y que no pudieron concluir el centenar de jesuitas expulsados en 1767. De cualquier manera, el noroeste de México tiene todavía hoy la impronta que el sistema de misiones jesuitas le dejó.

## Bibliografía

- Cardiel, José, *Las misiones del Paraguay*, Crónicas de América número 49, Madrid, España, 1988.
- Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga, *El noroeste de México, Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, IIH-UNAM, México, 1986.
- Del Barco, Miguel, *Historia natural y crónica de la antigua California*, UNAM, México, 1988.
- Diversos autores, *Manuscritos jesuitas*, Benson Latin American Collection, Manuscritos (BLC-M), Expedientes WBS 47, WBS 66, WBS 68, WBS 1658, WBS 1742, WBS 1744, WBS 1745 y WBS 1753, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Texas, (los manuscritos proceden de la colección García Icazbalceta que vendió a esta universidad Genaro García), siglos XVII y XVIII.
- Figueroa, Alejandro, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y la cultura de los yaquis y de los mayos*, tesis de doctorado, Colegio de México, México, 1993.
- Gobierno del estado de Chihuahua, *Historia General de Chihuahua*, tomo I, Gobierno del estado, Chihuahua, 1990.
- Gobierno del estado de Sonora, *Historia de Sonora*, tomo I, Gobierno del estado, Hermosillo, 1989.
- González de Cossío, Francisco, *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España*, edición, prólogo, paleografía y notas de autor anónimo, año de 1602, Imprenta, Universitaria de México, México, 1945.
- Lafaye, Jacques, *Los conquistadores*, Siglo XXI Editores, México, 1970.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Sepan Cuántos, número 152, Porrúa, México, 1978.

- McGee, William J., *Los seris, Sonora*, INI, México, 1980.
- Messmacher, Miguel, *La búsqueda del signo de Dios: ocupación jesuita de la Baja California*, tesis de doctorado, 5 volúmenes, FFL-UNAM, México, 1992.
- Nentwig, Juan, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, introducción, apéndices, notas e índice analítico de Nolasco, Martínez y Flores (ed.), Col. Científica, número 58, INAH, México, 1977.
- Nolasco, Margarita, «Los pápagos, habitantes del desierto» en *Anales del INAH*, tomo XVII, INAH, México, 1965, pp. 375-448.
- Conquista y dominación del noroeste de México*, mecanoescrito, DEP-ENAH, México, 1994.
- Ots Capdequí, José María, *El Estado español en las Indias*, FCE, México, 1959.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del orbe*, 3 tomos, Ed. Layac, México, 1944.
- Pfefferkorn, Ignaz, *Sonora. A Description of the Province*, traducción del alemán al inglés por Th. E. Treutlein, University of New Mexico Press, Albuquerque, New Mexico, 1948.
- Revilla Gigedo, Conde de, *Informe sobre las misiones, 1793, e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, introducción y notas de José Bravo Ugarte, Jus, México, 1966.
- Vogt, Evon Z. (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Part II, Vol., 8*, University of Texas Press, 1969.

# La buena retórica franciscana: Motolinía

Juan Winckler\*

## Proemio

Al leer las dos obras de Motolinía: *Historia de los indios de la Nueva España* y *Memoriales* llamó particularmente mi atención el hecho de que figurara en ambas la *Carta al Emperador Carlos V*, con fecha del 2 de enero de 1555. Esta carta posee un alto contenido retórico, el cual será analizado; se verá cuáles eran las intenciones del franciscano y de qué pretendía disuadir al emperador.

La obra de Motolinía, fuente primordial para el conocimiento de la conquista espiritual de la Nueva España, ha sido por demás estudiada: autores como Edmundo O'Gorman, García Icazbalceta, López Atanasio y muchos otros han prácticamente agotado los estudios de carácter etnológico, sociológico e histórico. Tal vez por ello me aventuro a hacer un estudio de tipo literario con base en la retórica. Aunque el presente trabajo es tan sólo un ejercicio, pretende analizar la compleja máquina retórica que se encuentra detrás de una de las mejores plumas novohispanas.

## Introducción

La retórica surge en el siglo V a. C., en Sicilia, como «el arte del buen hablar y de convencer»,<sup>1</sup> son sus padres Empédocles de Agrigento y Córax de Siracusa; cien años más tarde es perfeccionada por Aristóteles. Para el siglo VIII d. C., ya en el Medioevo, la retórica forma parte del *Septennium*, las siete artes liberales, aquellas que no sirven para ganar dinero. Estas siete artes se dividen en dos: *Quadrivium*, los secretos de la naturaleza: Música, Aritmética, Geometría y Astronomía y *Trivium*, los secretos de la palabra: Gramática, Dialéctica y Retórica.

<sup>1</sup> Roland Barthes, *La antigua retórica. Ayudamemoria*, traducción de Beatriz Dorriots, Serie Comunicaciones, Ed. Buenos Aires, Barcelona, 1982.

\*UNAM



En el siglo I de nuestra era, la retórica se había convertido en el «instrumento ideológico autoritario de la antigua Roma imperial ... y en la herramienta de la catequesis y la liturgia del cristianismo en ascenso».<sup>2</sup> Durante los diez siglos de la Edad Media desempeña «un papel didáctico en la formación del teólogo [... el cual será] el educador de la gente del pueblo, incitada por él a ir por el camino que conduce a la virtud de Dios».<sup>3</sup> Cobra tanta importancia esta ciencia que en 1592 es el fundamento de la enseñanza jesuítica.

Fray Toribio de Benavente, Motolinía (1482 ó 1491-1569) se vale de la retórica para lograr un «mantenimiento del orden eclesiástico que ayude a retardar la disgregación política del Imperio».<sup>4</sup> Seguiremos paso a paso su procedimiento.

### Carta al Emperador

En la *Carta al Emperador*, Motolinía se dirige al rey Carlos V para referirle la situación que se vive en la Nueva España: protesta por las injusticias que se cometen con los indios y critica fuertemente los textos del padre Las Casas, tachándolo de mal evangelizador, de mitómano y de farsante. En realidad lo que más irritó a Motolinía de los textos de Las Casas fue su abierta crítica a la encomienda, institución que fray Toribio siempre defendió, sobre todo por el carácter paternalista con que fue concebida originalmente, además de las diferencias ideológicas y pragmáticas que tenían entre sí la orden franciscana y la de los dominicos.

### La máquina retórica

La *tejné retoriké* o arte de la comunicación de un discurso que emplearemos para analizar la *Carta* será el aristotélico, el cual estuvo muy en boga en la Edad Media y en el Renacimiento.

El fin primordial de la carta es convencer al rey. Para lograr ese fin el autor se vale del discurso llamado forense o judicial o jurídico, cuyo objeto es determinar, mediante acusaciones y defensas, cuáles actos fueron justos y cuáles no.

Dentro de la *atejnoi* o pruebas fuera de la *tejné* —no incluidas en el texto— contamos con las obras del padre Las Casas: *Historia de las Indias*, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y *De unico vocationis modo*; además de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, y sus conocimientos y experiencias por más de treinta años de vivir en la Nueva España.

<sup>2</sup> Helena Berinstáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2a. ed., 1988, p. 424.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Las entejnoi o pruebas dentro de la *tejnë* que nuestro autor maneja mediante *entinemas* —silogismos incompletos o acortados—, resultan dentro del campo del *eikos*, lo verosímil:

*Tiempo hubo, que algunos españoles ni quisieran ver clérigo ni fraile por sus pueblos; más días ha que muchos españoles procuran frailes, y que sus indios han hecho monasterios y los tienen en sus pueblos; y los encomenderos proveen a los frailes de mantenimiento y vestuario Y ornamentos, y no es maravilla que el de Las Casas no lo sepa, porque él no procuró de saber sino lo malo y no lo bueno, ni tuvo sosiego en esta Nueva España, ni deprendió lengua de los indios, ni se humilló a les enseñar. Su oficio fue escribir procesos y pecados que por todas partes han hecho los españoles; y estos es lo que mucho encarece, y ciertamente sólo este oficio no le llevará al cielo. Y lo que así escribe no todo es cierto ni muy averiguado. Y si se notan bien los pecados y delitos atroces que en sola la ciudad de Sevilla han acontecido, y los que la justicia ha castigado de treinta años a esta parte, se hallarán más delitos y maldades, y más feas que cuantas han acontecido en toda esta Nueva España después que se conquistó, que son treinta y tres años.<sup>5</sup>*

Podemos observar cómo la exposición de razones fue primero de lo universal a lo particular (Nueva España-Las Casas) y luego de lo particular otra vez a lo universal (Las Casas-España (Sevilla)). Otra afirmación de carácter verosímil es cuando el autor confiesa que: «Ya el asiento de esta tierra más conviene a los indios que a los españoles. Dejo de decir las razones por ser más prolijo».<sup>6</sup>

A pesar de que pertenece a la empresa colonizadora, el autor reconoce las contrariedades de la misma, incluso no titubea al plasmar realidades más desgarradoras:

*También los pueblos [tributarios] que fueron tasados en manta que al principio eran pequeñas cuando empezaron a tributar y agora hácenselas dar tan grandes que son más diez que no veinte de las que daban al principio y aun en la anchura dellas han crecido tanto, que las mujeres reciben notable daño y trabajo en tejerlas y hase hallado malparir por ello.<sup>7</sup>*

<sup>5</sup> Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España* (incluye la Carta al Emperador Carlos V, del 2 de enero de 1555), estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, Porrúa, Sepan Cuántos, número 129, México, 1968, pp. 409-410.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 455.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 455.

Las *tópicas* o lugares comunes (en sentido tradicional) que en este texto —jurídico— nos brinda, se supeditan al campo de lo real/no real, un nivel más palpable que el de lo verosímil:

*Si entran en ... [las] casas [de los indios] hallaran que ellas y todo lo que ellas tienen y lo que traen vestido es tan poco y tan vil, que apenas sabrán qué precio le poner, o si tiene alguna estimación, y los que algo tienen alcanzan tan poco, que no hallará entre mil uno que pueda vestir paño ni comer sino tortillas y chile y un poco de atole, porque el oro y la plata que suena de las Indias está debajo de la tierra y sácanlo los españoles, y si alguno tenían los indios ya se lo han tomado en los despojos de las guerras y después en las pagas de los tributos.<sup>8</sup>*

Tanto en los lugares comunes como en los llamados «especiales», nos encontramos ante una doble carga semántica: una *ethé*, el afecto, la admiración; y una *pathé*, la cólera, el amor, el miedo. Llegando a cierto punto de la narración, el autor formula una *hypothesis* o pregunta formulada a alguien en particular, en este caso el destinatario es claramente fray Bartolomé:

*¿Cómo, padre? ¿Todos vuestros celos y amor que decís que tenéis a los indios, se acaba en traerlos cargados y andar escribiendo vidas de españoles y fatigando a los indios, que sólo vuestra caridad traeis cargados más indios que treinta frailes? Y pues un indio no bautizáis ni doctrináis, bien sería que pagásedes a cuantos traeis cargados y fatigados.<sup>9</sup>*

Como mencionamos anteriormente, el tipo de texto que se está analizando es de tipo judicial o forense. De este género se deriva el *status causae*, el punto a juzgar; en los fragmentos que hemos transcrito queda fielmente plasmada la *calidad* de los hechos, el valor de la evangelización y el trato que se les daba a los indios a mediados del siglo XVI.

La *disceptatio* es una parte fundamental de los *status causae*, ya que es el «punto de roce» entre dos ideologías, dos cosmovisiones, en este caso, claro está, la de Motolinía y la de Las Casas:

*Cuanto al hacer de los esclavos en esta Nueva España pone allí [Las Casas] trece maneras de hacellos que una ninguna es así como el escribe.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 455-456.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 407-408.

*Bien parece que supo poco de los ritos y costumbres de los indios en esta Nueva España... Tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres que estos naturales tuvieron, e yo tengo lo que otros escribieron, y porque a mí me costó más trabajo y más tiempo no es maravilla que los tenga mejor recopilado y entendido que otro.<sup>10</sup>*

El *ethos* o tono de la obra a veces cae en la *areté*, es decir, en la exposición de una franqueza que no teme a sus consecuencias, utilizando para ello las frases directas. Motolinía dice de Las Casas:

*Yo me maravillo como V. M. y los de vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e importuno, bullicioso y pleitista, en hábito de religiosos, tan desasosegado tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposos.<sup>11</sup>*

El tipo de discurso que se está analizando no sólo posee la finalidad de convencer, sino también la de conmover. El *exordio* o inicio de la carta es de tono sumamente suave; conforme va transcurriendo la narración va cobrando fuerza hasta convertirse, como hemos podido observar, en un conjunto de quejas y diatribas. En el epílogo, curiosamente, en vez de lanzarse a fondo en una «fuerte vibración de la cuerda emocional», Motolinía recuerda la orden a la que pertenece, la franciscana, y entonces retorna a la humildad inicial y se despide de su señor tan sólo diciendo:

*La gracia del Espíritu Santo more siempre en el alma de V. M. Amén. De Tlaxcala, 2 de enero de 1555 años. Humilde siervo y mínimo capellán de V. M. Motolinía, Fray Toribio.<sup>12</sup>*

Además de convencer y conmover, Motolinía también exhorta al rey que ponga rápido remedio a ciertas situaciones:

*La tercera cosa es rogar por amor de Dios a vuestra majestad que mande ver y mirar a los letrados así de vuestros Consejos como de las universidades, si los conquistadores, encomenderos y mercaderes de esta*

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 407.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 548.

*Nueva España están en estado de recibir el sacramento de la penitencia y los otros sacramentos, sin hacer instrumento público por escribano y dar caución jurada: porque afirma el de Las Casas que sin éstas y otras diligencias no pueden ser absueltos; y a los confesores pone tantos escrúpulos que no falta sino ponellos en el infierno. Y así, es menester que se consulte con el sumo pontífice, porque nos aprovecharía a algunos que hemos bautizado más de cada uno trescientas mil almas y desposado y velado otras tantas y confesado otra grandísima multitud, si por haber confesado diez o doce conquistadores, ellos y nos hemos de ir al infierno.<sup>13</sup>*

Por último me referiré a los *tropos* utilizados por Motolinía, aunque en realidad sólo podemos hablar de uno que destaca ante los demás: la metonimia («el todo por las partes»), que se encuentra muy cercana al final, cuando está hablando de ciertas determinaciones de Cortés: en una de ellas decide derrumbar unos ídolos y poner en su lugar una imagen de Nuestra Señora (que representa la catequesis de todo un pueblo), y más adelante, cuando habla del buen trato que Cortés le da a los indios, cuenta que cuando el fraile arribó a Nueva España tuvo que cargar su manto desde Veracruz hasta Puebla, ya que Cortés había prohibido que los indios cargaran, so pena de cuarenta pesos.

Con esta anécdota última, Motolinía defiende con un manto a la institución de la encomienda. El proceso es particularizante: la encomienda, luego los indios protegidos por ella, luego Cortés, luego la disposición de Don Hernán y finalmente fray Toribio cargando su manto por causa de esta última.

## Conclusión

La obra del padre Motolinía puede pasar a través del tamiz de la retórica para ser analizada. Aunque el uso de la misma por parte del franciscano no sea del todo consciente —en todas sus diminutas partes— por lo menos es seguro que el autor busca convencer al Emperador de que algo hay que hacer con ciertas situaciones que están ocurriendo en Nueva España. Pretende a toda costa que le preste oídos sordos a Las Casas y que por nada del mundo vaya a abolir la institución de la encomienda. Motolinía habla de las virtudes de Hernán Cortés para salvaguardar esta institución que le preocupa tanto, y finalmente hace lo mismo que este último hizo treinta años atrás con las

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 405.

*Cartas de relación*, dirigirle un texto al rey para convencerle de que en Nueva España se realiza una empresa digna de su interés; con la diferencia que Motolinía, a pesar de su mentalidad evangelizadora y encomendera, fue también, como el padre Las Casas, un verdadero defensor de los indios.

### **Bibliografía**

- Barthes, Roland, *La antigua retórica. Ayudamemoria*, traducción de Beatriz Dorriots, Serie Comunicaciones, Ed. Buenos Aires, Barcelona, 1982.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2a. ed., 1988.
- Las Casas, fray Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de André Saint-Lu, Serie Letras Hispánicas 158, REI, México, 1988.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España* (incluye la *Carta al Emperador Carlos V*, del 2 de enero de 1555), Estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, Porrúa, Sepan Cuántos número 129, México, 1968.
- O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Los Noventa, número 25, México, 1989 (1972).



# Hacer don de la inteligencia. La antropología francesa actual

Francisco de la Peña Martínez\*

**T**razar un panorama de la antropología francesa actual no es tarea fácil, dada la variedad de sus especialidades y la vastedad de su territorio. Por ello, mi objetivo es muy modesto. Se trata de situar, a vuelo de pájaro, los principales tópicos en los que se han centrado las más recientes publicaciones en este campo para, a través de ello, reconocer las búsquedas y perspectivas de este gremio. Ello nos permitirá no sólo caracterizar sus principales corrientes, sino también esbozar una suerte de retrato de familia o de «quién es quién» en este poco conocido espacio intelectual.

## Genealogías

No podemos hablar de la antropología francesa contemporánea sin hacer referencia a la sólida tradición intelectual de la que es producto, tradición marcada por al menos tres grandes tiempos. El primero nace a fines del siglo pasado con la sociología de Durkheim. El segundo pasa por la traducción de esta sociología en clave etnológica a través de los trabajos de Marcel Mauss para, finalmente, alcanzar su elaboración más acabada con la llamada antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss.

De Durkheim y de su proyecto sociológico, la etnología recibe el rigor del método, la habilidad para construir el objeto teórico y los conceptos estratégicos, así como la ambición epistemológica en la búsqueda de principios universales y marcos comparativos.

Con Mauss, la etnología adquiere un estatuto central y autónomo en el campo de las ciencias sociales en Francia. Mauss independiza la etnología al liberarla de su relación de subordinación con la sociología, y a la vez delimita con precisión su objeto, el hecho social total. Al institucionalizarse, la

\* ENAH-INAH



etnología maussiana quedará estrechamente vinculada con la vanguardia artística (Bataille, Caillois, los surrealistas), la museología (*Musée de l'Homme*), y con la ciencia de las religiones (especialidad francesa que conjunta los estudios sobre la antigüedad clásica, el mundo indoeuropeo y el orientalismo) a través de *L'Ecole Pratique des Hautes Etudes*.

La etnología francesa inicia su diálogo con la antropología británica y norteamericana, y con Lévi-Strauss alcanza su madurez y deviene modelo y vanguardia intelectual. En diálogo con el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística y la filosofía, el estructuralismo lévi-straussiano hace de la etnología una semiología, entendida como la ciencia del orden simbólico de la cultura y sus leyes, a la vez inconscientes y universales.

Entre Mauss y Lévi-Strauss, sin embargo, la antropología gala se despliega en la obra de una generación pionera de intelectuales no menos talentosos, que desde Griaule hasta Balandier contribuyen a la delimitación de los objetos y las temáticas que han caracterizado a esta disciplina en Francia.

Entre algunos de estos ámbitos destacan por su importancia los estudios sobre las religiones no occidentales. Varios antropólogos (Lévi-Bruhl, Hertz, Metraux, Leiris, Caillois, Bastide y Lévi-Strauss, etcétera) profundizan sus tópicos clásicos, desde el tema del sacrificio, lo sagrado, el ritual, la magia, el chamanismo, la posesión y la brujería hasta el sincretismo, el mesianismo o el profetismo. No menos importantes son los trabajos en campos tan distintos como la tecnología (Haudricourt, Leroi-Gourhan); la etnomusicología (Schaeffner, Rouget); el estudio del proceso de hominización y la prehistoria (Rivet, Leroi-Gourhan); la etnohistoria y la arqueología (Soustelle, L. Sejourné); el análisis comparado de las grandes civilizaciones (Dumont, Granet, Dumezil); el etnopsicoanálisis y la antropología médica (Devereux, Bastide); el análisis de los sistemas de parentesco, el totemismo y los mitos (Lévi-Strauss); el estudio de la cosmología o la representación del cuerpo y la persona (Griaule, Dieterlen, Leenhardt, Paulme, Dumont); la antropología política y los procesos de modernización (Mercier, Balandier), etcétera. Todos estos pensadores, miembros de una generación desaparecida en su mayoría, sentaron las bases que dan a la antropología francesa el perfil singular que la distingue de las tradiciones de otros países.

### **De los años maravillosos a nuestros días**

En lo que toca a las orientaciones teóricas, a partir de los años sesenta tienden a imponerse, entre muchos otros, tres paradigmas mayores en el horizonte de la reflexión etnológica francesa. El más importante es sin duda el paradigma es-

tructuralista, con su fuerte dominante semiológica y lingüística. Su postulado de base es el primado del simbolismo en la vida social, y su interés está centrado en el estudio del parentesco, la mitología y el conjunto de lo que conocemos como el «pensamiento salvaje». Los trabajos de Balandier representan otro paradigma, en la línea de una antropología dinamista-funcionalista, fuertemente sociologizada, interesada en los procesos de cambio y modernización, la estructura del conflicto y el poder en el marco de la situación colonial. Finalmente, el marxismo inspira un tercer modelo de análisis, en particular el marxismo renovado de filiación althusseriana. Su énfasis está puesto en el primado de las relaciones económicas, la producción material y la apropiación de la naturaleza como hilo conductor para comprender la cultura de las sociedades no occidentales.

Estos tres modelos compiten y polemizan entre sí durante la década de los setenta y poco a poco llegan a confluír en una serie de combinaciones, más o menos logradas, hacia los años ochenta. Podría decirse que, *a grosso modo*, una gran parte de los antropólogos franceses tienden a inscribirse en alguna de estas síntesis.

Hoy día, entre todos los antropólogos franceses de las generaciones posteriores a Lévi-Strauss, destacan tres en particular: Marc Augé, Françoise Héritier y Maurice Godelier, cuyos trabajos se inscriben en el seno de líneas de reflexión mayores con una gran influencia en el quehacer etnológico.

## Antropología y tiempos postmodernos

Marc Augé, hasta hace poco presidente de *l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, es probablemente quien más ha contribuido a la renovación y la apertura de nuevos espacios para la reflexión antropológica. Sus trabajos se inscriben en el horizonte del discurso sobre la «postmodernidad», que desde la filosofía, la estética y la sociología ha sido objeto de acalorados debates.

Africanista reconocido a nivel mundial, Augé ha recibido por igual la influencia del estructuralismo, el marxismo y el sociologismo de Balandier, y ha elaborado una obra en la que los problemas antropológicos clásicos (profetismo, brujería, chamanismo, posesión, antropología médica, antropología del poder, etcétera) no son ajenos a la reflexión sobre la naturaleza del mundo «occidental».

En efecto, Augé ha promovido el análisis de lo que él llama la *sobremodernidad*,<sup>1</sup> término que se encuentra también en los trabajos de su maestro Balandier.<sup>2</sup> Dicho concepto designa el proceso de globalización y contemporaneización cultural que explica la aparición de fenómenos como

<sup>1</sup> Marc Augé, *Non-Lieux*, Le Seuil, Paris, 1992.

<sup>2</sup> Georges Balandier, *Le Dédale*, Fayard, Paris, 1994.

la multiculturalidad, el sincretismo y la recomposición de las identidades colectivas. En el marco de una mundialización e interpenetración cultural creciente, la alteridad asume nuevas formas que exigen de la antropología una redefinición de su alcance y de sus objetos.

En su libro más reciente *Para una antropología de los mundos contemporáneos*<sup>3</sup> Augé propone una etnología del presente, de la «contemporaneidad» cultural, producto de la acelerada unificación espacial y temporal del planeta, que comprenda y a la vez supere la oposición entre lo tradicional y lo moderno, lo exótico y lo próximo, lo occidental y lo no occidental, lo primitivo y lo civilizado. Una etnología que a partir del conocimiento acumulado sobre el parentesco, el ritual o el don en el mundo tradicional, pueda interesarse por el metro, la televisión, los supermercados, los aeropuertos o los jardines como objetos antropológicos posibles de ser abordados con una mirada distante, capaz de transformar lo familiar en algo extraño.

A diferencia de la antropología norteamericana, cuya deriva postmoderna se ha desplegado a través de la transformación del discurso etnográfico en objeto de reflexión antropológico (bajo el influjo de Derrida y su filosofía de la deconstrucción), la antropología francesa ha optado más bien por una refundación de su objeto de estudio.

Frente a la desaparición del clásico «primitivo», los antropólogos franceses han reaccionado volviendo sus ojos a las disímiles e inéditas expresiones de la alteridad en el mundo actual más que a la crítica o la negación de la antropología como tal. Así, el sesgo postmoderno de la etnología francesa se ha orientado básicamente a una «antropologización» del presente que deja de pensar a la «Otridad» como lo contrario a lo occidental y que a partir de una revaloración de lo sincrético, aprehende lo moderno y lo premoderno en su unidad.

El impacto de las ideas de Augé sobre esta antropología de lo contemporáneo ha sido sin duda evidente y, en los últimos años, un conjunto de antropólogos ha desarrollado en esta línea una serie de investigaciones con muy originales resultados.

Un buen ejemplo de esta perspectiva es el trabajo de un investigador cercano a Augé, J. P. Dozon,<sup>4</sup> quien ilustra las paradojas del sincretismo cultural en el África actual a través del profetismo, fenómeno tradicional por excelencia que sirve de instrumento al reclamo de modernización. La historia del profetismo en este continente nos revela el proceso de recomposición del cristianismo en el seno de las culturas «paganas», su «africanización» bajo

<sup>3</sup> Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris, 1994.

<sup>4</sup> Jean Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Le Seuil, Paris, 1995.

formas inéditas e híbridas de culto y su articulación con el complejo proceso de occidentalización, en el seno del cual el mensaje escatológico opera como un verdadero motor ideológico.

De lado del mundo europeo, G. Althabe y G. Lenclud, compañeros de ruta cercanos de Augé, han compilado un balance de este tipo de antropología en el colectivo *Vers une ethnologie du present*.<sup>5</sup>

Por su parte, Jean Jamin (sucesor de M. Leiris en el *Musée de l'Homme*) ha promovido desde la revista *Gradhiva*, de la cual es director, el debate epistemológico sobre la etnología del presente y el diálogo con la antropología postmoderna americana. Similar preocupación se encuentra en otras revistas como *Ethnologie Française* y *Terrain*.

En esta misma dirección, destacan varios trabajos recientes. Por ejemplo, C. Bromberger ha publicado un estudio decisivo sobre el fenómeno del fútbol,<sup>6</sup> M. de la Pradelle analiza la simbólica del intercambio ritual en un importante mercado callejero,<sup>7</sup> M. Abèles elabora una antropología del Estado moderno que permite comprender los rituales políticos del gobierno francés,<sup>8</sup> M. Segalen reflexiona sobre las carreras de maratonistas y la cultura del «jogging»,<sup>9</sup> S. Darbon analiza el rugby como un modo de vida<sup>10</sup> y F. Saumade estudia la cultura tauromáquica en España y Francia.<sup>11</sup>

Sin duda este tipo de antropología del presente, que toma a la modernidad como terreno y se interesa en la complejidad y la crítica cultural, tiene un futuro muy importante no sólo en este país, y habrá que seguir con atención su desarrollo.

## La herencia del estructuralismo

Es sabido que el influjo del racionalismo y los principios de la ilustración han hecho de la etnología francesa una disciplina reacia tanto al relativismo cultural como al epistemológico y con una fuerte inclinación a la búsqueda de universales. La obra de Lévi-Strauss es la mayor muestra de este impulso, que no tiene visos de desaparecer por estos lugares.

Françoise Héritier representa lo mejor de esta línea de reflexión, y como se dice en México, «en el nombre lleva la fama», puesto que es la sucesora de

<sup>5</sup> Gerard Althabe y Gerard Lenclud (eds), *Vers une ethnologie du present*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, MSH, Paris, 1992.

<sup>6</sup> Christian Bromberger, *Le match du football*, Ed. MSH, Paris, 1995.

<sup>7</sup> Michelle De La Pradelle, *Les vendredis à carpentras*, Fayard, Paris, 1996.

<sup>8</sup> Marc Abèles, *Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin, Paris, 1990.

<sup>9</sup> Martine Segalen, *Les enfants d'Achille et de Nike*, Ed. Métailié, Paris, 1994.

<sup>10</sup> Sebastien Darbon, *Le rugby mode de vie*, Jean Michel Place, Paris, 1994.

<sup>11</sup> Frederic Saumade, *Des sauvages en Occident*, Ed. MSH, Paris, 1994.

Lévi-Strauss al frente del Laboratorio de Antropología Social, adscrito al *Collège de France*. Héritier ha profundizado en la problemática de las estructuras de parentesco llamadas complejas, uno de los temas más arduos que Lévi-Strauss legó a sus discípulos. Sus trabajos son un ejemplo de la aplicación de los métodos de computación más refinados al campo de la etnología que no sólo han permitido comprender mejor el funcionamiento de estos sistemas de parentesco,<sup>12</sup> también han llevado a revolucionar muchos de los supuestos de la teoría estructuralista del parentesco. En efecto, Héritier ha elaborado una teoría de lo que ella llama el incesto de segundo grado<sup>13</sup> que ha permitido repensar el significado habitual del incesto, más allá de su connotación socio-parental primaria. Gracias a ello, el incesto puede concebirse como un fenómeno que no se reduce a la relación sexual típica entre parientes consanguíneos o aliados de cierto tipo, sino que implica la indiferenciación simbólica en el seno de un «parentesco» considerado en un plano más general, lógico y cosmológico. Ejemplo de este tipo de incesto sería la relación de un hombre con la mujer de su hermano, de un hombre con una mujer y su hija, de un hombre con dos hermanas o de un hombre con la mujer de su compadre. En todos estos casos, se trata de relaciones entre consanguíneos o aliados que no son directas sino mediadas por la relación con una misma pareja sexual. Héritier elabora una teoría de los fluidos y de su circulación, teoría de lo idéntico y lo diferente, que da cuenta del sinnúmero de casos donde el tabú del incesto pareciera afectar, no las relaciones entre parientes directos sino la mezcla de sustancias sexuales consideradas simbólicamente idénticas. Podría decirse que el mayor mérito de Héritier estriba en haberle dado «cuerpo» a los estudios sobre el parentesco, en la medida en que sus análisis de las estructuras complejas de la alianza desembocan en una teoría del simbolismo del cuerpo, en la que la diferencia sexual aparece como la matriz significativa más simple y más universal que ordena el mundo de las relaciones entre los seres humanos. Héritier ha demostrado que los tres pilares universales de la vida social, la prohibición del incesto, la división sexual del trabajo y un tipo de unión sexual reconocida, no adquieren sentido si no es a partir de un cuarto universal, la valencia diferencial de los sexos y la simbólica que de ella deriva. Simbólica que involucra por doquier una cosmológica, un sistema ordenado de relaciones que se inscriben en una suerte de mecánica de los fluidos, en la que la representación del género, de la persona, de la procreación y de las sustancias y humores corporales atraviesa el conjunto de las instituciones

<sup>12</sup> Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Le Seuil-Gallimard, Paris, 1981.

<sup>13</sup> Héritier, *Les deux soeurs et leur mère*, Odile Jacob, Paris, 1994.

humanas, las relaciones sociales y las concepciones del universo.<sup>14</sup> En última instancia, la teoría de Hérítier implica una refundación del estructuralismo que, partiendo del ámbito del parentesco, incluye otras lógicas sociales y su simbolismo.

En la misma línea que F. Hérítier, el trabajo de elaboración crítica de la herencia lévista encuntra en P. Descola otro buen representante. Descola ha incursionado en el ámbito de una antropología de la naturaleza<sup>15</sup> con el fin de dar cuenta de la relación cultura-naturaleza como un proceso de construcción de esta última por parte de los hombres. Su crítica se dirige por igual a la antropología cognitiva y la etnocencia americana que al naturalismo de Lévi-Strauss. Por un lado, se trata de comprender que si la naturaleza es una construcción social, la noción de naturaleza varía según las culturas; pero a la vez, que si la naturaleza no existe en sí misma, es indudable que ella ejerce ciertas constricciones sobre el pensamiento. Descola sostiene que el significado de la oposición naturaleza-cultura no es universal ni su relación el producto de un naturalismo cerebral que supone la correspondencia entre la codificación mental y la codificación natural, como lo sugiere Lévi-Strauss. En esencia sólo existen límites culturales que constriñen la práctica y su alcance sobre la naturaleza, por lo que la oposición naturaleza-cultura opera en varios niveles. Así, el trabajo del pensamiento sobre la naturaleza tiene como condiciones elementales los modos de relación, de clasificación y de identificación a la misma. A partir de Lévi-Strauss, que considera el totemismo como el ejemplo mayor de esta culturalización de la naturaleza, en la medida en que se ajusta a su modelo intelectualista y sociocéntrico, Descola avanza en una profundización crítica de este modelo. A los sistemas totémicos, que tratan a las especies naturales como signos metafóricos de las relaciones sociales, Descola opone los sistemas animistas, que operan por metonimia, otorgando atributos sociales a los seres vivos, proyectando los principios de las relaciones humanas a las especies. Sus estudios sobre los indios Achuar del Amazonas<sup>16</sup> llevan a Descola a postular una oposición entre el egocentrismo animista característico de estas culturas y el sociocentrismo totémico de otras culturas. Oposición entre un dispositivo pragmático, mágico-ritual, y uno religioso y mítico-intelectual. De esta forma entiende Descola corregir y criticar la subestimación que Lévi-Strauss muestra por la acción ritual frente al pensamiento mítico.

<sup>14</sup> Hérítier, *Masculin-feminin*, Odile Jacob, Paris, 1996.

<sup>15</sup> Philippe Descola, *La nature domestique*, Ed. MSH, Paris, 1986.

<sup>16</sup> Descola, *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris, 1993.

En la misma línea pero desde otro ángulo se desarrolla el trabajo de Carlo Severi, etnólogo discípulo a la vez de Devereux y Lévi-Strauss. Especialista en chamanismo y teoría del ritual, Severi ha avanzado en la elaboración de una concepción de la acción ritual que cuestiona también los prejuicios del estructuralismo frente al rito y su supuesta inferioridad intelectual frente al mito. La condena que Lévi-Strauss dirige al rito por su nula capacidad cognoscitiva en relación con las exigencias del pensamiento clasificador es puesta en duda por Severi en su trabajo (publicado hasta ahora sólo en italiano) sobre el chamanismo cuna.<sup>17</sup> Severi desarrolla la tesis de que el ritual elabora todo aquello que el pensamiento mítico no puede clasificar, es decir todo aquello que es histórico en tanto que traumático. Cumpliendo una función intelectual que no pasa por la narratividad sino por lo que llama la memoria ritual, el rito no aspira a preservar «la continuidad de lo vivido» frente a las pretensiones conceptuales del mito, como cree Lévi-Strauss, sino a producir un saber sobre lo real contingente que tiene como instrumento la repetición y como soporte la palabra, los objetos, el gesto y la imagen. En un trabajo más reciente, en colaboración con M. Houseman, Severi amplía sus ideas sobre la acción ritual, a través de una reconsideración del ritual Naven, estudiado por Bateson hace varias décadas.<sup>18</sup> Revisitando críticamente las teorías funcionalistas, intelectualistas y semiológicas, así como los trabajos de Turner, Gluckman y Lévi-Strauss, el trabajo de Severi se revela como uno de los intentos más lúcidos por pensar al fenómeno ritual en su especificidad y autonomía propia, más allá de toda reducción del mismo a otros registros de la cultura (el rito como negativo del mito, o como expresión de la estructura social, o como instrumento de la cognición y su psicología, etcétera).

Otro etnólogo importante en lo que toca a la herencia de Lévi-Strauss es Dan Sperber, cuya relación con el estructuralismo se ha desplegado por el lado de la psicología cognitiva y el naturalismo más estricto.<sup>19</sup> Ya en anteriores trabajos<sup>20</sup> era evidente la preocupación de Sperber por anclar la teoría estructuralista en el campo de las ciencias naturales y el cognitivismo. A diferencia de otros discípulos más o menos disidentes del naturalismo de Lévi-Strauss, Sperber resultó ser más «papista que el papa». Su más reciente libro<sup>21</sup> es un ejemplo de su tentativa por explicar los fenómenos culturales a

<sup>17</sup> Carlo Severi, *La memoria rituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

<sup>18</sup> Severi y Michael Houseman, *Naven ou le donner à voir*, CNRS, Paris, 1994.

<sup>19</sup> Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1975.

<sup>20</sup> Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris, 1982.

<sup>21</sup> Sperber, *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris, 1996.

partir de los principios de la psicología cognitiva, a lo que ahora agrega una epidemiología de las ideas, es decir, una teoría de la propagación de las representaciones dentro de las sociedades. A partir de una crítica a las limitaciones lógicas de los diferentes tipos de descripción e interpretación en la antropología, crítica de la que no escapa el estructuralismo, Sperber clama por una teoría explicativa y causal de los hechos culturales. Una teoría que dé cuenta de las causas necesarias de los fenómenos culturales a partir de su doble condición material, de acciones objetivas por un lado, y de representaciones sobre éstas acciones, por el otro, representaciones mentales, privadas y públicas, cuya función cognitiva explica su existencia y su reproducción institucional. Teoría psicocultural que, en tanto explicación, pretende ir más allá tanto de la pura elaboración de generalizaciones teóricas (universalismo vacío del estructuralismo o comparativismo descriptivo del funcionalismo) como de la simple atribución de un significado a los fenómenos colectivos (hermenéutica simbólica). Así, conjuntando en una original síntesis a Tarde y Darwin, Sperber aspira a dar cuenta de la naturaleza representativa de los hechos sociales, de sus mecanismos de difusión y su razón de ser lógica a partir de una suerte de economía natural de las representaciones culturales, que explique su vigencia o su desaparición en la vida social.

### **Antropología del don y la sexualidad**

Maurice Godelier es sin duda el representante más importante de la orientación marxista en antropología. Durante muchos años sus esfuerzos se focalizaron en el diálogo entre marxismo y estructuralismo, en la búsqueda de una articulación entre lo ideal y lo material,<sup>22</sup> y es bien conocida su crítica a la metáfora marxista del edificio social y su división en instancias. Ella le permitió demostrar que la política, el parentesco o la religión pueden organizar el conjunto de las relaciones de producción material en las sociedades precapitalistas, y en consecuencia operar como instituciones plurifuncionales, infra y superestructurales a la vez. En los últimos años, sin embargo, el interés de Godelier se ha desplazado a dos frentes polémicos: la lógica del don por un lado, y la articulación entre lo sociocultural y la sexualidad humana, por el otro.

Su último libro<sup>23</sup> es una refinada crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss y un retorno a Mauss. Para Godelier la lógica del don nos revela que en el fundamento del intercambio se encuentra la no circulación de ciertos

<sup>22</sup> Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984.

<sup>23</sup> Godelier, *L'énigme du Don*, Fayard, Paris, 1996.



objetos. Como puntos de anclaje del orden social, ellos escapan al intercambio porque están asociados en lo imaginario al poder de lo sagrado. En el parentesco, la política, la economía, en todas las actividades humanas, para que se constituyan, hay siempre algo que precede el intercambio y donde éste viene a enraizarse. Por ello lo social no se reduce a las formas de intercambio, al contrato simbólico. Más allá de la esfera del intercambio existe otra esfera constituida por todo aquello que los hombres imaginan que debe sustraerse al intercambio y a la reciprocidad. La sociedad nace y se reproduce por la unión y la interdependencia de estas dos esferas y por su diferencia. Así, contra el predominio que Lévi-Strauss y Lacan asignan a lo simbólico como fundamento de lo social, Godelier destaca el primado de lo social y la dimensión imaginaria en la producción del simbolismo.

El trabajo de Godelier sobre el don se enriquece y se completa con una reflexión sobre la sexualidad como fundamento de la socialidad humana y del orden simbólico que la reproduce.

Desde la publicación de su trabajo sobre los baruya de Nueva Guinea,<sup>24</sup> Godelier ha desarrollado una reflexión rigurosa sobre la gestión social de la sexualidad, y sobre el trabajo simbólico que toda cultura invierte en la construcción de la subjetividad.

En una sintomática consonancia con el trabajo de Hérítier, con la cual implícitamente debate, Godelier se separa de ella por la importancia que asigna al discurso psicoanalítico en su exploración de los fundamentos inconscientes de la cultura. Más freudo-marxista y menos lévi-straussiano, Godelier pretende ir más lejos que Hérítier.

Su reflexión se sitúa en un plano muy general, la relación de la cultura con la sexualidad en todas sus manifestaciones posibles, más allá del lenguaje del parentesco o la dicotomía masculino-femenino.

El trabajo que acaba de publicar en colaboración con antropólogos y psicoanalistas,<sup>25</sup> es una admirable explicación del proceso por el cual la cultura se produce y se reproduce a través de la domesticación de la sexualidad humana. Dada la independencia de la sexualidad humana de los ciclos biológicos y reproductivos (condición que nos distingue radicalmente del resto de las especies animales), su naturaleza polimorfa y anobjetal sirve de materia privilegiada a la construcción del orden simbólico. Así, antes que domesticar o actuar sobre la naturaleza, el hombre ha tenido que domesticar su sexualidad. Por ello Godelier intenta dar cuenta del origen de la cultura

<sup>24</sup>Godelier, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris, 1982.

<sup>25</sup>Godelier y Jacques Hassoun (eds), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité*, Arcanes, Paris, 1996.

en su relación con el psiquismo inconsciente, la escisión de la subjetividad y la represión de nuestras pulsiones, avanzando en un terreno ya abonado por Freud. Sin embargo, a diferencia de este último, para Godelier no es la mítica muerte del padre lo que explica la emergencia de la cultura, sino el sacrificio práctico de la sexualidad, o más precisamente, el sacrificio del sinsentido de la sexualidad.

Ausencia de sentido que exige de una interminable codificación simbólica en la que lo imaginario es el instrumento a través del cual se expresan las figuras de esta sexualidad (en el parentesco, el mito, el rito, el poder, la economía, etcétera) siempre en exceso y sujeta a control. Por ello para Godelier la prohibición del incesto es el fundamento, no de las relaciones de parentesco, sino de la totalidad del orden social. El tabú del incesto, independientemente de que sea de primer o de segundo grado, desborda el parentesco, es la prohibición de determinadas formas de gestión de la sexualidad y en último término del universo. Por ello remite siempre al problema del orden y de lo impuro, lo aberrante y el engendramiento ilógico.

En otras palabras, para Godelier el tabú del incesto, y su elaboración imaginario-simbólica, es el modelo de la mediación universal por excelencia, que sirve a la reproducción tanto del orden sociocósmico como del psiquismo inconsciente de los individuos.

### **El retorno de lo reprimido. Antropología y psicoanálisis**

El trabajo de Godelier es sólo una muestra del diálogo abierto entre la antropología y el psicoanálisis, que vive una reactualización sorprendente.

Un ejemplo de este debate del lado de los psicoanalistas es el último libro de André Green,<sup>26</sup> atento a los *impasse* del estructuralismo y a las ideas de Godelier y otros antropólogos como Bernard Juillerat.

Inspirado en las ideas de este psicoanalista, con una orientación conceptual estrictamente freudiana, el trabajo de Bernard Juillerat (oceanista como Godelier), es un excelente ejemplo de esta renovada antropología psicoanalítica.

A partir del caso de la sociedad yafar de Nueva Guinea, cuya mitología Juillerat había ya explorado en otro trabajo,<sup>27</sup> el autor aborda en su más reciente libro el análisis del *yangis*, un drama ritual cuyo simbolismo pone en escena máscaras, pintura corporal, danza, música y gesto.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> André Green, *La causalité psychique*, Odile Jacob, Paris, 1995.

<sup>27</sup> Bernard Juillerat, *Edipe chasseur*, PUF, Paris, 1991.

<sup>28</sup> Juillerat, *L'avènement du père*, CNRS, Paris, 1995.

Según Juillerat, este ritual sin palabras representa el advenimiento de la humanidad a través de los avatares de un verdadero héroe edipiano que deberá identificarse con la figura de un padre simbólico. Empresa simbólica de falicización del sujeto, ella serviría de defensa contra la pérdida de la madre —el abandono— y la castración —pérdida de sí—, en una sociedad en la que no existen rituales de iniciación masculinos.

El paralelismo postulado por Freud entre sueño y mito o entre sueño y rito, es reconsiderado por Juillerat para pensar la articulación entre psiquismo individual y prácticas culturales, entre fantasma individual y simbolismo religioso.

Articulación compleja dada la intervención de una mediación simbólica, que consiste en la elaboración y racionalización que ejerce la conciencia colectiva sobre las producciones inconscientes, en un «trabajo de la cultura» que Juillerat intenta dilucidar. Así, el autor piensa al ritual yangis como una representación de la sociedad como sujeto, pero en un sentido muy preciso. Aclarando que no se trata ni de una teoría indígena de la persona (es decir, del sujeto tal y como se lo representa conscientemente una cultura) ni de una teoría del sujeto socializado (es decir, del desarrollo psicocultural de una conciencia de sí), Juillerat se refiere al sujeto psicológico y social tal y como una cultura se lo representa *inconscientemente*. Sujeto entonces, pero en tanto Yo colectivo, imagen ideal de la sociedad y del hombre «original», más allá de su historicidad. El ritual yangis, situado entre lo inconsciente y la escena pública, tendría por ello el doble estatuto de objeto transicional y de fetiche colectivo, y sería un buen ejemplo de la validez universal de la simbólica edipiana.

Del lado de Lacan y su conceptualización del psicoanálisis, el estudio de Charles-Henry Pradelles de Latour sobre los bamiléké de Camerún<sup>29</sup> es otro ejemplo reciente de este tipo de antropología. En dicha obra, el autor elabora un etnopsicoanálisis de esta sociedad sirviéndose del ternario real-simbólico-imaginario creado por el célebre psicoanalista francés. Las deudas asociadas con el sistema de alianzas matrimoniales ilustrarían el funcionamiento de una lógica de la falta significante, lógica que rige a su vez tanto el conjunto de creencias sobre los ancestros como el orden político de este grupo, basado en la jefatura. Según Pradelles de Latour, el orden de la alianza está anclado en la deuda simbólica, por definición insalvable y comprometedor. Ella prevalece siempre sobre el orden de la filiación

<sup>29</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké*, EPEL, Paris, 1991.

basado en la deuda imaginaria y recíproca. La división del sujeto a nivel simbólico explica no sólo la preeminencia de las relaciones entre generaciones alternadas o entre un individuo y la familia de su esposa. Ella nos permite comprender también las prácticas de brujería, la enfermedad o los ritos funerarios como expresiones de una deuda no simbolizada, deuda en el registro de lo real, ilimitada y desintegradora, que sólo la mediación simbólica puede reglamentar. Por último, Pradelles de Latour interpreta el ritual de entronización de un nuevo jefe a la luz de esta lógica de la falta y su mediación simbólica, necesaria para la reproducción del lazo social y la legitimación del poder.

Otro autor destacado que trabaja en este horizonte de reflexión es François Laplantine (discípulo de Devereux), conocido por un excelente manual de introducción a la etnopsiquiatría.<sup>30</sup> Su más reciente libro, escrito en colaboración con Marion Aubrée,<sup>31</sup> es un trabajo sobre la historia del espiritismo en Francia y su impresionante aclimatación en Brasil, donde se ha mezclado con los diversos cultos afroamericanos allí existentes. Interesado en el lugar que tienen en el mundo moderno las prácticas y creencias mágicas, Laplantine ha estudiado las medicinas paralelas, los videntes, etcétera. Con su trabajo sobre el espiritismo Laplantine ahonda en esta perspectiva, ofreciéndonos una genealogía de esta doctrina *sui generis*. Producto de un mundo dominado por la razón instrumental, el espiritismo aparece para este autor como una suerte de racionalización modernista y pseudocientífica del culto de los muertos y la reencarnación, que explicaría su particular asimilación y éxito en las sociedades actuales.

Mencionaremos por último el trabajo de Nicole Belmont, que se inscribe en la tradición del estudio del folklore.<sup>32</sup> Belmont ha desarrollado una reflexión crítica en torno a la noción de arcaísmo y ha demostrado la validez de una antropología del folklore que se sirve del aparato crítico freudiano. Más allá de la «ilusión arcaica» que asocia lo folklórico a la sobrevivencia, lo residual, la reliquia, Belmont deconstruye su lógica partiendo de la tesis freudiana sobre el paralelismo entre las tradiciones populares y los recuerdos infantiles reprimidos. Las características de lo que se define como folklórico no sólo se reencuentran en los recuerdos de infancia, los síntomas neuróticos o los sueños, sino también y sobretodo en los sentimientos y reacciones que ellos suscitan. Por ello, la permanencia de la problemática del

<sup>30</sup> François Laplantine, *L'ethnopsychiatrie*, PUF, Paris, 1988.

<sup>31</sup> Laplantine y Marion Aubrée, *La table, le livre et les esprits*, Jean-Claude Lattès, Paris, 1990.

<sup>32</sup> Nicole Belmont, *Paroles païennes*, Imago, Paris, 1986.

arcaísmo en el abordaje de lo folklórico se revelaría como el obstáculo epistémico a superar con el fin de reconocer la actualidad y contemporaneidad de los fenómenos que se incluyen en esta disciplina.

### Consideraciones finales

Es inevitable que nuestra recensión de las más recientes publicaciones de antropólogos franceses sea limitada. Por ejemplo, el extraordinario *Diccionario de etnología y antropología* editado por P. Bonte y M. Izard<sup>33</sup> merecería un artículo aparte. Si dejamos de lado a varios autores no menos valiosos en el campo de la etnología actual (Testart, Terray, Panoff, Smith, Désveaux, Zimmerman, Zonabend, Cuisinier, Chaumeil, etcétera), al menos quisiéramos mencionar a algunos de los americanistas y estudiosos de México. Entre ellos sobresale sin duda Jacques Gallinier, cuyo trabajo sobre la cosmología de los otomíes<sup>34</sup> es de primer orden, fruto de un admirable trabajo etnográfico que, inspirado también en el psicoanálisis, busca dar cuenta de la concepción de la enfermedad, el cuerpo y la persona entre las culturas indias. El trabajo de Christian Duverger, por su parte, es reconocido en el terreno de la etnohistoria del mundo prehispánico, a la vez por su originalidad y su ambición en la interpretación de la cosmovisión mesoamericana. Lo mismo puede decirse del trabajo de Serge Gruszinski en lo que concierne al imaginario cultural en la época colonial.<sup>35</sup> Por último, los estudios de Michel Perrin, especialista en el chamanismo,<sup>36</sup> que si bien se centran en la sociedad guajira de Venezuela, incluyen consideraciones muy interesantes sobre el caso huichol.<sup>37</sup>

Sin duda la antropología francesa se desarrolla con una vitalidad ejemplar, manifiesta en su pluralismo y apertura a la innovación. Por ello el título de este texto es intencionado aunque justificado. El don de inteligencia que nos ofrece este gremio de practicantes de la mirada distante nos invita al compromiso con el intercambio de las ideas, y nos da buenos motivos para creer en el futuro de nuestra disciplina.

<sup>33</sup> Pierre Bonte y Michel Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, PUF, Paris, 1992.

<sup>34</sup> Jacques Gallinier, *La mitad del mundo*, UNAM, México, 1991.

<sup>35</sup> Serge Gruszinski, *La guerre des images*, Fayard, Paris, 1994.

<sup>36</sup> Michel Perrin, *Le chamanisme*, PUF, Paris, 1995.

<sup>37</sup> Perrin, *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris, 1992.

## Miradas a la dimensión individual. Una entrevista con Marc Augé

Francisco de la Peña Martínez\*

**M**arc Augé es sin duda uno de los representantes más importante de la antropología francesa contemporánea. Presidente de *L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, institución fundada por Braudel y reconocida internacionalmente como uno de los centros de formación e investigación más importantes del mundo, Augé nos ofrece en esta entrevista un recuento de su trayectoria intelectual que nos permite comprender el desarrollo de esta disciplina en los últimos veinte años. Pensador original y versátil, Augé se ha distinguido por su espíritu innovador y su diálogo crítico con las más diversas corrientes teóricas y por su esfuerzo renovador de los métodos y los objetos de investigación de la etnología. Especialista en Africa, sus trabajos han contribuido al estudio de las representaciones simbólicas del cuerpo, la brujería, la enfermedad, el ritual, el poder, el fenómeno del profetismo, y actualmente alimentan una reflexión sobre el fenómeno de la sobremodernidad que explora las vías de una antropología de la contemporaneidad. A la vez clásicos y heterodoxos, sus escritos son una provocación intelectual que sirve de guía a las búsquedas más recientes de la antropología francesa y mundial.

*Para muchas personas su obra está asociada tanto con el estructuralismo como con la antropología marxista. ¿Podría hablarnos de su trayectoria intelectual y sus principales influencias teóricas?*

Es verdad que comencé a trabajar en los años sesenta y que en esta época había dos influencias mayores: el estructuralismo levistraussiano y el marxismo, sin que esto suponga que son corrientes que necesariamente se opongan puesto que, sobre todo bajo la influencia de Althusser, el marxismo

\*ENAH-INAH

tomaba prestado al estructuralismo, y yo formo parte de eso que se ha denominado globalmente estructuralomarxismo, un término que se ha transformado en peyorativo pero que en ese momento correspondía a una cosa interesante. Independientemente de las etiquetas de referencia estructuralista o marxista, un especialista de las ciencias sociales se enfrenta al problema de cómo pensar lo social en su constitución, es decir cómo pensar el movimiento sin perder de vista el carácter riguroso que puede tener el análisis sincrónico. Con diversas formas, la problemática de las ciencias sociales —también la lingüística— ha girado en torno a estas cuestiones, esto es, captar sistemas en su estructura interna y aprehenderlos en su devenir. Desde esa perspectiva se puede hacer referencia al acercamiento del estructuralismo y del marxismo, pero en términos muy generales (es necesario decir que el estructuralismo de Lévi-Strauss evolucionó, especialmente en su análisis del término de inconsciente, que no es lo mismo al principio de sus trabajos que más tarde). Pero regresando a mi trayectoria, había entonces esta doble influencia y al mismo tiempo, la influencia británica a través de Georges Balandier con la atención dada a la totalidad de lo social y al dinamismo de la sociedad. Todo eso no era necesariamente contradictorio pero a veces era vivido por algunos como contradictorio.

*¿Cómo se expresaba todo esto en su trabajo?*

Puedo agregar que comencé con trabajos monográficos como todos los antropólogos y que eso facilitaba la síntesis entre las diferentes corrientes, puesto que yo trabajaba en una sociedad lacustre, sociedad de pescadores que tenían una tradición de comercio y de producción de sal. Comercio al interior del país y con los europeos, una sociedad que recibió de frente el *shock* de la penetración colonial. Yo trabajaba en pueblos cuya organización social podía leerse en el espacio, donde era fácil relacionar diferentes instancias y especialmente demostrar cómo habían actuado los cambios en la actividad económica sobre la organización social: el comercio del aceite de palma con los europeos había conocido una gran aceleración al final del siglo XIX, durante la guerra de Crimea, por el problema del aprovisionamiento de aceite de ballena que repercutió en la costa africana, acentuando el proceso de acumulación de cautivos, de esclavos, que proporcionaban la mano de obra y eran el medio de reproducción de esa sociedad. Había allí un material que facilitaba considerablemente un análisis que podía fácilmente pasar por marxista puesto que había procesos económicos indiscutibles que tenían un efecto sobre lo social y al mismo tiempo era una sociedad muy organizada,

muy estructurada, con linajes jerárquicos precisos que podían analizarse. A fin de cuentas, había existido ese trastocamiento introducido por la presencia europea al interior y no solamente como socio comercial. Así en mis dos primeros trabajos, que corresponden a mis tesis de tercer ciclo y de estado, esas diversas influencias se conjugaban.<sup>1</sup>

¿Qué tipo de temas le interesaban en ese momento?

Yo estaba interesado en todo lo que era en estas sociedades lacustres la representación de lo ideológico, la importancia que eso tenía en la vida cotidiana, empezando por la representación del cuerpo, de la persona, de la agresión en la brujería. Yo tenía la impresión de que el conjunto de los escenarios sociales se desarrollaba tanto en lo imaginario, canalizado naturalmente por las formas simbólicas actuantes en la sociedad, como en lo real, en el sentido de la realidad práctica tal y como se podía observar directamente, y esto me dio siempre mucho para reflexionar. A la existencia de profetas, de esos personajes intermediarios que trataban de elaborar cosmologías que dieran cuenta a la vez del mundo africano y del mensaje cristiano y que aparecían también a la manera más tradicional como hombres fuertes capaces de curar, se agregaba el hecho de que la aventura de la colonización y del desarrollo se jugaba también en las categorías de la imaginación, imaginación que encuentra su fuente en los accidentes del cuerpo, en los accidentes de la persona. Desde ese punto de vista muy pronto se despertó en mí el interés en la enfermedad y su representación como forma particularmente ejemplar de estos acontecimientos. Todo esto corresponde a una primera parte de mis trabajos y se desarrolló en el marco de lo que yo hacía cuando entré a la Escuela de Altos Estudios. A partir de ese momento hice más bien trabajos de misión que correspondían a estancias en Africa, entre 1965 y 70. Durante algunos años trabajé en Togo, especialmente sobre la religión *voudu*, interesante porque es una religión totalmente activa (encontré de cierta manera en Togo lo que me contaban en Costa de Marfil como correspondiente al siglo precedente) porque allí la relación con la religión es abierta, existe sin mala conciencia, y todos los conventos de *voudu* funcionan activamente.<sup>2</sup> Tenía la sensación de tener a la vista a la religión en sus formas más esenciales y podía trabajar como etnólogo y no simplemente como historiador, como lo hice en el caso de los habitantes del sur de Costa de

<sup>1</sup> Se refiere a sus dos primeras publicaciones: *Théorie du pouvoir et idéologie*, Hermann, Paris, 1975 y *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 1977.

<sup>2</sup> Sus reflexiones sobre este tema se encuentran en su libro *Le dieu objet*, Flammarion, Paris, 1988.



Marfil. Esto fue sumamente interesante y me llevó a continuar reflexionando sobre el problema de la eficacia del rol y la representación. Traté de resumir todas estas impresiones en mi libro *El genio del paganismo*<sup>3</sup> en el que expuse explícitamente la cuestión de la relación entre estas formas de actividad religiosa y nuestras propias formas —las europeas— que no me parecen fundamentalmente diferentes. Reflexiono ahí sobre el significado del héroe, sobre el personaje del ancestro, sobre el cuerpo, sobre la memoria, sobre temas de esta naturaleza, y nunca tuve al hacerlo el sentimiento de una ruptura con los modelos anteriores.

*¿Podría precisar más sobre este punto?*

El lenguaje ha cambiado un poco, ese lenguaje de las instancias marcado por Althusser, quien había sistematizado desde este punto de vista el análisis marxista, abriéndolo a la consideración de los hechos de la representación. Ese lenguaje había envejecido un poco y en todo caso no me era útil para describir lo que yo quería. Pero como en el fondo yo había tenido un recorrido empírico, es decir, que siempre intenté inferir un cierto número de modelos interpretativos a partir de lo que tenía frente a mis ojos, en cierta manera tuve la suerte de contar con un terreno rico que se prestaba a una interpretación compleja. Tuve la oportunidad de evitar aplicar una cierta interpretación previa a una realidad que puede o no aceptarla, y esto se lo debo a la riqueza de la realidad africana. Después tuve el sentimiento de una ruptura: hice pequeños ensayos sobre la contemporaneidad próxima en Francia y me dediqué a la administración académica, pero mientras hacía eso continué mi trabajo sobre el profetismo en Africa. Nunca sentí eso como contradictorio, porque en mis trabajos tuve el sentimiento de que había algo que comprender que sobrepasaba el marco particular de tal o cual cultura, y en el fondo el verdadero debate intelectual no fue en relación con el marxismo y el estructuralismo, que me parecen ambos aplicables en el dominio de referencia, sino en relación con otro terreno.

*¿Con quién se desarrolló este debate?*

Por un lado sostuve una polémica con algunos americanistas franceses que idealizaban las sociedades amerindias sobre las cuales trabajaban, sin duda porque Africa daba el ejemplo de sociedades que no se pueden idealizar y que son sociedades con diversidad, con conflictos, en fin, sociedades reales.

<sup>3</sup> Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993.

Tuve el sentimiento de que había la tendencia en ciertos antropólogos a uniformar las sociedades que estudiaban y a pensar la cultura desvinculándola de la sociedad y la historia. Un segundo debate importante fue con el relativismo cultural. Siempre tuve el sentimiento, y desde ese punto de vista me siento muy cercano del marxismo y del estructuralismo, de que existen formas de poner en escena, formas de elaboración de cuestiones sociales comparables de una cultura a otra. No estaba persuadido de que el antropólogo debía de encerrarse en el estudio o la profundización de un solo grupo, sentía que al abordarse el modo de funcionamiento de las representaciones de un grupo se encontraban modos de cuestionamiento y elaboración de problemas que eran útiles para comprender lo que pasaba en otros grupos. Lo universal no está en las formas mismas sino en su disposición, en las preguntas que las ordenan, y después de que conocí las sociedades americanas, quedé impactado por la utilidad que tienen ciertos datos africanos, no para decir que son iguales sino para comparar, para ver cómo muchas cosas giran en torno a un mismo problema cuando se interesa uno en la representación del otro entre los otros: la representación del cuerpo, de la muerte, de los ancestros, de la filiación, grandes temas como éstos en los que es evidente que no hay reduplicación sino eco en un sentido metafórico, eco de un sistema a otro.

Este fue el segundo tipo de debate, y en cierta manera lo que intenté hacer en mis pequeños ensayos sobre la contemporaneidad próxima, ya fuera en los jardines de Luxemburgo o en el metro parisino,<sup>4</sup> era participar de ese esfuerzo. Si bien es muy experimental, en el fondo era yo el único indígena que tenía a la mano, y me formulé a mí mismo preguntas que traté de responder imaginando lo que hubiera dicho como usuario del metro o como buscador de casa habitación en los pequeños anuncios familiares<sup>5</sup> si un etnólogo me interrogara sobre mi concepción de la persona, del cuerpo, de la muerte, porque después de todo siempre hacemos ese tipo de preguntas indiscretas y nada evidentes a los individuos (quienes por cierto nos responden siempre en los términos de la cultura a la que pertenecen). Y este es un punto que me interesa señalar, el de la importancia de la dimensión individual. Creo que hay un movimiento general en los últimos veinte años que se piensa como el fin del triunfalismo de los años sesenta o el desmoro-

<sup>4</sup> Dos libros fundamentales sobre la antropología del presente de Marc Augé: *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1987 y *El viajero subterráneo. Un antropólogo en el Metro*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1986.

<sup>5</sup> Augé, *Domaines et châteaux*, Seuil, Paris, 1989. Reflexión antropológica en torno a la mito-lógica del territorio y el espacio, a partir de los anuncios publicitarios de grandes residencias en Francia.

namiento de los grandes sistemas de interpretación, pero de manera positiva podría decirse que con personas como Foucault o Certeau, es la dimensión del individuo la que se reintroduce en los cuestionamientos de las ciencias sociales. Porque el individuo era el enemigo, y esto es bastante propio de la tradición durkheimiana, para la cual todo lo que es del orden individual, de lo singular o lo particular debe ser descartado para alcanzar un nivel de abstracción que es el de la verdadera realidad capaz de ser científicamente estudiada. La introducción del individuo supone la toma en consideración de las preguntas que provienen del psicoanálisis, y lo que me parece interesante desde el punto de vista de la antropología es que en el fondo en todos los sistemas de pensamiento que estudian los etnólogos hay siempre una interrogación sobre el otro, sobre la realidad del individuo. En estos últimos tiempos me he preguntado si la actividad ritual no tiene por objeto comprender la realidad del individuo en sus relaciones con los otros. Esto significa que la realidad individual no es antagónica de las realidades más colectivas que serían el objeto de la ciencia. Es un poco a esto que correspondían mis pequeños vagabundeos en el ambiente francés.

*En consecuencia, ¿su trabajo es hasta cierto punto inclasificable?*

Yo definiría mi trayectoria intelectual más por estos temas y cuestiones que por referencias masivas a opciones teóricas. Creo que la tentativa marxista en antropología está terminada, aunque dejó trazos e influencias muy interesantes, pero creo que está acabada en la forma dura que tomó en un momento dado, y es de hecho muy fácilmente reversible. No quiero lanzar piedras en el jardín de mi amigo Godelier que estudiaba la transición, pero la transición era primero el pasaje de la sociedad liberal a la sociedad comunista y ahora se estudia en sentido inverso (por otra parte creo que para estudiar la situación actual las categorías marxistas son muy útiles). Creo que el horizonte marxista está ahí y no es insuperable, pero está ahí. Y el estructuralismo levistraussiano me parece, más allá de las polémicas de que ha sido objeto, una referencia no solamente muy válida, sino también que hay que acentuar. Porque en Lévi-Strauss hay verdaderamente estructuralismo cuando se interesa en el fenómeno del parentesco y trata de elaborar matrices intelectuales que me permiten intelectualmente pasar de un sistema a otro. La referencia última es el cerebro y su funcionamiento, en el cual no existe un número indefinido de formas de comprensión posible y ello es lo que explica que el sistema de parentesco se inscriba en un álgebra particular que uno puede intentar reconstruir. Con los mitos me parece que

es un poco diferente y sin duda Lévi-Strauss da pruebas de prudencia, ya que las generalizaciones son difíciles a ese nivel. El tiene el cuidado de tomar zonas culturales preidentificadas para ver cómo los mitos se transforman: son matrices reconstituidas también. Pero, más allá de que la materia es también menos fácilmente formulable en términos de relación estricta, más allá de eso, la prudencia estructuralista indica que algo no funciona: se podría tal vez continuar la transformación de mitos de tal o cual parte de América para llegar al África y tal vez los mitos africanos entrarán en esa mecánica pero, claro está, Lévi-Strauss no quiere hacer cosas semejantes porque en ese momento la generalidad funcionaría en el vacío. Hay entonces una menor ambición estructuralista en el dominio del mito que en el del parentesco. Por otra parte, tal vez se han condenado muy rápido las imprudencias de los antropólogos que trabajaban en el siglo precedente, como Frazer. Creo que siempre hay que mantener la prudencia y la necesidad de estudiar un terreno particular pero creo que en el dominio del rito, de la representación del cuerpo, de la persona, de los humores del cuerpo, etcétera, existen de un continente a otro, de una sociedad a otra, correspondencias intelectuales evidentes. No se puede pensar en la difusión, que no ha tenido lugar en todos los sentidos, y tampoco me parece útil abordar esos fenómenos a través de matrices de transformación, pues no hay nada de mecánico en ellos. Hay que preferir siempre a tal o cual tipo particular de representación, su tipo de funcionamiento en la sociedad, pero creo que no se puede aislar un análisis y que eso no nos ayuda a comprender cómo funcionan las cosas. Creo que puede haber una generalización en el nivel de la formulación de preguntas. En efecto, frecuentemente los ritos son modos de formular preguntas sobre cuestiones de identidad, sobre las relaciones entre la gente, sobre la relación entre la vida y la muerte, etcétera, y creo que esas cuestiones pueden ser estudiadas en la comparación.

*Hoy se piensa que la antropología atraviesa una crisis que está en relación con su objeto de estudio y sus métodos. ¿Cuál es para usted el estado actual de nuestra disciplina?*

Mi opinión es matizada, es verdad que ya no tenemos el triunfalismo de los años sesenta, en el sentido de que las ciencias sociales iban a sustituir a la filosofía por una parte, y a la historia por la otra. Ese triunfalismo ingenuo ha desaparecido, aunque sólo lo vi en los años sesenta en algunos representantes menores del estructuralismo. Es verdad que hubo una época en la que se

pensaba que el material antropológico, histórico, lingüístico o literario podía ser abordado por la misma máquina intelectual. Creo al menos que la antropología es científica, aunque a veces se tiene una idea inadecuada de la ciencia. La ciencia no avanza expandiendo sus sistemas de interpretación y sus teorías del momento como si fueran la verdad definitivamente adquirida. Lo que es interesante en la ciencia es que se ven mover las fronteras de la ignorancia: hay hipótesis y luego se hunden o se continúan cuando las fuentes son confirmadas. Creo que todo el periodo de los sesenta corresponde a una aventura intelectual un poco aventurera. Efectivamente se construyeron sistemas de interpretación y una parte se ha impugnado, no porque no funcionara sino porque se ha agotado su capacidad heurística. De una cierta manera el estructuralismo en su ambición inicial es relevado hoy por los cognitivistas<sup>6</sup> porque esta especie de esfuerzo por pasar de las estructuras cerebrales, en el sentido más material y visible de las cosas, a la estructura del producto del intelecto era la ambición de Lévi-Strauss. Pero él partía de formas elaboradas para idealmente regresar a la constitución cerebral, mientras que los cognitivistas hacen lo inverso, es decir estudian los modos de adquisición más elementales del intelecto para llegar hasta sus formas más complejas.

En mi opinión ellos no lo han logrado porque atrás de todo esto está la cuestión metafísica fundamental de la conciencia. Interrogarse sobre el origen de la conciencia corresponde a la interrogación que se plantean los biólogos sobre el origen de la vida, son cosas tan fundamentales y difíciles que no tienen puntos de referencia. Hemos salido de esa época triunfalista pero yo no diría que la antropología está en crisis. Puede haber una crisis en algunas de sus expresiones, pienso en algunos de mis amigos americanos como James Clifford y el posmodernismo en antropología<sup>7</sup> que llega a formulaciones que parecen estar de acuerdo con los aires de los tiempos, constatan el estallido de la humanidad (aunque desde otro punto de vista se podría ser sensible a todo lo que la unifica) y privilegian lo que corresponde a la reafirmación de las identidades singulares y se habla de polifonía y uno se interesa más en la expresión de las cosas que en el contenido. Y en cierta manera llegan a concluir que la antropología no es más necesaria que otra cosa y puede ser sólo un ejercicio literario entre otros.

<sup>6</sup> Se refiere a la corriente de la etnociencia o antropología cognitiva americana representada por gentes como Conklin, Goddenough, Berlin y Kay, etcétera.

<sup>7</sup> James Clifford y G. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar, Madrid, 1991, texto que inaugura la llamada antropología posmoderna.

*¿Cuál es su opinión de esta corriente y su propuesta deconstructiva?*

Personalmente yo me sitúo en las antípodas de esa posibilidad que me parece, por otra parte, cantar un viejo estribillo con algunos acordes nuevos, el viejo estribillo del culturalismo, del relativismo cultural americano que postula que cada configuración cultural singular es incomparable con otras y que en extremo se puede profundizar en alguna de ellas pero que toda tentativa de proposición más general que se apoye en datos tomados de diferentes configuraciones parece imposible. Esto está basado en una idea totalmente fabricada de la cultura, como si las culturas fueran islotes, y parte de una duda sobre la capacidad de invención que me parece sin razón. Frecuentemente uno se enfrenta, no sólo al escepticismo, sino a la ridiculización de los que se encierran en su cantón y caen en un círculo vicioso: por ejemplo Edmund Leach, quien antes de ser un adversario rabioso de Lévi-Strauss había intentado ser estructuralista a su manera, un poco caricaturesca, y había elaborado una propuesta que relacionaba las formas de filiación y de alianza y las formas de representación en lo que toca a la naturaleza del poder psíquico que se atribuye a los individuos.<sup>8</sup> Creo que dicho modelo no tenía aplicación general porque lo concibió para sociedades particulares y porque es muy complicado, pero la idea es interesante. No en el sentido de enunciar una ley que diga que a la relación de alianza corresponden siempre concepciones acerca de la influencia psíquica de tal o cual naturaleza y a las de filiación otras, sino por el hecho de que haya una correspondencia de datos de este tipo en las más diversas culturas. Creo que el error está en tener una idea caricaturesca de los sistemas de transformación, en querer tener una ley muy fina en donde la naturaleza de la relación existente en cada configuración sea establecida con absoluta precisión (aunque no se debe por ello rechazar el principio mismo de este género de relación). En todo caso, creo que nuestra disciplina hoy está, más que en crisis, frente a una contradicción, porque las cosas no se parecen a esa polifonía que cree poder escuchar el posmodernismo sino a la uniformación y la planetarización, al hecho de que al menos para un sector mayoritario de la cultura humana no existen ya fronteras. Aun en el rincón más apartado y aislado que haya se tiene la idea de que el mundo existe, y todos tenemos la idea de pertenecer al planeta.

*Una característica del fin del milenio es el llamado retorno de lo religioso.*

*¿Cuál es para usted la significación de este fenómeno?*

Creo que lo religioso retorna porque no se había ido nunca. Este tema

<sup>8</sup> Edmund Leach, *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona, 1980.

me parece discutible en su formulación. De hecho en él uno comprende cosas diferentes, para empezar cuando se habla del regreso de lo religioso se piensa que había muerto. Como siempre que en ciertas épocas se hace morir algo para hacerlo renacer, se ha dicho que la religión estaría muerta, como todos los grandes relatos, y que habría resucitado. Esto me parece muy discutible. Lo que el especialista de lo religioso mostraba en los años cincuenta y sesenta bajo el término de secularización era una desafección de la práctica religiosa en el mundo cristiano y una crisis de vocación y reclutamiento: bajo esa forma nada ha cambiado.

Pero se delinean otras cosas que son de especie diferente, por ejemplo los fundamentalismos. Pero los fundamentalismos no representan un regreso, sino la aparición de algo que se supone un regreso a los orígenes. No se trata del regreso de una forma que habría existido antes y que ahora reaparece, es un presente que es ampliamente abusivo como retorno a los orígenes (por ejemplo, en Argelia los integristas son gente que no forma una mayoría y no representa por tanto una verdadera cultura musulmana).

Existen también formas religiosas nuevas, sectas, formas religiosas adaptadas al gusto del día que yo ligaría a la individualización de la conciencia. Desde la desaparición o el debilitamiento de los grupos intermediarios (partidos, sindicatos) a cada uno corresponde elaborar su cosmología, lo que se hace a veces al interior de las religiones existentes, como los católicos (se practica a la manera de cada uno y se adapta), o a través de las sectas, como los evangelistas americanos que pueden proporcionar un relevo de esas iniciativas individuales. Y existen también todas esas formas particulares que ligadas a diferentes actividades dan un aspecto religioso a un cierto número de cosas: pienso en las empresas con esos *stages* que realizan sus representantes en la naturaleza, que les ayudan a rehacer una moral de voluntad y en los que se camina sobre brasas, etcétera. Hay ahí una especie de culto al individuo que se desarrolla en el marco de las empresas, y es un poco todo esto lo que se connota con la expresión regreso de lo religioso.

Para mi gusto hay que deconstruir. Yo he asociado a mi noción de sobremodernidad la de exceso y aceleración,<sup>9</sup> que implica una nueva forma de circulación de la información y por lo tanto del conocimiento. Desde ese punto de vista la televangelista es extraordinaria (el evangelista es ahí un condensado de actor, de mimo, comediante de feria y pastor que se dirige a los niños y que intenta hacer llorar). La televisión se dirige a cada uno y eso

<sup>9</sup> Augé, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1994.

es un fenómeno general que sobrepasa la puesta en escena, al grado que ciertos evangelistas llegan a decir «toque la pantalla y se curara», es decir que tengo un altar particular ante los ojos. Esos efectos de aceleración y de individualización se ofrecen a todo tipo de interrogaciones sobre el orden individual. Por todo ello la noción de retorno de lo religioso me parece muy peligrosa, primero porque no se había ido y por lo tanto no se trata de una reaparición, y por otra parte porque el término religioso designa formas muy diversas de búsqueda de sentido.

*¿Cuáles son los temas que está usted trabajando actualmente?*

Pienso que todas las cosas que se refieren al espacio son cuestiones importantes porque lo que es nuevo en la aventura humana es que actualmente la tierra es realmente redonda, y el espacio, nuestro espacio, la referencia que se tiene respecto al otro. El espacio es a la vez nuestra promesa y nuestra angustia: si hay algo que puede parecer angustiante es encontrarse en un espacio restringido (hay que descender a una ciudad como México, por ejemplo, donde uno tiene el sentimiento de la inmensidad). Pero es suficiente ir en avión o ver la televisión para constatar que no se había sido como hoy tan sensible a todas las dimensiones del espacio.

Las grandes cuestiones políticas o económicas se plantean hoy en términos de espacio (comunidad europea, etcétera). La relación con el espacio tanto en el plano individual como colectivo implica hablar de la relación con el otro, es decir de la relación de identidad y alteridad. De cierta manera para el antropólogo, habituado a identificar la manera en que se plantea la cuestión del otro entre los otros, el hecho de que estemos en espacios de geometría variable y nos podamos considerar como en casa o fuera de casa a voluntad, complica un poco esta cuestión, y por ello la reflexión sobre la noción de alteridad es tan importante.<sup>10</sup> Ella se vincula por otra parte a ciertas preocupaciones del psicoanálisis sobre lo que es el sujeto individual, y creo que habrá lugar en los años que vienen para un diálogo entre psicoanálisis y antropología porque ambas disciplinas están interesadas por el problema de la alteridad, aunque sí es verdad que la antropología toca los lugares en donde el psicoanálisis interviene, creo que sería dañino tomar modelos de interpretación psicoanalítica para aplicarlos a la realidad de lo social. En todo caso, la cuestión metodológica que me interesa es la siguiente: como definir objetos de investigación pertinentes para poder

<sup>10</sup> Sobre el tema de la alteridad ver Augé, *Le sens des autres*, Fayard, Paris, 1994.



integrar a la dimensión de la referencia planetaria el tipo de descripción a la cual nos hemos aplicado tradicionalmente.<sup>11</sup> Para poner dos ejemplos, creo que un grupo de arquitectos que se interrogan sobre un proyecto de urbanismo, o un grupo de médicos que se cuestionan sobre la intervención en tal o cual medio son objetos para el antropólogo en la medida en que sean objetos de segundo grado. Es decir, estamos ahí menos para trabajar con el arquitecto y el médico que para trabajar sobre ellos, en la medida en que son los artesanos de un mundo en vías de hacerse y en consecuencia objetos de nuestra observación, y no tanto como individuos sino como objetos de reflexión, de la misma forma como nos interesan los profetas en tal o cual cultura, porque a final de cuentas las preocupaciones del antropólogo son en el fondo las mismas.

<sup>11</sup> El último libro de Augé recoge todas estas interrogantes: *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris, 1994.

## Reseñas



Frey, Herbert, *La arqueología negada del nuevo mundo. Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, CNCA, México, 1995, 313 p.

### *El lado oscuro de la historia*

Una de las reflexiones culturales más importantes y recurrentes de los últimos años es la que se refiere al tema de la modernidad, que ha sido abordado, cuestionado y problematizado desde ángulos y posturas diversas. Por lo que se refiere al campo específico de la historia, los estudios tradicionales han hecho coincidir la modernidad —ese proceso caracterizado por una transición de una identidad colectiva a una identidad del yo, esto es, la ruptura que implica pasar de una subordinación a las tradiciones por parte de los miembros de una comunidad a una actitud crítica individual en la que se puede discutir y, eventualmente, disentir de las normas sociales que rigen el entorno— con la Era Moderna, subrayando los grandes cambios registrados en el planeta y particularmente en Europa durante los siglos XV y XVI.

A contrapelo de estas visiones generadas por una historiografía tradicional, la investigación de Herbert Frey rescata una visión de larga duración en su intento por clarificar las raíces de la modernidad en Europa y se remonta al siglo XII como punto de partida de este importante proceso. En su nuevo texto, el autor continúa con su reflexión de investigaciones anteriores (*Los orígenes del feudalismo*, 1988) en torno al problema de cómo las estructuras internas de la Edad Media determinaron la conformación de los distintos sistemas coloniales. Sin embargo, en esta ocasión amplía la perspectiva de análisis, incorporando los conflictos ideológicos y culturales a una visión global que supera ampliamente los límites conceptuales de una historia de las ideas al vincularlas a los procesos socioeconómicos de la época y al mismo tiempo evita caer en cualquier tipo de determinismos.

La génesis de la modernidad debe buscarse, entonces, en el seno de la sociedad medieval. En este sentido, la propuesta de Frey debate implícitamente con la postura conocida de Max Weber, diferenciándose de ésta particularmente en dos aspectos bastante claros. Por un lado, para Frey el sistema feudal constituyó la matriz fundamental del desarrollo capitalista, lo cual implica retomar una perspectiva histórica mucho más amplia, de larga duración y, por el otro, le asigna un

peso mucho mayor a los factores materiales en la construcción de este importante proceso, que en el caso de Weber quedaba circunscrito a factores ideológicos, en los que se vinculaban los inicios del capitalismo con la religión protestante.

Asumiendo que la historia de Europa y América están entrelazadas y que Europa ha desempeñado un papel clave en la toma de conciencia americana, como lo mostró —de manera bastante radical— Edmundo O’Gorman, podemos plantear que la Europa medieval llegó a América con su concepto del tiempo, sus tradiciones y cultura, esto es, con sus estructuras económicas, políticas y mentales. Por todo ello, es necesario analizar este imaginario colectivo en relación con los procesos que posibilitaron la consolidación y expansión de la modernidad.

Una de las virtudes de este tipo de enfoques radica en que nos permite contrapuntear y evidenciar los simplismos de historias de carácter oficialista estancadas en rechazos viscerales que intentan borrar de manera gratuita nuestra raíz europea medieval para reivindicar posturas fundamentalistas que nos alejan de una comprensión cabal y profunda del proceso de mestizaje étnico y cultural que ha producido la realidad americana durante los últimos cinco siglos. Aquí radica el sentido principal de la tesis central del texto: la tradición europea representa la arqueología negada de América Latina. Siguiendo a Foucault, el autor nos propone una suerte de psicoanálisis histórico: en la medida en que explicitemos y discutamos críticamente nuestra raíz europea, la podremos asumir y rescatar de la represión a que la hemos confinado.

Uno de los ejes que atraviesa el texto es el que se refiere a los procesos de individualización y subjetivización, en el cual los factores de orden material son los que posibilitaron la emergencia de los nuevos actores y protagonistas sociales, los cuales serían los encargados de desarrollar con su actitud crítica esta identidad del yo a la que aludíamos anteriormente. Este es el caso, por ejemplo, de dos figuras cuestionadoras del orden social, capitales en la transformación de las ideas y del pensamiento: Pedro Abelardo y Guillermo de Occam. El primero es considerado por nuestro autor como uno de los gérmenes más importantes del intelectual moderno, en la medida en que abre la pauta para interrogar críticamente la tradición: «es también el primer hombre de la modernidad que tematiza su subjetividad y convierte su individualidad en punto de partida de su pensamiento crítico» (p. 155), y el segundo representa la curiosidad de la época moderna, llegando a atisbar en sus reflexiones la no existencia de un orden preestablecido, al postular como principio la no cognoscibilidad del mundo.

La investigación de Frey desemboca en un capítulo particularmente interesante, en el que desarrolla la idea de la invención de América a partir de tres figuras paradigmáticas: Maquiavelo, Colón y Cortés.

Estos tres personajes tan heterogéneos comparten un común denominador: se trata de seres humanos dispuestos a rebasar los límites establecidos por las coordenadas culturales y políticas de su época: modernos transgresores que modificaron, consciente o inconscientemente, los límites conceptuales de su momento.

Maquiavelo, primer teórico político en conceptualizar el Estado moderno, al dismantelar el funcionamiento del poder más allá de cualquier justificación teológica. Colón, personaje que expresó las innovaciones de la modernidad en el plano práctico, al superar los límites del mundo conocido, y Hernán Cortés, representante de la figura de *El príncipe* en el Nuevo Mundo, al crear un nuevo imperio y derrotar a Moctezuma a partir de su bagaje cultural europeo, que en última instancia lo remitía a un conocimiento del otro, del cual carecían sus enemigos.

Más allá de la idealización o satanización historiográfica que ha caracterizado los acercamientos a estas figuras, particularmente la de Cortés, cuyos restos suscitaban todavía en el siglo XIX verdaderas batallas campales, nuevamente la reflexión de Frey rescata una vía de análisis de los sujetos históricos que parte de sus propios contextos, superando posibles maniqueísmos y enriqueciendo el debate histórico con argumentos sólidos y fundamentados.

En síntesis, el presente texto nos invita a repensar críticamente el problema de la interpretación histórica, a considerar otros caminos y vías de argumentación, al tiempo que nos acerca a un modelo de historia global que incorpora una gran diversidad de enfoques, que incluyen aspectos económicos, sociológicos, filosóficos, demográficos y culturales, y nos remite a los debates y discusiones de historiografías como la austriaca y la alemana, todavía poco conocidas entre los historiadores latinoamericanos.

Un último apunte para concluir: leer y revisar investigaciones serias y documentadas como la de Herbert Frey me confirma de manera bastante contundente que, a diferencia de otras disciplinas, el oficio del historiador responde a un trabajo que debe ser cocinado a fuego lento, dando pausa a la reflexión y a la elaboración de conceptos que poco a poco se van articulando para formular problemas verdaderamente relevantes y significativos. No es con prisas y subordinado a presiones académicas y laborales, obligado a publicar la mayor cantidad de textos en el menor tiempo posible, como el historiador podrá encontrar la clave para tratar de interrogar y cuestionar las certidumbres de su tiempo.

McAnany, Patricia A., *Living with the Ancestors, Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, University Texas Press Austin 1995, 213 p.

De manera casi recurrente, el tema del «culto a los ancestros» entre los mayas prehispánicos ha sido abordado desde una perspectiva «reduccionista» enfocándose preferentemente a la elaboración de genealogías y al estudio de prácticas de enterramiento de miembros pertenecientes a la nobleza maya prehispánica.

Mc Anany critica esta perspectiva integrando información de tipo arqueológico, epigráfico, etnohistórico y etnográfico, argumentando que la organización a través de linajes es el principio rector de todos los segmentos de la sociedad maya prehispánica, élites y no élites por igual. De la misma manera que el desciframiento de la escritura maya ha permitido describir con detalle las estrategias políticas usadas por las élites mayas del Clásico (200 -900 d. C), *Living with the Ancestors* nos permite vislumbrar las estrategias políticas y económicas usadas por grupos de agricultores no perteneciente a la élite maya.

La discusión que realiza McAnany a lo largo de su libro, rica por la importancia de los temas tratados (estructura de parentesco, tenencia de la tierra, función de la veneración de ancestros importantes dentro del contexto doméstico, desigualdad política y económica, y la oposición estructural existente entre linajes secundarios y principales), gira en torno a tres ejes principales:

1) El control de los recursos importantes para la comunidad se lograba mediante la veneración de ciertos ancestros pertenecientes a linajes importantes. La permanencia física de los ancestros sepultados en conjuntos domésticos sirvió como un importante elemento de continuidad con el pasado, así como de vehículo de traspaso de derechos a las generaciones sucesivas. De tal manera que los mayas expresaban sus genealogías no sólo en textos escritos sino también en el uso y reúso constante del paisaje.

2) La práctica de mantener a los ancestros «participando» del mundo de los vivos como un medio de legitimar las demandas de sus descendientes constituyó también el vehículo ideal para el surgimiento y mantenimiento de desigualdades económicas y políticas en la sociedad maya prehispánica.

Los ejemplos etnográficos abundan en ejemplos de cómo la estructura de linajes promovió la perpetuidad de derechos sobre la tierra, permitiendo la acumulación parcial, o bien la completa alienación, de algunos segmentos de la población sobre el acceso directo a recursos.

3) Los jefes de linajes locales en el área maya conocidos en las fuentes etnohistóricas con diferentes nombres: *Ah kuch kabob*, consejeros, regidores eran líderes políticos, cabeza de grupos de parentesco local, que mantenían una relación a veces conflictiva, otras veces acomodaticia, con el poder central, que en las tierras bajas del sur, durante el Clásico, estaba representado por la figura del *Ahau*, y en Yucatán durante el Postclásico, por el *Halach Uinic*.

En *Living with the Ancestors* McAnany se inserta en la nueva tendencia de la arqueología procesual norteamericana que ve el origen y el mantenimiento de estructuras desiguales de poder como el producto de las tensiones entre los diferentes grupos que componen a cualquier sociedad (preindustrial o presente), y en donde la contestación, negociación y puntos de vista opuestos participan por igual. La interacción entre diferentes grupos de poder puede implicar lo mismo, conflicto que consenso. Cada interacción conlleva, por lo tanto, un potencial real de cambio. Es en este contexto en el que McAnany interpreta la práctica del «culto» a los antepasados entre los mayas precolombinos no como un «culto a los muertos», sino como un recurso a disposición de los vivos.

La crítica al modelo que interpreta a la sociedad maya prehispánica en términos simplistas, como compuesta, básicamente, por una élite «ilustrada» monopolizadora de las estructuras de poder y una gran masa homogénea de productores, tiene sus orígenes en los nuevos datos aportados por los estudios de patrón de asentamientos, los cuales indican una considerable variabilidad en la composición y distribución de los grupos habitacionales fuera de los grandes centros cívico-religiosos y refleja una compleja estructura política y económica.

Para McAnany este patrón sería indicativo de una sociedad organizada con base en una estructura de linajes. Aunque la crítica es acertada desde mi punto de vista, la evidencia aportada por la autora no es suficiente y en muchas ocasiones es confusa a la hora de discutir la estructura social maya del Formativo o del Clásico. Especialmente discutible es su argumento de la «apropiación» por parte de las élites de prácticas y rituales propios de linajes secundarios (p. 160), o la incorporación de «metáforas agrícolas» dentro del discurso de legitimación de las élites mayas del Clásico (p. 74-76).



La lectura de fuentes coloniales, realizada por McAnany, es en ciertos pasajes acertada, por ejemplo la crítica que hace acerca de cómo la traducción limitada, y muchas veces incorrecta, de términos como *káx* (*El Diccionario Maya Cordemex* sugiere un aspecto amplio de posibles traducciones: bosque, arboleda, monte, campo donde hay monte, selva), ha originado interpretaciones equivocadas acerca de la naturaleza de la organización de la producción agrícola en épocas prehispánicas (p. 67). Sin embargo, su uso de las fuentes, en general, es una lectura repetitiva de datos ya conocidos y que no ayudan en forma directa a resolver los problemas que la autora pretende responder, especialmente cuando el material arqueológico que trata se aleja en el tiempo del momento del contacto.

No existe, como promete al inicio de su trabajo, una discusión pertinente sobre la evidencia etnográfica al respecto. Si éste hubiera sido el caso, aseveraciones tales como «En sociedades agrarias no capitalistas, las unidades domésticas rara vez existen como unidades aisladas de producción; por lo tanto, los estudios de unidades domésticas deben ser contextualizados dentro del ámbito mayor de grupos macrofamiliares», tendrían que ser matizadas. Este no es un hecho generalizable y por lo tanto, su aplicabilidad al caso concreto de estudio debe ser previamente investigada (ver por ejemplo el libro de Robert Mc Netting, *Smallholders Householders*, Stanford University Press, 1993, o el del George Collier, *Planos de interacción del mundo tzotzil: bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*, INI, 1976.)

En general la lectura de *Living with the Ancestors* resulta interesante por la gran cantidad de temas tratados y por la propuesta de nuevas líneas de investigación que debieran ser abordadas si es que los estudios sobre la sociedad maya prehispánica pretenden trascender los límites impuestos por un interés obsesivo en las clases gobernantes.

Rodrigo Liendo Stuardo  
INAH

Nutini, Hugo y John M. Roberts, *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Tucson, 1993.

El libro de Hugo Nutini y John Roberts constituye un magnífico análisis acerca de la explicación que los campesinos de Tlaxcala daban, hasta los años setenta, a la muerte de niños en sus comunidades, interpretada como la consecuencia de haber sido «chupados» por brujas o mujeres con poderes sobrenaturales.

La obra demuestra cómo un ejemplar trabajo etnográfico (de caso) puede desembocar también en una importante reflexión teórica sobre procesos más amplios implícitos en éste, como es el sincretismo que ha dado lugar a la formación de conceptos contemporáneos acerca de la sobrenaturaleza, por poner tan sólo un ejemplo.

Además los autores logran con éxito, a diferencia de gran parte de los estudios etnográficos, introducir la dimensión diacrónica del fenómeno que estudian, probando que el seguimiento de su evolución a través del tiempo permite entenderlo de manera más integral. Al hacerlo, proporcionan al lector interesante material sobre la relación específica que han guardado la magia y la religión desde la época prehispánica hasta años muy recientes (década de los ochenta); los seres sobrenaturales que se han distinguido en Tlaxcala en distintos momentos históricos; y la evolución de los conceptos sincréticos acerca del supernaturalismo que parecen haber tenido su origen a finales del siglo XVII.

El material a analizar: la forma en que los protagonistas de dichas tragedias explican lo ocurrido, fue recogida por Hugo Nutini cuando, de manera fortuita, le tocó presenciar una «epidemia» de muerte de niños en el área rural de Tlaxcala en donde estaba trabajando sobre otros temas. Este hecho extraordinario, por la cantidad de casos en un periodo breve, se sumó a otros materiales recogidos a lo largo de muchos años de trabajo constante en la misma zona, lo que le permitió utilizarlos para analizar procesos ideológicos muy complejos, como es la relación que guardan sistemas de pensamiento distintos, como la magia y la religión, dentro del catolicismo popular mexicano.

Aunque el libro, como su nombre lo indica, se centra específicamente en la «brujería de chupar sangre», la explicación de ésta lleva a los autores

a ubicarla dentro de las otras formas de «supernaturalismo antropomórfico» que también se da dentro de la cosmovisión de las comunidades estudiadas. Su objetivo principal es analizar los elementos estructurales y el contenido psicológico de ese tipo de «brujería», así como lograr ubicarlo dentro de la cultura general del grupo.

Según los autores, los campesinos tlaxcaltecas, hasta mediados de este siglo, seguían creyendo en la existencia de cuatro tipos de seres sobrenaturales que podían afectar su vida: los nahuales, las brujas que chupan sangre, los hechiceros y los temporaleros (control del clima). En su análisis Nutini y Roberts señalan las características distintivas de cada uno de estos agentes y los fenómenos con que cada uno de éstos se encuentra relacionado. También nos proporcionan una clara idea de los elementos que los cuatro guardan en común.

El estudio de ambos aspectos permite concluir que a pesar de que los cuatro fenómenos sobrenaturales referidos tienen claros antecedentes dentro de la cosmovisión prehispánica, es evidente que no pudieron sobrevivir en su forma original, sino que sufrieron un proceso de sincretismo con creencias europeas e incluso africanas acerca de la sobrenaturaleza; pasando a constituir una parte importante de las creencias y prácticas de la religión popular en México.

En el caso de las comunidades estudiadas en Tlaxcala, la brujería se relaciona directamente con la creencia de que ciertos seres con poderes especiales, en su mayoría mujeres, conocidas como *tlahuelpuchis*, acostumbran «chupar sangre» a niños pequeños causándoles la muerte. Para hacerlo se transforman en animales (principalmente en guajolotes) y emanan cierta luminosidad y mal olor.

Las *tlahuelpuchis* son muy temidas y se cree nacen con los poderes sobrenaturales que les caracterizan. El origen de su poder para hacer daño es el destino o la suerte, por lo que es incorrecta su identificación como «brujas». El poseer dicha capacidad sobrenatural resulta vergonzoso para la propia mujer y para el resto de su familia por lo que es mantenido en el más estricto secreto.

Nutini y Roberts llegan a la conclusión de que la creencia en la existencia y los poderes de estas brujas, es un claro ejemplo de cómo una sociedad puede explicarse o encontrar sentido a eventos infortunados, específicamente a accidentes. Además subrayan que a pesar de que cada uno de los miembros de dicha sociedad no logra verbalizar con claridad los criterios a través de los cuales se puede distinguir una muerte «normal» de una «accidental», su clasificación de los distintos casos presenciados o relatados a Nutini, resultó uniforme y consistente. De lo cual evidentemente se infiere que existe una lógica implícita en su clasificación.

A partir de ahí, los autores demuestran al lector como las creencias en la brujería de «chupar sangre» determinan la forma en que se percibe la realidad, a tal grado que, tras la muerte de un niño en la comunidad, la concepción normal de la realidad se suspende, y los individuos afectados interpretan ciertos fenómenos empíricos de acuerdo con el sistema normativo de creencias que han asimilado. Sistema que por supuesto también condiciona su conducta e incluso promueve el que sigan ocurriendo dichos eventos.

Para ellos, resulta importante destacar el hecho de que el complejo de ideas asociadas a la «chupa de sangre» es un sistema que se autorrefuerza continuamente. Esto se debe a que se trata de un conjunto bien organizado y lógico, en el que la ideología y los eventos empíricos están interrelacionados de manera tal, que los individuos que se ven implicados en estos últimos, los interpretan en los términos que el conocimiento *a priori* sobre ellos les impone: como consecuencia de la intervención de seres sobrenaturales. Dando por resultado su creencia firme en la existencia de las *tlahuelpuchis*.

El superestructuralismo antropomórfico del cual forma parte el concepto de las *tlahuelpuchis*, es estructuralmente un sistema independiente de la religión popular pero está íntimamente integrado ideológica y cosmológicamente a ésta. En opinión de los autores, la religión popular en el área rural de Tlaxcala contemporánea puede ser clasificada como esencialmente católica, pero matizada con elementos prehispánicos tanto en su estructura como en su ideología. Por lo contrario, en cuanto al supernaturalismo antropomórfico y al sistema mágico en general, el sincretismo tuvo lugar básicamente a nivel estructural, mientras que el dominio ideológico y el sistema de creencias permaneció relativamente indemne tras el contacto.

El libro brinda al lector una minuciosa descripción de la «epidemia» de muertes de niños, y un excelente análisis tanto de los eventos en sí y las circunstancias relacionadas con los «actos de chupar sangre», como de las interpretaciones que de éstos hicieron sus protagonistas. Muy interesante resulta el estilo que utilizan los autores en esta parte del estudio, al narrar los hechos tal y como lo hicieron sus informantes, como si ellos estuvieran también inmersos en esta forma explicativa. Esto provoca que el lector se involucre y vea a través de la lógica de los propios participantes los hechos descritos.

El número de casos ocurridos en un muy breve periodo de tiempo es excepcional. Los autores afirman que estos conceptos responden al alto porcentaje de mortalidad infantil que caracteriza la vida de los campesinos del área estudiada, pues cada familia reporta la pérdida de uno de cada seis

hijos por haber sido «chupado». Por lo que los conceptos sobre la brujería responden directamente a la necesidad social y psicológica de explicarse esa incidencia.

A Nutini y Roberts les parece muy interesante explicar cómo los campesinos de Tlaxcala pueden emplear de manera alternativa este tipo de explicaciones «sobrenaturales» para cierto eventos, y otras completamente científicas o naturalistas para otros. En su opinión esto se debe a que en las sociedades *folk* la magia/brujería ocupa un lugar intermedio en el sistema de creencias, relacionado con la religión en su función de comunicación con la sobrenaturaleza; pero también con la ciencia en su intento de proporcionar explicación racional a los fenómenos naturales. En este tipo de sociedades, a pesar de que la magia va ocupando una posición cada vez más marginal dentro de la estructura de pensamiento global, dichas creencias siguen siendo muy eficaces para explicar ciertos eventos específicos para los cuales no se encuentran explicaciones naturalistas.

En el caso estudiado, la alta incidencia de muertes infantiles y las creencias acerca de la brujería de chupar sangre, al dar una explicación lógica de los hechos, en vez de evitarlos, los promueve. Quienes la sufren, en vez de concentrarse en las condiciones en las que el niño muere y, en consecuencia, prever que éstas no se repitan en nuevos casos, centran su atención en cómo aspectos sociales, psicológicos y físicos de dichas muertes corresponden a las ideas que tenían *a priori* sobre sus causas.

Tras el magnífico estudio de la forma en que los afectados interpretan los hechos y sus consecuencias, los autores tratan de identificar las posibles causas reales de ese tipo de muerte, a través del estudio de casos específicos documentados por Nutini. En su mayoría, concluyen, se deben a asfixia de los lactantes cuando están siendo alimentados, sofocación en la cuna y/o a infanticidio.

Esta última práctica está relacionada con situaciones de mucho stress o antagonismo entre nuera y suegra, debidas a las relaciones de parentesco que imperan en dichas comunidades. En la mayor parte de los casos, se trata de un proceso totalmente inconsciente. La explicación de las muertes como producto de la acción de una bruja, cumple con una importante función social de desplazar la culpabilidad de quienes fueron responsables de ellas, y al mismo tiempo reestablece la cohesión interna del grupo doméstico al reforzar su solidaridad ante la «amenaza» de un poder externo y maligno que los agrede.

Partiendo del estudio sobre el fenómeno de las brujas que «chupan sangre», los autores brindan un panorama general sobre el sistema moral que regula la interrelación de los individuos y la sobrenaturaleza en general, así como de las características generales de la cosmovisión y la religión de los

campesinos tlaxcaltecas. La muerte de un niño, dentro de dicha cosmovisión, es vista inmediatamente como un castigo a la comunidad por haber fallado en las obligaciones que tiene hacia la sobrenaturaleza (culto a los santos, a los altares familiares, a los cerros, etcétera), reforzando en consecuencia la sensación de ser corresponsables del infortunio de alguno de ellos, con lo que se termina por exorcizar la culpa.

Finalmente, como ya hemos comentado, Nutini y Roberts hacen también un análisis de la evolución diacrónica de este tipo de brujería en Tlaxcala, subrayando el hecho de que este complejo ha empezado a perder la cohesión interna que le caracterizaba y a desestructurarse debido a la influencia creciente del exterior (medios de comunicación masiva, educación escolarizada, migración hacia el exterior, disminución de la mortalidad infantil, etcétera). Proceso que es notable en los datos obtenidos entre los años de 1966 y 1986, y que está conduciendo a la aparición de un nuevo *imago mundi* perceptual y normativo dentro de esas comunidades campesinas.

La fluida forma en que los autores presentan al lector el caso en estudio contrasta con la discusión teórica, especialmente en aquella parte dedicada a exponer su postura sobre lo que llaman los elementos «expresivos» de la cultura (*expresive culture*), que se hace mucho más difícil de seguir. En ciertos momentos el libro resulta un tanto reiterativo sobre algunos puntos.

Por último, en mi opinión resulta sorprendente el que a pesar de hacer referencia a otros muchos aspectos de la cosmovisión prehispánica que constituyen importantes antecedentes del concepto sobre las brujas que chupan sangre, los autores no hayan utilizado la información con que contamos sobre las creencias relativas a las mujeres parturientas (*cihuateteo*) en la sociedad mexicana, por ejemplo. Esta presenta muchos elementos que vuelven a aparecer dentro del complejo de ideas a las que se refiere el libro.

*Bloodsucking Witchcraft* constituye una lectura imprescindible para todos aquellos interesados en aspectos característicos de la cosmovisión mesoamericana, así como en procesos ideológicos más generales como es el sincretismo que dio lugar a la religión popular mexicana, y al sistema moral y las características más sobresalientes de ésta.

María Concepción Obregón R.  
ENAH-INAH

Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.

Los estudios culturales realizados en México manifiestan una notable transformación en los últimos años. Consecuencia de haber ampliado la discusión teórica, la *cultura* se ha convertido en tema que integra reflexiones de sociólogos, filósofos, analistas del discurso, comunicólogos y antropólogos, por sólo mencionar algunas de las disciplinas que fecundamente han aportado al análisis cultural enfoques, conceptos y experiencias metodológicas. Tal multidisciplinariedad o «antidisciplinariedad»,<sup>1</sup> de los análisis modernos de cultura no es sólo consecuencia de una nueva práctica académica, es también resultado, como señala Renato Rosaldo,<sup>2</sup> de que el fenómeno de la cultura se ha transformado radicalmente en velocidad, amplitud, instrumentos de expresión, etcétera. Tales transformaciones son tan grandes, nos dice, que lo que sucede ahora, parafraseando a Berman, es que *all that is solid melts into cultural studies*,<sup>3</sup> como los que se hacen sobre el género, la sexualidad y el racismo, por ejemplo. En efecto, actualmente ningún fenómeno cultural se puede tratar sin atender a otro, el racismo, por ejemplo sin la violencia física, verbal o institucional, etcétera.

No es posible ahora, por lo tanto, siguiendo la idea de Rosaldo, estudiar la cultura como un instrumento autocontenido, coherente, estructurado en un campo de significados. Y sin embargo, en vez de promover un nuevo objeto en el mundo que es la cultura, los estudiosos de la cultura analizan procesos de mediación a través de los cuales los signos son significados y organizados en campos complejos que algunos teóricos como Mary Pratt, ha llamado «zonas de contacto».<sup>4</sup> En ellas, las relaciones sociales son, a menu-

<sup>1</sup> Los estudios culturales, dicen Nelson *et al.*, «Cultural Studies: An Introduction» en Grossberg, Nelson and Treichler, eds., en *Cultural Studies*, Routledge, New York, London, 1992, pp. 1-22, más que un campo interdisciplinario, son un espacio antidisciplinario, en la medida en que, precisamente, se han constituido como crítica a las disciplinas, por lo mismo son refractarios a convertirse en una de ellas.

<sup>2</sup> Renato Rosaldo, «Whose Cultural Studies?» en *American Anthropologist*, número 96, 1994, pp. 524-529.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 527.

do, desiguales y la gente puede hablar diferentes lenguajes o la misma lengua con diferentes inflexiones, significados o propósitos. Sería maravilloso que un profesor de primaria en Los Angeles que les dice a sus alumnos que se cuiden de los extraños viera que tiene ante sí a extraños de seis años...

El interés sobre la multiculturalidad es casi una consecuencia de este nuevo panorama.<sup>5</sup> Responde sin duda a la experiencia nada nueva de la migración y las diásporas, pero sobre todo, a los problemas socioculturales que esta realidad ha planteado: la representación de la élites y de las minorías, los problemas educativos, legales, de identidad y la adaptación de la experiencia cultural finisecular a la condición de globalidad —esa occidentalización del mundo que nos ha asaltado— en todos los campos de la sociedad y la cultura.

En *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Néstor García Canclini nos entrega sus más recientes reflexiones sobre el despliegue de la cultura en México en los años noventa. El conjunto de ensayos constituye una ambiciosa empresa intelectual por pensar el sentido de la identidad, las políticas culturales, el sentido de la vida urbana, las transformaciones de lo público y lo privado y el papel del mercado en la sociedad mexicana y latinoamericana actual.

## I

Un nuevo escenario ha ocupado gran parte del terreno sobre el que García Canclini construye en los noventa su reflexión teórica de los noventa: la ciudad. Pero ¿cómo estudiarla?, ¿qué transformaciones ha sufrido?, o, más específicamente, «¿en qué medida pueden subsistir las culturas urbanas definidas por tradiciones locales en una época en que la cultura se desterritorializa y las ciudades se reordenan para formar sistemas transnacionales de información, comunicación, comercio y turismo?» (p. 54).

Sin duda, la respuesta es compleja, pero García Canclini nos orienta por una de las rutas en que sería posible contestar: la comprensión de la cultura en la actualidad requiere la percepción del sentido que adquiere el vivir en ciudades profundamente disgregadas y aparentemente inasibles, pero a la vez estrechamente conectadas por las redes informacionales convencionales o de alta tecnología que dan lugar al fenómeno que identifica con la multi-culturalidad.

Menos que una proposición afirmativa, García Canclini nos va llevando por la vía de señalar lo que ya no existe más en la cultura: las identidades homogéneas —«monoidentidades», como las llama (p. 80)— construidas a

<sup>5</sup> Puede verse, para una visión general sobre este tema a Theo D. Goldberg «Introduction: Multicultural Conditions» en *Multiculturalism. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, Cambridge, 1994, pp. 1-41.



partir de nociones unificadoras como nación, región, territorio o ciudad; «identidades territoriales y casi siempre monolingüísticas»(p. 30). Al lado de éstas, pues las identidades levantadas sobre los circuitos histórico-territorial y de la cultura de élites no han desaparecido, se han construido identidades «transterritoriales y multilingüísticas», ya no más definidas sobre una base socioespacial sino sociocomunicacional (p. 31) a partir, sobre todo, de los circuitos de la comunicación masiva y de los sistemas restringidos de información y comunicación. Los estudios que García Canclini presenta en este libro, muestran que la capacidad del Estado para proponer y desarrollar políticas culturales se ha visto limitada conforme transitamos del ámbito de lo histórico-territorial y de la cultura de élites a los nuevos espacios comunicativos altamente refractarios a los normatividades e influencias de las naciones.

## II

En este sentido el cine es particularmente interesante para García Canclini. «La identidad es una construcción que se relata», nos dice. A partir de la narración de acontecimientos fundadores y hazañas, los pueblos ordenan sus conflictos y fijan los medios legítimos de vivir y diferenciarse de otros. Los libros, los museos, los rituales cívicos y los discursos políticos fueron durante mucho tiempo el dispositivo con que se formuló la Identidad (con mayúscula, subraya el autor) de cada nación y se consagró su retórica narrativa. «La radio y el cine contribuyeron en la primera mitad de este siglo a organizar los relatos de la identidad y el sentido ciudadano en las sociedades nacionales» (p. 107). En el caso particular de este último, las transformaciones tecnológicas, como lo muestra su desarrollo a lo largo de sus cien años de existencia, no sólo afectan su curso como industria, sino su contenido e influencias culturales. En la actualidad estas transformaciones han resultado en una huida del público de las salas de proyección aunque no por ello se ve menos cine. ¿Qué efectos tiene esta transformación? García Canclini apunta algunos cuantos: una nueva relación entre lo real y lo imaginario; una nueva ubicación del fenómeno filmico entre lo público y lo privado; una reordenación del cine en relación con la cultura nacional y transnacional y el surgimiento de expectadores multimedia que se relacionan con el cine de diversas maneras —en salas, en televisión, el video, en revistas— y lo ven como un sistema amplio y diversificado de programas audiovisuales (p. 132).

Confieso que después de años de seguir con atención el trabajo de García Canclini, en el que lo he encontrado como un dedicado descubridor de las nuevas tendencias culturales, en sus trabajos sobre cine presentados en *Consu-*

*midores y ciudadanos*, he redescubierto su faceta de crítico y de pensador propositivo: lejos de saludar el abatimiento de lo nacional por lo transnacional, García Canclini se incomoda y pregunta ¿quién nos va a narrar ahora nuestra identidad? ¿En qué espejo miraremos lo que somos? El engaño que promueve la globalización cultural es que la disolución de lo nacional en la cultura no ha sido en favor de una verdadera cultura universal, sino sólo a favor del desarrollo de un polo hegemónico en materia de cultura, que atropella las industrias culturales no sólo de América latina y sino también de Europa.<sup>6</sup>

El empeño con que la Comunidad Europea y Canadá<sup>7</sup> han intentado proteger sus industrias culturales, no es visto con alarma por García Canclini, ni comparte la preocupación de algunos intelectuales por lo que consideran un resurgimiento del nacionalismo, «el antinorteamericanismo basado en mitos ideológicos» y las intervenciones estatistas que favorecen el autoritarismo (p. 125). García Canclini por el contrario disiente. Sus estudios le llevan a afirmar que

*No existen datos para creer lo que sostiene Vargas Llosa: que «el desvanecimiento de las fronteras, la integración de los pueblos del mundo dentro de un sistema de intercambio que beneficie a todos y, sobre todo, a los países que necesitan con urgencia salir del subdesarrollo y la pobreza», «aquellos ideales de nuestra juventud» que el socialismo no logró, hayan sido concretados por el capitalismo y el mercado. (p. 126)*

En realidad tal globalización cultural no ha sido sino una *norteamericanización de la cultura*.

¿Cuáles son los efectos de este proceso? En el cine no sólo se comunica un discurso, se construye una estética, una manera de mirar a los demás y ésta, bajo las actuales tendencias cinematográficas se expresa en un gusto de la acción en «un periodo que considera extenuada la fase heroica de los movimientos políticos» (p. 142), dando por resultado un desplazamiento de la acción a la actuación política; hemos transferido la escena política a los medios electrónicos, como una manera de preservar de un modo más apolítico lo que la política tiene de acción (*ibidem*). Por otra parte, para encontrar caminos a la

<sup>6</sup> En cuanto a este asunto conviene mirar con atención los datos aportados por García Canclini en «Sobre las negociaciones del GATT y el TLC» en el ensayo *América latina y Europa como suburbios de Hollywood*.

<sup>7</sup> Bastante se ha dicho de la actitud del Secretario de Comercio mexicano que negoció el TLC, para quien no había ningún riesgo en la apertura comercial de las industrias culturales de nuestro país.

acción cinematográfica mexicana y latinoamericana se requiere atender a las transformaciones de la industria, a su carácter multimedia, a encontrar múltiples salidas para los productos cinematográficos y a enfrentar la segmentación de los públicos según edad y nivel educativo, para ir encontrando una salida ante la avalancha de las cinematografías multiculturales.

### III

¿Y los individuos? El discurso ciudadano se sustentó por largo tiempo en las narraciones que fincaron una identidad basada en el territorio y la tradición. Pero este contexto de diversificación de los repertorios artísticos y de medios comunicacionales ha hecho de las condiciones de producción de las identidades instancias diferenciadas y fragmentadas entre los varios actores y poderes que intervienen en ella. ¿Cómo ser ciudadano en este contexto? García Canclini no lo puede responder de cierto, pero sostiene que la respuesta a ello debe pasar por «Estudiar cómo se están produciendo las relaciones de continuidad, ruptura e hibridación entre sistemas locales y globales, tradicionales y ultramodernos, de desarrollo cultural» (p. 116). Ante la dicotomía habermasiana que contrapone el comportamiento racional de los ciudadanos basado en principios ideológicos y la actitud irracional de los consumidores atentos a lo suntuario y lo superfluo donde los impulsos primarios de los sujetos podrían ordenarse con estudios de mercado y tácticas publicitarias (p. 19), García Canclini propone una visión diferente: cuando seleccionamos los bienes y nos apropiamos de ellos, nos dice, «definimos lo que seleccionamos públicamente valioso, las maneras en que nos integramos y distinguimos de la sociedad, en que combinamos lo pragmático y lo disfrutable» (*ibidem*). Esta nueva definición de lo público obliga a mirar de nuevo a la sociedad civil. Pero García Canclini ve con desconfianza a este actor recién llegado. ¿Por qué? En parte, porque es consecuencia de la dificultad de seguir hablando de lo popular sin hacer realmente un cuestionamiento radical al discurso y a las políticas de representación (p. 28). También, porque la sociedad civil, al igual que la noción de pueblo, continúa siendo una entidad amorfa e inaprehensible: se ha constituido en «otro concepto totalizador destinado a negar el heterogéneo y desintegrado conjunto de voces que circulan por las naciones» (p. 29).

Como quiera que sea, la sociedad civil es el escenario de la ciudadanía. Ella habla ahora un lenguaje de la escena pública donde la cultura popular tradicional, e incluso las culturas urbanas modernas tienen poco espacio de expresión. La sociedad civil debe aprender los nuevos lenguajes con que los

consumidores constituyen sus espacios de participación ciudadana, cada vez menos sujeta a los límites tradicionales de la nación y más abiertos a las instancias que han redefinido internacionalmente lo público. De este ambiente está surgiendo una nueva definición de Estado y del papel de los intelectuales y la sociedad civil a veces caracterizada por el desencanto. Ante este panorama, García Canclini apuesta a una nueva esperanza que supere el voluntarismo, y que, manteniendo la utopía, nos preserve en los ideales de la emancipación y la solidaridad. De este ambiente surgirán, sin duda, las nuevas formas de hablar de la sociedad civil.

*Eduardo Nivón Bolán*  
UAM/Iztapalapa



# Cuicuilco

## **Normas para la presentación de originales**

### *Originales*

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

### *Notas*

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

### *Referencias bibliográficas*

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

### *Abreviaturas*

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

### *Ilustraciones*

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

### *Dictámenes*

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

# Cuicuilco

NUEVA EPOCA Volumen 2, Número 5, Septiembre/Diciembre 1995

## Chicanos: imágenes de La Raza

- Presentación • *Sergio Raúl Arroyo* 5
- Las relaciones entre el gobierno de México y la comunidad chicana: algunas lecciones de la historia • *María Rosa García-Acevedo* 9
- Los liberales del otro lado de la frontera. (Los liberales de Texas y el programa del Partido Liberal) • *Jacinto Barrera Bassols* 23
- Inmigrantes mexicanos y mercado de trabajo en Chicago, 1920-1950 • *Gerardo Necochea Gracia* 35
- El Grupo de Apoyo para Inmigrantes Latinoamericanos (GAILA) de Dallas, Texas, y el derecho al voto • *José Angel Gutiérrez* 55
- México y lo mexicano en Aztlán: el pueblo chicano y la cultura mexicana, 1900-1940 • *David R. Maciel* 67
- La narrativa chicana: su origen, su lengua y temática, su ideología • *Erlinda Gonzáles-Berry* 83
- Paletitas de guayaba*: una novela postmoderna de descubrimiento • *Maribel Lárraga* 97
- Trazos de identidad. Pintura mural en el contexto bicultural México-EUA • *Samuel Villela F.* 111
- Cultura nacional en la zona fronteriza. Situando (*locating*) y dislocando (*dislocating*) la Gran Cultura Mexicana • *Renato Rosaldo* 121

## Miscelánea

- Una contribución a la reflexión sobre los problemas de la antropología del mundo contemporáneo • *Angela Giglia* 129
- Nutrición otomí: reflejo de una gran capacidad de supervivencia • *Martha B. Cahuich Campos* 149
- Jesuitas y misiones: el noroeste de México • *Margarita Nolasco Armas* 167
- La buena retórica franciscana: Motolinía • *Juan Winckler* 191
- Hacer don de la inteligencia. La antropología francesa actual • *Francisco de la Peña Martínez* 199
- Miradas a la dimensión individual. Una entrevista con Marc Augé • *Francisco de la Peña Martínez* 213

## Reseñas

