

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000



Sistema de cargos

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Ma. Teresa Franco y González Salas

Secretaría Técnica

Sergio Raúl Arroyo

Coordinación Nacional de Difusión

Adriana Konzevik

Subdirección de Publicaciones

Sol Levín Rojo

***Cuicuilco* esta incluida en los índices:**

Índice de Revistas Mexicanas
de Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional
para la Ciencia y la Tecnología

Citas Latinoamericanas
en Ciencias Sociales y Humanidades, CLASE
Dirección General de Bibliotecas, UNAM

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional
de Desarrollo Cultural Regional

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Camilo José Cela Conde, *UIB, España*
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia*
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas, Bélgica*
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago, Estados Unidos*
- Herbert Klein, *Universidad de Columbia, Estados Unidos*
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan, Estados Unidos*
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton, Estados Unidos*
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Perú*
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica*
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia, Colombia*
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*
- Rivardo Ventura Santos, *Museo Nacional, Brasil.*

Portada: María José de la Macorra: *Kata physin: como su naturaleza lo requiere*, 1997
[Metal, vidrio y frutos de liquidambar: 1.00 x 1.00 m].

Corrección: Laura Camacho Miguel y María Paula Noval Morgan • **Diseño:** Francisco Xavier Solé Zapatero • **Formación:** Armando Mata Sevilla y Francisco Xavier Solé Zapatero
Colaboración especial: Olivia Loveland López.

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • Teléfonos, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239.

Publicación cuatrimestral de la **Escuela Nacional de Antropología e Historia**. Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606. Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • Impresión, EMAHAIA, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (0172) 15 2190.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.
D.R. © 2000 ENAH/INAH.

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000

Sistema de Cargos



012292

Quintillo

[The main body of the page contains several columns of text that are extremely faint and illegible due to the quality of the scan. It appears to be a list or a detailed report.]

Índice

Presentación	5
<i>Leif Korsbaek e Hilario Topete Lara</i>	

DOSSIER

• <i>Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas</i>	15
María Dolores Palomo Infante	
• <i>Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón (Chiapas)</i>	35
Miguel Lisbona Guillén	
• <i>Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México</i>	55
Leif Korsbaek y Felipe González Ortiz	
• <i>San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica</i>	83
Reyes Luciano Alvarez Fabela	
• <i>Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas</i>	103
Eduardo A. Sandoval Forero	
• <i>Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio</i>	117
Mario Padilla Pineda	
• <i>Allende Mesoamérica. El sistema de cargos en el noroeste de México</i>	135
Hugo Eduardo López Aceves	

MISCELÁNEA

- *Migración y adaptación sociocultural: apuntes para el estudio de las representaciones sociales e historias de vida de mujeres ocupadas en la economía informal en Chihuahua* 149
Rodolfo Coronado Ramírez

- *Los 20 días utilizados en las inscripciones de estilo ñuiñe* 161
Laura Rodríguez Cano

- *Raza, mestizaje y nacionalismo. El movimiento antichino de Sonora y la formación del Estado posrevolucionario mexicano* 183
Gerardo Renique

- *Hacia otra interpretación del origen de la escritura* 245
Celia Zamudio

- *Construcción de la salud como hecho sociológico. Paradigma teórico y metodología* 271
Selene Alvarez Larrauri

- *Dios, Darwin y Nosotros* 295
Xabier Lizarraga Cruchaga

Reseñas

- Sergio Miranda Pacheco,** 313
Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal
Víctor Cuchí Espada

- Fernando Cisneros,** 319
El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta
Franco Savarino

Presentación

Dentro de la literatura etnográfica, etnológica y antropológica generada a partir de la investigación y la reflexión en, y sobre las comunidades indígenas en Latinoamérica, los estudios sobre los sistemas de cargos han tenido un lugar privilegiado. Mucha tinta se ha escrito acerca de este tópico medular de la antropología política y de la antropología jurídica. Lo controversial que resulta se justifica en los modelos y las perspectivas generados ya para su comprensión. Sin embargo, no existe dictum definitivo al respecto.

El estudio de este tema se ha prolongado por más de seis décadas. Durante ese lapso, para poder comprender su evolución y su estado actual se ha gestado una corriente historicista sobre los sistemas de cargos. Entre los más célebres se encuentran los trabajos de Pedro Carrasco, quien se propuso destacar las raíces prehispánicas, y las modificaciones que ha sufrido la institución desde su amalgamamiento en la colonia, hasta mediados del siglo XX; el de María Teresa Sepúlveda y Herrera, quien buscó los antecedentes tanto prehispánicos como europeos para dar cuenta de su estado presente luego de convocar momentos críticos que marcaron su evolución desde la sociedad novohispana; el de John K. Chance y William B. Taylor con su excelente análisis de los modelos generados en torno de los sistemas de cargos y su discusión sobre el génesis del patrocinio individual de los cargos luego de las transformaciones económicas y políticas emprendidas por los prohombres de La Reforma; el de Eric Wolf, con su estudio evolutivo sobre las sociedades mesoamericanas y su polémica categoría de comunidad campesina-corporativa-cerrada; y, para no extender la lista, el de Robert Wasserstrom, afirmando que el sistema de cargos, en la zona estudiada por él —los altos de Chiapas—, data de fines del siglo XIX o principios del siglo XX, particularmente como producto de las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos y el marco socioeconómico en que se originó y del que derivó su desarrollo. Los estudios con cierta profundidad histórica contrastan cuantitativa y cualitativamente con los que podríamos ubicar como una perspectiva sincrónica (y no porque en ellos se desdeñe la historia, sino porque no se recurrió a ella), en la que el estudio sobre los orígenes y transformaciones de la institución no han sido preocupación medular, aunque ocupan algo de su atención. Entre ellos destacan, a no dudar, los trabajos generados desde la perspectiva culturalista (Tax), la Escuela sociológica de Chicago (Cámara), el funcionalismo (F. Cancian), el materialismo cultural (Harris), el materialismo histórico (Wasserstrom) y, por supuesto, desde el estructuralismo (Falla, Dow), entre muchos más.

De los modelos generados para comprender el sistema de cargos, no podemos dejar de mencionar tanto al estratificador como al homogeneizador. El primero, apoyado en la ubicación de las diferencias de clase y/o de status, asentando que la institución es un instrumento para consolidar lo que la estructura social ya ha hecho o bien, generando las diferencias sociales que otros órdenes de la estructura no hacen, como sostiene Cancian; el segundo, representado entre otros por Foster, empeñado en demostrar que la función más importante de esta institución es asegurar por todos medios una cierta igualdad económica y/o política dentro de una comunidad hasta ser entendida como generadora de una democracia de pobres (Wolf, Carrasco). Por último, referiremos a los modelos extractor y al redistributor. Aguirre Beltrán, en los albores del indigenismo, ya había hecho referencia a las relaciones de redistribución como característicos de las comunidades indígenas y que el sistema mismo las viabilizaba; detrás de él coincidieron, entre otros, Wolf y Dow. En relación con el primero, el modelo extractor, Cancian marcó un hito al señalar el proceso de empobrecimiento al que arrasaba el sistema de cargos a las comunidades zinacantecas en beneficio de los comerciantes y terratenientes ladinos; Harris, para no alargar el listado, se encuentra en la misma línea.

Con este panorama, que no es tan cerrado como parece, es posible apreciar una gama inmensa de estudios e interpretaciones, desde aquella que considera al sistema de cargos como la institución-garante de la reproducción social, hasta quienes, por el contrario, sólo le confieren el papel de una institución-facilitadora del proceso de reproducción de la estructura social; desde los que sostienen que iguala riquezas y homogeneiza (Foster, Wolf), hasta los que sostienen que, si bien homogeneiza en términos de identidad, sirve para expoliar a las comunidades indias (Harris); de quienes afirman que la institución sirve para hacer posible los procesos de concentración-redistribución, hasta aquéllos que sostienen que es un instrumento para resistir los embates del capitalismo (Castaings, Nash, Hermitte, Zabala). Los productos, las propuestas, las orientaciones, las interpretaciones, las tipologías y los modelos bien merecen un estudio más extenso y aquí sólo nos limitamos a señalarlo.

Como quiera que sea, donde existe el sistema de cargos, y no ha sido sustituido por una organización comunitaria para el ceremonial, es posible encontrarlo en el corazón de la misma. Contrariamente a lo que consideran algunos estudiosos, el sistema de cargos es un epifenómeno de la estructura social y, como tal, fuertemente imbricado con ella como institución estructurante. Como tal, está montado en el entramado de las relaciones sociales comunitarias y mediante él es posible avisorar tanto las relaciones de parentesco, las de deuda, de reciprocidad, de concentración-redistribución y las prácticas devocionales, ciertos mecanismos para adquirir status, prestigio y reconocimiento, a la vez que los elementos y procesos identitarios, que no es decir poco; por el contrario, manifiesta su importancia.

La antigüedad de los estudios sobre sistema de cargos, que data de 1937 —inaugurada por Sol Tax—, no le ha restado juventud a la polémica: lo demuestra la gran cantidad de estudios publicados y las tesis que han quedado en las bibliotecas; lo demuestra también, el centenar de ponencias presentadas en el II Coloquio Internacional sobre Sistema de Cargos

celebrado en 1999 en la ciudad de México. El coloquio se realizó en homenaje a unos de los primeros mexicanos que atisbaron el sistema de cargos, el doctor Fernando Cámara Barbachano, en este número se presentó una selección de estos trabajos como un reconocimiento a su larga trayectoria por los caminos de la antropología mexicana.

En la organización del dossier de este número hemos decidido proceder de manera geográfica, empezando en Chiapas, el hogar de los estudios acerca de esta institución. Principia con los artículos de María Dolores Palomo Infante, "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas", y el de Miguel Lisbona Guillén: "Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón, Chiapas".

El artículo de María Dolores Palomo Infante describe y discute el sistema de cargos entre los indígenas zoque, etnia casi olvidada en los estudios sobre el tema, y se coloca, como anuncia el título, en la dimensión histórica del sistema de cargos. El punto de partida del artículo aporta elementos "importantes para... elaborar una teoría acerca de [la] y... supuesta continuidad entre ambas instituciones", de manera que la tesis central propuesta es "que las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas se originan de la cofradía colonial indígena" y de sus transformaciones en el devenir. En este orden de ideas, recupera la tesis de que la institución ha actuado "como un mecanismo de resistencia y adaptación de la población indígena, a una situación de transformación cultural continua, provocada por [el] régimen colonial".

Por su parte, Miguel Lisbona Guillén estudia la relación de intercambio diádico de santos entre las cabeceras municipales de Tapilula y Rayón, pueblos zoques progresivamente transformados en su composición social debido a la migración hacia las localidades; este trabajo selecciona dos municipios enclavados en nichos ecológicos distintos y permite acercarnos a un caso de estudio con el método de comparación controlada. En el núcleo etnográfico se pretende cubrir un vacío en la literatura sobre sistema de cargos: los estudios de intercambio de santos. Agrega un segundo elemento destacable: rompe los muros de investigación comunitaria que constriñen los trabajos de la institución, en ocasiones, de manera artificial, innecesaria y escasamente propositiva. Con ello se abre la posibilidad de hacer estudios regionales partiendo del funcionamiento del sistema de cargos. El tercer elemento destacable, igual que María Dolores Palomo Infante, nos amplía conocimientos acerca de los indígenas zoques, sus comunidades y su cultura y nos descubre el error de considerar que ellos eran, junto con los lacandones y los tojolabales, el único grupo étnico en Mesoamérica que carecía del sistema de cargos.

El artículo de Leif Korsbaek y Felipe González Ortiz es un resumen del estado actual de los escasos estudios del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México. A través de él nos acercamos a un sistema de cargos que goza de un excelente estado de salud y no carece de importancia en las comunidades indígenas donde se ha estudiado; así mismo, interpela la existencia del típico sistema de cargos, y el paradigma del sistema

de cargos dadas las especificidades manifiestas de la institución en la zona estudiada; por último, advierte sobre la necesidad de una antropología diferente de la que ha sido desarrollada en un contexto plenamente rural. En efecto, los autores proponen desligar el estudio de esta institución de la perspectiva funcionalista que predomina a raíz de algunos de los planteamientos de Sol Tax a principio de la década de los cuarenta; esto por dos razones: se ha menospreciado su dimensión histórica y ha maniatado las observaciones sincrónicas con la camisa de fuerza del trabajo de campo; y por el enclaustramiento de los estudios en la localidad con lo que se pierde gran parte de la riqueza que proviene de la interacción dialéctica entre la dinámica de la comunidad y la del resto del mundo. Un punto más a destacar, es la propuesta de buscar pistas en la antropología de Max Gluckman y sus seguidores de la Escuela de Manchester. Se destaca el concepto de sociedad plural que desarrolló en su teoría antropológica y que en gran medida corresponde a las características que encontramos en el Estado de México.

Reyes Luciano Álvarez Fabela, en su artículo, compara dos comunidades indígenas y sus sistemas de cargos: la comunidad de habla atzinca, San Juan Atzingo, en el Municipio de Ocuilan en el Estado de México —fronterizo con el estado de Morelos—, y la comunidad náhuatl de San Isidro, en el Municipio de Atlapexco en la Huasteca Hidalguense. En ambos casos hay cierta distancia que separa a los sistemas de cargos del "típico sistema de cargos", particularmente es interesante hacer notar de qué manera esta institución tradicional ha servido, en un intento por parte del gobierno del Estado de México, para articular a la comunidad políticamente con el poder estatal, mediante la introducción del cargo de representante de la etnia, acerca del cual dice el autor: "son figuras de manipulación del sistema político oficial hacia las poblaciones indias y en el caso de San Juan la comunidad mostró no reconocer y relegar una autoridad nombrada por el exterior", y "este puesto de nueva creación en la comunidad, data del Congreso de Pátzcuaro, a mediados de la década de los setenta. . . evento donde la etnia participó [como] pueblo tlahuica".

San Juan Atzingo es un caso estratégico para entender el funcionamiento del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, pues la primera impresión que dan estas instituciones es de una separación total o casi total de las jerarquías política y religiosa, a tal grado que se plantea la existencia de dos diferentes racionalidades económicas en las jerarquías. Sin embargo, una inspección más detenida nos revela que las dos jerarquías sí se encuentran articuladas, aunque no tan firmemente como en el Sureste, y por lo regular es un solo cargo el que articula, como el de comisariado ejidal o el de síndico, aunque en San Juan Atzingo es el cargo de tlatolero, es decir, el que maneja el lenguaje indígena ritual.

El artículo de Eduardo A. Sandoval Forero es un doble testimonio. Por un lado atestigua la reciente atención a los estudios del sistema de cargos en el Estado de México, particularmente en esa etnia de la que Efraín Cortés decía que su marginación, desde la colonia, se evidenciaba por la escasez de material etnográfico; Sandoval Forero nos muestra que las mayordomías que conforman un complejo sistema de cargos, forman parte importante de su iden-

tificación y diferencia con otros grupos étnicos. Por otro lado, es testimonio del reciente desarrollo de los estudios de esta institución, contenedora del sistema normativo de las comunidades indígenas, que le ha convertido en objeto de estudio de la antropología jurídica tan en boga desde la modificación del Artículo 4º Constitucional y el estallido de la Revolución Zapatista en Chiapas.

El sistema de cargos funge como autoridad civil y religiosa en las comunidades, con referentes normativos no escritos que determinan la participación de la colectividad con sus deberes, sus derechos, lo prohibido y lo aceptado. El poder y la aplicación de justicia por parte de los mayordomos trasciende al ámbito simbólico, no sólo por las representaciones jerárquicas de graduación escalafonaria, de investidura de autoridad, sino por la escenificación y ritualización de diversas actividades como la coordinación de reuniones, la designación de los cargueros, la invitación a otras comunidades, las relaciones interétnicas, la apertura formal de las actividades festivas o cívicas, la presentación de los danzantes, la invitación a los comensales, el reparto de la bebida, el uso de la pirotecnia, la clausura de los eventos, y el traspaso de la responsabilidad a los siguientes mayordomos.

Su enfoque es, por un lado, histórico. Escudriña en la Colonia y en el México Independiente para destacar las continuas imposiciones de sistemas jurídicos supraétnicos desconociendo el derecho de la tradición y la costumbre como sistema que norma y regula la vida social y personal en el mundo indígena, ignorando los valores significativos que explican por qué los integrantes de una etnia aceptan y comparten normas, sanciones, administración de justicia, usos y costumbres de control social; más concretamente, todo un sistema jurídico indígena, vigente y al margen de lo estipulado por el orden jurídico dominante. Por otro lado, es sistémico como lo que denomina Luhmann "sistema-entorno", lo que para el caso de la dinámica indígena son los procesos y las prácticas del ejercicio del poder y el control social comunitario con propiedades específicas que le distinguen como unidad dentro de la diferencia de su entorno.

La conclusión de Eduardo Sandoval Forero es contundente:

En esencia, se trata de respetar y desarrollar la cultura de la modernidad junto con la cultura de las mejores tradiciones indígenas. La validación y fortalecimiento del derecho y de la democracia nacional, se encuentran en gran medida, condicionadas al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que conlleva a condiciones de igualdad en la diversidad, y de unidad nacional en medio de la pluralidad sociocultural. De no proyectar este camino, el futuro estará perdido, y de igual manera, será también como hace cinco siglos, un futuro impuesto, pero ahora por la sociedad del libre mercado.

Mario Padilla Pineda nos entrega un material etnográfico de la comunidad purépecha de Ocumicho, comunidad serrana desde la que interpela a ese fantasma que recorre la literatura antropológica: "la ocupación de un cargo lleva consigo grandes gastos, pero le asegura al carguero gran prestigio en la comunidad". Primero revisa los planteamientos de Foster,

Cancian y Hayden para extraer la médula economicista que los acerca y de la cual brota la idea de que el prestigio o, en general, la recompensa recibida por los cargueros, explique la propensión a ocupar cargos, pese a su onerosidad. Luego, advierte que estas tres posturas se caracterizan por soslayar el punto de vista del nativo, lo cual, si no es el fin último, su omisión sí resulta peligrosa. El autor interpela el uso del concepto "prestigio" y le opone la etnocategoría *janganperata*, reconocimiento, que involucra en su significado un nexo social; así, el respeto —en el sentido de reconocimiento— es el tipo de vínculo social propio del orden religioso-ceremonial cuyo soporte institucional es el sistema de cargos. Los miembros de la comunidad atribuyen el sentido de conductas "de respeto" a las acciones, que constituyen el culto, es decir, conductas cuyo significado es interpretado como expresiones de reconocimiento en sus diferentes modalidades: agradecimiento, saludo, correspondencia y retribución, entre otras. Las conclusiones de Mario Padilla apuntan hacia una mejor comprensión de la concepción específicamente purépecha, desde dónde es posible plantearse la siguiente pregunta: ¿esta concepción del ser humano y sus motivaciones son exclusivamente purépecha o es patrimonio cultural de Mesoamérica?

El dossier empezó en el extremo sureste de la República, en Chiapas, corazón y cuna del estudio antropológico del sistema de cargos, y termina en el extremo noroeste de la República, desde donde Hugo E. López Aceves señala: "extraña el escaso empeño por estudiar la institución allende Mesoamérica", y que en una nutrida bibliografía con trescientos títulos de libros y artículos dedicados al estudio del sistema de cargos, "solamente uno aluda explícitamente a un grupo indio del noroeste".

Las condiciones socio-económicas y las tradiciones culturales en el noroeste que estudia López Aceves, deben contemplarse a la luz de su historia atravesada por las misiones jesuitas, las frecuentes sublevaciones indígenas y los propios proyectos de los grupos étnicos en cuyo desenvolvimiento, se hizo indispensable un gobierno civil indígena que abarcaba a "un gobernador, alcaldes, regidores o mayordomos y alguaciles, un fiscal mayor y otro menor, tal vez un sacristán y varios topiles", y este gobierno civil "compartió el ámbito comunitario con una organización militar que debía defender las misiones cuando los presidios no podían hacerlo". El artículo es una provocación para extender la búsqueda de los sistemas de cargos fuera de Mesoamérica, con las especificidades que evidentemente manifiesta la institución. Entre las que señala Hugo López, está su modo de articular la comunidad indígena con el mundo exterior:

si estas acciones alentaron el refuerzo de la resistencia india, posiblemente también inhibieron la facultad de intermediación con el exterior a través de un incipiente sistema de cargos, desde el momento que los jesuitas acapararon esta función, a pesar de que los pueblos indios tuvieron en sus gobernadores la opción de ejercerla, algo aparentemente innecesario por la falta de autoridades fijas, pues en Sonora hasta probablemente la segunda mitad del siglo XVIII, no hubo cabildos establecidos, lo que en buena medida nulificaría la

principal función de una jerarquía político-territorial, esto es, la regulación de las relaciones con las autoridades civiles y religiosas.

con lo que el autor se acerca a la discusión sobre la fecha de nacimiento del sistema de cargos como una institución reconocible, discusión que ha estado en la agenda desde el momento en que los indígenas conquistaron su derecho a poseer una historia y participar como sujetos activos en un proceso histórico.

Con este panorama sintético, los compiladores esperamos hacer una primera entrega de materiales que, en manos de los estudiosos sobre los sistemas de cargos, podrán ser punto de reflexión y estímulo hacia nuevas empresas de investigación.

HILARIO TOPETE LARA
LEIF KORSBAEK

R 012292

Dossier

Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas

María Dolores Palomo Infante*

RESUMEN: *El presente artículo reflexiona sobre algunas líneas de análisis acerca del origen de los sistemas de cargos en los pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas en el siglo XIX, y sobre su relación histórica con las cofradías coloniales. Esta reflexión pretende cubrir el vacío que han dejado tanto los trabajos de historia como los de antropología realizados sobre ambas instituciones.*

ABSTRACT: *This paper contains a reflection on lines of analysis concerning the origin of the Cargo System in the tzotzil and tzeltal communities of Chiapas in the XIX century, and about their historical relation with the colonial cofradías (religious organizations). The intention is to fill the void produced by the lack of historical and anthropological research of both institutions.*

Este trabajo presenta algunas reflexiones sobre el origen del sistema de cargos y su relación con las cofradías coloniales indígenas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas. En la larga lista de trabajos realizados sobre el sistema de cargos, hay cuestiones que no se han planteado y que son importantes para poder elaborar una teoría acerca de esta relación y la supuesta continuidad entre ambas instituciones. La razón de esta deficiencia es que cuando se ha escrito sobre las jerarquías cívico religiosas, en México y en Mesoamérica, se ha tendido a generalizar para cualquier área sin marcar las peculiaridades específicas que en cada zona ha tenido esta institución.

Varios trabajos afirman que el sistema de cargos es una de las características más importantes de las comunidades mesoamericanas [Redfiel y Tax, 1986], con claras implicaciones políticas, económicas, sociales y religiosas; pero hay puntos de divergencia entre ellos como por ejemplo, las funciones que cumple dentro de la comunidad [Wolf, 1968; Pozas, 1959; Cámara, 1968:142-173; Cancian, 1989; Vogt, 1969; Rei-

* CIESAS Sureste

na, 1973] o el origen de la institución, si tiene rasgos prehispánicos y coloniales [Carasco, 1961:483-497; Wolf:1986], si procede de la cofradía colonial o si su origen se remonta al siglo XIX [Rus y Wasserstrom, 1980:466-478; Wasserstrom, 1989]. Hay varios trabajos realizados sobre las jerarquías cívico-religiosas, son una descripción estática de la institución, que construyen un modelo funcionalista de la misma; pocos autores la han estudiado buscando la relación entre la sociedad donde funciona y el mundo exterior,¹ como un mecanismo dinámico del proceso de resistencia [Chance y Taylor, 1987:1-24].

En los trabajos realizados se retoman diferentes posiciones teórico-metodológicas. Destacan los estudios de Wolf [1959] y de Nash [1958:65-67], para ellos era un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la explotación externa, mientras que, para Harris [1964], es el sistema lo que permite una mayor dominación por parte de algunos grupos externos a ella. Wolf y Nash también dicen que el sistema de cargos es un mecanismo de nivelación económica y política. Para el caso de Zinacantán, Cancian [1989], por el contrario, demostró que no nivela las diferencias económicas totalmente sino que, en realidad, sirve para estratificar a la población y para legitimar las diferencias económicas existentes. Sin embargo, este último trabajo no ofrece ninguna perspectiva acerca de la relación del sistema con el mundo exterior, aspecto que como ya se dijo ha sido atendido por otros autores.

Cuando se ha escrito sobre el origen del sistema de cargos en Chiapas, estudios todos ellos de carácter antropológico, se han postulado algunos supuestos que no se han comprobado con datos empíricos; el motivo pudo haber sido la falta de trabajos sobre las cofradías tzotziles y tzeltales coloniales que hubieran servido de base para un análisis histórico y antropológico más profundo. Por otra parte, los trabajos sobre los procesos históricos del estado en el siglo XIX son también muy escasos, lo que ha impedido que se pueda profundizar sobre el origen del sistema de cargos, ya que éste está en íntima relación con los procesos sociopolíticos, económicos y culturales vividos por las comunidades.

La literatura antropológica sobre Chiapas ha dedicado gran parte de su atención al estudio de los sistemas de cargos actuales en diferentes partes del estado, de manera especial en la región de los Altos [Bretón, 1969]; hacen un análisis de las funciones que el sistema cumple dentro de la comunidad [Gossen, 1979; Cancian, 1989; Pozas, 1959] como mecanismo de mantenimiento de la armonía y el orden social interno. Otros trabajos se han dedicado a analizar diferentes aspectos de la cultura y cosmovisión indígena [Gossen, 1979; Ochiai, 1985] necesarios para entender el funcionamiento del sistema. Por último, algunos autores han pretendido dar una visión diacrónica y una profundidad histórica a las jerarquías cívico-religiosas [Rus

¹ Los pocos trabajos realizados en esta dirección se refieren sobre todo a Guatemala, véase Waldemar Smith, 1977.

y Wasserstrom, 1980], prestando atención a su carácter de mecanismo de articulación entre las comunidades locales y la sociedad global.

Una de las teorías antropológicas frecuentemente sugerida acerca del origen de este sistema es la de que es heredero o proviene de la transformación de la cofradía indígena colonial, que surgió cuando desaparece ésta a mediados del siglo XIX, y retomó su estructura, funciones y significados al interior de las comunidades.

A pesar de que ambas instituciones —cofradías y sistemas de cargos— han sido analizadas, tanto por la antropología como por la historia, prácticamente no existen trabajos sistemáticos sobre el siglo XIX, momento en el que se produce ese proceso de transición, la cofradía colonial desaparece de la mayor parte de los pueblos indígenas de nuestro estudio y comienzan a generalizarse los elementos propios del sistema de cargos, donde se podrían detectar los puntos de contacto y las diferencias entre estas instituciones.

Se parte de la posición, compartida con otros antropólogos e historiadores, de que las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas se origina de la cofradía colonial indígena y de su transformación; para ello se basa en algunos de los resultados obtenidos en otras investigaciones realizadas sobre esta institución, en las que se presentan algunos elementos con los que se supone la continuidad.² Aquí se analizan algunos de los rasgos de ésta institución de los que pudo surgir el primero, con esto se podría demostrar que el sistema de cargos se deriva de la cofradía. De confirmarse la hipótesis se harán algunas reflexiones sobre ese momento de transición y sobre las posibles razones internas y externas a la comunidad que pudieron dar origen a las jerarquías cívico-religiosas entre estos grupos. Por lo tanto, se plantean brevemente algunas de las características de las cofradías indígenas coloniales, las peculiaridades de esta institución en la zona referida, para lanzar después las hipótesis que proponemos.

Se piensa y esta es la base teórica de partida, que ambas instituciones actuaron como un mecanismo de resistencia y adaptación de la población indígena [Ruz, 1992:85-162], a una situación de transformación cultural continua, provocada por un régimen colonial que se caracteriza por el dominio y control de unos grupos sociales sobre otros [Balandier, 1963, 1970; Bonfil, 1987:23-83; Rojas, 1988]. Control económico, político, social y cultural que provocaba determinadas respuestas en el

²Sobre este tema y bajo esta dirección teórica hemos desarrollado en los últimos dos años un proyecto de investigación en el CIESAS Sureste, fruto del cual hemos podido confirmar algunas hipótesis que están reflejadas en diversos trabajos realizados y discutidos en varios congresos, algunos de los cuales están pendientes de publicación en el libro que llevará por título *Organizaciones y empresas sociales en Chiapas: una visión cultural*, resultado de un proyecto de investigación financiado por CONACyT y coordinado por la Dra. Gabriela Vargas Cetina. Asimismo, los resultados obtenidos en estos dos años, y las conclusiones a las que se ha llegado han servido de base para realizar este trabajo y la investigación que actualmente estoy desarrollando.

grupo sometido ante las presiones ejercidas desde el poder y que a su vez caracteriza las relaciones entre ambos grupos y el resto de la sociedad.

Por otra parte, ambas instituciones se comportaron como elemento integrador y de cohesión comunitaria, que ordenaba y daba sentido a la vida en comunidad. No se pretende establecer otro modelo teórico del sistema de cargos, pues pensamos que esta institución tuvo varios modelos y una vida específica en cada lugar en los cuales surgió; o, ¿acaso funciona en la actualidad de la misma forma el sistema de cargos en Chamula que en Zinacantán? Por eso creemos que es importante desenrañar el proceso histórico y las circunstancias de su conformación y su funcionamiento.

Se eligieron a los grupos indígenas de lengua tzotzil y tzeltal como objeto de estudio porque entre ellos el desarrollo de ambas instituciones tuvo características específicas que las diferenciaban de las de otros grupos de la Alcaldía Mayor y luego del estado de Chiapas, por ejemplo, las zoques. Además, porque entre estos grupos es evidente la importancia que tiene en la actualidad el sistema de cargos, lo que hace viable el análisis de todo el proceso histórico de continuidad sobre todo en los municipios donde se dio este hecho.

Los resultados de la investigación realizada sobre las cofradías coloniales entre estos grupos, que se comportan de manera significativamente diferente a las de otros lugares, pueden servir de base para comprender, por ejemplo, las diferencias entre los distintos sistemas de cargos que históricamente han existido así como su evolución. También, permite conocer los elementos, estructura, funciones y significados de esta institución colonial con los que se conformaron las características de las jerarquías cívico-religiosas.

En este trabajo se exponen algunas cuestiones relacionadas con las cofradías coloniales, centradas en tres aspectos específicos, que tienen relación con el sistema de cargos que podrían trazar el hilo conductor de la continuidad. Estos aspectos son: la estructura de cargos de las cofradías, de la cual se deriva la jerarquía misma del sistema de cargos; la especificidad histórica de esta institución entre los tzotziles y tzeltales, que puede arrojar algunos datos sobre la existencia de determinados rasgos de las jerarquías cívico-religiosas antes del siglo XIX; y por último, los rituales públicos, ya que es uno de los elementos importantes alrededor del cual gira este sistema, rituales que, por otra parte, eran de los aspectos más significativos de la cofradía colonial.

La cofradía, en Chiapas, fue una institución introducida a finales del siglo XVI por los colonizadores españoles; fue adoptada por la sociedad indígena y utilizada como mecanismo de resistencia frente al poder colonial, que había transformado gran parte del universo sociocultural autóctono.

En general, puede definirse como una asociación voluntaria, como:

un grupo organizado por personas, que está formado para promover algún interés de sus miembros, en el cual la pertenencia es voluntaria, en el sentido de que no es ni obligatoria ni lograda por nacimiento; y que existe independientemente del Estado [Sills, 1968; Celestino y Meyers, 1981:28].

En esta definición se remarca el carácter asociativo de la institución. Resalta este punto porque dicho carácter fue uno de los aspectos más importantes de la cofradía, que permitió el fortalecimiento de la identidad del grupo y la creación de fuertes lazos sociales; y fue precisamente el carácter de asociación el que desaparece, con ciertos matices, cuando la cofradía se transforma en el sistema de cargos, marcando una de las grandes diferencias entre ambas instituciones.

Desde sus orígenes la cofradía tuvo como características importantes la fraternidad, solidaridad y ayuda mutua entre los miembros del grupo social en donde se fundaba. Su nacimiento, según algunos autores se remonta a inicios de nuestra era, pero fue en el marco de las relaciones sociales de la Europa Medieval [Brass, 1940: 12-20], dominadas por la servidumbre, cuando adquirió su forma más definida.

Como sociedades funerales cooperativas [MacLeod, 1983:64] o bien adjuntas a los gremios de la ciudad [Heers, 1984:274] o como sociedades de crédito, desde su origen tuvieron un claro carácter religioso, relacionado con la celebración de la festividad de los santos patronos, la veneración del Santísimo Sacramento, el culto a las Benditas Ánimas, el fomento de la religiosidad popular y otros fines piadosos.

En América, y en Chiapas concretamente, fue utilizada por los religiosos dominicos como instrumento de la evangelización, para reorganizar la vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus "antiguas prácticas idolátricas" e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la vida civilizada.³ Y dado que la evangelización fue uno de las principales frentes de transformación cultural de los pueblos, la cofradía, como instrumento de ésta, fue utilizada como auxiliar en el proceso de cambio de las pautas de comportamiento y visión del mundo del indígena, reafirmando con ello su posición de inferioridad frente a los colonizadores. Con ella, se introdujo una institución inexistente en la época prehispánica, se extrajeron recursos económicos de las comunidades, se introdujeron santos e ideas religiosas totalmente ajenas a la cosmovisión indígena.

Sin embargo, esta institución, en manos de los naturales, sufrió una transformación en sus funciones originales, se convirtió en punta de lanza de la resistencia indígena ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en lo político, social y religioso la pervivencia cultural de estos grupos [Rojas, 1988].

³ Murdo MacLeod [*ob. cit.*, 1983] hace algunas reflexiones acerca de las razones por las que el clero empezó a crear las cofradías en Chiapas.

La cofradía más antigua de Chiapas, fue la de la Virgen del Rosario, fundada en el pueblo tzeltal de Copanahuastla en 1572 por los religiosos dominicos [Ximénez, 1930, t. II:197]. El mayor número de fundaciones se produce a partir del siglo XVII cuando, según apunta MacLeod, los frailes consideraron que la población indígena ya estaba suficientemente evangelizada para no correr el riesgo de introducir este tipo de instituciones. Además, según afirma el mismo autor, a causa del descenso demográfico producido a finales del siglo:

los pueblos se encogieron y la prosperidad económica declinó. Estos severos reveses fueron causa de que el clero se viera obligado a buscar nuevas fuentes de ayuda e ingresos. . . La expansión de las cofradías era parte de esta reorganización. . . parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos, . . . asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón [MacLeod, 1983:67 y s].

Las fundaciones se vieron afectadas por varios motivos, necesidades económicas del clero, rivalidades y conflictos entre autoridades políticas y religiosas, a lo que se puede añadir, mayor necesidad de la población indígena de reafirmar su identidad, es decir, cuando los indígenas comprendieron que la cofradía podía ser un reducto de conservación cultural, porque desde entonces el número de fundaciones sigue a pesar de que hay repetidas prohibiciones de que se funden más.

La cofradía tenía una estructura jerarquizada de cargos, y es aquí donde encontramos el primer punto de contacto importante entre esta institución y el sistema de cargos surgido posteriormente. Se componía de los cofrades o hermanos en general y los cargos u oficiales, que eran elegidos de entre los primeros.

Los oficiales eran los encargados de dirigir la administración de la asociación, cuidar por sus caudales o principales, organizar las funciones y celebraciones propias de cada una, y cumplir con las obligaciones de la cofradía. Eran elegidos cada año, en fecha variable, generalmente el día de la festividad de la advocación a que estaba dedicada o un día cercano. Su número variaba de una cofradía a otra y según la época, dependiendo de varios factores como la situación económica de la comunidad o las necesidades de dinero de los religiosos, curas u otras instancias eclesásticas.

Los oficiales que desempeñaban los cargos debían ser sujetos abonados y de buena reputación, que pudieran responder de los actos de la cofradía y sobre todo de sus fondos, para lo cual tenían una estrecha vigilancia del cura de la parroquia. Creemos que sólo las personas de mayor reputación en la comunidad ocupaban dichos cargos, aquéllos que tenían un mayor peso político y social, lo que confirma la teoría de que esta institución contribuyó a mantener la fuerte jerarquización social que ya existía en las comunidades indígenas.

La elección se celebraba en la casa de la cofradía o en la iglesia en presencia de todos los cofrades; los electores eran los oficiales pasados, presididos por el cura pro-

pio o interino de la parroquia y la autoridad civil.⁴ Así, todos conformes y por unanimidad, elegían a los del siguiente año. Tras la Independencia, cuando comenzaron a funcionar los ayuntamientos municipales, se tuvo el caso de que los electores eran los regidores del cabildo [AHD, 1804], quiénes además quedaban de fiadores de los oficiales electos, tanto de los fondos que recibían como del cumplimiento de sus obligaciones.

En el momento de la elección, los nuevos oficiales recibían, de mano de los anteriores, el principal que tenía la cofradía para la celebración de las festividades; podía suceder que éstos no fueran devueltos en el momento de la elección [AHD, 1713-1805]. En este caso había dos soluciones: quedaban reelectos, con la obligación de celebrar las funciones correspondientes al cargo o bien quedaban con la obligación de entregarlos al nuevo cargo a lo largo del año. Sin embargo, esta situación se llegaba a complicar como el caso de Diego Sánchez, sacerdote de la cofradía de las Benditas Ánimas de Yajalón, a quien en la elección del año de 1722 sólo se le cobraron 13 tostones y "... a cuyo cargo están 117 tostones, que huído como está en Tabasco es difícil cobrar. . ." [ibid.]. En momentos de inseguridad económica, el principal recaudado quedaba bajo custodia del párroco de la iglesia o del fiscal [ibid.].

Con estos principales, los nuevos oficiales debían cumplir y pagar las obligaciones propias de su cargo. Pero hay que tener presente que estos fondos pertenecían a la asociación, no a la persona. Sin embargo, aún cuando la cofradía no contase con los fondos en efectivo, los electos debían pagar de su propio caudal las celebraciones y dar las limosnas acostumbradas. Encontramos en la documentación testimonios que indican que el mayordomo, a pesar de no haber recibido el principal celebró las festividades con el lucimiento acostumbrado.⁵ La cofradía, entonces, fue un mecanismo para otorgar o mantener el prestigio social del individuo ante la comunidad, aún a costa de su sacrificio económico.

Por lo general, el grupo de oficiales estaba compuesto por los mayordomos, en número variable, encargados del buen orden material de la asociación; los sacerdotes, a cargo de las cuestiones espirituales; y los mayordomos de las diferentes funciones (de altar, de cera, encendedores de portada, etcétera). En relación con éstos, a fines del siglo XVII, los curas crearon en los pueblos el cargo de alférez, cuya responsabilidad era pagar limosnas para misas extras como patrocinador de festividades religiosas junto con los dirigentes de la cofradía [Wasserstrom, 1989:94]. Otros personajes que aparecen frecuentemente en el contexto de esta institución son el fiscal,⁶

⁴ Esto último se inició a finales del siglo XVIII.

⁵ Este es un testimonio que encontramos repetido en varios libros de cofradías del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

⁶ Esta figura no está relacionada con la cofradía propiamente dicha, sino con la Iglesia. En su origen estaba encargado de auxiliar al cura o religioso en la evangelización, cuidando que los indígenas asistie-

encargado del orden y cumplimiento de las ordenanzas y el escribano o secretario, que tomaba constancia de los actos y decisiones tomadas en las reuniones.

Todos ellos, tanto los que formaron parte de la estructura de las cofradías como los que estuvieron relacionados con la celebración y financiamiento de las festividades religiosas, fueron la base que dio origen a la estructura jerárquica del sistema de cargos.

Con ligeras variaciones, la estructura de cargos de las cofradías tenía características similares en todas las regiones de Mesoamérica. Las diferencias estaban marcadas por la existencia de algunos personajes o cargos menores específicos de cada área, por lo que podemos señalar que este aspecto no marcó diferencias importantes en cuanto a la estructura de las jerarquías cívico-religiosas en distintos lugares.

Pensamos que la mayor diferencia, la que marca la especificidad de cada lugar, la constituyen los procesos históricos, la historia concreta de cada cofradía en lugares concretos y una de las grandes divergencias está determinada, por ejemplo, por las situaciones económicas que vivió cada asociación y cada pueblo, hecho que estuvo en íntima relación con las coyunturas históricas de cada región. Se resumen algunas de las principales características económicas de las cofradías tzotziles y tzeltales coloniales.

La organización económica de estas asociaciones, en principio estaba regulada por las ordenanzas, pero la práctica estaba condicionada por coyunturas específicas. Cuando se fundaba una cofradía se la dotaba de un fondo que provenía de la cuota de inscripción de los hermanos, y a veces por donaciones que hacían fieles devotos. Éstas podían ser en dinero efectivo o bien mediante la donación de casas o tierras; esto último para el caso que analizamos no fue muy común, ya que no se constata la existencia de estos bienes en ninguna de las cofradías de las que se tiene información.⁷

El principal se mantenía de las limosnas de los hermanos y del pueblo, para lo cual había una persona dedicada a recaudarlas, el colector de limosnas. De esta manera todo el pueblo participaba en su manutención. Además, los oficiales electos,

ran a la catequesis y denunciando las desviaciones que observara entre los naturales contrarias a la doctrina cristiana.

⁷ No obstante, para otras zonas de Chiapas como el área zoque, existe constancia documental de que las cofradías poseían, a veces, hasta grandes haciendas de ganado y tierra para sembrar, lo que señala su importancia económica. Ver por ejemplo los trabajos de Aramon [(1994:141-150; 1995:13-26]. Sin embargo, en las cofradías analizadas hasta ahora, no se habla en ningún momento de la posesión de tierras. Es difícil creer esta situación; primero, porque no había ningún mecanismo, legal o no, que impidiera a las cofradías tener sus tierras, como en el resto del territorio de la Alcaldía Mayor. Por otra parte, tampoco aparece en la documentación la posesión de ganado. Es posible que estos datos no aparezcan en los libros de cofradías porque los hermanos cofrades los ocultaron a la hora de "dar cuentas". No obstante, a reserva de encontrar información que indique lo contrario, no puedo más que defender la hipótesis de que éstas eran cofradías pobres, con escasos fondos o principales.

principalmente los mayordomos, daban aumentos al terminar su periodo del cargo.⁸

En cuanto a los gastos, los más importantes se resumen en los siguientes rubros:

1. Misas mesales "por los vivos y difuntos así hermanos como oficiales que han servido y sirven en ellas (cofradías)",⁹ por las que se pagaba una cantidad fija todos los meses, que recibía el cura para la celebración.
2. Día de la festividad de la advocación de la cofradía: Santa Cruz, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de Guadalupe, Santa Lucía, etcétera.
3. Celebración de las diferentes fiestas anuales en las que la cofradía estuviera obligada a contribuir por sus estatutos: Jueves Santo, Encarnación, Purificación, Concepción, Día de Difuntos, Todos Santos, Navidad, entre otras.¹⁰
4. Diferentes limosnas que les eran requeridas para contribuir a los gastos de cosas que, a menudo, no tenían nada que ver con el pueblo ni con la misma cofradía, como redención de cautivos, contribución para la casa Santa de Jerusalem, limosna a los Betlemitas, contribución para la construcción de iglesias en diferentes pueblos o ciudades de la cristiandad, limosna para hospitales,¹¹ etcétera.
5. Gastos derivados de las santas visitas eclesiásticas, tanto derivados de pagos de derechos de visita como de los necesarios para la sustentación de todas las personas que la realizaban.¹²

⁸ No se especifica en la documentación si estos aumentos eran aportados por los propios mayordomos, o más bien provenían de las limosnas recaudadas en el pueblo. En este sentido, el buen desempeño de la función de los mayordomos se distinguía por su capacidad para recaudar fondos para la cofradía.

⁹ AHD, "Carta del obispo Juan Bautista Alvarez de Toledo". *Libro de la Cofradía de la Santa Cruz, fundada en la iglesia de San Marcos del pueblo de Ocotitlan. 1677-1781.*

¹⁰ Dentro de cada una de las festividades los gastos que se hacían eran para flores, cera, adorno de altar, pólvora... y a decir de los documentos la mayor parte de los gastos se dedicaban a comida y bebida para el convite tras la celebración litúrgica.

¹¹ En este caso sobresalió la limosna con la que debían contribuir todas las cofradías de Chiapas al mantenimiento del Hospital de Caridad de Ciudad Real de Chiapas que se hizo obligatoria tras los trámites realizados por el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo. Aunque esta obligación estaba instruida en la Recopilación de las Leyes de Indias, no se había hecho efectiva hasta este momento. Sobre estas limosnas que se pedían periódicamente a las cofradías hubo intentos de regulación para evitar los excesos, a veces incluso prohibiéndola, como es el caso de la visita realizada al pueblo de Yajalón en el año 1724 por el obispo Jacinto Olivera Pardo donde se ordena "...que no diese limosna [las cofradías] demandante alguno" [AHD, 1713-1805].

¹² Aunque la visita la hacía el obispo, éste se hacía acompañar por un gran séquito. A pesar de que los obispos, al anunciar su visita, mostraban su voluntad de que se le atendiera de la forma más sencilla posible, para no ocasionar gastos, el número de personas que le acompañaban y que había que mantener, ocasionaba grandes gastos que salían por lo general de las cofradías. Estos datos se encuentran detallados en los libros de visitas eclesiásticas localizados en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas. Por otra parte hay que señalar que aunque no existía una periodicidad concreta para realizar las visitas, éstas se hicieron con mucha frecuencia; el intervalo entre una y otra podía variar entre dos y cinco años, y aunque sólo consta en los libros el pago de derechos, inferimos que el gasto era mucho mayor.

La cantidad variaba de una partida a otra y de una cofradía a otra. Lo que resalta es que con los mismos gastos, que se repetían año con año, el capital era variable. Si aumentaba se puede comprender que las limosnas habían sido más generosas y la situación económica del pueblo se mostraba favorable; sin embargo, con frecuencia la cantidad del fondo disminuía, siendo las celebraciones y los gastos los mismos. Con ello se puede deducir que el pueblo estaba pasando por momentos de apuros económicos y quizá el dinero de la asociación fuera utilizado para fines diferentes a los del estatuto.

La cofradía fue un mecanismo de extracción de recursos financieros de la comunidad por parte de las autoridades coloniales, especialmente por parte de los eclesiásticos. Sin embargo, la importancia económica de esta institución para la población indígena superaba esta situación. Los fondos pudieron servir para salir de situaciones económicas difíciles de la comunidad¹³ e incluso para hacer préstamos a gente que los necesitaban. Algunos autores han reseñado, como característica importante de esta institución, su constitución como cajas de ahorro, que permitían financiar diversas actividades productivas o comerciales a los indios [Viqueira, 1955: 208; Carmagnani, 1988; Farris, 1984; MacLeod, 1983].

Es posible que esta circunstancia específica de las cofradías tzotziles y tzeltales, es decir la estructura económica en la que se desarrollaron así como su función en relación a ésta, determinaron el origen y conformación de los sistemas de cargos en los pueblos, pues sin duda alguna, tuvieron estrecha relación con los problemas económicos particulares del área, como lo esbozan Jan Rus y Robert Wasserstrom en su trabajo sobre las jerarquías cívico religiosas en el siglo XIX.

Por último, queremos referirnos a los rituales públicos; Joaquín Rodríguez, en su trabajo sobre las cofradías y hermandades sevillanas, habla de la "ciudad recreada", del proceso simbólico emotivo que vive la ciudad en el momento de las procesiones y actos rituales de la Semana Santa, en el que los hermanos cofrades y el pueblo en general reelaboran, redefinen y recrean simbólicamente todo un mundo de relaciones personales y sociales [Rodríguez, 1997]. La fiesta viene a ser la llave de los principios sociales que informan el universo simbólico, expresando el ideario colectivo [*ibid.*:249]; con ella se fortalece una conciencia colectiva que materializa la identidad social al amparo de sus símbolos.

En general, los actos rituales de las cofradías en Chiapas eran la celebración de la festividad en honor al santo, organizada por los oficiales, a los que les correspondía poner flores, encender velas, vestir al santo, entre otras actividades. En otro lugar se tenía la celebración litúrgica y la procesión, para finalizar con la fiesta y el banquete; según los observadores, religiosos principalmente, estas festividades eran motivo

¹³ En este aspecto compartirían la misma función de las cajas de comunidad.

de grandes comilonas y borracheras que desencadenaban desórdenes, excesos y escándalos.¹⁴

La trascendencia de este hecho se demuestra por la constante preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas, denunciada frecuentemente. Estas celebraciones escandalizaban a los ojos de las personas cristianas y eran manifestación de la barbarie de quienes las realizaban, muestra inequívoca de su infidelidad, actos paganos y prácticas idolátricas,¹⁵ relacionadas con la religión prehispánica [Rojas, 1988; Aramoni, 1992]. Situación que preocupaba especialmente a las autoridades, quienes veían que con estas celebraciones los indígenas recreaban espacios culturales propios, manifestaciones de su antigua tradición, que llevaban a cabo aprovechando el contexto de la cofradía.

El análisis detallado de las ceremonias, fiestas y otras funciones que se llevaban a cabo en el marco de la cofradía ponen de manifiesto la enorme importancia que tenían para el grupo. Estos rituales públicos han sido, y son en la actualidad, el eje central tanto de la cofradía como de los sistemas de cargos, alrededor de los cuales giraban el orden interno y la estructuración de ambas instituciones. En su organización, celebración, financiamiento e importancia social encontramos otro punto de contacto entre la cofradía y los sistemas de cargos, porque, en apariencia ¿no son acaso éstos los que justificaban la existencia tanto de una como de los otros? Por ello, lo consideramos como el tercer aspecto sobre el cual es necesaria una profunda reflexión y la realización de una investigación, que aporte información fundamental para el tema que estamos tratando.

Para finalizar, se exponen algunas ideas, hipótesis o reflexiones sobre los procesos llevados a cabo durante el siglo XIX en Chiapas, acerca de la desaparición de las cofradías y el surgimiento de los sistemas de cargos.

Las causas de la desaparición —¿o transformación?— de las cofradías se ha relacionado casi siempre con las dificultades económicas de la institución, provocadas por la aplicación de las Leyes de Reforma y la confiscación de las propiedades comunales [Carrasco, 1975:191-202]; no obstante, esta hipótesis ha sido manejada de manera general, y extendiendo esta generalidad también a las cofradías de los Altos, a pesar de que no se ha realizado un estudio específico sobre ellas. Esta teoría, aunque tiene una base lógica, no es la más adecuada para las cofradías tzotziles y tzeltales, por lo menos para la mayoría de ellas. Si bien es cierto que puede ser una poderosa razón para su desaparición, hay que señalar que éstas eran instituciones pobres, con escasos recursos lo que se ha visto a través de su historia teniéndose pe-

¹⁴ [AGCA]. A.1.14.-328.-21. 1819. *Consulta del Illmo. Sr. obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.*

¹⁵ Son frecuentes las denuncias de estas idolatrías. Véase AGI, 1577 y AGI, 1585.

riodos en los que no había ningún fondo o caudal.¹⁶ Por lo tanto, tampoco se tenían propiedades que confiscar. Y si subsistieron con grandes problemas económicos durante toda su vida ¿porque no habrían podido sobrevivir ahora?

No hemos encontrado datos concretos en la documentación revisada que hablen sobre las causas de su desaparición; simplemente dejaban de funcionar y ya no hay datos impresos sobre su existencia. Sin poder aventurar resultados definitivos, pensamos que la progresiva desaparición de la cofradía tuvo que ver con una evolución natural hacia la conjunción de la jerarquía religiosa de la comunidad, representada por los oficiales de las cofradías, y la jerarquía civil, por los miembros del cabildo y otras autoridades comunitarias como caciques y principales. Es decir, la cofradía como tal no desapareció, sino que sufrió una transformación hacia el sistema de cargos, por lo que nuestra mirada esta dirigida a observar y analizar las transformaciones sociales, políticas y económicas producidas en los pueblos en diferentes periodos del siglo XIX. En este punto es factible la influencia de la ideología liberal como una de las causas de la transformación de la cofradía, —en tanto que corporación no deseable—, especialmente por la relación entre ésta y la Iglesia. Ante la necesidad de una institución encargada de la organización y celebración de los rituales públicos, surgiría una estructura de cargos religiosos, de carácter individual, no corporativo, que retomó las funciones de la cofradía y que se ligaría a la estructura política del pueblo.

Sobre el surgimiento y conformación del sistema de cargos, Rus y Wasserstrom explican cómo a mediados del siglo XIX se producen algunas modificaciones en la organización económica y sociopolítica de la región, provocadas por el desarrollo de las plantaciones en la costa, la apropiación de tierras por parte de los ladinos, la práctica del baldiaje, entre otras razones, con las que los indígenas fueron los más afectados. Ante esa situación, nuevamente decidieron poner resistencia y para ello utilizaron lo que ya les había dado resultado en otros momentos: los rituales públicos [Rus y Wasserstrom, 1980:466-478]. Si los rituales habían sido, precisamente, una de las manifestaciones más importantes de la cofradía esto nos da pie a pensar que efectivamente el sistema de cargos puede proceder de la primera.

Por otra parte, en Chiapas, durante el último tercio del siglo XIX, la presencia e influencia del clero en las comunidades sufrió una progresiva merma, y el abandono de la iglesia por parte de la población indígena,¹⁷ ésta pudo aprovechar entonces la estructura de la cofradía, transformada en el sistema de cargos, para organizar los actos rituales y el ejercicio de la religión.

¹⁶ Esta ha sido uno de las conclusiones a las que hemos llegado con el análisis de la documentación consultada para realizar el trabajo sobre cofradías mencionado anteriormente.

¹⁷ Para conocer los procesos sobre el siglo XIX, véase Wasserstrom, 1989:129-186; y Rus, 1995: 145-174.

Obviamente, la transformación de la cofradía en sistema de cargos se apoyó en la capacidad que había tenido la institución para la reorganización sociopolítica de las comunidades. Esta capacidad pudo ponerse en práctica cuando en el estado se dieron cambios de las autoridades políticas. Me refiero a los procesos de desarrollo de los ayuntamientos constitucionales y la conformación de la nueva estructura política en los pueblos. La documentación de archivo, nos muestra cómo desde los primeros años después de la independencia, se comenzó a notar la presencia cada vez mayor de las autoridades civiles de los ayuntamientos en las elecciones y en la vida pública de las cofradías, dando inicio así a la conjugación de un sistema cívico-religioso.

Estos factores, a reserva de ser confirmados mediante una profunda investigación, dieron lugar a la transformación de la cofradía y que de ella, o al menos de algunas de sus características más significativas, surgiera el sistema de cargos, que comenzó a organizar la vida político-religiosa de algunas comunidades tzotziles y tzeltales, heredando de la anterior lo fundamental de su estructura, contenidos y significados, como mecanismo de resistencia indígena, frente al poder político oficial y su capacidad de reorganizar la tradición e identidad indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni, Dolores

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.
- 1994 "Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa", en *Anuario IEI VI*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 141-150.
- 1995 "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", en *Anuario IEI V*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 13-26.

Balandier, George

- 1963 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, París.
- 1970 "El concepto de 'situación' colonial", en *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, núm. 22, Editorial José Pineda Ibarra, Guatemala.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Revista Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, CIESAS, México, pp. 23-83.

Breton, Alain

- 1984 *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, INI, México.

Cámara Barbachano, Fernando

- 1968 "Religious and Political Organization", en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Cooper Square Publishers, Nueva York, pp. 142-173.

Cancian, Frank

- 1989 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, México.
 1980 "Las listas de espera en el sistema de cargos de Zinacantán: cambios sociales, políticos y económicos", en *América Indígena*, núm. 46, pp. 477-494.

Carmagnani, Marcello

- 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carrasco, Pedro

- 1961 "The civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 3, pp. 483-497.
 1975 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en *Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 2, El Colegio de México, México, pp. 175-203.

Celestino, Olinda y Albert Meyers

- 1981 *Las cofradías en el Perú: Región Central*, Editionen der Iberoamericana, núm. 3, Frankfurt.

Chance, John K. y William B. Taylor

- 1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (suplemento), Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 14, México, pp. 1-24.

Farriss, Nancy

- 1984 *Maya Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.

Fromm, Erich

- 1982 *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires.

García de León, Antonio

- 1985 *Resistencia y utopía*, ERA, México.

Gossen, Gary

- 1979 *Los Chamulas en el mundo del sol*, INI, México.

Guitera Holmes, Calixta

- 1965 *Los peligros del alma*, Fondo de Cultura Económica, México.

Harris, Marvin

- 1964 *Patterns of Race in the Americas*, Walker and Company, Nueva York.

Heers, Jacques

1984 *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*, Nueva Clío, Barcelona.

Holland, William R.

1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI, México.

Klein, Herbert S.

1970 "Rebeliones de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI, México, pp. 149-170.

Korsbaek, Leif

1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*, Cuadernos de la Biblioteca Pública, núm. 2, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

Le Bras, Gabriel

1940 "Les confréries chrétiennes: Problèmes et propositions", en *Revue Historique du Droit français et étranger*, núm. 4, pp. 12-20.

MacLeod, Murdo J.

1983, "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", en *Mesoamérica*, núm. 5, CIRMA, Antigua Guatemala, pp. 64-86.

Moreno Navarro, Isidoro

1981 "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el 'sistema de cargos' de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, La Rábida, pp. 251-265.

Nash, Manning

1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, núm. 7, pp. 65-75.

Ochiai, Kazayasu

1985 *Cuando los Santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, CEI-UNACH, San Cristóbal de las Casas.

Palomo Infante, María Dolores

1995 *Cambio y adaptación cultural en Chiapas: las comunidades de los Altos en el siglo XVI*, tesis doctoral inédita, Universidad de Sevilla.

Percheron, Nicole

1980 "Christianisation et resistance indigène dans le pays Quiché à l'époque coloniale", en *Rabinal et la vallée moyenne du río Chixoy. Baja Verapaz, Guatemala*, vol. 2, Institut d'Ethnologie, Centre National de la Recherche Scientifique, París, pp. 77-169.

Piel, Jean

1989 *Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala*, CEMCA-Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala-México.

Pozas, Ricardo

1959 *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, INI, México.

Redfield, Robert y Sol Tax

1968 "General Characteristics of Present-day Indian Society", en *Heritage of Conquest*, Cooper Square Publishers, Nueva York, pp. 31-39.

Reina, Ruben E.

1973 *La ley de los Santos. Un pueblo y su cultura de comunidad*, Editorial José Pineda Ibarra, Guatemala.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán

s/f *Debates post-coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Publicaciones Sierpe, La Paz, Bolivia.

Rodríguez Mateos, Joaquín

1997 *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las hermandades y cofradías de Sevilla*, Diputación de Sevilla.

Rojas Lima, Flavio

1986 "La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala", en Rivera Dorado, Miguel y Andrés Ciudad (editores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, SEEM-ICI, Madrid, pp. 253-282.

1988 *La cofradía, reducto cultural indígena*, Seminario de Integración Social, Guatemala.

Rus, Jan

1995 "Guerra de castas según quién", en Viqueira, Juan P. y Mario H. Ruz (coords.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/UDG, México, pp. 145-174.

Rus, Jan y Robert Wasserstrom

1980 "Civil-religious Hierarchies in Central Chiapas: a Critical Perspective", en *American Ethnologist*, núm. 7, pp. 466-478.

Ruz, Mario Humberto

1992 "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, pp. 85-162.

Sills, David L.

1968 "Voluntary Associations: Sociological Aspects", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, Nueva York.

Siverts, Henning

1969 *Oxchuc. Una tribu maya de México*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Smith, Waldemar

1977 *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press, Nueva York.

Solano, Francisco de

1974 *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid.

Stavenhagen, Rodolfo

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI editores, México.

Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein

1991 *La herencia colonial de América Latina*, Siglo XXI editores, México.

Van Oss, Adrián

1986 *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres.

Viqueira, Juan Pedro

1995 "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1729)", en *Anuario UNICACH*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 207-232.

1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (coords.)

1995 *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/UDG, México.

Vogt, Evon Z.

1961 "Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 1, UNAM, México.

1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Mass, Harvar University Press, Cambridge.

1983 *Ofrenda para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wallerstein, Immanuel (ed.)

1966 *Social Change. The Colonial Situation*, John Wiley, Nueva York.

Wasserstrom, Robert

1989 *Clase y sociedad en el Centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wolf, Eric

1959 *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.

1986 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.

Ximénez, Francisco

1930 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Biblioteca Goathemala, Guatemala.

ARCHIVOS*Abreviaturas*

AGCA: Archivo General de Centroamérica, ciudad de Guatemala, Guatemala

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AHD: Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México

• *Documentos del AGCA:*

- 1690a A1.30.20.-1473.-191. Visita al pueblo de Chilón y Bachajón por el Lic. José de Scals.
 1690b A1.30.-1425.-183. Visita a los pueblos de Sitalá, Guaiquitepeque, Ocosingo, y Siva-cá de la provincia de los cendales por el licenciado José de Scals.
 1572 A1.73.-2114.-308. Cuenta del Ramo de Comunidades de los pueblos de la provin-cia de Chiapa
 1819 A1.14.-328.-21. Consulta del Illmo. Sr. obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.

• *Documentos del AGI:*

- 1551 Audiencia de Guatemala, 9. Carta del oidor Tomás López al rey de 18 de marzo.
 1577 Audiencia de Guatemala, 161. Memorial del obispo Pedro de Feria de 10 de enero.
 1582 Audiencia de Guatemala, 386, Lib. II, f°. 108 v. Real Cédula para que se averigüe todo lo referido a la sucesión en los cacicazgos en la provincia de Chiapas, dada en Lisboa a 13 de noviembre.
 1691a Audiencia de Guatemala, 215. Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapas.
 1691b Audiencia de Guatemala, 215. Carta del fiscal de la Corona de 19 de diciembre.
 1585 Patronato, 183 (I-11). Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías.

• *Documentos del AHD:*

- Libros de Cofradías del pueblo de Yajalón:

- 1713-1799 Cofradía de Jesús de Nazareno.
 1713-1805 Cofradía de las Benditas Animas.
 1713-1817 Cofradía del Santísimo Rosario.
 1856-1863 Cofradía del Santísimo Rosario.
 1855 Documento sobre el establecimiento de la cofradía de la Caridad.

1790-1806 Cofradía del Glorioso San Sebastián.
 1714-1805 Cofradía del Niño Jesús (dos libros)

- Libros de Cofradías del pueblo de Chilón

1827-1881 Cofradía de Santo Domingo.
 1828-1874 Hermandad del Santísimo Sacramento de Indígenas.
 1795-1827 Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Indios.
 1854-1870 Hermandad de Nuestra Señora del Rosario.

- Libros de Cofradías del pueblo de Sivacá

1677-1783 Cofradía de Santa Cruz.

- Libros de Cofradías del pueblo de Ocosingo

1810-1857 Cofradía del Santísimo Sacramento de Ladinos.
 1770-1857 Cofradía del Santísimo Sacramento de los Naturales.
 1785-1857 Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Naturales.
 1726-1850 Cofradía del Santo Rosario de Ladinos.
 1717-1725 Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.
 1839 Hermandad del Milagroso San Antonio de Padua.
 1848 Archicofradía del Corpus.
 1843 Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores.

- Hermandad de Santa Lucía

1831-1841 Cofradía del Señor de Esquipulas.
 1854 Hermandad del Señor del Zotano.
 1826-1858 Cofradía de Nuestra Señora de Caridad.
 1799-1858 Cofradía de la Pura y Limpia Concepción.
 1951-1858 Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.

- Libros de cofradías del pueblo de la Santísima Trinidad Zapaluta

1804 Cofradía del Santísimo Rosario.

Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón (Chiapas)

Miguel Lisbona Guillén*

RESUMEN: Este artículo ofrece una descripción y análisis de los intercambios de santos y vírgenes que se establecen entre dos comunidades chiapanecas: Tapilula y Rayón. Se explica esta relación de intercambio como un efecto de los compromisos entre cargueros de las distintas localidades, dado que son éstos quienes le dan sentido a la circulación de las imágenes. Explica las formas actuales de participación en el sistema de cargos, resaltando la fuerza con la que algunos indígenas, que han trascendido la labor campesina, asumen los compromisos. Se toma a la fiesta como elemento explicativo en el discurso de los participantes. Así, el traslado de imágenes y hombres se entiende como una experiencia festiva en la que se expresan las visitas y los viajes en forma de intercambio de santos.

ABSTRACT: This paper offers a description and an analysis of the exchange of saints and virgins which is established between two communities of Chiapas: Tapilula and Rayon, a relationship which is explained as an effect of the mutual commitment of the cargoholders of the different communities for they are the ones who determine the direction of the circulation of the images. The current forms of participation in the system are explained, emphasizing the determination with which some indigenous people, take on the responsibility. The "fiesta" is taken as an explanatory element in the discourse of the participants, and the exchange of images and men is understood as a festive experience in which the visits and trips are expressed as an exchange of saints.

El interés de este trabajo es mostrar la relación de intercambio diádico de santos que establecen las cabeceras municipales de Tapilula y Rayón, históricos pueblos indígenas zoques durante el periodo colonial, progresivamente transformados en su composición social debido a las leyes liberalizadoras decimonónicas; leyes que permitieron el arribo de población no indígena de otras regiones del estado de Chiapas e, incluso, del país.

Distanciados por nueve kilómetros en la carretera que une a las capitales de los estados de Chiapas y Tabasco, ambos municipios se encuentran ubicados en nichos ecológicos distintos. Mientras Rayón se halla en las estribaciones de la fría Selva Negra, Tapilula abre las puertas hacia la vertiente cálida del Golfo.

A pesar de que estos dos municipios son la referencia primordial del trabajo, es necesario ubicar los intercambios de santos dentro de los estudios que sobre el tema

* CHESAS Sureste

se han realizado en Chiapas. Por lo tanto señalamos, tal como lo hizo Ochiai [1985]: hasta el presente no tenemos publicaciones sobre el tema.¹ Es decir, entre los zoques, como entre el resto de categorías étnicas señaladas en la entidad chiapaneca, las informaciones se reducen a breves menciones o referencias etnográficas, donde destaca, incluso, el apartado que Ochiai [1985] dedica a los zoques en el apéndice de su investigación sobre los tzotziles.

Por lo tanto, sólo contamos con un trabajo extenso sobre los tzotziles, y las referencias a las peregrinaciones señaladas por Adams [1983], a pesar de que los sistemas de cargos han sido tema de estudio insistente entre los antropólogos que desfilan por las comunidades indígenas. Los intercambios no han sido objeto de interés para los estudiosos posiblemente porque eran considerados parte o aspecto colateral de las jerarquías religiosas establecidas a partir de los cargos.

La exposición inicia con una breve introducción sobre el origen de los intercambios, continúa con la descripción etnográfica y finaliza con algunos apuntes sobre los caminos tomados para la discusión del tema, así como una perspectiva planteada en un trabajo más amplio desarrollado sobre el sistema de cargos y el intercambio en el municipio de Tapilula (Chiapas).

El origen de estos intercambios plantea todavía, como en otros rituales o fiestas que se realizan en comunidades indígenas, la disyuntiva de sus relaciones prístinas con la cultura prehispánica o con las aportaciones coloniales a la imaginaria y desarrollo ritual.² Ochiai [1985] no pudo escapar a esta especie de nudo gordiano que se establece a la hora de estudiar estas manifestaciones culturales, por ello apunta al respecto:

las costumbres asociadas con los santos visitantes pudieron haberse originado en la España medieval; sin embargo, la tradición no parece haber subsistido en la España del siglo XVI [...] o en la moderna, si bien las procesiones y romerías ocurren con frecuencia y en gran escala [...] Partiendo de estos datos, es tentador suponer que la costumbre sea de origen prehispánico con algunas leves modificaciones y un barniz [*sic*] de origen europeo. No obstante, carecemos de la evidencia histórica o arqueológica decisiva que permita verificar este supuesto.

El mismo autor refiere como el dato más antiguo documentado en la colonia, respecto a los intercambios de santos, el efectuado entre Socoltenango y Comitán en 1668.³ Wasserstrom [1992:42], por otra parte, sigue las referencias coloniales y sitúa en la creación de las distintas cofradías, con especial énfasis en las dedicadas a la

¹ Ochiai [1985:10] considera como excepción el trabajo de Wasserstrom [1992] sobre las implicaciones socioeconómicas de tales intercambios en el municipio de Zinacantán.

² Moreno [1989:495] apunta la costumbre española, concretamente en la ciudad de Córdoba, de visitarse unas cofradías a otras durante el siglo XVIII.

³ Para sus aseveraciones utiliza la información del cronista Francisco Ximénez.

virgen del Rosario, el momento donde pudieron iniciarse una serie de visitas intercomunitarias portando la imagen de un santo.⁴

Por lo tanto, tenemos referencias sobre los posibles orígenes coloniales de estos intercambios,⁵ e igualmente podemos decir que, por el tipo de elementos que rodean y conforman el ritual de visitas entre los santos, es ciertamente lógica la existencia de intercambios rituales entre las poblaciones chiapanecas prehispánicas, como aparece expresado en un texto colonial que Navarrete [1970:245] reproduce para mostrar la circulación de un esqueleto humano por distintos pueblos:

...y que años atrás esos mismos huesos paraban en otros pueblos y que el mismo testigo a vido en que forma los llevaban y lo hacen a escondidas para hacerles fiestas y ceremonias y luego piden tributo los yndios prencipales que lo guardan.

SANTOS Y "COMPAÑÍAS"

En el territorio chiapaneco se usa el término *compañía* relacionado con las visitas o intercambios de santos entre distintas localidades, pero este concepto parece variar de comunidad a comunidad. En el caso de los tzotziles, Ochiai [1985] relaciona la *compañía* con "la categoría de los santos que se visitan entre sí con motivo de las fiestas", con lo cual la *compañía* se establece a partir de las figuras de los santos y de su relación mutua:

Los andreseros dicen por ejemplo que la /kompanya/ de su santo patrono cuenta con /chan vo7/ ("cuatro personas"): Santa María Magdalena, Santa Marta, Santiago y el mismo San Andrés. La /kompanya/ de Santa María Magdalena es de tres: San Andrés, Santa Marta y la propia Santa María Magdalena. En vista de no existir una relación de intercambio de santos entre los poblados de Santiago y Magdalena, Santiago no es /kompanya/ de Santa María Magdalena aunque ambos asisten juntos a la fiesta de Santa Marta como santos visitantes.

Desde esta perspectiva, la *compañía* tiene sentido y se constituye a partir de la relación entre los distintos santos y su posible parentesco. La observación etnográfica en la Sierra de Pantepec —nuestra región de estudio— indica una situación, al me-

⁴ "A partir de entonces proclamaron que la imagen que se encontraba en su capilla [virgen del Rosario en el convento de Copanaguastla] poseía poderes para curar a los enfermos y aliviar las penas de los afligidos. Durante el siglo siguiente y la primera mitad del XVIII, se le atribuyeron no menos de 27 milagros a esta imagen, que en 1617 acompañó a los frailes de Copanaguastla a la comunidad vecina de So-collenango. Cuando el pueblo de Comitán se salvó de una terrible plaga gracias a la prodigiosa interce-sión de San Nicolás (1561), estos monjes insistieron en que a partir de entonces, los cofrades de Comiteco [sic] llevaran a este santo todos los años a su monasterio para la celebración de la fiesta titular de la virgen" [Wasserstrom, 1992:42].

⁵ Durante la Edad Media europea era común el viaje de reliquias y las visitas entre ellas [Duby, 1992: 62].

nos en la actualidad, ciertamente distinta. A pesar de que los santos patronos pueden tener relaciones de hermandad, la compañía no se define únicamente a partir del santo patrono, sino a través del grupo humano de cargueros comprometidos con cumplir la visita del santo a otras localidades. De hecho, muchas de estas localidades ya no utilizan la figura del santo patrón para sus intercambios por haber quedado en posesión de las autoridades eclesiásticas de sus respectivas parroquias, por lo que otro santo o virgen que ellos consideren representativo asumirá este papel; pues, sin una imagen sagrada la compañía de Tapilula y las de las localidades que participan en las visitas a su cabecera municipal, no tendrían sentido. Pero esta imagen no puede por sí sola determinar esta categoría ya que la existencia de cargueros, fundamentalmente alféreces, es la que da sentido a la circulación.

Thomas [1974:124] definió la compañía de visita y su funcionamiento en Rayón como:

una sintética asociación de culto de corta duración, reunida expresamente como vehículo para entregar una imagen de Rayón a otro pueblo que la haya solicitado en ocasión de una de sus propias fiestas, o para devolver una imagen tomada en préstamo de otro pueblo. En Rayón, son los procuradores quienes despachan las invitaciones a otros pueblos, pidiéndoles que manden sus compañías, típicamente, para las fiestas de San Bartolo, Santa Lucía y el Señor de Esquipulas. El grupo puede estar integrado por todos aquellos que deseen ir, pero en el caso de envío de una imagen de Rayón, las familias de los alféreces de dicha imagen forman el grupo central. Un rezador y uno de los procuradores subordinados de Rayón acompañan al grupo, así como también un tamborilero y un locador de pito (caramillo).

Si nos centramos en el caso de Tapilula, hasta 1997 la cabecera municipal mantenía relaciones de visitas mutuas con varias localidades, en concreto con Rayón,⁶ Pantepec, San Isidro (Pantepec), Rincón Chamula (Pueblo Nuevo Solistahuacán), Ixhuatán, Barrio de Santo Domingo (Ixhuatán), San Francisco Jaconá (Tapilula) e Ixtacomitán. Con anterioridad estas relaciones podían extenderse a otros santos patronos de localidades como San Lorenzo de Amatán, San Dionisio de Pueblo Nuevo Solistahuacán y San Juan de Jitotol.⁷ De hecho, una referencia documental de finales del siglo XIX, concretamente de 1899, señala como el párroco de Tapilula solicita permiso al obispado de San Cristóbal para la visita de santos entre pueblos.⁸

⁶ Rayón, por su parte, mantiene visitas o intercambios de santos con Pantepec, San Isidro (Pantepec) San Francisco Jaconá (Tapilula), Barrio Santo Domingo (Ixhuatán), Rincón Chamula y con la cabecera de Jitotol (San Juan), además de con dos localidades de este último municipio, concretamente Altamirano y Epido Calido. Thomas [1974:124] incluyó también durante la década de los sesenta a Tapalapa.

⁷ Tanto San Juan como San Dionisio mantienen todavía esa relación con la cabecera municipal de Rayón.

⁸ Correspondencia de Mariano M. Rosales al Sr. Secretario del gobierno Eclesiástico del Obispado de San Cristóbal, AHD, Tapilula, II, A. 3.

Para que las actuales visitas se lleven a cabo deben contar primero con la invitación previa, por escrito, de los encargados de la celebración del santo patrón. En Tapilula los alféreces del santo festejado escriben con diez o quince días de anticipación a los cargueros de las compañías invitadas. Si la invitación no es por escrito implica la ausencia de compañías de santos en una celebración patronal, por lo que puede quedar trunco ese intercambio en una dirección aunque no necesariamente se convierta en un agravio recíproco. Por esta razón utilizamos el concepto de visita cuando no necesariamente existe reciprocidad en la misma, mientras que hablamos de intercambio cuando las imágenes circulan en ambas direcciones.

Dos días antes de la celebración del santo confluyen las compañías visitantes, y en Tapilula suele efectuarse la invitación cuatro veces al año, coincidiendo con las festividades de los santos y los cambios de cargueros (Señor de Esquipulas, Santo Tomás, Señor Santiaguito y San Bernardo).

La composición del sistema de cargos de Tapilula cuenta con tres puestos de relevancia que son, en la actualidad, prácticamente los únicos en funcionamiento: mayordomos, priostas y alféreces. Los primeros como cuidadores vitalicios de los santos y cabezas visibles del ritual; las segundas como rezadoras y organizadoras de ciertas actividades relacionadas con el culto, mientras que los alféreces son aquellos que durante un año se comprometen a servir al santo que eligieron entre los cuatro. Tres alféreces principales centralizan la actividad anual de todos los involucrados en el cargo y son los encargados de preparar la imagen en la casa-ermita del primer mayordomo antes de iniciar algún traslado.

La imposibilidad de acceder a alguna de las imágenes de San Bernardo o de Santo Tomás custodiadas por los sacerdotes de la parroquia —como ya se mencionó— ha conducido a que los mayordomos se decanten por la Virgen de Guadalupe como representante de Tapilula cuando se traslada la compañía. En caso de que la Virgen se encuentre todavía en alguna de las localidades donde se efectuó una visita anterior se le sustituye con una de las imágenes del Señor de Esquipulas.⁹

Todos los alféreces deben cooperar para el traslado aunque no se desplacen.¹⁰ Gracias al dinero recolectado por los alféreces principales pueden adquirir la media docena de velas, el copal, los cohetes y las botellas de aguardiente que necesitarán en su relación con los anfitriones de la visita. El traslado de la compañía se realiza en algún tipo de vehículo, ya sea contratado para la ocasión o solicitado a la Presidencia Municipal, que suele acceder a la demanda de los cargueros. El grupo no excede de 20 personas, entre ellas se incluye algún mayordomo, el primer o segundo

⁹ Aunque la imposibilidad de llevar al santo patrón es conocida por las localidades anfitrionas, en muchos casos requiere de amplias explicaciones la sustitución del mismo por otras imágenes.

¹⁰ La cooperación en metálico suele ser de cinco pesos, es decir, aproximadamente un tercio del salario mínimo diario de un jornalero en la región.

alférez, un tamborero —quien cobra por sus servicios— y un carricero; éste último casi siempre es el más joven de los mayordomos y suele tener también cargo de alférez principal durante el año, por lo que en muchas ocasiones tiene que cumplir con varios papeles rituales. El resto de la compañía lo forman otros alféreces, priostas o personas devotas de la imagen a la que se va a visitar.

Los alabados, acompañados con tambor y flauta de carrizo, se interpretan durante todo el trayecto hasta llegar a la localidad, en la entrada de ésta, ya los esperan y anuncian su arribo con el lanzamiento de cohetes. Una cruz a un costado del camino es el lugar designado para el primer descanso de la imagen y es el momento del encuentro con los anfitriones y las otras compañías. En Tapilula las compañías visitantes descansan en diversas casas de la cabecera municipal y el lugar de procedencia demarca su ubicación espacial.¹¹

La breve descripción aquí expuesta sobre los inicios de la actividad ritual es igualmente válida cuando las imágenes retornan a sus lugares de origen. El día establecido, los visitantes serán recibidos y la imagen será devuelta.¹² Pero mención aparte merecen los intercambios mantenidos entre Rayón y Tapilula, como veremos en el siguiente apartado.

LAS RELACIONES ENTRE TAPILULA Y RAYÓN

La primera referencia antropológica que conocemos del intercambio de santos entre Tapilula y Rayón se debe al trabajo de Thomas [ob cit.:148]; aunque la investigación del antropólogo se centró en el sistema de cargos no profundizó en la descripción de dicho intercambio:

De manera similar, los cargueros recíprocamente hospedan en sus ermitas a una cantidad de imágenes privadas y públicas que circulan en la comunidad sin residencia fija. Especialmente notable entre éstas es una imagen del Señor de Esquipulas que llega a Rayón todas las primaveras procedente de la vecina comunidad de Tapilula. El primer prioste mayordomo y su grupo se encargan de supervisar los recorridos de ésta y de las demás imágenes huéspedes.¹³

¹¹ En Tapilula el recibimiento de las compañías involucra tanto a los alféreces salientes como a los entrantes, e incluso miembros de la Junta de Festejos organizada por la parroquia participan en esta recepción, así como la banda de música pagada por ellos.

¹² En ocasiones se entrecruzan las invitaciones entre las compañías cuando sus imágenes están todavía de visita en alguna localidad, lo cual implica que los anfitriones no tengan que devolver la imagen sino que los miembros de la compañía vayan a buscarla para trasladarla a la localidad que efectuó la siguiente invitación.

¹³ Otra referencia que aparece en la investigación de Thomas [1993] tampoco añade nada nuevo a la cita anterior: "Los priostes mayordomos [*prios'ta maro'ma*] son un grupo de diez hombres jerárquicamente organizados, que prestan servicios durante cinco años, al final de los cuales todos son reemplazados al mismo tiempo [...] Además, son responsables, mientras permanece en Rayón, de una imagen del Señor de Esquipulas perteneciente a la minoría zoque del vecino pueblo de Tapilula, que lo cambia cada año durante un tiempo limitado, por el Niño de Atocha de Rayón".

Sin embargo un documento de 1871 del párroco de Tapilula, Manuel A. Ruíz, asienta como se producía este intercambio entre los dos pueblos:

en término que según noticias que lo hubo de un feligres hase espacio de cuarenta años que Jueses, Mayordomos, y demas individuos del Pueblo tienen si se quiere por instrumento del vicio, la Sagrada Ymagen de la Presiosa Sangre de Cristo que la trahen del Pueblo de San Bartolomé desde el día 30 de Abril, hasta el día nueve del mes de Julio que sube al referido pueblo de San Bartolo que con pretesto de de [sic] veneracion y adoracion dan pabulo al vicio abominable porque los treinta y nueve dias lo emplean con estar andando de casa, en casa veviendo y comiendo, de alli viene que lo poco que ellos buscan á fuerza de sudores y fatigas lo malversan en el inicuo vicio del aguardiente. . .¹⁴

Por otra parte, Velasco Toro [1991:246-247], al referirse a este intercambio mencionado por Thomas, lo interpretó de forma similar a los intercambios de santos que mantienen otras localidades entre sí o como los establecidos entre los municipios de Chapultenango, Ocoatepec, Francisco León y Pichucalco o los traslados: “[. . .] que se hacían para visitar el Cristo Negro de Francisco León vinculado al de Tila y Esquipulas de Guatemala, o Santo Domingo en Pichucalco, o las que en el mes de agosto realizaban a Tapalapa y Pantepec”.¹⁵

Posiblemente la visita de imágenes más conocida en Chiapas es la que se efectúa entre la localidad de Copoya y Tuxtla Gutiérrez, lugar a donde se trasladan tres vírgenes (Rosario, Candelaria y Olaechea) dos veces al año, para circular por las casas de los cargueros de la capital de la entidad chiapaneca.¹⁶ La cabecera municipal de Ocozocoautla también es mencionada por Ochiai [1985] como un ejemplo distinto al de Copoya, ahí la Santísima Trinidad visita durante dos días a la pequeña localidad de Ocuilapa para pernoctar dos noches antes de regresar.

Por supuesto, hace varias décadas se podían registrar un mayor número de visitas, intercambios de santos o peregrinaciones en comunidades zoques; el ejemplo del Señor del Pozo de Chicoasén es uno de ellos, mas el control de los sacerdotes católicos coarta en la actualidad los desplazamientos aún cuando es considerado, junto a la virgen de la Candelaria en Coapilla, uno de los centros de peregrinación más importantes de las poblaciones zoques e incluso tzotziles. Esta presencia de tzotziles no es de extrañar si recordamos que según información documental mencionada por Calnek [1990:122], Chicoasén sería el antiguo Chicoacentepec que pertene-

¹⁴ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D, 1, Tapilula, ff. 1.

¹⁵ Estas peregrinaciones no parecen extrañas en la historia de los zoques, en un proceso seguido a un habitante de Ocoatepec por bigamia reconoce que su primera esposa tenía la costumbre de ir a las fiestas de mayo en Huimanguillo, “al igual que muchos del pueblo de Ocoatepec”, AHD, exp. 5, 1837, ff. 11-11v.

¹⁶ Aramoni [1992] ha profundizado en la historia y desarrollo de esta circulación de santos que fue también estudiado por Fábregas Puig [1971] y Thomas [1973].

cia al señorío de Zinacantán durante el periodo de la conquista, hecho que explicaría los vínculos religiosos todavía existentes para los tzotziles.

Si nos centramos en el caso de Rayón y Tapilula, además de las visitas establecidas por las compañías, y que responden a invitaciones para las respectivas fiestas patronales, se encuentra un intercambio de santos que hace permanecer a la imagen de un pueblo en el otro por más de dos meses. El Señor de Esquipulas de Tapilula se desplaza el 26 de abril a Rayón y regresa el día 1 de julio, mientras el Niño de Atocha de Rayón se traslada el 10 de mayo a Tapilula para regresar el día 20 de julio.

Para que las respectivas imágenes hagan el recorrido los mayordomos que las recibirán viajan un día antes para acompañar el velorio de despedida. Música, rezos en zoque y castellano, velas y copal junto al reparto constante de aguardiente, comida y bebida forman parte del ritual antes de que en la mañana la imagen se desplace en una multitudinaria procesión a pie por la carretera que comunica ambas cabecezas.¹⁷

A primera hora de la mañana los mayordomos preparan el nicho donde será situada la imagen. Un nicho adornado con hojas de pimienta recogidas —por los mayordomos— es la base para asentar la imagen envuelta en manteles. Ensartas de cempoalxóchitl (sampual) —recogidas por las priestas— serán colocadas en el cuello de la imagen y en la parte superior del nicho, posteriormente se aseguran las imágenes y el nicho con mecates.

Durante el traslado la imagen, cargada con un mecapal, pasará por distintos hombres y mujeres que solicitan llevar al santo. La comitiva sólo se detiene una vez para descansar y tomar alimentos en un punto conocido como Guadalupe, aquí se encuentra una finca con el mismo nombre y además hay un ojo de agua cercano a la carretera. Una vez cubierto el tramo que separa ambas poblaciones los cargueros depositan los nichos sobre un suelo rociado de juncia y con suma precaución sacan las imágenes que serán depositadas sobre el altar cubierto de manteles.¹⁸ Los visitantes entregan la imagen al primer carguero anfitrión y la multitud acompañante emprende el camino de regreso tras obtener reliquias en forma de flores de sampual, carolina y hojas de pimienta, que servirán también para que los cargueros principales, ya sean los anfitriones o los visitantes, rameen en forma purificadora a quien lo solicita.

Una vez situada la imagen o imágenes visitantes en el altar, inician un rezo en zoque para “pasarse a recomendar” con el santo. Después de los rezos los mayordo-

¹⁷ Decimos procesión por ser una actividad más dentro de una fiesta. Para una definición de los términos *romería*, *procesión* y *peregrinación* ver el trabajo de Honorio M. Velasco [1992].

¹⁸ La imagen del Niño de Atocha porta consigo collares con monedas, por lo que en el momento de su entrega o regreso se cuentan cuidadosamente.

mos besarán en las manos a los cargueros anfitriones y darán por entregadas las imágenes.

La distribución de comida y bebida así como de aguardiente anteceden al almuerzo principal que ofrecen los mayordomos anfitriones a los visitantes, y que es preparado gracias a la cooperación de las familias cargueras. Una amplia mesa situada en medio de la casa o ermita posibilita la ubicación de invitados y anfitriones, unos frente a otros. El rezo en zoque del encargado del ritual anfitrión precede a la respuesta del visitante—que para el caso de Tapilula siempre es un rezador prestado a Rayón—, tras lo cual el carguero principal de los visitantes indicará que ya puede iniciarse el almuerzo. Éste es presidido por una botella de aguardiente dejada por los anfitriones y se beberá al finalizar la ingestión de alimentos; este gesto es correspondido siempre por otra botella que entregan los visitantes. La reciprocidad preside, en todos los actos del intercambio o de las visitas, las relaciones entre los municipios y los participantes del sistema de cargos.

Posteriormente, y con la intermediación de los rezadores, los visitantes entregan las reliquias que consisten en hojas de pimienta y palmita, una botella de aguardiente, dos velas grandes y un paquete de velas chicas, atado con la vieja ropa del santo, si es que se trata de una devolución y, además donan la limosna recaudada durante la estancia de la imagen en el pueblo.¹⁹ Otro velorio pone punto final a la actividad ritual, aunque éste cuenta, especialmente en Rayón, con la música constante de tambor, carrizo, violines y guitarra.

Durante su estancia en Tapilula el Niño de Atocha circulará por los altares de las casas particulares; las familias solicitan su visita al mayordomo principal y su compromiso será de tres años. Las casas para esa ocasión, se transforman, debido al gran número de personas que acompañan la imagen, y el tiempo de permanencia en las mismas es aproximadamente de cuarenta y ocho horas, aunque puede acortarse o prolongarse. La circulación ritual o estancia que la imagen realiza en las casas de Rayón que solicitaron su presencia es mencionada por Ochiai [1985] como comunicación personal de Thomas: “Mientras la imagen de Esquipulas de Tapilula está en Rayón, los dueños de ermitas particulares pueden solicitarla a los priostes y por tanto circular de una a otra ermita privada a lo largo de su estancia [. . .]”. En Tapilula, al menos en la actualidad, los altares de las casas particulares son los que reciben la imagen.

Durante 1995 la imagen del Niño de Atocha de Rayón recorrió las casas de Tapilula acompañada del Señor del Pozo, también de Rayón, y de las imágenes del Señor Santiaguito, Señor de Esquipulas y Señor del Pozo de Tapilula. El traslado se efectúa durante la tarde, antes de la puesta del sol y con la presencia imprescindible

¹⁹ Durante la devolución del Niño de Atocha a Rayón en 1995 se entregó de limosna la cantidad de 80 pesos, aproximadamente cinco días del salario mínimo diario en la región.

del primer o segundo mayordomo. Mujeres, niños y sobre todo ancianos, algunos de ellos mayordomos, acuden a la casa donde se encuentran las imágenes. Esta clara superioridad de mujeres es también percibida por los asistentes que reiteran la idea de “que llega mucha mujerada”, ante la escasa asistencia de hombres: “De hombres llegan muy pocos [. . .] Lo que necesitamos son hombres”. Después de recibir la comida y bebida que los anfitriones ofrecen, los mayordomos principales entregan los jarrones de flores a las priostas y guardan las imágenes en sus camarines, además de recoger la limosna acumulada en las visitas que vecinos y familiares hicieron a las imágenes mientras permanecieron en la casa. El propietario de la casa y algún familiar o alférez carga la imagen que, acompañada con alabados de tambor y carrizo, llegará al siguiente hospedaje. Ésta será recibida por el propietario de la misma con un incensario de copal y tras hacer la señal de la cruz frente a ella será depositada en el altar familiar por los mayordomos, los únicos que pueden manipularla en el altar. El reparto de comida y bebida cierra la actividad del traslado, mientras, en la casa receptora inician los rezos y las visitas de familiares y vecinos que se prolongan hasta que la imagen permanezca en ella.

Durante el tiempo que las imágenes están prestadas en los pueblos, los encargados de las mismas, en el caso de Tapilula los mayordomos, las visitan en el pueblo vecino. Lo que significa una actividad que debe coincidir con la estancia de esas imágenes en la ermita o lugar ritual de los cargueros. La atención a los visitantes, en este caso, correrá a cargo de los mayordomos, ya que bajo su responsabilidad se encuentran las imágenes. La estancia de los cargueros visitantes dilata, no sólo por las actividades rituales (rezos, reparto de comida o reliquias), sino por que tiene, con las visitas o paseos (*ma'wijtoje'*) a casas particulares de mayordomos, una prolongación indefinida en términos espaciales y temporales. Las visitas entre los mayordomos de los dos pueblos no se circunscriben a este intercambio de santos, sino que se prolongan en otras fiestas religiosas celebradas en alguno de los pueblos; ello implica el desplazamiento de los mayordomos la víspera del festejo, para obsequiar a la imagen celebrada ya sea en Rayón o en Tapilula.

Los participantes en este intercambio y las casas receptoras de las imágenes están relacionados con los respectivos sistemas de cargos, pero no siempre la circulación de las imágenes corresponde a este modelo. En Tapilula no necesariamente coinciden las casas que solicitan la estancia del Niño de Atocha con las casas que tienen cargo de alférez. El caso más específico es la permanencia de la imagen en casa de la familia de Jorge López Camacho, ganadero, comerciante, expresidente municipal y miembro de la familia más influyente política y económicamente del municipio.²⁰

²⁰ Una de las hijas de la familia fue la encargada de entregar el nuevo vestido para la imagen del Niño de Atocha que llevo en su viaje de regreso a Rayón.

INTERROGANTES SOBRE LOS INTERCAMBIOS DE SANTOS

La eterna interrogante en torno al sistema de cargos puede extenderse a los intercambios o visitas de santos debido a su mencionada conexión. En Chiapas, concretamente en Zinacantán, Vogt [1980] atribuye al intercambio de productos entre zonas ecológicas complementarias la existencia de este trasiego de santos, modelo seguido por Adams [1983]. Esta visión funcionalista fue discutida por Ochiai [1985], quien consideró que tal complementariedad quedaba sustituida en la actualidad por el desarrollo de la comunicación y el transporte, lo cual facilitaba el arribo de mercancías variadas a lugares donde hasta entonces no existían o debían conseguirse a través de intercambios comerciales, muchos de ellos efectuados con anterioridad aprovechando los intercambios de santos. Pero esta facilidad en los desplazamientos de mercancías y también en los de personas es para Ochiai [1985] la que ha propiciado una mayor integración socioecológica. Es decir, la construcción de la carretera Panamericana (1946-1950) habría estimulado los intercambios rituales, al menos esa es su explicación para el caso de Zinacantán. Por su parte, en Tapilula, y aunque Ochiai entienda que las mayores posibilidades de transporte han disminuido estos intercambios económicos, todavía se aprovechan estos espacios para actividades comerciales; a pequeña escala, por supuesto.

La relevancia de los caminos existentes en la región enlaza con las interpretaciones que sitúan la creación de carreteras o el arribo de la modernización, que para el caso suele ser considerado de forma conjunta, como la causa tanto de la desaparición como del resurgimiento de los intercambios de santos. Para las localidades que mantienen visitas o intercambios de santos con Tapilula la carretera no ha modificado los antiguos caminos del territorio, como bien describía Navarrete [1973], sino que ha facilitado los desplazamientos. Por su parte, los municipios con mayoría de hablantes de zoque, situados en la Sierra de Pantepec, no se han visto beneficiados por la creación de carreteras; las brechas y los caminos de terracería predominan en Ocotepec, Chapultenango y Tapalapa por ejemplo, curiosamente en lugares donde el sistema de cargos y las visitas o los intercambios han quedado prácticamente reducidos, o son de carácter meramente diádico, como la visita establecida entre las cabeceras municipales de Ocotepec y Chapultenango.²¹ Esta explicación, en cierta manera funcional, enlaza perfectamente con las conclusiones que Ochiai [1985] hacía respecto al futuro de los intercambios rituales, aunque el mismo razonamiento contiene una grave contradicción:

²¹ Las referencias censales muestran la considerable disminución de hablantes de zoque en poblaciones atravesadas por carreteras. Para Velasco Toro [1990:90] ello "se debe, a nuestro juicio, al hecho de que los municipios anteriormente aislados, ahora se encuentran comunicados".

Dada la dificultad de la vida, para mentes ya acostumbradas al sistema monetario las implicaciones comunitarias del gasto en fiestas y servicios empezarán a verse como consumo improductivo. La economía ya no es controlada por el grupo. Así, se ha disminuido la integración comunitaria a través de las fiestas y, en consecuencia, la interdependencia entre pueblos, factor indispensable para el mantenimiento del intercambio de santos, de donde ha resultado una decadencia del intercambio [. . .]

Así pues, no debemos atribuir la razón de la desaparición del intercambio únicamente al protestantismo, sino a la economía mercantil que está devorando a las comunidades en la tierra templada, las cuales están más involucradas en la producción agrícola mercantilista de productos tales como café y caña de azúcar y, recientemente, ganadería.

Esta plausible deducción de Ochiai, sin embargo, impugna la afirmación en la que señalaba a la carretera como un estímulo para los intercambios y la integración socioecológica debido, fundamentalmente, a que las localidades que gozan de mayores facilidades para el transporte son aquellas que tienen una mayor cercanía a los procesos de modernización económica. En lo apuntado por el antropólogo japonés el acceso a los beneficios de la modernidad permite la vitalidad del intercambio pero, a la vez, lo merma hasta desaparecerlo.

Esta paradoja epistemológica, frecuente en los estudios sobre la cultura indígena en Chiapas, conduce a un callejón sin salida o condena a una sola interpretación: modernidad y pluralidad de manifestaciones culturales son incompatibles o, lo que es lo mismo, las construcciones culturales de las minorías sucumben inevitablemente ante el impulso hegemónico de la cultura modernizadora y dominante. Tal explicación gramsciana sólo se solventa al otorgar a ciertas prácticas culturales y religiosas el carácter de populares y, por ende, expresión de resistencia social y cultural.

En el caso ejemplificado de Tapilula, la monetarización o la racionalidad económica no obligan a los participantes en el sistema de cargos a abandonarlo, por el contrario, una parte de los que han trascendido las labores campesinas, para ampliar sus espacios de actividad económica, son los que con más decisión asumen las responsabilidades mayores siendo alféreces principales.

Por otra parte, si enlazamos la explicación de la existencia de vías de comunicación modernas y sus ventajas con la expuesta sobre la racionalización económica podemos deducir que aquellas localidades donde el sistema de cargos ha quedado arrumbado, racionalizaron más, si cabe, la relación entre trabajo y disposición de tiempo, explicación ineludible cuando se tratan aspectos de modernización económica. Es por ello que Smith [1981] ya había insistido en que esta automática relación tenía matices, y situaba en un techo mínimo y uno máximo de posibilidades económicas la continuidad del sistema de cargos. Esta explicación puede tener continuidad en ciertos municipios zoques pero no en otros. El caso de Ocotepec podría responder al techo mínimo para su no existencia, ya que el minifundio y la escasez de

tierra son predominantes, no ocurre igual en otros casos donde las posibilidades económicas serían mayores o equiparables a Tapilula.

De todo ello se deduce que, a pesar de los materiales etnográficos y de las discusiones teóricas que sobre el sistema de cargos y las peregrinaciones se han aportado, todavía existen infinitas lagunas para relacionar los procesos históricos, las variantes sociológicas comunitarias o regionales, y la inevitable construcción religiosa y simbólica expresada en manifestaciones rituales.

EL VIAJE FESTIVO

Para finalizar, apuntaremos uno de los caminos por el que hemos transitado para adentrarnos en el funcionamiento del sistema de cargos y, por lo tanto, de los intercambios de santos. Es una posibilidad porque, como apuntó Varela [1994:226], es imposible tener una lectura única de los contenidos y estructura de los desplazamientos humanos de carácter religioso.

La fiesta, que no es más que una actividad ritualizada, es un elemento explicativo en el discurso de los tapilultecos para expresar sus viajes en forma de visitas e intercambios de santos. Si hacemos caso al sistema de cargos, éste es el nexo diádico entre Rayón y Tapilula, mediado por el intercambio del Niño de Atocha y del Señor de Esquipulas, el que explica y da contenido a la fiesta y viceversa: una vino a hacer fiesta en Tapilula, y la otra va a hacer fiesta en Rayón. El traslado de imágenes y, por ende, de los hombres, es vivido como fiesta; como diversión obligatoria [Delgado, 1992:53] por medio de un concepto verbalizado y ampliamente conocido en la bibliografía antropológica: **compromiso**.

Por ello se considera que este tipo de manifestaciones no pueden estudiarse sin estar relacionadas con la idea de fiesta y sus múltiples contenidos. La fiesta, en su vertiente religiosa, no es sólo un lugar para intercambiar con Nuestro Señor en las actividades relacionadas con los cargos,²² o un síntoma de salud social y física, encaminada al mantenimiento de cierta identidad;²³ sino, en ella se despliega la posibilidad de circulación —o si se prefiere de recorrido— [Mauss, 1971:35], que no tiene que ser necesariamente material como lo demuestra la idea de compromiso personal. Este sentido de desplazamiento que la fiesta otorga en el viaje de santos y compañías debe compararse con las referencias expuestas sobre las peregrinaciones o procesiones pero, no únicamente con estas facetas festivo-religiosas, también

²² Por citar sólo un ejemplo, Merrill [1992:152] expresa esta idea al afirmar que “todos los rarámuris deben patrocinar tantas fiestas para Dios como les sea posible porque durante esas fiestas devuelven a Dios la comida que él les ha proporcionado y de la cual se dice que él es, en última instancia, el dueño”.

²³ Delgado [1992:80] cuestiona que la celebración festiva sea la cima de la expresión identitaria, por el contrario piensa que un colectivo humano que hace apología del dispositivo festivo para producir cohesión e identidad está indicando un déficit de tales substancias.

con las alternativas que los hombres se dan voluntaria y obligatoriamente en el ritual festivo.

Decimos esto porque no sólo las jerarquías cívico-religiosas son vividas como una carga, como se ha demostrado en múltiples trabajos etnográficos, sino que el viaje también lo es. Por decirlo con otras palabras, el desplazamiento de hombres e imágenes es una posible apertura que la fiesta concreta dentro del marco de obligatoriedad y control ritual. Apertura en la cual la liminalidad del itinerario puede entenderse como experiencia,²⁴ o como provisionalidad constante como hace explícito Augé [1996:13]: “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo”.

Por supuesto la idea de viaje, de traslado de un lugar propio a otro ajeno, no es extraña cuando se relaciona con las mencionadas peregrinaciones y procesiones,²⁵ especialmente después de la influencia que Turner [1974, 1978] ejerció en su estudio al añadir los conceptos de *communitas* y de liminalidad, éste último transformado en liminoide para la comprensión de dichas actividades religiosas.²⁶ Pero más que el carácter comunitario, identitario o utópico que un estudio decantado por la perspectiva de Turner puede mostrar gracias al abandono de la vida social rutinaria (estructural), nos interesa la ambigüedad y provisionalidad del viaje,²⁷ que haría del mismo una puesta en escena no sólo del intercambio y de la ritualidad religiosa sino de la vida en sociedad.

El itinerario o viaje no se inscribiría en el tiempo y en el espacio, más bien, para añadir paradojas, éstos se entenderían en él. Lanzamos esta idea porque es común que las definiciones que atañen tanto a tiempo como a viaje tengan un carácter ambiguo, al menos en el caso de Tapilula. Ello es perceptible si hacemos caso a distintos ejemplos surgidos en el trabajo de campo.

Por ejemplo, la obtención de santos patronos en la mayoría de localidades de

²⁴ La experiencia como forma de relativizar el concepto de creencia. Pouillon (1989) así lo entiende para explicar las prácticas religiosas de los dangaleat (República del Chad) en comparación con las creencias cristianas y musulmanas.

²⁵ Ver el cuestionamiento que Varela (1994) hace de las supuestas diferencias o del estudio por separado de procesiones y peregrinaciones tal como lo expresó Turner (1974).

²⁶ Liminoide porque tiene diferencias con la liminalidad de los ritos de paso, como por ejemplo la unión en la fe de los peregrinos o el viaje conjunto.

²⁷ El posible carácter ambiguo y paradójico de las peregrinaciones es expresado también por Shadow y Rodríguez Shadow (1994a:20). Sin embargo, en otro artículo del mismo libro observan la peregrinación como “una forma de resistencia, disimulada y aparentemente inocua, que mantiene viva en la conciencia campesina su posición sojuzgada y las injusticias de que es objeto. En lugar de ser elementos que resuelven o mediatizan la lucha de clases, sugerimos que estas expresiones culturales son medios para la reproducción de una tradición de distinción y de oposición frente a los sectores no-campesinos” [Shadow y Rodríguez, 1994b:118]. De ahí que consideren el desplazamiento o movimiento de la peregrinación como el que “constituye la *communitas* o antiestructura, que anhela la implementación de relaciones y experiencias normalmente negadas en la vida cotidiana” [*ibid.*:118].

Chiapas se establece en un viaje donde la imagen venerada decidirá dónde quiere permanecer, el lugar que quiere fundar o a dónde pretende arribar. La muerte, por su parte, se inscribe también en una idea de traslado, "Cuando morimos nuestro cuerpo es enterrado y el espíritu rinden cuentas, hay dos caminos, el camino real que nos lleva al infierno, y el camino escondido, ese es el camino del cielo".

No es extraño entonces que la comprensión de realidades sociales positivas o negativas se halle en el traslado, como se observa en los testimonios que refieren al papel de los encantos o a los mismos santos. También esta idea se refleja en ciertas causas de la enfermedad. Aunque la conversación giraba en torno al idioma zoque, la resolución del discurso por parte de uno de los alféreces es significativa:

Hasta los ricos quieren aprender l'idioma, la esposa de Chano Camacho, doña Blanca, está pagando a una señora para que le hable, no como don. . . que ahí está en su tienda y reniega cada vez que oye hablar l'idioma. Pero ese viejito está muy encerrado, por eso puro azúcar y diabetes tiene. Es bueno salir. . . [S. G., 3-III-96].

Entre los zoques, pero no como singularidad propia, se observa el papel del sueño y sus itinerarios en el espacio y el tiempo, casi siempre reflejado en la literatura etnográfica en las figuras del nagual o de la tona. Sin entrar en descripciones precisas que recientes trabajos han aportado sobre la temática [Pitarch, 1996], estas figuras son conocidas o traducidas en zoque como *jama* o *kojama* [Wonderly, 1946:97] y relacionadas con el verbo *jam*, acordar. El *kojama* sería el espíritu que cada persona posee y que sale del cuerpo en sueños, distinto del alma o ánima que es parte integrante o inseparable de la persona.

El sueño permite viajar y recordar cual es el nagual y, también, posibilita arribar a un lugar llamado *ipstak* (veinte casas), *Jamanas ipstak*, *norte ipstak* [*ibid.*:98], *ipsta'komo* [Báez-Jorge, 1983:394], montaña o montañas donde morarían los espíritus y donde pueden resolverse cuestiones terrenales como la enfermedad a través de un juicio en "un tribunal del Inframundo constituido con una estructura de gobierno similar a la terrena. En ese lugar, los hecho se reconstruyen, se juzgan y se dicta un veredicto" [Reyes, 1986a:112]. Los lugares donde se ubica el tribunal varían dependiendo de la localidad y pueden encontrarse incluso referencias en documentos coloniales [Aramoni, 1992:239].²⁸

Estos ejemplos pueden ampliarse a otros espacios de la vida social, y nos remiten a la idea que apuntamos para ofrecer una posibilidad de comprensión o de relación,

²⁸ Wonderly [1946] habla de un cerro ubicado en Pueblo Nuevo Solistahuacán y otro en Ocozocoautla, mientras Reyes [1986b:14-15] ubica el tribunal en el ex-convento de Tapalapa o también refiere un lugar similar entre los mixes de Oaxaca (*i'ps yukm*). Aramoni [1992:309] va más lejos y relaciona lo expuesto en los mencionados documentos con lo afirmado por otros autores sobre la tona-nagual, a partir de ahí asevera que *jama* (día y sol) puede estar en conexión con *tonalli* o *tona* por su cercanía al calendario de 260 días que quizás utilizaron los zoques.

al menos, entre conceptos religiosos claves [Lisbona, 1996] y el intercambio,²⁹ todo ello mediado por el itinerario ritual. Incluso estos desplazamientos hacen referencia a la circulación entre diversas denominaciones religiosas que mantienen los actores sociales de Tapilula; trasiego convertido en plática cotidiana y que encuentra una explicación etnográfica al convertir a los credos en algo similar o igual: “es que somos lo mismo pero es otro su modo”.³⁰

La “multiplicidad de los trayectos individuales” expresada por Augé [1996] —para el caso africano— no es muy diferente a la observable en Tapilula, pero tampoco lo es para otros trayectos que se observan en ciertas localidades o municipios de Chiapas. Es decir, las realidades sobrepasan a las categorías religiosas de adscripción y estudio para tener un camino propio.³¹

Este breve apunte para la reflexión, entendido como una posibilidad más para el conocimiento de los mecanismos intrínsecos al funcionamiento y comprensión del sistema de cargos por parte de los cargueros, nos interroga sobre el problema de la continuidad del sistema de cargos así como sobre la adscripción a otros credos religiosos. A pesar de las implicaciones históricas, sociológicas y económicas que existen y deben analizarse, no habría que olvidar esta relación simbólica con la posibilidad de viajar, en cualquiera de las acepciones que esta palabra posea, en la necesidad de intercambiar allá donde el discurso sea el adecuado para “vivir mejor sobre la tierra”,³² pero también para pensar mejor.

ABREVIATURAS

AHD: Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas

²⁹ Concretamente nos referimos a los conceptos de compromiso, sacrificio o castigo, aunque no son los únicos [Lisbona, 1996].

³⁰ Véase lo expuesto por Augé [1996] y Rodrigues Brandao [1993] al respecto.

³¹ Estas circunstancias ponen en duda que el cambio de adscripción religiosa responda automáticamente a una transformación discursiva que tiene o debe ser radical; Foucault [1995] lo expresa a través del análisis del discurso, para el autor francés “Decir que con una formación discursiva se sustituye otra, no es decir que todo un mundo de objetos, de enunciados, de conceptos, de elecciones teóricas absolutamente nuevos surja con todas sus armas y totalmente organizado en un texto que lo sitúe en su lugar de una vez para siempre, es decir que se ha producido una transformación general de relaciones, pero que no altera forzosamente todos los elementos, es decir que los enunciados obedecen a nuevas reglas de formación, no es decir que todos los objetos o conceptos, todas las enunciaciones o todas las elecciones teóricas desaparezcan” [Foucault, 1995:290-291].

³² Pritch [1996] asevera que el interés por las nuevas filiaciones religiosas es precario “puesto que se adopta y se abandona con facilidad camaleónica, a la vez que los grupos de culto se hacen y deshacen sin cesar”, igualmente afirma que tanto católicos como evangélicos poseen discursos casi indistinguibles.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Walter R.

1983 "Political and Economic Correlates of Pilgrimage Behavior", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, pp. 147-172.

Aramoni, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México.

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Paidós, Barcelona.

Báez-Jorge, Félix

1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*, UNAM, México, pp. 383-412.

Calnek, Edward E.

1990 "Los pueblos indígenas de las tierras altas", en McQuown N., y J. Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, 2a. reimpresión INI/CNCA, México, pp. 105-133.

Delgado Ruíz, Manuel

1992 *La festa a Catalunya, avui*, Barcanova, Barcelona.

Duby, Georges

1992 *El Año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Gedisa, 1967 en francés, Barcelona.

Fábregas Puig, Andrés

1971 "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez", en *Revista ICACH*, vols. 2-3, núms. 20-21, Tuxtla Gutiérrez, pp. 1-12.

Foucault, Michel

1995(16) *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México.

Lisbona Guillén, Miguel

1996 "Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México", en Carlos Caravantes M. (coord.), *Antropología Social de América Latina*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, España, pp. 149-156.

Mauss, Marcel

1971 *Introducción a la etnografía*, Ediciones Istmo, Madrid.

Merrill, William L.

1992 *Almas rarímuris*, CNCA/INI, México.

Moreno Navarro, Isidoro

- 1989 "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en Alvarez, Buxó y Rodríguez (coord.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, pp. 485-506.

Navarrete, Carlos

- 1970 "Fuentes para la historia cultural de los zoques", en *Anales de Antropología*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, pp. 207-246.
- 1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en *Revista ICACH*, 2a. época, núms. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, pp. 29-88.

Ochiai, Kazuyasu

- 1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, CNCA-INI, San Cristóbal de Las Casas.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pouillon, Jean

- 1989 "Observaciones sobre el verbo 'creer', en Izard M., y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, Barcelona, pp. 45-53.

Reyes Gómez, Laureano

- 1986a "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. 1, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 105-117.
- 1986b "El tribunal de l'PS TOKJ", en *México Indígena*, núm. 10, México, pp. 14-15.

Rodríguez Brandao, Carlos

- 1993 "El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil", en Gossen G.H., J.J. Klor de Alva, M. Gutiérrez y M. León-Portilla (ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. III, Siglo XXI editores, Madrid, pp. 251-316.

Shadow, Roberto y María Rodríguez Shadow

- 1994a "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en C. Garma y R. Shadow (coord.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 15-38.
- 1994b "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma G.H., y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 81-140.

Smith, Waldemar R.

- 1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

Thomas, Norman D.

1973 "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", en revista *ICACH*, 2a. época, núms. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, pp. 19-27.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP, México.

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Nueva York.

Turner, Victor y E. Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.

Varela, Roberto

1994 "Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes", en Garma C., y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 225-237.

Velasco, Honorio M.

1992 "El espacio transformado, el tiempo recuperado", en *Antropología*, núm. 2, Madrid, pp. 5-29.

Velasco Toro, José M.

1990 "Perspectiva histórica", en VV. AA., *Los zoques de Chiapas*, 1a. reimpresión, INI/CNCA, México, pp. 45-151.

199 "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", en *La Palabra y el Hombre*, número 80, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 231-258.

Vogt, Evon Z.

1980 "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán", en Vogt Evon Z. (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, 1a. reimp., INI, México, pp. 63-87.

Wasserstrom, Robert

1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wonderly, William

1946 "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan*, vol. II, México, pp. 9-105.

Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México

Leif Korsbaek* y Felipe González Ortiz**

RESUMEN: *Este artículo propone que si bien existe una matriz cultural mesoamericana que inicialmente da sentido a los sistemas de cargos en las comunidades indígenas, también se pueden observar diferencias estructurales importantes entre las comunidades del Estado de México, insertas en los mercados de trabajo y de bienes, debido a que experimentan una erosión cultural que afecta los bienes de la organización. Sin embargo, los niveles más fuertes, que incluso se consolidan, son la familia nuclear y el sistema de cargos. Éste último, con mayor amplitud que el sistema de parentesco, dibuja mejor el proceso de identidad. Así, se presenta una tipología de los sistemas de cargos presentes en el Estado de México, a partir de un estudio histórico y espacial de la diversidad de formas que ha tomado y que toma el sistema de cargos en esta entidad.*

ABSTRACT: *This paper suggests that, in spite of the existence of a Mesoamerican cultural matrix which initially gives sense to the cargo systems in indigenous communities, important structural differences can be observed among the communities of the State of Mexico, inserted in the labor and goods markets, due to a cultural erosion which differentially affects the levels of organisation. Nevertheless, the most resistant levels, which are even consolidated, are the nuclear family and the cargo system. This last one, wider than the kin system, guides more effectively the identity process. Therefore, parting from the historical and ethnographic descriptions of the variety of cargo systems in the State of Mexico, a typology of this institution is constructed.*

En otras ocasiones se ha planteado que el sistema de cargos es la institución de gobierno más representativa de los grupos de tradición indígena en el Estado de México, al grado que parece ser la instancia de mayor fortaleza en el ámbito de la organización social de las comunidades indias. Si bien el planteamiento hasta ahora esbozado se concentra en entender a dicho sistema dentro de lo que en antropología se llama la estructura social, en este artículo damos otro paso en la investigación: la de conectar dicho nivel con otros de la estructura social, de tal suerte que el presente artículo se convierte en la antesala de un próximo trabajo donde se discutirá la relación del sistema de cargos con la cultura.

* ENAH-INAH

** UAM-I

Esto cobra relevancia cuando pensamos en la vida de las comunidades indígenas del Estado de México actual, pues en la mayoría de ellas, si no es que en todas, el mercado de trabajo se inserta en su vida cotidiana al tiempo que se convierte en un elemento de suma importancia no sólo como aporte para la subsistencia de las familias locales sino, incluso, para llevar a cabo la vida tradicional vinculada a las fiestas ceremoniales y a los rituales.

En este sentido, el sistema de cargos se convierte en una instancia social sobre la que recae buena parte de las obligaciones institucionales que se relacionan con la vida ritual de la comunidad (como si fuera el eje más sólido de una telaraña), pues conecta a través de nudos de relaciones los niveles familiar, territorial y de la familia extensa, hasta llegar a una verdadera urdimbre en la que se puede observar la organización social de la comunidad misma en su conjunto.

Ahora bien, sabemos que el sistema de cargos es una institución que desde los primeros planteamientos antropológicos que trataron sobre ella, desde 1937, ha sido una de las instituciones sociales a la que se le ha clasificado como típicamente mesoamericana, a tal grado que prácticamente todos¹ los antropólogos que han trabajado en la región la han abordado, ya sea como marco referencial para temas diversos o bien como el centro mismo de su reflexión. Una muestra lo constituye la opinión de Manning Nash [1958:68] cuando dice:

en la comunidad indígena el sistema de cargos cumple, al nivel más general de integración, las mismas funciones que los sistemas de parentesco en las sociedades africanas o el sistema de clases en la sociedad ladina.²

Esta opinión se acerca a nuestra interpretación, cuando pensamos en las comunidades del Estado de México, sobre todo cuando el autor dice que el sistema de cargos en Mesoamérica es como el de parentesco en África. En este trabajo se formula la siguiente hipótesis: el sistema de cargos es una institución que en la actualidad se puede considerar altamente indígena, en el nivel estructural se consolida precisamente en el momento en que el otro sistema, el de parentesco, se debilita al interior de las comunidades, de tal suerte que aunque siempre se acompañan los dos sistemas, es el de cargos el que perdura mientras que el de parentesco sucumbe ante los cambios culturales que se desarrollan en el devenir histórico.

Si bien la analogía de Nash se fundamenta en la comparación de dos sistemas de organización social y política, también alrededor del sistema de cargos se han vertido interpretaciones analógicas más audaces que demuestran un creativo arranque

¹ Decir todos es una exageración, pero sí podemos afirmar, pese al relativismo intrínseco que contiene la siguiente afirmación, que casi todos.

² El autor habla en el contexto de la sociedad guatemalteca, de tal manera que se entiende el concepto ladino desde la perspectiva de los actores sociales, es decir, en la sociedad guatemalteca, lo mismo que en Chiapas, México, los ladinos son precisamente los no indígenas.

de modernismo instrumental; un ejemplo de ellas es la de Evon Z. Vogth cuando dice, respecto a los tzotziles de Zinacantán de Chiapas:

... es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo de comportamiento ritual y de conceptualización del mundo natural y cultural que funciona como una especie de computadora que imprime las reglas de conducta apropiadas a cada nivel de la organización de la sociedad y para la conceptualización apropiada de los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura [1966:231].

La analogía cibernética es de sumo interés para la reflexión e interpretación antropológica ya que a partir de ella se puede observar la vinculación entre la estructura social y la cultura, vinculación que está dada precisamente en el programa, en una especie de gramática cultural que guía la acción y el pensamiento a la hora de conceptualizar los fenómenos naturales y sociales, cuestión que, por otro lado, es una tarea pendiente en la interpretación antropológica de las comunidades étnicas del Estado de México.

En lo que se refiere al Estado de México, los estudios sobre el sistema de cargos son pocos, lo que conlleva una ventaja y una desventaja; la primera estriba en el hecho de que en antropología es un campo social de investigación sobre el que no se ha reflexionado lo suficiente; la desventaja, que se deriva de la ventaja, es que dada la escasa reflexión no existen hasta ahora los elementos suficientes para vincular la cultura y la estructura social, deuda a saldar posteriormente. Una mirada a las comunidades indias del Estado de México lleva a la conclusión de que lo único que existe es diversidad de manifestaciones del sistema ya que éste se encuentra en territorios municipales en los que la población indígena se encuentra, literalmente, sumergida en procesos políticos en los que les toca vivir la condición de subordinación política ante el gobierno municipal, generalmente tomado por los mestizos de la región.

En el Estado de México la población indígena habita comunidades que se encuentran en municipios cuya cabecera está dominada, en cuanto a la toma del poder y el ejercicio de la autoridad formal (y tal vez sólo constitucionalmente legítima), por una población mestiza cuyo origen se encuentra en La Colonia y en los tiempos de los grandes latifundios y los pequeños ranchos, de tal manera que aquella opinión de Aguirre Beltrán [1953] en gobiernos indígenas, alrededor de Oaxaca, donde sí se trata de municipios netamente indígenas, nos ha dejado la idea de una situación normal que en el Estado de México está lejos de ser la norma, pues no existe, prácticamente, ningún municipio en el que la población indígena ejerza el poder municipal y en los casos en los que se ha dado (Chapa de Mota y Temoaya), el Ayuntamiento indígena se ha convertido en promotor de la cultura indígena local como mero *folklore*, insertándose en la lógica y la intencionalidad municipal

como lo haría cualquier gobierno mestizo con curiosidad e iniciativa por lo indio. No se trata de minimizar el papel que han desempeñado los indígenas cuando han accedido al gobierno municipal (no es este el lugar ni el momento), puesto que han sido pocos casos; sino que, en este momento no constituyen una realidad social, política y cultural como sí lo es en otros estados del país.

En este mismo tono de ideas, se exponen algunas cuestiones que surgen como elementos que deben ser consideradas en los estudios sobre el sistema de cargos (por lo menos en el contexto del Estado de México), permitanse unas acotaciones preliminares.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONTEXTO SOCIOCULTURAL EN EL QUE SE DESARROLLA EL SISTEMA DE CARGOS EN LAS COMUNIDADES DE LA ENTIDAD

En las comunidades indígenas del Estado de México observamos una alta integración a los mercados de trabajo y de bienes, al mismo tiempo que subsisten una gama de prácticas tradicionales que convierten a la entidad en una interesante arena para la investigación antropológica, sobre todo en lo relativo al cambio sociocultural y las implicaciones que esto conlleva en los niveles de la organización social y la cultura misma.³

El primer planteamiento que puede aparecer a la miradía de los incautos es la de considerar que las comunidades indígenas están insertas en un terrible proceso de aculturación. Se dice que la tradición étnica está en proceso de desaparecer (o bien ya desapareció), lo que, aunado a la presencia de numerosos corredores industriales⁴ así como la cercanía de la ciudades de México, Toluca y Guadalajara,⁵ nos llevaría a considerar a las comunidades étnicas que habitan la entidad desde tiempos

³ Partiendo de la situación muy diferente de la población indígena en el Estado de México (en comparación con la situación clásica que conocemos de la antropología de Guatemala, Chiapas y Oaxaca), tanto en lo referente al aspecto social como a lo cultural, desde una perspectiva teórica hemos planteado una tarea diferente para la antropología en el Estado de México, y desde una perspectiva empírica y etnográfica hemos intentado poner en movimiento una antropología que sigue estos lineamientos [Korsbaek y González, 1999a, 1999b].

⁴ Entre los corredores industriales que se encuentran en la entidad, y que han marcado cierta influencia para el desarrollo de las comunidades indígenas del estado, se encuentran los de Lerma Toluca (inserto en territorio de tradición otomí), el complejo industrial Alejo Peralta de Jocotitlan (instalado en territorio habitado por comunidades mazahua principalmente) y el de Atlacomulco (insertado en comunidades mazahuas y otomíes).

⁵ La ciudad que más influencia ha ejercido en las comunidades indígenas del estado es la de México, ya que desde la década de 1930 los habitantes de estas comunidades han migrado para obtener trabajo, algunos individuos realizan una migración temporal mientras otros han establecido su residencia en ella. La ciudad de Toluca tiene poca influencia pero la de Guadalajara se ha convertido, en el transcurso de la última década, en una ciudad de mucha importancia para las estrategias de trabajo de la población indígena de la entidad, encontrando incluso enclaves comerciales, en pleno centro comercial de la ciudad, de grupos étnicos otomíes.

prehispánicos (formando parte de los grupos del alta cultura mesoamericana), dentro de un intenso e inevitable proceso de erosión cultural.

La interpretación anterior se refuerza por dos elementos: el primero, los datos estadísticos, siendo fieles a la metodología con que la estadística oficial construye el objeto social, se evidencia que para el Estado, proporcionalmente la población indígena constituye menos de cinco por ciento.⁶ El segundo, cuando en el campo de investigación, se observa que muchas de las prácticas tradicionales no se llevan a cabo por el conjunto de los habitantes, cuestión que conduce la interpretación hacia conclusiones que se relacionan con la erosión cultural o a establecer un estado transitorio que desembocará en una pérdida inevitable (y tal vez culpando de esto al capitalismo, o para decirlo en términos más suaves, a la sociedad de mercado), de los rasgos que solían manifestar la diferencia cultural.

Más allá de las aportaciones que en su tiempo dieron los enfoques culturalistas al estilo de Redfield o Aguirre Beltrán y la interpretación marxista de la realidad indígena en México, se supone que, si bien los cambios sociales y culturales se dan (como mencionan esas dos posturas teóricas), no desembocan en una inevitable pérdida de la cultura (caracterizadas por la secularización, el individualismo o la proletarización según el enfoque), sino en lugares que resultan menos pronosticables y que más bien llevan e introducen al investigador en un laberinto infinito que lo hace caer, a cada momento, de asombro en asombro. Esto no quiere decir que no se tenga una explicación del fenómeno de cambio social y cultural, lo que significa es que se debe ser menos radical en las interpretaciones y considerar que las tendencias sociales son más inesperadas de lo que el método de algunas posturas teóricas han profesado hasta este momento.

En este sentido, lo que se presenta a continuación es un acercamiento a la interpretación de una realidad que aparenta ser caótica por no ser homogénea y no delinear bien los límites de lo que es característico de las comunidades étnicas en su conjunto, pero que en realidad, se manifiesta como un campo de diversidad cultural y estructural bastante acentuado.

Metodológicamente el estudio de las comunidades étnicas de la entidad debe hacerse en dos sentidos comparativos. El primero es la comparación en la dimensión temporal, en tal sentido lo que se hace es una revisión de etnografías, monografías y estudios etnológicos de comunidades de la entidad, de tal manera que se obtenga un marco de interpretación en el tiempo. Si bien los trabajos antropológicos sobre el estado son pocos (y más pocos en lo que se refiere al sistema de cargos)

⁶ Si bien los datos estadísticos pueden servir para obtener un primer acercamiento a la población étnica, estamos conscientes de que no es una fuente de información resoluta sino solamente enunciativa, por lo que sólo se ha considerado para dar una idea sobre la actual situación no de los grupos étnicos, sino de los hablantes de lengua indígena.

es de gran utilidad tener una idea del contexto pasado para compararlo con el trabajo etnográfico de la actualidad. El otro sentido es la comparación en el espacio, es decir, de comunidades contemporáneas que, a pesar de pertenecer al mismo grupo étnico, muestran una serie de diferencias que es importante considerarlas en el momento del análisis.

De esa manera se puede llegar a cierto nivel de generalidad para interpretar y explicar la diversidad de manifestaciones culturales en el estado y específicamente la diversidad que presenta el sistema de cargos en cada una de ellas. Ahora bien, si se puede partir del supuesto de que la diversidad existe de por sí,⁷ considerando que es un producto histórico sobre todo para las sociedades de tradición mesoamericana, de tal manera que en este trabajo se mantiene la postura de que los cambios estructurales, y la diversidad, producto de esos cambios, se manifiesta debido al proceso histórico por el que ha atravesado cada comunidad en particular, pero que no obstante esto, en la cultura (un elemento de larga duración y más permeable al cambio) se manifiesta una matriz de creencias que comparten los grupos con diferencias menos marcadas que en la estructura social, de tal suerte que se puede plantear, a manera de hipótesis, que pese a la diversidad que encontramos en la estructura social por comunidad, todas ellas representan manifestaciones de modelos culturales similares.⁸ Creemos que esa matriz cultural de larga duración se encuentra precisamente en Mesoamérica, es decir, en una tradición cultural de antaño que perdura con modificaciones pero mantiene la fórmula esencial del sentimiento mesoamericano, expresado sobre todo en su dimensión religiosa.

Llegamos así a otro punto crucial del sistema de cargos. Si bien, en la literatura antropológica se le ha considerado como una jerarquía política y religiosa, en el Estado de México encontramos que el elemento religioso es el que mayor peso tiene pues, es el sistema de cargos el nivel de la organización social que está atrás de los rituales y las ceremonias y, de manera más tenue, se relaciona con la política. Ante esto, se formula la hipótesis de que esta especialización de la jerarquía se debe a que en las comunidades indígenas de la entidad, una manera importante que tienen para forjar su propio proceso histórico es celebrando, creyendo y llevando a la práctica los rituales que están atrás del sistema de cargos, y esto se potencializa dada la condición de subordinación respecto al gobierno municipal que impone pocos espacios para el desempeño político tradicional de las comunidades indias.⁹

⁷ En este sentido la diversidad es el punto de arranque de la investigación y no la conclusión como ha sido el caso de muchas investigaciones.

⁸ Volvemos a recordar al lector que en este momento no se puede explicar la relación orgánica entre los dos fenómenos (el estructural y el cultural) pero reiteramos el compromiso a hacerlo en un artículo posterior.

⁹ Esta aseveración puede dar la idea de que dado el ahogamiento en el que se encuentra la sociedad indígena no le queda otra que manifestarse llevando a la práctica un tipo de gobierno alterno al municipi-

Por otro lado, creemos que una investigación sobre el sistema de cargos, en tanto manifestación colectiva, debe considerar varios niveles de la organización social comunitaria. La propuesta en tal sentido es que el sistema de cargos es una institución de la organización social que rige en las comunidades. Dentro de las instituciones que se encuentran en éstas están la familia nuclear, la que se caracteriza estructuralmente por un tipo de herencia por línea paterna, así como la patrilocalidad; la organización territorial establecida por barrios o cuarteles, dentro de los cuales habitan por lo general grupos domésticos emparentados; los oratorios familiares que para fines de culto a los antepasados delinear los linajes o incluyen a la familia extensa por línea paterna y, por último, el sistema de cargos (ya sea en su manifestación llevada a cabo por mayordomos o delegados) que vincula a todas las familias extensas de las comunidades. El estudio del sistema de cargos puede dar más frutos si se considera entretelado con esos varios niveles de la organización social enumerados arriba, de tal manera que es ahí donde se pueden encontrar los elementos significativos o culturales a indagar.¹⁰

Por lo observado, y con base en las comparaciones realizadas en los dos sentidos mencionados, los niveles de la organización social que más se han erosionado, o se encuentran en una situación menos fortalecida, son las unidades territoriales (por barrios o cuarteles) y el culto al oratorio familiar; la familia nuclear y el sistema de cargos se encuentran de alguna manera menos erosionados o más fortalecidos que las instituciones anteriores. El proceso histórico por el que han atravesado las comunidades, del que la sociedad de mercado o el capitalismo forman parte, han desembocado en cambios estructurales y culturales, en este sentido, las comunidades que se han insertado de manera más intensa en los mercados de trabajo y de bienes¹¹ muestran mayor erosión en los niveles de la organización social que hemos mencionado, por esto se plantea que las comunidades que se han insertado de manera más intensa en los mercados de trabajo y de bienes, muestran mayor erosión en los niveles de la organización social mencionados, cuestión por la que se plantea, a

pal, por lo que sólo tendría legitimidad al interior de la comunidad. Sin embargo, hemos constatado que en muchos municipios es el Ayuntamiento el que se acerca al sistema de cargos para llevar a buen fin la administración municipal, de tal manera que los delegados, autoridades auxiliares en el organigrama municipal, se convierten en mediadores entre los gobiernos municipal y comunitario, recayendo en el delegado no sólo las actividades municipales sino también las de las festividades rituales comunitarias.

¹⁰ La cultura la estamos entendiendo al estilo de Geertz, es decir, como la estructura (urdimbire) de significados que se configuran como esquemas o modelos socialmente establecidos que guían la acción social y el pensamiento. En este sentido, dicho concepto se vincula estrechamente con la estructura social, pues ésta es la manifestación más dura de la cultura.

¹¹ Dejamos fuera de nuestra reflexión al mercado de capital o de dinero, ya que pocas son las unidades familiares campesinas indígenas que han llegado a capitalizar. Sin embargo, esta es una tarea que dentro de poco tiempo la antropología debe explicar, pues si bien en este momento podemos decir que no estamos ante la presencia de verdaderas unidades capitalizadas, ya empiezan a verse los primeros pasos de esto, por lo menos en lo que respecta a las comunidades indígenas del Estado de México.

manera de hipótesis en este momento, que la diversidad que manifiesta el sistema de cargos se debe a la erosión y el cambio en los otros niveles de la organización.

En lo que se refiere a las unidades territoriales, se ha encontrado que la diversidad también se manifiesta de manera interesante y variada a través de cuarteles, barrios o parajes. La explicación de esta diversidad se encuentra en los movimientos poblacionales, desde la época colonial hasta el reparto ejidal, que ha transformado el patrón de asentamientos en las comunidades.

Ante este escenario diverso, a continuación se expone una primera tipología descriptiva de las manifestaciones del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México. Entre las comunidades de baja participación se encuentran:

1. Comunidades en la que la participación en el sistema de cargos no es generalizada sino hereditaria y la responsabilidad recae en una familia a perpetuidad. Se manifiestan en comunidades de baja participación en el sistema, los que lo siguen practicando responden a factores de promesas individuales más que a factores de deberes y obligaciones que responden a un proyecto comunitario. La causa del desaliento en su práctica se debe a que las unidades familiares necesitan cada vez menos de la comunidad para subsistir, es decir, se encuentran en una posición privilegiada en cuanto a recursos monetarios. Situaciones como ésta las encontramos en los barrios de El Tunal y El Calvario de la villa de San Felipe del Progreso, para el caso de los mazahuas [Gómez, 1979]. El autor explica que esta situación se debe a la baja participación que ha experimentado la comunidad en los últimos tiempos, aspecto por el que las familias que continúan participando lo hacen de manera individual. Los beneficios que obtienen se restringen al prestigio comunitario, pero un prestigio que se acerca cada vez más a la indiferencia colectiva.
2. Comunidades en las que la separación de funciones religiosas y civiles es la constante. Son comunidades en las que el delegado y los mayordomos tienen funciones especializadas; uno lo cívico y otro lo religioso. Se trata de comunidades altamente integradas al gobierno municipal. Entre éstas se encuentran algunas que diferencian de manera más acentuada la separación de funciones, especialmente algunas comunidades mazahuas.
3. Comunidades que vieron afectado su sistema de parentesco por los desplazamientos poblacionales. Los procesos de movimientos de población debido a las congregaciones y las reducciones, además de sufrir una desestructuración territorial se vieron envueltas en procesos de desestructuración del sistema de parentesco, por lo que la vinculación de éste con el sistema de cargos se vio obstruida. En estas comunidades el sistema de cargos se relaciona más con un peculiar sistema ritual de compadrazgo limitado, que se fundamenta en compromisos recí-

procos pero que no es generalizado a la comunidad en su conjunto. Esto es importante mencionarlo ya que la desestructuración del parentesco repercute también en el culto al oratorio familiar y trastoca el sistema de cargos. Es común encontrar estos casos en comunidades mazahuas del valle, donde el sistema de parentesco se ha fragmentado por los desplazamientos de algunos vecinos del lugar, así como por los cambios en la creencia religiosa, cuestión que desemboca en un debilitamiento de los lazos de parentesco y un fortalecimiento del sistema de compadrazgo vinculado a los cargos religiosos. Es en estos casos (los mazahuas de la zona del valle de Ixtlahuaca) donde el sistema de cargos se ha especializado en lo religioso, dejando lo cívico a otras funciones. Lo mismo pasa con los otomíes de Chapa de Mota y Jilotepec, pues la mayor parte de sus habitantes se han dirigido a vivir a la ciudad de México.

4. Las comunidades de alta conversión al protestantismo.¹² El protestantismo también es un factor de desestructuración del sistema de parentesco, por lo que la sustitución manifestada en el sistema de cargos se da a través del compadrazgo (en aquellas familias que no se han convertido y que ante la incapacidad de encontrar apoyo en un familiar recurren a la creación de un compadre). Al mismo tiempo, pero dentro de los conversos, el parentesco se sustituye a través de las hermandades generalizadas a los que profesan la nueva creencia, por lo que las solidaridades se desplazan a nuevos lazos. Estos casos los encontramos también en la región mazahua, sin embargo, la comunidad más típica de esta situación es San Agustín Mextepec, al grado tal que en la actualidad se encuentran 70% de evangélicos y 30% de católicos.¹³
5. Según la condición de diferenciación social (de prosperidad o pobreza) de la comunidad. Empíricamente se ha constatado que las comunidades más prósperas presentan mayor grado de desestructuración respecto a los niveles de la organización social que hemos mencionado, e inversamente, mientras más pobre y más homogénea se encuentra, mayor es la participación en los varios niveles de la organización social. En la misma región mazahua es donde se observa claramente este tipo de participación.

Es evidente que existe una relación negativa entre la diferenciación de la riqueza, la desestructuración del parentesco y la conversión religiosa con la participación en el

¹² Incluimos bajo el concepto de protestantismo todo tipo de religión no católica, sin embargo, reconocemos que hace falta indagar en los procesos de cambio cultural que derivan del cambio religioso y específicamente y diferente según sea el tipo de conversión. En las regiones indígenas del Estado de México se encuentran principalmente los evangelistas y los testigos de Jehová.

¹³ Los datos sobre esto no son producto de una encuesta de campo sino el resultado de catorce entrevistas en profundidad en las que coinciden sobre esta representación. Los datos exactos sobre los tipos de adscripción religiosa los esperaremos en los últimos censos de población.

sistema de cargos. Al mismo tiempo, las regiones que en mayor medida presentan esa situación son las mazahua, principalmente al norte del Estado de México, en los municipios de Temascalcingo, Atlacomulco, Ixtlahuaca, Jocotitlán y la zona del valle de San Felipe del Progreso, así como la otomí, en los municipios de Chapa de Mota y Jilotepec.

Por otro lado, las comunidades de participación generalizada serían aquellas que presentan las características inversas a las que se han mencionado, es decir, en estas comunidades la participación en el sistema de cargos es generalizada a todos y cada uno de los habitantes de la comunidad; la especialización de las funciones civiles y religiosas es menos marcada y se entremezclan para llevar a cabo los mismos fines rituales; los distintos niveles de la organización social (especialmente la territorialidad y los oratorios familiares) se encuentran más sólidos sin embargo, configuran de manera más clara las obligaciones y los derechos, así como la participación en el sistema de cargos que se establece según el parentesco entre distintos linajes; son comunidades que no han experimentado la presencia del protestantismo, por lo que considero que social y económicamente son más homogéneas. La relación entre las variables retomadas se encontrarían en relación positiva.

Entre las comunidades que se encuentran en esta situación son los mazahuas de la parte montañosa (principalmente en los municipios de San Felipe del Progreso, Villa de Allende y Villa Victoria) la comunidad matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan (en el municipio de Temascaltepec) y la tlahuica (San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan).

Quizás en este momento estemos ante una disyuntiva que se presenta necesaria para la comprensión de las formas diversas que manifiesta el sistema de cargos: la de verlo en sus interrelaciones con los otros niveles de la organización social comunitaria que desembocaría en grados de variación según sea la fortaleza o debilitamiento del parentesco. No se está diciendo que un sistema sustituye al otro, sino que el sistema de cargos se presenta en comunidades con sistema de parentesco sólido o débil, lo que varía es la forma que toma el sistema de cargos. En este sentido, cuando el sistema de parentesco consanguíneo es sólido, la organización y participación en el sistema de cargos se fundamenta en él, pero cuando el sistema de parentesco se ha debilitado, lo que tenemos es que el sistema de cargos se fundamenta en el sistema de parentesco ritual, es decir, a través de una red de compromisos que se basan en el compadrazgo. A continuación, se plantean algunas consideraciones descriptivas sobre el sistema de cargos en las comunidades indígenas del Estado de México con la finalidad de marcar las pautas iniciales de dicha conexión.

EL SISTEMA DE CARGOS

Dos importantes consensos surgieron a partir del descubrimiento de la institución del sistema de cargos. El primero ha sido resumido, descriptivamente, como el típico sistema de cargos, es decir aquel que:

consiste en un número de oficios que están claramente definidos. . . y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad, es considerado como *pasado* o *principal* [Korsbaek, 1996].

El segundo consenso, de carácter explicativo, ha sido resumido en lo que se puede llamar el paradigma del sistema de cargos, que puede definirse como que en lo económico el sistema de cargos tiene la reputación de nivelar la riqueza y en lo político de ser una manifestación de la democracia indígena [Korsbaek, 1996]. En el aspecto cultural se dice que los mismos indígenas ven en el sistema de cargos la expresión simbólica del cosmos, además de que define el mundo y los elementos relevantes de éste.

Dentro de este segundo planteamiento cultural se encuentran las tesis de la corporación campesina cerrada, Cámara Barbachano [1952:143] señala al respecto: “la comunidad (generalmente el municipio)¹⁴ es considerada, teórica y prácticamente, por sus miembros, como el grupo social y cultural”. Algunos más identifican la frontera de la comunidad establecida por el sistema de cargos ya que “el funcionamiento de la jerarquía civil religiosa define los límites y la membresía hacia la comunidad” [Nash, 1958].

Si bien es cierto que el sistema de cargos tiene una función de importancia sobre la representación del universo de los habitantes de las comunidades indígenas, para el caso de la entidad en la que se está trabajando no puede generalizarse, sobre todo si se considera la gran polarización social que ha devenido a partir del protestantismo y de la apertura de las —antes consideradas— sociedades cerradas a nuevas maneras de insertarse en la sociedad más amplia, en este sentido, consideramos

¹⁴ En el contexto de las comunidades indígenas de Chiapas y no de las del Estado de México que no encuentran en el municipio su expresión de territorialidad sino en una unidad espacial más pequeña: la comunidad.

que el sistema de cargos, si bien es un factor importante para clasificar lo relevante del mundo, no es lo único. Además, las aseveraciones anteriores no son muy confiables pues, a pesar de que tengan razón en algunas cosas, hace falta ver la manera de cómo el sistema de cargos se convierte en esa especie de lente cultural.

Un tercer postulado cultural es el que dice que el sistema de cargos define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo de la comunidad y el exterior. Wolf dice que los cargueros son los que se “encargan de los asuntos de la comunidad, tratando con los emisarios del poder exterior” [1967:196], es decir, los cargueros serían una especie mezclada de guardianes de la tradición con nexos y relaciones con el exterior, una especie de cacique consciente de su tradición. El planteamiento es sugerente e interesante, pues nos dice que es en el sistema de cargos donde se establece el nexo entre lo interno y lo externo, el carguero viene a ser una especie de intermediario bicultural (tal vez un maestro bilingüe o un indio licenciado o cualquier figura creada por el estado),¹⁵ el punto de flexión entre el mundo tradicional y el moderno.

El cuarto punto cultural es el más criticado, dice que el sistema de cargos define la situación normal del mundo, por lo que se opone al cambio de cualquier tipo. Pensamos que una de las cuestiones por la que ha sido criticado es por el hecho de no ver los otros niveles de la organización social, pues los cambios que se generan en éstos, como ya se mencionó, desembocan en cambios en el sistema de cargos (el compadrazgo, las hermandades, las promesas individuales, etcétera). Al mismo tiempo los postulados de la nivelación económica y el entendimiento del sistema como el ponderador de la democracia indígena han sido cuestionados, sobre todo a partir de la evidencia empírica. Parece que es el mismo devenir histórico el que ha dado pie para la crítica a esa escuela de pensamiento que abogaba por la comunidad corporativa campesina cerrada.

Son varias las críticas que se plantean al típico y al paradigma del sistema de cargos. La pregunta que resulta clave en la actualidad es ver hasta dónde nos sirve o pueden aplicarse los conceptos que surgieron de la reflexión de los clásicos de la teoría del sistema de cargos, sobre todo ante la presencia de nuevas maneras de en-

¹⁵ Una de las cuestiones que resulta interesante en la actualidad, creemos que para el conjunto de los grupos étnicos y más allá de los maestros bilingües, es la profesionalización de algunos individuos. Esto es importante considerarlo dado que ellos están sustituyendo, en muchos casos, a las autoridades tradicionales, cuestión que en la actualidad obliga a reorientar la reflexión antropológica y específicamente en lo que respecta al sistema de cargos. Una figura creada por el gobierno del Estado de México es la del jefe supremo, de tal manera que dicha figura se convierte en un personaje (en muchos casos de manera involuntaria y no consciente) de manipulación política para beneficios electorales, en donde la única legitimidad que alcanza es adquirida por las instituciones gubernamentales. No queremos desdeñar el importante papel que cumplen dichos jefes supremos para el estado ni tampoco para las comunidades, es más, los jefes supremos más inconscientes de esta situación se la creen tanto que hasta a los candidatos de partidos opositores han apoyado cuando van a hacer campaña política a sus regiones, lo que desemboca en tristes comprensiones de su papel o verdaderos enojos y decepciones.

tender la autoridad, que derivan de la de cuadros indígenas; cuando ya no estamos en presencia de comunidades que se adecuaban a marcos teóricos de la comunidad o corporación cerrada y la fragmentación de las comunidades debido al creciente protestantismo.¹⁶ No cabe duda que la contribución a la reflexión antropológica de dichos autores haya dado muchos frutos en su tiempo, pero se deben recalcar las dudas que se manifiestan en los postulados teóricos a partir de los cuales formularon sus aseveraciones.

ETNOGRAFÍA DEL SISTEMA DE CARGOS EN LAS COMUNIDADES ÉTNICAS DEL ESTADO DE MÉXICO

Con la caída de los consensos antropológicos se quedaron dos elementos: la idea descriptiva del típico sistema de cargos y las tres primeras partes culturales del paradigma del sistema de cargos; sobre todo las ideas relacionadas con la creación y el mantenimiento de identidad étnica y comunitaria, dicho paradigma se aplica a corporaciones cerradas que no es el caso para el Estado de México.¹⁷

Pero el Estado de México se quedó al margen de toda esta discusión antropológica en esta temática, como si dicho sistema hubiera sido un fantasma que no pasó por la entidad, lo que pone en duda que este hecho se deba a un problema que influyó en la mirada antropológica, cuestión marcada claramente por Efraín Cortés, en referencia a los mazahua pero extendible a los grupos étnicos del estado, cuando nos explica:

la inexistencia o escasez de referencias escritas, así como la forma colateral como se desarrollan los estudios antropológicos. . . , reflejan la condición marginal de los mazahuas como grupo étnico minoritario, sometidos sucesivamente a condiciones colonialistas penetradas por la dominación mexicana y española, y por su adscripción a la sociedad capitalista nacional [1988:137].

Cita que, además de crear la duda sobre la posible existencia de una tendencia hacia la moda en la investigación antropológica, origina la pregunta (en los autores de este artículo): si no estamos, al poner la mirada antropológica en los grupos otomianos del Estado de México, siendo víctimas inconscientes de la nueva moda (precisamente del estudio de los grupos que han pasado inadvertidos, que se han encontrado en lo más profundo de la sombra, allá donde la antropología nunca

¹⁶ No dudamos que el protestantismo puede crear comunidades que incluso sean cerradas, sin embargo, en este momento lo único que presentan las comunidades es un proceso de fragmentación que se deriva de la presencia de esta creencia nueva.

¹⁷ No se podría afirmar, aventuradamente, —que no es el caso—, en la actualidad, para una gran cantidad de comunidades étnicas del país.

miró). El libro clásico de Jaques Soustelle acerca de la familia lingüística oto-pame nos deja con la misma impresión de que no hay cargos en las comunidades indígenas de esta parte del mundo, y una etnografía tan sólida y perspicaz como la de Efraín Cortés Ruiz [1972], sobre la comunidad mazahua de San Simón de la Laguna, ilustra lo mismo, pues la institución del sistema de cargos no se menciona, lo cual confirma la escasez de descripciones etnográficas del sistema de cargos en el Estado de México.¹⁸

De esta situación de tabla rasa partió el Proyecto de Investigación del Sistema de Cargos en las Comunidades Indígenas en el Estado de México,¹⁹ así que el primer planteamiento del proyecto fue la suposición hipotética de que existía esta institución en las comunidades indígenas en el Estado de México. Desde esta perspectiva ya se ha producido un apreciable acervo de descripciones etnográficas de comunidades indígenas y sistemas de cargos de los cinco grupos étnicos nativos que habitan la entidad —otomíes, mazahuas, nahuas, atzincas y matlatzincas, todos de la subfamilia lingüística otomiana, excepto los nahuas que son yutoaztecas—, que permite confirmar con seguridad que el sistema de cargos sí existe en estas comunidades.

Si organizamos las observaciones por grupo étnico, tenemos una relativa abundancia de etnografías de comunidades con sistemas de cargos.

De comunidades mazahua se cuenta ahora con sólidas descripciones etnográficas de San Agustín Mextepec y San Antonio de las Huertas,²⁰ Emilio Portes Gil [Zelote, 1993], San Antonio Mextepec, San Pedro el Alto y San Pedro el Chico,²¹ San Gerónimo Boncheté [Martínez, tesis], Santa Ana Nichi [Reyes, s/f], y San Antonio Pueblo Nuevo [Chávez, en prensa], todas en el municipio de San Felipe del Progreso, y del municipio de Donato Guerra de San Francisco Mihualtepec.²²

¹⁸ Hasta hace poco las únicas descripciones de sistemas de cargos en comunidades indígenas en el Estado de México eran una tesis de licenciatura de la ENAH acerca de los cargos hereditarios entre los mazahuas [Gómez, 1979], otras tesis de licenciatura de la UAEM acerca de los cargos en la comunidad mazahua San Gerónimo Boncheté [Martínez, tesis], y una pasajera mención de los cargos entre los otomíes de Temoaya [Collins, 1994].

¹⁹ El proyecto se encuentra descrito en Barrios [1995], y vale la pena señalar los seis pasos planeados en la investigación: estudios demográficos, estudios de comunidad con énfasis en la estructura económica, estudios de etnografía del sistema de cargos, estudios de antropología política de las comunidades y sus sistemas de cargos, estudios del papel del sistema de cargos en la producción de una identidad étnica y comunitaria, y estudios del papel del sistema de cargos en la integración política de las comunidades en el Estado de México. Acerca de dicha investigación, hay algunos comentarios en Korsbaek (en prensa).

²⁰ Las dos comunidades y sus sistemas de cargos son descritas y comparadas sistemáticamente en González [1999], y San Antonio de las Huertas en Korsbaek, *et al.* [1998].

²¹ Las tres últimas comunidades están descritas y comparadas en Brinkop, en prensa.

²² Junto con un grupo de estudiantes de la Facultad de Geografía de la UAEM se ha realizado un trabajo de campo en San Francisco Mihualtepec y se prepara una publicación; de igual manera se han hecho incursiones de estudio etnográfico a San Miguel Zootepec.

De comunidades otomíes contamos con etnografías de Dongú, en el municipio de Acambay,²³ y Dongú, San Juan Tuxtepec, San Felipe Coamango y San Francisco de las Tablas en el municipio de Chapa de Mota.²⁴ Además tenemos descripciones de las comunidades otomí de Santa Cruz Ayotuxco en el municipio de Huixquilucan,²⁵ de San Gerónimo Acazulco en el municipio de Ocoyoacac,²⁶ de las comunidades con población indígena en el municipio de Oztolotepec,²⁷ y de Temoaya [Collins, 1994].

De las únicas comunidades matlatzinca y tlahuica, lenguas otopame también, se tienen etnografías generales sólidas con descripciones de sus sistemas de cargos tanto de San Francisco Oxtotilpan²⁸ como de San Juan Atzingo [Monterrosas y Alvarez, 1996; Alvarez y Monterrosas, en prensa].

Finalmente, de comunidades nahua, lengua yutoazteca, se cuenta con etnografías de las cuatro comunidades en el municipio de Texcoco: Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte, San Gerónimo Amanalco y San Pablo Ixayoc,²⁹ de las comunidades nahua en el municipio de Temascaltepec: San Mateo Almomoloa,³⁰ San Miguel Oxtotilpan y El Potrero,³¹ e igualmente de Xalatlaco.³² Partiendo del censo y confirmado a través de trabajo de campo, estas comunidades son las únicas en el Estado de México que cuentan con más de 100 hablantes de náhuatl, y en todas tenemos un sistema de cargos vigoroso y bien desarrollado.

Así, queda comprobada, a través de las investigaciones etnográficas durante los últimos años, la existencia del sistema de cargos en las comunidades indígenas en

²³ Alfonso Sandoval Álvarez está terminando su tesis de Licenciatura sobre "sincretismo religioso en Dongú, Acambay" en la Facultad de Antropología de la UAEM; Sandoval, s/f.

²⁴ Con base en las prácticas de campo de agosto de 1998 estamos preparando una publicación del municipio de Chapa de Mota, para la cual ya tenemos etnografías de sus cinco comunidades indígenas. Víctor Solano García está preparando su tesis de Licenciatura sobre "Ritual y cargos en San Juan Tuxtepec" y Juan Emeterio sobre "Cargos y tenencias de la tierra en San Francisco de las Tablas".

²⁵ Alejandro [1997], en prensa; Juana Romero García está preparando su Tesis de Maestría en el posgrado de la ENAH de la misma comunidad.

²⁶ Alma Mancilla y Héctor Chapa Silva están preparando su tesis de Licenciatura sobre "Cargos y símbolos" en esta comunidad.

²⁷ Victoria Martínez Quiroz está estudiando los sistemas de cargos en las comunidades indígenas en el municipio de Oztolotepec.

²⁸ Cazés [1972], Korsbaek, *et al.* [1996], Korsbaek, *et al.*, en prensa, Gallegos, en prensa. Leif Korsbaek está escribiendo su tesis Doctoral en la UAM Iztapalapa sobre "Identidad étnica, facciones políticas y cargos en San Francisco Oxtotilpan".

²⁹ Guzmán, en prensa, trata las cuatro comunidades, Lourdes Martínez Rangel, egresada de la ENAH y estudiante del Posgrado en Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo, acaba de entregar el borrador de su tesis de Licenciatura sobre "Identidad étnica en San Pablo Ixayoc" y un grupo de ocho estudiantes de la Universidad de Chapingo ya tienen terminada su etnografía de las cuatro comunidades.

³⁰ Emilio García está iniciando su tesis de Licenciatura en San Mateo Almomoloa, tratando el aspecto jurídico de sus sistemas de cargos y tiene ya una etnografía general hecha.

³¹ En San Miguel Oxtotilpan y El Potrero apenas se ha empezando a trabajar.

³² En Xalatlaco, María Oliva Rivera Manzanares está estudiando el sistema de cargos.

el Estado de México, tanto en comunidades con población indígena de los cinco grupos autóctonos del Estado de México: tanto de otomí y mazahua, como de matlatzinca, tlahuica y nahua, así como en comunidades habitadas por mestizos; no solamente en el ambiente rural, sino también en el ambiente urbano.³³

Realmente no puede ser una sorpresa que existan sistemas de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México, pues el estudio etnohistórico muestra ya antecedentes de la temprana colonia, como por ejemplo el clásico artículo de Pedro Carrasco sobre el Estado de México [Carrasco, 1961], y en algunos de los Códices Techialoyan, en los que se puede establecer todo un registro de diversos ocupantes de cargos del amplio periodo que cubren los mismos [Maruri, en prensa].

El segundo planteamiento del proyecto fue la suposición hipotética de que el sistema de cargos era una institución de importancia en las comunidades donde existe, y no algún tipo de supervivencia cultural de tiempos ya pasados.

La misma existencia y amplia extensión de la institución llamada el sistema de cargos plantea la importancia que ésta tiene para las comunidades indígenas, pues su práctica reiterativa manifiesta a la institución como un depósito de sentido que se convierte en una suerte de guía para llevar a cabo la vida en comunidad. En este sentido, el sistema de cargos delinea los derechos y las obligaciones de los habitantes comunitarios, proyecta la vida en tanto se constituye como una instancia cargada de sentido. Si bien hasta este momento de la investigación no se ha llegado a descubrir los detalles simbólicos y sentiduales que legitiman y motivan (a través de las reiteradas prácticas que se desarrollan a su alrededor), el hecho de la existencia de esta institución en todas las comunidades en las que se ha realizado trabajo etnográfico, a manera de hipótesis, puede ser que el sistema de cargos sea la instancia central de la vida de las comunidades indígenas.³⁴

Esto se supone porque los habitantes de las comunidades se ven insertos en dos diferentes formas de vida. La primera se refiere al hecho de que para llevar a cabo la reproducción física de los miembros de las familias, los habitantes indígenas de las comunidades del Estado de México se insertan en el mercado de trabajo mediante una serie de labores como la albañilería, el comercio ambulante, el trabajo doméstico, obreros, cargadores, etcétera, cuestión que redundan en las maneras de percibir el mundo que implica una serie de cambios sociales y culturales; sin embargo, el sistema de cargos sigue fiel a su reiteración y organización (con cambios, por supuesto, pero integrados a la lógica misma del sistema, sin que los mencionados

³³ Tenemos material de Zumpahuacán [Leo Márquez Mireles, s/f]. Leif Korsbaek está dirigiendo dos tesis de Licenciatura en la UAEM; la de Maritza Urióstegui y la de Edith Cadena Fonseca, acerca del sistema de cargos en la comunidad mestiza Texcaltitlán, y en la ENAH la de Gloria Arriaga Ortega de una colonia urbana en Valle de Bravo; en otra tesis de Licenciatura de la UAEM existe material de San Andrés Cuexcontitlán en Toluca.

³⁴ Como se ha planteado en Korsbaek, *et al.* [1998].

cambios desemboquen en una crisis de sentido en la que la existencia de la institución se vea cuestionada). Los habitantes de las comunidades continúan reproduciendo su vida cultural, siendo ésta un gran soporte en el sistema de cargos, pese a que sus desplazamientos por trabajo los obliguen a permanecer largas temporadas (en algunos casos de manera permanente) fuera del lugar comunitario.³⁵

En tercer lugar, se cree que su forma sea diferente a la del típico sistema de cargos que se conoce en la literatura antropológica y etnográfica. Las comunidades indígenas del Estado de México poseen formas distintas y variadas del típico sistema de cargos, pues, como se ha mencionado, se han encontrado comunidades en las que los cargos son hereditarios y la diversidad de sus manifestaciones y formas, ya sea por promesa, por pedimento o por obligación, constituye una característica de las comunidades indígenas de la entidad.

De esa manera, podemos ver que en algunos casos los cargos se distribuyen en todos y cada uno de los hombres adultos, cuestión por la que sus vidas se ven completamente orientadas con esta práctica ceremonial, ya que no hay una separación conceptual entre tiempo de trabajo y tiempo del desempeño del cargo u oficio. Por otro lado, observamos que en algunas comunidades el cargo se traduce en un gasto fuerte individual, sobre todo en el caso de las mayordomías hereditarias, pero cuando se trata de cargos generalizados (para toda la población) este gasto se distribuye socialmente, aspecto que reduce su impacto sobre un individuo. De igual forma, cuando se trata de cargos por elección, el gasto solamente repercute durante una corta temporada en los elegidos para desempeñar el cargo.

La jerarquía toma texturas diferentes, respecto al típico sistema de cargos, pues en algunas comunidades encontramos que ésta se manifiesta de manera vertical, pero en los casos donde participan todos, la jerarquía es difícil de descubrir, puesto que quizá no exista, o por lo menos los *status* se distribuyen de mejor manera. En lo que respecta a la cuestión de la articulación de la jerarquía cívica y religiosa, la diversidad también se manifiesta en comunidades incluso que son cercanas geográficamente y del mismo grupo étnico, pues hay lugares donde la separación de funciones se manifiesta de manera clara al separar la participación cívica y religiosa de forma radical. Sin embargo, encontramos otras comunidades en las que la especialización de las jerarquías no se delimita tan clara y podemos decir que existe un engarce entre las dos jerarquías que en algunos casos se da a través de cargos muy específicos como el fiscal (para el caso matlatzinca), el totolero (en el caso tlahuica) o el comisariado ejidal (para el caso mazahua).

Otra situación que resulta interesante, para algunas comunidades, sobre todo mazahuas y otomíes del estado, es la presencia de una forma de mayordomía que

³⁵ Punto tratado con mayor detalle en Korsbaek y González [en prensa].

conecta a varias comunidades en diferentes microrregiones, además de indicar que los cargos no se limitan al mundo comunitario, pone en duda la existencia de una identidad étnico global de estos dos grupos, que se manifiesta a través de prácticas ceremoniales con flujos regionales que encuentran su fundamento en la religiosidad popular manifestada sobre todo a través de las visitas recíprocas de santos.

Por lo dicho hasta aquí, el paradigma de cargos se relativiza, pues encontramos comunidades donde lo económico tiene un peso mayor que lo político, lo social o viceversa.

Además, la circunstancia indígena de los grupos étnicos del Estado de México los pone en una situación en la que los contactos con el mundo moderno son intensos, aspecto por lo que las estructuras de poder oficial han incursionado en las comunidades indígenas, a través de la creación de figuras y lugares oficiales, como son la figura de los jefes supremos y los centros ceremoniales, situación que habla de la influencia política, y las intenciones electoreras, que el partido oficial tiene sobre algunas zonas étnicas de la entidad. Este último punto, si bien se trata de una instancia creada por el Estado, es decir, que no surge de las mismas comunidades, ha corporativizado a algunos miembros de las comunidades, por lo que su funcionamiento se ha insertado en las maneras de vivir de las comunidades.

Y, por último, suponemos que su funcionamiento en las comunidades indígenas en el Estado de México es diferente de lo estipulado en el paradigma de cargos. Es evidente que estos sistemas de cargos se sustraen de los postulados del paradigma de cargos: desigualdades económicas,³⁶ diferente base económica [Korsbaek y González, en prensa], caciques, jefes supremos [Alvarez Fabela, 1996], diferente estructura política e integración, incursión de sectas protestantes, etcétera, y sin embargo sigue en pie la formación de una identidad étnica y comunitaria.

Lo que por el momento se puede hacer con estos datos es plantear hipotéticamente algunas interpretaciones de las consecuencias de estas diferencias en forma y confrontarlas con nuevos datos de estudios más precisos de una selección de comunidades con sus sistemas de cargos.

Una de las comunidades indígenas en el Estado de México donde existe un sistema de cargos en excelente estado de salud es San Francisco Oxtotilpan, de ahí se intenta formular una serie de hipótesis acerca de la naturaleza y el funcionamiento de su sistema de cargos.

Con base en los datos de sondeo de las comunidades señaladas antes y los casos presentados: ¿cómo se puede interpretar el sistema de cargos en estas comunidades?

La primera observación dice que el sistema de cargos no se presenta en dos co-

³⁶ CEDIPIEM, jefes supremos.

comunidades donde la forma de esta institución sea idéntica. A un nivel de descripción, que podemos llamar monográfico, etnográfico e histórico, todas las manifestaciones concretas del sistema de cargos son diferentes.

También se puede establecer que la lengua no es una variable significativa, pues el material presentado donde se compara la situación en San Francisco Oxtotilpan y San Juan Atzingo es contundente [Korsbaek y Álvarez, s/f].

Si se profundiza más allá de lo que se observa a simple vista sobre la variabilidad del sistema de cargos en estas comunidades, se obtienen las siguientes variables que podrían arrojar algunas pistas sobre la diversidad del sistema:

1. *entorno ecológico*: referido a la posición geoespacial de la comunidad respecto a otras comunidades, a centros ceremoniales y a las ciudades y al mercado de trabajo y de bienes.
2. *situación histórica*: características propias de cada una de las comunidades que han configurado en distintos proyectos de vida, pues encontramos comunidades que en el pasado eran peones acasillados y otras que han tenido una vida más independiente.
3. *situación socioeconómica*: cuestión que se refiere no sólo al nivel de ingresos monetarios de las comunidades sino también al tipo de trabajo que desempeña cada una de ellas.

No obstante estas especificidades, se trata de llegar a encontrar el aspecto más generalizado de la identidad, cuestión que se traduce en el siguiente paso de la investigación.

De esta manera, tenemos que con los materiales etnográficos reunidos, así como por las investigaciones de campo que los autores han realizado por varias regiones del estado, se considera que hay condiciones para establecer una idea acerca de la forma del sistema de cargos en la entidad, de tal suerte que si partimos de lo empírico, es decir, de los elementos que pertenecen a la descripción etnográfica, se puede referir una serie de similitudes y diferencias.

Regresando a la tipología mencionada, podemos considerar lo siguiente:

1. La participación en el sistema de cargos. La plena participación en la estructura de cargos ha venido formando parte de la idea que tenemos de dicha institución. De dos casos clásicos de Guatemala se dice que "se espera que todos los miembros de la comunidad sirvan, y la mayoría lo hace" [Nash, 1958] y que "en Panajachel, eventualmente, todos los hombres pueden esperar llegar a ser alcaldes" [Tax, 1953]. En Zinacantán, "el hecho de la participación plena es el rasgo más importante de los datos; en el grupo de edad de 50 a 54 años y más, el porcentaje es mayor al 85%; de los 65 años en adelante de 95.8%" [Cancian, 1958].

En el caso del Estado de México, existen comunidades en las que la participación se da de manera generalizada. Existen casos de comunidades mazahua en las que los mayordomos se agrupan en equipos de seis, de los cuales todos son parientes (y rinden culto a un mismo oratorio familiar). Este hecho es de suma importancia ya que el sistema de parentesco se trasmina a las relaciones sociales que se dan en el sistema de cargos. Como se ha señalado, en las comunidades en las que el parentesco está mejor afianzado existe una consolidación mayor del sistema de cargos a diferencia de aquéllas en las que el parentesco se encuentra fragmentado a causa del protestantismo y la diferenciación social, en estos casos el compadrazgo ha sustituido a las redes de parentesco, por lo que los equipos de mayordomías se dan a través de compadres y compromisos mutuos que los unen.

2. La organización de los gastos relacionados con la ocupación de los cargos. En las comunidades de alta participación en el sistema de cargos, en la entidad, los gastos son variados según sea la intensidad de participación en la jerarquía cívico religiosa. De esta manera, en las comunidades de mayor participación los gastos son más reducidos que en aquellas en las que la participación es reducida. Sin embargo, cabe resaltar que en las comunidades con alta presencia de protestantismo la participación en las fiestas que se derivan del sistema de cargos, si bien se reduce en términos extensivos, en términos intensivos se amplía, pues ante el reducido número de participantes, la obligación de sacar las fiestas recae en una cantidad menor de habitantes, lo que redundo, a su vez, en los gastos ceremoniales. De esta manera, el gasto que en las comunidades de extensa e intensa participación se justifica como "al cabo es una vez al año", en las de poca extensión de participación pero amplia intensidad de ella, un mismo mayordomo se ve obligado a gastar en dos o más fiestas al año, por lo que el dicho "al cabo es una vez al año" se convierte en una nostalgia (porque así era antes) y un deseo a la vez (ojalá fuera así).
3. La existencia de nuevos cargos. Se trata antes que nada de la representación de los grupos étnicos ante el Estado, nos referimos a los llamados jefes supremos. La recepción ha sido muy variada según los casos y los tiempos, pero una cuestión que se debe destacar es que su presencia se mueve más por factores ideológicos y políticos que culturales. Son, en este sentido, sujetos de cambio cultural.

Otros cargos que se están extendiendo en las comunidades son los relacionados con la escuela. En muchos casos encontramos que el cargo es comunitario, de tal suerte que no es importante que quien lleve el cargo tenga hijos en la escuela, sino sólo el hecho de que a él le toque llevar a la práctica dicho cargo.³⁷

³⁷ Una reflexión sobre este fenómeno puede verse en González Ortiz, Felipe, (1999).

4. La articulación de los cargos religiosos y políticos. Encontramos que en algunas comunidades los lazos estrechos entre las autoridades civiles y las religiosas estaban muy unidas, a tal grado que una negativa a participar en el sistema de cargos era propensa a sufrir castigos, que iban desde multas, trabajos comunitarios forzosos o el acto de decomisar la yunta. Si bien esto ya no se observa en la actualidad es un hecho que de alguna manera, sobre todo en las comunidades de intensa y extensa participación en la jerarquía, el sistema de cargos define los derechos y las obligaciones de los habitantes de las comunidades.³⁸

Y sin embargo, tenemos que en algunas comunidades los cargos civiles y religiosos se encuentran completamente separados en lo que a sus funciones respecta.

5. La relación de los cargos con la identidad étnica y comunitaria. Es muy probable que el sistema de cargos sea importante en la formación, el mantenimiento y la defensa de una identidad étnica y comunitaria. Si pensamos que de los niveles de la organización social es este sistema el que más perdura (al igual que la familia nuclear decíamos), creemos que con el debilitamiento del sistema de parentesco, los fenómenos culturales de identificación comunitaria se sustentarán en la familia nuclear y el sistema de cargos, por esto se debe observar no sólo las manifestaciones del sistema de cargos, sino también los otros sistemas que forman parte de la estructura social y que delinear las pistas para poder entrar en el mundo de los significados sociales, es decir, a la cultura misma. El sistema de cargos, tanto en las comunidades de participación por equipos de parientes como en las de equipos de compadres, se configura como un tipo de organización que le da la identidad de los grupos en tanto es la base organizativa de caracteres más duros que perfilan un proyecto comunitario, es decir, es la base de la organización social para forjar el proceso histórico, le asigna sentido a la existencia de los grupos étnicos y dibuja las guías de su proyecto y utopía sociales; forjan identidad.

COMENTARIOS AL TÍPICO SISTEMA DE CARGOS EN LA ETNOGRAFÍA DEL ESTADO DE MÉXICO

Algunas cuestiones resultan de interés al pensar en las comunidades indias de la entidad. Como se ha visto, las comunidades étnicas del Estado de México presentan una serie de variaciones respecto a las del sudeste en las que se iniciaron este tipo de estudios y de donde surge la elaboración del concepto de sistema de cargos.

³⁸ De ahí se explica el hecho de la preocupada participación de los vecinos de la comunidad pero con residencia en la ciudad de México que terminan regresando a cumplir con las ceremonias y las festividades rituales.

Anteriormente se expuso que el punto de partida es el supuesto de que las comunidades indias, por lo menos las de la entidad, mantenían una matriz cultural que podía encontrarse en Mesoamérica pese a la diversidad que se manifestaba en el nivel estructural. Dicho planteamiento se extiende a las comunidades indígenas de Chiapas, Oaxaca y Yucatán, por lo que la interrogante es, que si esto es así ¿por qué en las comunidades del Estado de México encontramos que el sistema de cargos no es similar, en la mayor parte de sus aspectos descriptivos, a los del sudeste? Si bien se pudiera argumentar que si las comunidades del estado se hubieran estudiado entre las décadas de 1930 y 1950 (por el mismo periodo en que se estudió a las comunidades indias del sudeste mexicano), la pregunta es pertinente en tanto que refiere obligatoriamente a una situación particular que se relaciona de manera inmediata con el contexto histórico y las modalidades de la existencia local.

Creemos que las diversas manifestaciones del sistema de cargos en la entidad se deben a las implicaciones del mismo proceso histórico. Pero más que quedarnos en ese nivel, lo que nos interesa es observar el cambio en la estructura social, de tal suerte que podamos encontrar los mecanismos por los que el sistema de cargos se niega a desaparecer y se aferra a constituirse en testimonio de lo específicamente indio en nuestra entidad federativa.

En este sentido, pensamos que los cambios que se generan en la estructura social se relacionan con los otros niveles de la organización social, de tal manera que se tienen dos niveles más fuertes y permeables al cambio: la familia nuclear y el sistema de cargos, ¿por qué estos dos niveles son más fuertes que la familia extensa o los grupos de linajes?, probablemente la respuesta se encuentra en la inserción en el mercado de trabajo, pues las familias nucleares encuentran cada vez menos prescindible la ayuda de la comunidad en su conjunto lo que, irremediablemente, desemboca en un debilitamiento del sistema de parentesco y en una marcada indiferencia a las relaciones vecinales. En tal sentido, la familia nuclear, individual, se consolida.

¿Y el sistema de cargos? De alguna manera las comunidades deben legitimar su existencia política y su proyecto como grupo social. Como ya se dijo, el sistema de cargos se consolida como un elemento central en la telaraña cultural de las comunidades, la pregunta que resalta es el hecho de ¿por qué no se debilita al mismo tiempo o en las mismas gradaciones que el sistema de parentesco? Tal vez porque el sistema de cargos es una institución más amplia que el de parentesco, cuestión por la que los individuos, en la construcción de su proceso histórico y político, encuentran que es el sistema de cargos la institución que conglojera a todos los habitantes de la comunidad, cosa que no hace el sistema de parentesco. Ante esta situación, es con el sistema de cargos con lo que se dibuja de mejor manera el proceso identitario.

Esto no quiere decir que el sistema de cargos no sufra modificación alguna, por

el contrario, las modificaciones que sufre están en completa vinculación con el sistema de parentesco, de tal manera que en las comunidades en las que éste se ha desvanecido, se presenta un cambio en la estructura misma del nivel organizativo del sistema de cargos como es la introducción del compadrazgo. Es el parentesco ritual un sustituto excelente para continuar con el sistema de cargos, cuestión que coloca a las comunidades indígenas ante la posibilidad de llevar a cabo el mismo fin; la consecución de la identidad comunitaria y étnica, pero ahora bajo un sólido constructo basado en el compadrazgo y no, como en otras comunidades, que se basa en el parentesco.

Sin embargo, los avances deben darse en el otro nivel de la investigación antropológica, es decir, en la cultura. En este artículo se han dado los primeros pasos para entrar en la siguiente discusión. El siguiente paso del proyecto será el de relacionar a dicho sistema con otros niveles de la organización social comunitaria y la cultura, es ahí donde se encuentran las claves para vincular el todo social estructural con el todo social cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México.

Alejandro García, Saúl

1997a *Espiritismo y curanderismo: la cosmovisión de los curanderos tradicionales de Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología-UAEM.

1997b "La medicina tradicional y los sistemas de cargos en las comunidades otomíes: El caso de la comunidad de Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan", en ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Alvarez Fabela, Reyes Luciano y Juana Monterrosas Flores

1996 *San Juan Atzingo: El caso de una minoría étnica en el Estado de México*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Barrios Luna, Marcela

1995 "El proyecto de investigación del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México", ponencia del *I Coloquio de Estudios Otopames*, agosto, Universidad Autónoma de Querétaro.

Brinkop, Claudia

1997 "Los mazahuas y el paradigma del sistema de cargos en San Felipe del Progreso", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Cabrera, Marcelina

- 1995 *Etnohistoria de los pueblos huitztilapa*, México, CNCA.
 1997 "Los cargos en San Lorenzo Huitztilapan (Lerma)", ponencia del *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Cámara Barbachano, Fernando

- 1952 "Religious and Political Organization in Mesoamerica", en Tax Sol (ed.), *Heritage of Conquest*, The Free Press, pp. 142-164 [en español en Leif Korsbaek (comp.), 1996: 113-159].
 1967 *Political and Religious Organizations*, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, pp. 283-326 [en español en Leif Korsbaek (comp.), 1996:193-226].
 1990 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, CNCA, México.

Carrasco, Pedro

- 1950 *Los otomíes*, UNAM, México.

Chávez, María Eugenia

- s/f *Tradicón y cambio. Las mayordomías en San Antonio Pueblo Nuevo (San Felipe del Progreso)*.

Collins, Laura

- 1994 *Ritual y conflicto*, México, INI.

Cortés Ruiz, Efraín

- 1972 *San Simón de la Laguna*, México, INI.
 1988 "La antropología en la región", en García Mora, Carlos (ed.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 14, INAH, México, pp. 137-148.

Gallegos Deveze, Maricela

- 1997 "Descripción del aspecto religioso del relevo del sistema de cargos entre los matatzincas de San Francisco Oxtotilpan", ponencia del *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Geertz, Clifford

- 1997 *La interpretación de las culturas*, Gedisa editores, Barcelona.

Gómez Montero, Raúl

- 1979 *Las mayordomías hereditarias en San Felipe del Progreso*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

González Ortiz, Felipe

- 1997 "Una sociedad en transición: El caso de una comunidad de comerciantes mazahuas (San Agustín Mexztepec, San Felipe del Progreso)", ponencia del *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca [en prensa].
- 1999a *Modos de vida en proceso de cambio; el mundo rural mazahua*, tesis de Maestría, El Colegio Mexiquense.
- 1999b "La casa, la calle y la escuela como instancias de socialización en dos comunidades mazahua del Estado de México", en Civera Cerecedo Alicia, *Experiencias educativas en el Estado de México, un recuento histórico*, El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec.

Guzmán Díaz, Minerva

- 1997 "Cargos en comunidades Nahuas en el Municipio de Texcoco", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca, abril [en prensa].

Korsbaek, Leif

- s/f "Introducción: La etnografía, el sistema de cargos y las comunidades indígenas", introducción a Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano (ed.), *La etnografía del sistema de cargos en el Estado de México. Relación del Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, INI [en prensa].
- 2000 "El campo de la antropología en el Estado de México. Una propuesta", en *Revista La Mora*, núm. 64, pp. 8-11.

Korsbaek, Leif (comp.)

- 1996 *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca.

Korsbaek, Leif; Andrea Bernaldez Bernal, et al.

- 1996 "San Francisco Oxtotilpan como ecosistema", en *Hombre-Naturaleza. Un destino común. Ciencias, disciplinas en diálogo*, vol. II, UAEM, Toluca, pp. 426-442.

Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz

- 1999a "Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena del Estado de México", en *Revista Convergencia*, Año 6, núm. 19, Facultad de Ciencias Políticas-UAEM, pp. 275-303.
- 1999b "La población indígena en el Estado de México en el marco del municipio", en *Revista Quivera*, núm. 2, Facultad de Planeación-UAEM, pp. 45-56.

Korsbaek, Leif y Felipe González, et al.

- 1998 "El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social", en *Revista Ciencia Ergo Sum*, vol. 5, núm. 3, pp. 261-270.

Korsbaek, Leif y Reyes Alvarez Fabela

- 1999 "Lengua indígena e identidad étnica: Dos casos en el Estado de México", ponencia del *I Simposio sobre el Estudio de las Lenguas Indígenas en el Estado de México*, 19 de marzo, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Márquez Mireles, Leonardo

- 1997 "El día de los muertos en Zumpahuacán", Ponencia del *Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Martínez Colín, Agustín

- 1993 *Mayordomías como medio de cohesión social en San Jerónimo Boncheté, Municipio de San Felipe del Progreso*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.
- 1997 "El sistema de cargos en San Jerónimo Boncheté, Municipio de San Felipe del Progreso", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Martínez Rangel, María de Lourdes

- 1999 *Identidad étnica en San Pablo Ixayoc*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH.

Maruri Carrillo, María Elena

- 1997 "Organización política de los pueblos indígenas en los manuscritos Techialoyan, Estado de México", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Monterrosas Flores, Juana y Fabela Reyes Alvarez

- 1997 "Los cargos en San Juan Atzingo Ocuilán", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Nash, Manning

- 1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, pp. 65-75 [en español en Leif Korsbaek (comp.), 1996:161-173].

Romero Contreras, Alejandro Tonatiuh

- 1997 "La primera descripción del sistema de cargos en la etnografía mexicana, Teotihuacán", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Romero García, Juana

- 1996 *La manifestación de la racionalidad económica del sistema de cargos de San Juan Chimalpa*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- 1997 "Los cargos en San Pablo Chimalpa, Cuajimalpa, México D.F.", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca [en prensa].

Sandoval Alvarez, Alfonso

- 1997 "El sistema de cargos en Dongú, Acambay", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Sandoval, Roberto

- 1997 "Cargos en Malinalco, Estado de México", ponencia del *I Coloquio del Sistema de Cargos*, abril, Facultad de Antropología-UAEM, Toluca.

Soustelle, Jacques

- 1993 *La familia oto-pame*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.

Tax, Sol

- 1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 39, pp. 423-444 [en español en Leif Korsbaek (comp.), 1996:87-112].
- 1953 *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institution, Institute for Social Anthropology, núm. 16, Washington, D.C.

Vogt, Evon Z.

- 1966 *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México.

San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica

Reyes Luciano Alvarez Fabela*

RESUMEN: *En el presente artículo, se presenta la etnografía del sistema de cargos en dos comunidades, una náhuatl de la región huasteca del estado de Hidalgo y la única comunidad atzinca de la República mexicana ubicada en el Estado de México, poblaciones indígenas que comparten similitudes en la estructura del sistema de gobierno, a pesar de desarrollarse en espacios geográficos y culturales disímiles.*

ABSTRACT: *This article presents a compared ethnography of the sistema de cargos between two indian communities; one náhuatl in the Huasteca region, of Hidalgo State, and the other the only remaining atzinca community located in the southeast mountains of the Estado de Mexico. Both communities share similarities in their traditional government structures in spite of their different geographical and cultural environments*

EL SISTEMA DE CARGOS

Las comunidades de tradición indígena han desarrollado en su seno una serie de mecanismos que han permitido su existencia como comunidades con una identidad étnica propia, que los diferencia ante la sociedad mestiza y ante otros grupos étnicos.

La ropa, la lengua, las ceremonias religiosas (como las misas, las procesiones), el arte indio —mal llamado artesanía—, son algunos de los elementos que resaltan a primera vista dentro de la identidad étnica de un grupo. No obstante existen formas de organización social, religiosa y política en el seno de las comunidades, que se conocen sólo después de un acercamiento amplio y metodológico a la realidad de las comunidades. Son estas formas de organización social las que determinan los elementos y la composición de la identidad étnica.

Una de estas formas de organización la constituye el *sistema de cargos*. El sistema de cargos es el medio por el que la comunidad se organiza para las fiestas religiosas,

* INAH/Facultad de Humanidades, UAEM

los trabajos comunales necesarios, así como para la defensa de los intereses colectivos. En él participan las mujeres y los niños como auxiliares de las actividades realizadas por los cargueros, así como la comunidad en su conjunto.

Sistema de cargos es un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rolan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, sin pago alguno [Korsbaek, 1995:4].

Para Sol Tax [1937, en Korsbaek, 1995], en el sistema de cargos hay una jerarquía de oficiales seculares en cada municipio con funciones que oscilan entre los mayores y los jueces de paz, y los porteros y los mensajeros; hay una jerarquía paralela de oficiales sacros a cargo de los santos importantes del municipio. Los oficiales son teóricamente elegido, pero en realidad, se turnan, empezando desde los oficios más bajos y poco a poco escalan a los más alto: en esta progresión se alternan la jerarquía secular y la sacra, de tal manera que las dos están vinculadas. Cuando han pasado por todos los oficios, el individuo llega a ser principal, y viene a ser un anciano de la comunidad que queda exento de todo nuevo servicio al pueblo.

Korsbaek [1995:21] plantea que el sistema de cargos ha recibido una gran variedad de nombres y designaciones: la jerarquía político-religiosa, la jerarquía cívico-religiosa, el sistema de fiestas. Algunos de estos nombres son sencillamente designaciones alternativas para el mismo fenómeno, mientras que otros enfatizan uno u otro rasgo particular del sistema de cargos, perteneciendo a su aspecto religioso, político o económico.

Para Andrés Medina,¹ los sistemas de cargos son el resultado de la conjunción y síntesis del cristianismo medieval, que nos trajeron los colonos y conquistadores españoles, con las diversas expresiones religiosas de los pueblos mesoamericanos. El sistema de cargos fue constituido sobre los cimientos de la cultura indígena por parte del conquistador español, las instituciones españolas moldearon las estructuras económicas y políticas adaptándolas a las necesidades personales y de la Colonia, es la herencia cultural específica de una etapa histórica concreta que a través de los siglos han logrado guardar sus rasgos básicos y su identidad, luchando contra la imposición de una cultura dominante.

Está bien documentado que el sistema de cargos existe no sólo en el área cultural de Mesoamérica, sino se ha encontrado en una amplia área geográfica al menos en América Latina. El sistema de cargos es un fenómeno que existe en el área cultural de Mesoamérica, que se encuentra en comunidades campesinas de esta área y que se relacionan íntimamente con la población indígena de estas comunidades. El sis-

¹ En la Introducción a *El sistema de cargos* de Korsbaek [1995].

tema de cargos se ha estudiado en países como Perú y Bolivia, pero donde más se ha estudiado el tema ha sido en el área de Mesoamérica.

El sistema de cargos se encuentra generalmente en las comunidades campesinas, del tipo **comunidades campesinas corporativas cerradas**² con población indígena; de la región cultural de Mesoamérica. Hay un amplio acuerdo sobre esto entre los investigadores de la región y además está bien documentado.

Para los intelectuales indígenas la comunidad o el sentimiento de pertenencia, es el principio básico de la identidad étnica de los pueblos indios, lo cual se expresa en dos espacios propios del sistema de cargos: el gobierno comunitario y la fiesta o disfrute comunal; que junto con el trabajo y la tenencia de las tierras comunales constituyen los pilares de la experiencia cultural de las comunidades indias.

El sistema de cargos a menudo ha sido tratado como una parte integrante de la comunidad local, a tal grado que ha sido virtualmente identificado con la comunidad, y es evidente que la casi coexistencia de la comunidad y de su sistema de cargos, en términos de participación y de membresía ha contribuido a esta concepción. En este sentido es que se ha dicho que la participación en el sistema de cargos de hecho define la membresía en la comunidad [Korsbaek, 1995:17]. El cargo es entendido como un "oficio", como lo que la persona hace, o bien, como lo identifica la comunidad. El carácter de los oficios está marcadamente definido y claramente delimitado. También ha sido enfatizado por Frank Cancian: "El cargo tiene una esfera específica de competencia, una esfera de obligaciones y funciones a cumplir" [Korsbaek, 1995].

EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN JUAN ATZINGO, OCUILAN, MÉXICO

San Juan Atzingo, es la única comunidad de cultura Atzinca³ en la República Mexicana, se ubica al Este de Toluca, capital del Estado de México, en el municipio de Ocuilan de Arteaga, San Juan Atzingo, está situado en la ladera sur del cerro cempoalteca, que limita los estados de México y Morelos en los cerros de cempoala.

Es una comunidad dispersa y con áreas de cultivo irregulares, que practica la agricultura de subsistencia (maíz) y cultivos de zanahoria y nopales para venta en la central de abastos de la ciudad de México y Toluca. Su población en 1999 era de 1 500 habitantes, la mayor parte se dedica a actividades agrícolas y mantiene constantes contactos comerciales con el estado de Morelos, con Santiago Tíanguistenco y con el Distrito Federal; por su cercanía al santuario de Chalma, mujeres de la co-

² Sobre esta clasificación véase "Organización religiosa y política en Mesoamérica", de Fernando Cámara en Korsbaek, *ob. cit.*

³ Se han empleado también, para designar a este grupo étnico, términos como ocuiltecos y tlahuicas, términos inexactos como se planteó en Álvarez [1996].

munidad venden elotes, pulque y comida en la carretera que conecta a la comunidad con la carretera Santiago-Chalma.

Esta comunidad mantiene una identidad étnica propia a pesar de que sólo el tres por ciento de los habitantes hablan la lengua Atzinca. La lengua como forma de expresión de la identidad continúa presente pero ya no en el plano práctico de comunicación, sino en el espacio ritual ceremonial de la comunidad expresado en el Tlatolero.⁴ El sistema de cargos es el elemento principal que mantiene una presencia determinante en las formas de convivencia social. La participación involucra a la comunidad: hombres, mujeres, jóvenes y niños. El hombre como carguero, la mujer, los niños y los jóvenes como base de apoyo de las actividades. La unión civil-religiosa que genera la participación estrecha de la comunidad cierra el círculo de organización social, en el que las actividades se complementan y se justifican ante el exterior [Álvarez, 1996].

EL SISTEMA DE CARGOS

Oficiales políticos

Delegados. En la comunidad el puesto de mayor jerarquía es el delegado municipal, quien se encarga de supervisar las obras comunales tales como caminos, puentes, reforestación; todo esto por medio de la organización de faenas colectivas de trabajo. Se ocupa de impartir la justicia, conciliar los intereses entre los pobladores en cuestiones como los pleitos por límites de terrenos, peleas entre los esposos, hacer cumplir las faenas y sancionar a quienes no las realicen, representan a la comunidad ante el exterior en las gestiones de obras. Deben de estar en disposición de atender a la población a cualquier hora del día e incluso de la noche. Hasta 1996 los delegados eran tres, actualmente son cuatro, debido a que los Ayuntamientos en el Estado de México ampliaron su periodo de tres años a cuatro. Los delegados no guardan una estratificación específica; esto es, cada mes se turnan para ocupar el puesto de primer delegado y los otros lo auxilian. Esto tiene como objetivo que sólo uno de ellos esté al tanto de los problemas más urgentes de la comunidad en tanto, los otros atienden sus necesidades particulares. Tienen como distintivo de su puesto las llamadas Santas Varas de Justicia, cuatro varas de un metro de largo, cuyo grosor y material depende de la importancia de quien la lleva. La del primer dele-

⁴ El sistema de cargos tiene como apoyo moral la presencia de los *tlatoleros*, quienes en sus acciones frente a la memoria histórica de la comunidad ésta representada en los "pasados". El *tlatol* como lengua ritual, es un mediador entre el mundo civil y religioso, por él se expresa la cosmovisión de la etnia.

⁵ Aparentemente existe una contradicción ya que se menciona anteriormente que no existen jerarquías entre los delegados y aquí se menciona la vara del primer delegado. Esto se debe a que cuando se eligen se postula al primero, segundo, tercero y cuarto y de allí se designa la vara que usarán, pero en la

gado⁵ es de caoba con punta de plata y mango del mismo material, su grosor es de dos centímetros con un moño negro en la base de la empuñadura. La del segundo delegado es del mismo material con empuñadura y puntería de cobre, así como el moño negro. Las otras dos varas son de madera de membrillo de cuatro o cinco centímetros de grosor sin punterías ni empuñadura sólo con el listón negro. De la llegada a la comunidad de estas varas no se tiene recuerdo. Algunos autores han denominado a esto como sistema de varas por la omnipresencia de la vara o bastón ceremonial como signo de autoridad y dignidad del oficio [Korsbaek, 1995:5]. En la sierra Andina del Perú son llamadas *varayoaq* [comunicación personal de Fernando Cámara].

La duración en el cargo de delegado ha cambiado a través del tiempo. Hasta la década de 1960 se acostumbraba que la persona estuviera sirviendo a la comunidad por un año, luego se amplió a dos y actualmente la persona sirve casi cuatro años, al igual que las autoridades municipales tales como el presidente municipal y los demás funcionarios como los síndicos y regidores. Durante este tiempo, alternan sus actividades personales —trabajo en el campo— y las obligaciones del cargo.

*Consejo de Colaboración.*⁶ Es un núcleo integrado por cinco personas —no tienen suplentes— tiene como finalidad el auxilio a los delegados en actividades tales como la conservación de los inmuebles escolares y el apoyo en fiestas como la del 16 de Septiembre. Las personas que integran el Consejo son elegidos por la asamblea al mismo tiempo que los Delegados. Este consejo cuenta con un presidente.

Comandantes. Son las personas encargadas de hacer guardar el orden en la comunidad. Cumplen la función de cuidar el orden en las fiestas, de detener a las personas que se niegan a cumplir con las faenas, son las encargadas de organizar el sistema de ventenas que dan servicio a la comunidad. Sirven a ésta por periodos iguales a los Delegados.

*Ventenas.*⁷ Son grupos de trabajo que sirven a la Delegación durante veinticuatro horas seguidas, en todo lo que se ofrezca como ir a dejar citatorios, barrer, hacer alguna reparación menor en las instalaciones de la comunidad o el edificio de la delegación. Tienen un encargado que organiza las guardias en una lista de tal manera que se cubran los siete días de la semana con dos personas diferentes por día, cada

práctica se consideran iguales. Esto fue confirmado tanto por las autoridades actuales como por delegados pasados.

⁶ La nomenclatura utilizada para designar a las partes del sistema de cargos son las utilizadas en la comunidad (consejo de colaboración, comandantes, etcétera).

⁷ La palabra “ventena” es una adaptación que la comunidad ha realizado de *veintena*.

pareja repite su guardia una vez al mes; esto depende del trabajo que tenga la comunidad y de la forma en que los coordinan los delegados.

Faeneros. Son todos los hombres casados o mayores de 18 años que estén dentro de la lista de vecinos de la comunidad, aproximadamente son doscientos. Tienen como función el prestar su mano de obra en los trabajos comunales, así como el cooperar con dinero en efectivo para la realización de las fiestas de la comunidad.

Al describir parte de este sistema podemos retomar las palabras de Frank Cancian:

El cargo tiene una esfera específica de competencia, una esfera de obligaciones y funciones a cumplir, que han sido señalados como parte de una división sistemática del trabajo [Korsbaeck, 1995:6].

Este fenómeno sucede en San Juan, donde las funciones están delimitadas y un *ventena* no puede detener a alguien o un comandante no puede impartir "justicias", igualmente un delegado no tiene obligación de cuidar las instalaciones de la delegación en el sentido de barrer o pintarlas.⁸

Elección y retiro de las autoridades

En la comunidad, los cargos de delegado, presidente del consejo de colaboración, así como los de comandantes duran tres años y ocho meses, al cabo de los cuales son elegidas nuevas personas de entre la lista de los faeneros de la comunidad; no puede ser elegido alguien ajeno a la misma. Si la persona nació fuera de San Juan pero la mayor parte de su vida ha vivido y participado en el sistema de cargos es posible que sea elegido como autoridad.

Para renovar a las autoridades salientes se convoca a una elección, donde participan todos los que están en las listas de faeneros, que también reciben el nombre de ciudadanos. La votación se hace de manera directa en la asamblea y quien tenga más votos, ya sea como planilla o individualmente queda electa como nueva autoridad. Las autoridades que han sido elegidas para el cargo de delegados, a su vez, designan a los comandantes, al presidente y los integrantes del consejo de colaboración los cuales son elegidos en la misma asamblea. Cabe mencionar sin embargo, que no se pide dinero por ocupar algún puesto. De echo no se recuerda el caso de alguien que renuncie a su cargo ni la remoción de alguna autoridad, no se aceptan las renunciaciones. Durante este tiempo no se les paga sueldo alguno, ni existen suplentes

⁸ El trato a los diferentes miembros del sistema de cargos en la comunidad está determinado, por la función que tienen, así como el prestigio. "Todos los oficios están claramente delimitados, tanto para el etnógrafo que los observa, como para los mismos indígenas, los que asumen los oficios y que tratan a los cargueros con el respeto prescrito por las reglas locales." [Korsbaeck, 1995:13].

para estos puestos. Para ser electo es necesario haber participado en puestos inferiores, tanto religiosos como civiles.

Retiro de las autoridades salientes

Después de cumplir con los años de servicio, los delegados se retiran a reanudar las actividades que suspendieron durante su servicio. Por lo general eligen personas que, además de la intención de servicio, cuentan con capacidad económica; se toma como parámetro que posean camionetas y que tengan más tierras cultivables que el resto de la gente para que puedan sostener el cargo. Como expresan los delegados de la comunidad [1996]: “no es fácil sostener a la familia, ya que el cargo quita mucho tiempo para trabajar y por ser autoridad no se paga ningún sueldo, no se puede trabajar la tierra como antes del cargo”.⁹

Una persona postulada para delegado debe de haber recorrido la escala de autoridades desde estar en la lista de ciudadanos, ser faenero, ventena, presidente del consejo de colaboración o comandante.¹⁰

Oficiales religiosos

Mandón. Es la persona encargada de coordinar las actividades de la iglesia, su cuidado, así como todo lo referente a las fiestas de la comunidad, tiene bajo su custodia la Santa Vara —es el único que la puede tocar—, ésta es de madera tallada, de dos centímetros de grosor y entre 60 y 70 cm de longitud, en la parte superior tiene una cruz labrada que debe estar de frente hacia donde se encuentra la iglesia. La Santa Vara se coloca en un cuarto aparte dentro de su vivienda, el mandón tiene la obligación de ponerle una veladora encendida todos los días. Tiene a su cargo también, la imagen de San Nicolás Tolentino y San Juan Bautista, es el más importante dentro de la escala jerárquica religiosa, junto con los Mayordomos se encargan de realizar las festividades dentro de la comunidad.

El Mandón es el encargado de pagar las misas católicas en honor de San Nicolás Tolentino y San Juan Bautista el 24 de junio, nueve días antes de las festividades de San Juan se realiza una misa diaria, durante las cuales el Mandón tiene que permanecer parado a un costado del altar y tiene que estar completamente inmóvil sosteniendo en la mano derecha una veladora encendida y en la izquierda la Santa Vara que es el símbolo de su autoridad.

⁹ El trabajo habitual de los delegados tal como el cuidar sus cultivos y sus animales se ve afectado. Además el ser autoridad les exige poner dinero de su bolsa para pagar algunos de los gastos que se realizan en transporte, alimentos, los cuales se ofrecen en las reuniones o en la faena o bien la llamada moji-ganga, con lo cual su familia se ve afectada económicamente.

¹⁰ Además para ser delegado también se ha pasado en ocasiones por alguno de los cargos religiosos que se verán más adelante.

Además le corresponde dirigir el ritual a realizar en ceremonias tales como el cambio de la mayordomía, el día de muertos en la iglesia, la llegada de un Santo a la casa de un Mayordomo, dentro de la comunidad existen dos mandones uno en la iglesia del centro y otro en el Barrio de Nativitas. El cargo tiene una duración indefinida hasta que otra persona se propone para sustituirlo.¹¹ Cuando esto sucede, el cambio de mandón se realiza el día primero de enero.

Mayordomos. Son los encargados de organizar la fiesta específica de San Juan, El Santo Entierro, La Virgen de Guadalupe, San Nicolás Tolentino y San Salvador. Deben de pagar las misas, así como la comida a quienes los acompañan después de la misa. La comida tradicional es el caldo de res,¹² y por lo general se sacrifica una res para dar de comer a las personas. Todos los sábados tienen que enflorar la iglesia —cada quien a su imagen—, dejándola arreglada y limpia para que al siguiente día se lleve a cabo la misa dominical. El mandón y los mayordomos trabajan en conjunto y se enflora a la hora acordada por todos. Los mayordomos y el mandón compran las flores con dinero propio.

Los mayordomos tienen durante un año las responsabilidades del santo al que sirven. El reemplazo por los nuevos mayordomos se realiza también en determinadas fechas como el día de la Candelaria (2 de febrero). El cambio de los mayordomos de San Salvador se realiza el 6 de agosto, y los nuevos mayordomos son elegidos por los mayordomos salientes; que a su vez acompañados del Mandón los visitan para invitarlos y convencerlos. Llevándoles y obsequiándoles un contenido: canasta con fruta, pan y alcohol.

Brazos. Son auxiliares de los mayordomos; dan servicio al mismo tiempo, los apoyan en los gastos que se hacen al atender las fiestas de la comunidad; son dos, considerados como el apoyo para cada mayordomo en los gastos y el enfloramiento. Dentro de los gastos está el cooperar para pagar la comida, los cohetes, presentar un obsequio a la iglesia el día de la fiesta (manteles, ceras, copal). Se les denomina “brazos” porque son dos y a la vez representan “la ayuda” a cada mayordomo.

Semaneros. Están encargados de tocar las campanas de la iglesia, todos los días, en especial los domingos cuando se realiza la misa. Deben estar pendientes de la iglesia, desde la mañana hasta la noche, en su aseo, así como cuidar que no se pierdan objetos en el interior de la misma.

¹¹ Se acostumbra grabar en la vara el nombre de los mandones, cuando la vara se llena de nombres se cambia. Las varas con los nombres están guardadas en un pequeño cuarto de la iglesia.

¹² El caldo de res sin sal ni verduras era la comida tradicional, era una penitencia que se hacía por la realización de la fiesta. En la actualidad sólo las personas de la loma de Teocalzingo, definidas por la comunidad como los más indios, son quienes la conservan, los demás ya le agregan sal.

Los semaneros, como su nombre lo indica, sirven durante una semana y por lo general se trata de personas jóvenes o de aquellos que no han sido Mayordomos, los cuales deben de servir en esta tarea y son designados por medio de una lista.

Autoridades religiosas y el término del cargo

Al término del servicio prestado, generalmente las personas de la comunidad que participan en los cargos se retiran por periodos, de tiempo variable—meses o incluso años—, de toda actividad relacionada, durante este tiempo se muestran distantes e indiferentes a las actividades de las autoridades que los sustituyen, no se ha visto que el mandón pasado se acerque al mandón actual, no los aconsejan ni critican en público. Los mayordomos y los brazos tienen una actitud parecida a la del mandón, los semaneros al no ser tan grande su gasto económico mantienen una actividad participativa.¹³

NUEVOS CARGOS CONSTITUIDOS

En la comunidad de San Juan Atzingo existe, además de los cargos políticos y religiosos, ya descritos, el encargado de la mesa de bienes comunales y el representante de la etnia; el primero con cincuenta años de existencia, mientras que el segundo sólo con veinte. Debido a la necesidad de una defensa organizada de las tierras, así como de ser representados políticamente en los medios indigenistas, el primer cargo (bienes comunales) se articula para trabajar con los delegados en faenas como la reforestación y la limpia del monte y el segundo (representante de la etnia) es un cargo que como se explicará más adelante, representa a la comunidad en el ámbito indigenista del estado.

Encargado de la mesa de bienes comunales. Es el responsable de cuidar los terrenos comunales, papel que tiene gran importancia debido a la serie de conflictos existentes por la tenencia de la tierra, entre San Juan Atzingo y la Cabecera Municipal. Tiene, además, la misión de buscar el reconocimiento legal de la propiedad de estos terrenos para beneficio de la comunidad. Para poder acceder a este puesto es necesario saber leer y escribir, tener conocimiento de los trámites jurídicos y políticos neces-

¹³ El prestigio desempeña un papel fundamental en esta actitud. Se considera en la comunidad que quien salió del cargo cumplió cabalmente sus funciones y si no las realizó bien es blanco de críticas y rumores. Debido a esto se mantienen alejados de las autoridades que los suceden. Con esto evitan enjuiciamientos hacia ellos y a la vez ratifican su calidad de autoridades pasadas y por ende de ciudadanos que han cumplido. No es común que respondan directamente a preguntas sobre este tópico. Lo dicho se infiere a partir de escuchar sus comentarios y sus actitudes tanto en reuniones en sus casas, pero sobre todo, en las reuniones que preceden a las fiestas y al término de las mismas, cuando se reúnen a tomar alcohol.

rios. Se le considera una persona de respeto dentro de la comunidad y se le da apoyo en la toma de decisiones. Tiene igual jerarquía que los delegados; su cargo es producto de la lucha por la tierra que, si bien data de la época colonial [Alvarez, 1996:78], retoma importancia en la mitad de este siglo, cuando la comunidad de San Juan trata de recuperar tierras ocupadas por personas de la cabecera. Éste se designa por asamblea de los ciudadanos cuando falta quien tenía el cargo. El anterior representante de bienes comunales murió en 1979 y a partir de su muerte se designó a su sucesor; como es un cargo reciente no tiene una vara como símbolo de autoridad.

Representante de la etnia. Este puesto es de nueva creación en la comunidad, data del Congreso de Pátzcuaro, a mediados de los setenta, fue el primer evento en donde la etnia participó, y en donde la comunidad de San Juan Atzingo se nombra por medio de sus representantes pueblo Tlahuica [Sepúlveda, 1984:267].

Su función es representar a la comunidad ante los organismos indigenistas y los representantes de los diferentes niveles de gobierno. Destaca, además, su papel de representante del Partido Revolucionario Institucional (PRI) ante la comunidad. En los actos de gobierno se circunscribe a pedir respeto a su cultura y a su tradición.¹⁴ El 10 de octubre de 1994 se creó el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM). En este consejo, a cada una de las etnias se le permite tener un vocal; en este caso el representante de San Juan es vocal propietario por el pueblo tlahuica. Este organismo sustituye a la Dirección de Etnodesarrollo y tiene como meta: definir, ejecutar y evaluar las políticas de atención a los pueblos indígenas [Korsbaek, 1995:3]. En este contexto, el papel de representante de la etnia es más bien de representación política y legitimación de la etnia fuera de San Juan. La función de esta persona al interior de la comunidad es incierta; se le respeta como autoridad por ser representante, pero coincidimos con Sepúlveda [1984: 271] quien sostiene que su autoridad no se puede definir como civil o religiosa. Por intervenir para negociar obras materiales, le da un carácter de autoridad civil, observando que al interior de la comunidad su poder parece como extra local.

El Consejo Tlahuica —compuesto por una sola persona— no tiene para los habitantes de la comunidad la jerarquía de los Delegados a quienes se les reconoce como principal autoridad. La comunidad constantemente le exige al representante de la etnia que hable bien de ellos, que no lo engañen, y lo presionan para que cumpla sus funciones.¹⁵ Por lo anterior el análisis de este puesto debe ser revisado.

¹⁴ Durante la realización de este trabajo se observaron diversos actos políticos en donde la actitud del representante de la etnia era de apoyo a las decisiones gubernamentales.

¹⁵ Al observar las asambleas se notaron reclamos y molestias de los "ciudadanos" hacia el representante. Las decisiones al interior de la comunidad se toman en la mayoría de las ocasiones sin su participa-

Para ocupar este puesto no existen elecciones, el actual representante fue designado por el Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI), y luego ratificado por la comunidad al inicio de la década de los ochenta. El representante fue destituido de su cargo en enero de 1999, en una asamblea de la comunidad. El nuevo representante ha sido delegado y mayordomo, este es bilingüe. El anterior se negaba a dejar los sellos de goma que se usan en la documentación —objetos que para la comunidad representan el sustento del poder—, porque decía que la comunidad no lo había elegido.

DESCRIPCIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS EN SAN ISIDRO, ATLAPEXCO, HUASTECA HIDALGUENSE

San Isidro se localiza a 15 km de Atlapexco, cabecera del municipio, ubicado en el noreste del estado de Hidalgo dentro de la Huasteca Hidalguense. El municipio cuenta con una población total de 16 707 habitantes [Camposortega, 1997:32] y San Isidro tiene una población de 1 000 habitantes, según el delegado municipal [1999]. Se ubica en las orillas del río de los Venados, y dentro de los terrenos de la comunidad se une a los arroyos de las Poxtlas y el río Atlali, el cual se sitúa a 501 m sobre el nivel del mar.

La población de San Isidro en su totalidad, se compone de indígenas nahuas de los cuales las mujeres mayores de 30 años son monolingües es decir, solo hablan náhuatl, como lo son la mayoría de los ancianos de ambos sexos. Las viviendas en su mayoría son construidas con materiales de la región: constan de una habitación que sirve de dormitorio en la noche y de cocina durante el día, por lo general en un mismo solar conviven varias unidades domésticas, y la distribución de las viviendas es dispersa. En el centro de la comunidad se localiza la delegación municipal, la escuela primaria y la iglesia.

La agricultura es de temporal, siendo el maíz el cultivo principal; alternándose con el frijol y el café para autoconsumo. A mediados de los ochenta se introdujo el cultivo de la naranja. Se siembra en los potreros y en las laderas de los cerros. Las tierras son asignadas por las autoridades tradicionales por medio de asamblea, y el régimen de tenencia de la tierra es comunal.

ción. Se ausentaba de las reuniones debido a los compromisos a los que asiste con los otros vocales indígenas del CEDIPEM.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LA LINGÜÍSTICA Y LA LINGÜÍSTICA APPLICADA

Oficios políticos

Delegado o juez

En la comunidad de San Isidro la autoridad principal es el delegado municipal.¹⁶ La comunidad lo define como la *autoridad máxima*,¹⁷ es el encargado de llevar el orden de la vida colectiva, *vigilar que se respeten los ciudadanos, es el padre de la comunidad*. Algunos de los preceptos que rigen la vida de la comunidad y que el delegado tiene la obligación de supervisar que no se violen son:

- Violencia entre compañeros (peleas entre vecinos).
- Escandalizar en las calles (sobre todo en estado de ebriedad en días laborables; la borrachera sólo es bien vista en días de fiesta).
- Golpear a la pareja (es una de las infracciones más reprobadas por la comunidad, la agresión física a los niños es casi inexistente).
- Calumniar a otra persona de la comunidad.¹⁸
- Robar (acto muy raro en la comunidad y severamente castigado).

El Delegado o Juez dirige los trabajos colectivos, como son la faena y la organización de las fiestas religiosas, supervisa la sepultura de los que fallecen, y participa en los comités de educación y salud. Los viernes de cada semana es el encargado de visitar la cabecera municipal para ver que asuntos tiene el ayuntamiento con la comunidad.

El cargo de delegado dura un año, y al igual que al resto de los integrantes del sistema de cargos, no se les paga sueldo. No existe un distintivo como ropa o varas que los identifique a simple vista ante la comunidad y los extraños. Son como el resto de las autoridades, hablantes de náhuatl, aunque en ocasiones también de español; los últimos cuatro delegados han sido dos monolingües en náhuatl y dos bilingües en español/náhuatl.

Para que se impartan sanciones a quienes infringen los preceptos que la comunidad mantiene como garantía de convivencia, el ofendido recurre al delegado, quien manda llamar al infractor, se le aconseja que ya no incurra en la falta y, de ser necesario, se le impone una multa; si se trata de daños a una milpa se le exige reparar-

¹⁶ Se usaban varas como distintivo de autoridad y se empleaban para someter a la persona que no acatará los ordenamientos de las autoridades, actualmente sólo los *tekiluus* son quienes emplean varas de cerca de 1.50 m.

¹⁷ Las palabras en español que aparecen en cursivas son expresiones literales de los indígenas nahuas de la comunidad.

¹⁸ La importancia de las murmuraciones así como del chisme y la "chingadera" es examinado ampliamente por Juan Briseño Guerrero [1994] como parte de las formas institucionales de equilibrio de las relaciones sociales y como mecanismos de regulación de las relaciones sociales y de poder.

ción, en caso de violencia intrafamiliar se amonesta al agresor, si se escandaliza en las calles en estado de ebriedad, los *tekilhuas* y el delegado amarran al infractor a un poste en el centro de la comunidad y se espera a que pasen los efectos del aguardiente, después se le amonesta y libera, lo mismo sucede en el caso de peleas entre compañeros.¹⁹

El sistema de sanciones ha cambiado; anteriormente el delegado, acompañado del infractor, visitaban a los *huehues* y les llevaban aguardiente, allí se amonestaba al infractor y se consumía el aguardiente; no se les multaba como se hace ahora. En otros casos, los daños se reparaban entregando aguardiente a las autoridades para salir de la cárcel.²⁰

La cárcel de la comunidad era un cuarto de 2 por 2.5 m, tenía puerta de madera sin candados, el preso permanecía allí sin salirse, esperando su castigo, sin necesidad de la presencia de guardias. A principio de los ochentas se decidió que ésta situación cambiara porque en una ocasión, a un individuo en estado de ebriedad se le encarceló de noche, y a la mañana siguiente amaneció muerto; para evitar esto en el futuro, se decidió en asamblea perder la cárcel.

Suplente. Es el suplente del delegado y tiene como función ocupar el lugar cuando está fuera de la comunidad o bien está realizando otra labor. En ausencia del delegado, el suplente puede decidir sobre la actividad a realizar, por ejemplo, si están en una faena y llega un visitante, el delegado lo atiende mientras el suplente lleva los trabajos de la faena.

Tesorero. Encargado de administrar el dinero que ingresa a la delegación por concepto de multas, impuestas por incumplimiento de faena a quien comete una falta, y por cooperación para las fiestas. Lleva un registro de los ingresos y de los egresos.

Secretario. Lleva las actas de las asambleas comunitarias en donde se anotan las resoluciones. Es el encargado de pasar lista en las faenas. Lleva la lista de los papeles, hace censos y lista general de los faeneros, pasa lista en las faenas.

¹⁹ Se considera que todos en la comunidad son iguales y por lo tanto son compañeros, no se emplea el término vecino, este se emplea sólo cuando se refiere a problemas de linderos, en náhuatl se llaman *masehualmej*.

²⁰ Esta práctica fue ampliamente documentada para el sureste del país; Ricardo Pozas en Chamula, Julio de la Fuente en Yalalag. El pago con aguardiente se eliminó cuando surgen, a finales de los setenta, las tomas de tierra y aparejado a esto la conciencia de los daños a la vida comunal que producía el consumo del aguardiente así como el uso del mismo en la resolución de las querellas, una anciana nahua cuyo marido fue autoridad menciona: "sólo era para pura tomadera el cargo y no se preocupaban por servir al pueblo, cuando se prohibió el trago las autoridades ya no toman y no se mueren de la tomada como mi esposo".

Vocales o Tekiues. Son ayudantes del delegado, del suplente, del secretario y del tesorero; son los encargados de avisar sobre las faenas y reuniones; barren el patio de la iglesia; repican las campanas y arreglan el altar en las festividades.

Comités. Son grupos de apoyo para el delegado; están constituidos por un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales, como el sistema de cargos de la comunidad, sólo que en una menor escala, ya que sólo tienen injerencia en las actividades a que está enfocado. En la comunidad existen dos tipos de comités: el primero, el de los escolares, encargados de cubrir las necesidades de los maestros y de las instalaciones de preescolar, la primaria y un albergue. El segundo, que se encarga de avisar sobre las campañas de vacunación y los días de revisión médica, la entrega de despensas del DIF, y la atención a la pequeña unidad de salud de la comunidad,²¹ la cual es atendida o está bajo el cuidado de una mujer; el comité de salud esta integrado sólo por mujeres y el de educación por hombres y mujeres.

Maselhualmej o compañeros. Se considera compañeros a todos los hombres mayores de 18 años que residan o tengan a sus padres viviendo en la comunidad. Están sujetos a servir en las faenas comunitarias y cooperar en las festividades, así como a servir como parte en el sistema de cargos cuando la comunidad lo requiera.

Huehues o pasados. Son un grupo de personas que han transitado por todos los cargos a lo largo de su vida, en su mayoría son personas mayores de 50 años y monolingües de habla náhuatl; deciden las cosas fundamentales de la comunidad, antes de la asamblea general se realizan asambleas representas por ellos (pasados), donde dan su punto de vista particular sobre el problema a analizar, son consejeros del delegado cuando se tiene un problema con algún vecino, son la mayor autoridad de la comunidad aunque su presencia no es permanente en las asambleas comunitarias, sólo asisten cuando se tratan asuntos fundamentales como la expulsión de la comunidad de un compañero, o un problema por la posesión de las tierras.

Elección de las autoridades

La forma de elegir a quien será autoridad ha cambiado desde la década de los setenta.²² Actualmente se eligen por medio de la asamblea comunitaria, por voto directo

²¹ Una habitación que tiene una báscula, dos bancas y un estante con medicamentos como antidiarreicos, suero oral y líquido contra la sarna. Llega el médico un día a la semana o, una vez al mes, no para dar consulta. Pasa lista, llena tablas de peso y estatura y si está alguien enfermo lo manda a Cochohla, ya que San Isidro es anexo de esta comunidad, que se ubica a 40 minutos de camino. El médico más que dar la consulta se comporta como padre regañando a los habitantes de San Isidro.

²² Anteriormente los *huehues* visitaban al designado como nueva autoridad, le llevaban cigarros

de los ciudadanos; se nombra autoridad a ciudadanos casados, esto para la comunidad es importante: “con pareja es más llevadero el trabajo, se eligen casados para que los dos trabajen”. Son propuestos por la autoridad que sale; en ocasiones la persona propuesta protesta sobre su designación y se entablan discusiones en donde los huehues le reconviene acerca de la importancia de servir en el cargo y el carácter obligatorio que tiene el aceptarlo, incluso se le amenaza con la pérdida de sus derechos, el designado arguye que el servicio implica gastos y pérdida de tiempo, al final todos los designados aceptan los cargos. La asamblea para elegir delegados y sus auxiliares es el 1 o el 2 de noviembre. El 15 de enero en la cabecera municipal —Atlapexco— se reciben los cargos en la presidencia por parte de las autoridades mestizas y el mismo día en la comunidad, en la casa del carguero que entrega se realiza una comida donde se entregan los documentos (actas y listas de faeneros) al nuevo delegado. También se les otorga un pollo entero a las nuevas autoridades, y al delegado saliente; el nuevo tesorero le entrega una cantidad del dinero que tiene la comunidad, como una ayuda o gratificación por sus servicios.

Retiro del cargo

La autoridad saliente descansa por periodos variables después de haber ocupado algún cargo y ya no participa en las faenas. Se integra a los huehues en las reuniones de los mismos y en las asambleas comunitarias. Si el conflicto por el que se pide consejo involucra a un familiar, se puede tomar su defensa o bien no asistir, fingiendo no darse por enterado. Los huehues aceptan cargos como jefes o tesoreros del comité de salud o de educación.

Cuando se es parte de los huehues todos en la comunidad los saludan como tíos, se les tiene estima, se busca su consejo para organizar una festividad o para asuntos familiares, los huehues son la principal autoridad moral en la comunidad.

Oficios religiosos

Catequista. Es el encargado de dar pláticas de preparación sobre la religión católica cuando se realizan bautizos y bodas. Dirige el rito de la boda náhuatl, organizan rosarios y junto con el delegado, la realización de las fiestas de la comunidad. Tiene a su cargo el cuidado de la iglesia, programa y avisa al delegado sobre las visitas del sacerdote.

Por medio del catequista la comunidad se relaciona con el sacerdote, el catequis-

aguardiente, le comunicaban que había sido elegido para ser autoridad. El cargo lo tomaba el primero de enero, le daban una vara con listones en la parte superior y un papel en donde la presidencia le entrega el cargo.

ta funge también como enlace entre la religión tradicional y la católica, realiza pláticas de preparación de la boda católica y dirige el ceremonial de la boda náhuatl.

Ser catequista es aprender la doctrina con un sacerdote, quien lo nombra como tal y la comunidad lo ratifica en el puesto, no tiene límite la duración en el cargo a no ser por la salud del que desempeña el cargo; cuando la comunidad considera que es demasiado anciano y merece descansar, se le releva, pero continua participando y se le pide consejo sobre las actividades de la iglesia, actualmente en la comunidad existen dos catequistas y un tercero que, por su edad, fue relevado recientemente.

Mayordomos. A mediados de la década de los setenta los mayordomos eran los encargados de organizar las fiestas de la comunidad. Su figura desapareció por tres factores: el primero, la introducción de la iglesia de la piedra angular, que ganó a casi la mitad de la población para su culto con lo que éstos ya no quisieron cooperar en las fiestas, la devoción al culto de la piedra angular no tuvo eco en la comunidad ya que esta organización proclamaba el fin del mundo para 1985, al no suceder esto, los conversos regresaron a las creencias católicas tradicionales. El segundo factor fue el endeudamiento del mayordomo para poder costear la comida de la fiesta a toda la comunidad, a los danzantes y los invitados de otras comunidades cercanas. En el tercer factor influyó la prohibición de venta de aguardiente. Antes, para obtener los recursos necesarios, el mayordomo tenía el monopolio de la venta de aguardiente. La comunidad decidió que no se vendiera aguardiente debido a los conflictos que generaba. El mayordomo sólo servía en una fiesta y no era designado otra vez. Con esto a mediados de los ochenta en asamblea se decidió que se perdiera la figura del mayordomo y que la fiesta se costeara entre todos los vecinos de la comunidad. Como se mencionó, a los mayordomos los elegían los huehues y sólo desempeñaban este puesto una vez en su vida.

Nuevos cargos constituidos

Encargado de las tierras comunales

Este cargo se crea en la comunidad a partir de la década de los ochenta, tiene como función servir de árbitro en los problemas de litigio sobre los linderos entre dos vecinos. No tiene control del acceso a la tierra, éste se encuentra en la asamblea, los huehues y el delegado. En San Isidro la tierra es de toda la comunidad (tiene la categoría de comunales). Para tener acceso a un terreno, para vivienda o de cultivo, se requiere el consenso de la asamblea de acuerdo a los servicios que el solicitante brinde a la comunidad. Se le considera un cargo que auxilia a los delegados y los huehues en sus decisiones. En la jerarquía de la comunidad ocupa un lugar un poco más alto que la de los *tekihwas*.

No existe en esta comunidad náhuatl huasteca representantes de la etnia o una figura similar, por medio del delegado y sus ayudantes se entablan las relaciones con el exterior.²³

DOS SISTEMAS DE CARGO EN ÁMBITOS GEOGRÁFICOS DIFERENTES; SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

Comparar los sistemas de cargos en dos comunidades en ámbitos territoriales y culturales disímiles, como lo es el sureste del Estado de México y la región huasteca del estado de Hidalgo, implica utilizar un parametro que sirva como eje para interpretar la información que produce el trabajo de campo, para lo cual se empleo los que Korsbaek [1995] define como el paradigma del sistema de cargos, con ellos fue posible delimitar los oficios políticos y religiosos en ambas comunidades.

Tenemos que en ambas comunidades existen estructuras de gobierno tradicional y se cuentan con la aprobación y reconocimiento de los habitantes a las decisiones que sus autoridades tomen, en un contexto de supervisión y aprobación por medio de las asambleas comunitarias que se conforman como el medio de negociación política.

En ellas tenemos la existencia de delegados que si bien son reconocidos por los ayuntamientos constitucionales como autoridades y enlace con las comunidades, en el interior se mantienen como la voz ejecutiva de las decisiones, pero con notables diferencias; en San Juan son los cuatro delegados quienes toman las decisiones y las someten a aprobación en las asambleas; en San Isidro las decisiones son generadas en el consejo de ancianos que se erige como la principal autoridad moral de la comunidad; el delegado y el suplente se convierte en los emisarios y ejecutores de las decisiones.

Un elemento fundamental en el protocolo de las reuniones es el empleo de la lengua en San Juan Atzingo, que se emplea en asambleas y en todas las actividades, salvo en la ritual de día de muertos,²⁴ en la cual se utiliza el español, en San Isidro sólo se emplea el náhuatl, sobre todo en las reuniones de los huehues y en las asambleas.

El reconocimiento y prestigio de servir como carguero se manifiesta de maneras disímiles. En San Isidro se pasa a ser parte de los huehues, con presencia funda-

²³ Con autoridades municipales, así como de los organismos asistenciales y ahora con las fuerzas militares.

²⁴ La ceremonia de día de muertos se realiza en lengua atzinca y es dirigida por los tlatoleros, esta ceremonia es fundamental en la preservación de la identidad [Alvarez, 1998].

mental en las decisiones de la comunidad. En San Juan, cuando han fallecido, se les reconoce en la ceremonia de día de muertos; a un exdelegado no se le consulta y es mal visto que de puntos de vista sobre las decisiones de la comunidad.

La figura del delegado suplente en San Isidro parece ser similar a la rotación entre los cuatro delegados de San Juan, como medio para poder realizar actividades personales y evitar que los ingresos económicos personales no sean alterados o lo sean sólo parcialmente. Antes las autoridades tenían que solicitar dinero o aguardiente por aplicar justicias.

En el caso huasteco el tesorero y el secretario son auxiliares del delegado y el suplente, función similar al consejo de colaboración en la comunidad del Estado de México; el sistema de cargos busca mantener un grupo que le permita tener control sobre las finanzas y la coordinación del trabajo.

En ambos casos se encuentran los servidores tekihuas y ventenas que prestan su trabajo físico en el sistema, en ambas comunidades es la forma en que se inicia sirviendo, para aspirar a ser parte de la jerarquía de la comunidad.

La mayordomía presenta aspectos contradictorios. San Juan es una comunidad en contacto con poblaciones mestizas rurales y urbanas; no obstante la figura de mayordomo y sus auxiliares los brazos se mantiene vigente. En San Isidro la mayordomía desaparece y en medio de una región india se deciden a organizar las fiestas pagadas por toda la comunidad. Esto es la respuesta a las presiones o adecuaciones que el sistema de cargos ha tenido que hacer para mantener la identidad colectiva, al grado de llegar a prohibir la venta de aguardiente, que era la fuente principal de recursos de los mayordomos en San Isidro.

Los nuevos cargos constituidos han impactado de manera diferente. En San Juan el encargado de bienes comunales se ha colocado en una posición semejante a los delegados en cuanto a capacidad de decisión y poder, mientras que en San Isidro se le considera un auxiliar más. La noción del delegado como padre de la comunidad mantiene en San Isidro la capacidad explícita de decidir o apoyar las decisiones de los huehues sobre el acceso a la tierra.

En el Estado de México los llamados jefes supremos son figuras de manipulación del sistema político oficial hacia las poblaciones indias. En el caso de San Juan la comunidad mostró no reconocer o relegar una autoridad nombrada por el exterior. En San Isidro no existen figuras como jefes supremos y sí una activa conciencia política de defensa de la identidad.

El sistema de cargos en San Juan Atzingo está delimitado en el ámbito civil por los delegados y sus auxiliares, en aparente equilibrio con los cargos religiosos y con la unión de ambos sistemas representados en los flatoleros, las varas de justicia y el teponaztle.

En la comunidad nahua de San Isidro se ha reforzado el carácter político del sis-

tema sobre todo después de la desaparición de las mayordomías. Como autoridades religiosas quedan los catequistas. No obstante, las fiestas de la comunidad se organizan con la organización del ámbito civil (los delegados) y los catequistas, con esto se muestra un estado ambivalente en cuanto a la separación entre lo religioso y lo político.²⁵

En ambas comunidades, el cargo para el caso civil es por asignación de la comunidad y, en el caso religioso, por designación del carguero ante la comunidad.

Los sistemas de cargos de ambas comunidades muestran cómo la organización tradicional mantiene la capacidad de adecuarse a las condiciones externas y responde a ellas modificándose o readaptándose, con el objetivo de permanecer como grupos sociales con una identidad determinada, que buscan mantener un proyecto étnico de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez Fabela, Reyes Luciano y Juana Monterosas Flores

1996 *San Juan Atzingo. El caso de una minoría étnica en el Estado de México*, tesis de Licenciatura, Facultad de Antropología, UAEM.

1998 *Lenguaje ritual y sistema de cargos, el caso de San Juan Atzingo, México*. Ponencia presentada en el II Coloquio sobre otópames, Museo Nacional de Antropología, DF, 13 de enero.

Ávila Méndez, Agustín

1991 *Cuextecapan, el lugar de los bastimentos; IV encuentro de investigadores de la Huasteca*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México.

Briseño Guerrero, Juan

1994 *Aquí nomás. . . aquí somos. Reproducción social de la organización comunal de Ocuiltzapoyo*, CIESAS, SLP.

Camposortega Cruz, Sergio

1997 *Población, bienestar y territorio en el estado de Hidalgo 1990-1996*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

²⁵ La existencia de lo étnico y lo ético [Korsbaek, 1990:119], los habitantes de la comunidad delimitan la separación entre servir a la iglesia y a dios y servir a los hombres, en San Isidro se delimita que el servicio principal es a los compañeros y que la estructura religiosa es importante pero no al nivel de la organización política comunitaria.

Korsbaek, Leif

1990 "La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas", en *Cuicuilco*, núm. 23-24, México, pp. 115-132.

1995 *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, México.

Sepulveda Gallardo, Sandra y Laura Valladares de la Cruz

1984 *Expresión de las relaciones de poder en una situación interétnica*, tesis de Licenciatura, ENAH/INAH, México.

Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas

Eduardo A. Sandoval Forero*

RESUMEN: *Se presentan algunas consideraciones teóricas y conceptuales sobre el derecho indígena. Se expone la relación entre el sistema cultural-jurídico y el sistema de cargos en la etnorregión mazahua del Estado de México como determinantes de la dinámica social, y como manifestación de un derecho de los indígenas, mediante la autoridad, el control y el poder que ejercen las mayordomías.*

ABSTRACT: *Some theoretical and conceptual considerations are presented about indigenous law. This article explains the relationship between the cultural-legal system and the office system in the ethnoregion of the State of México as determinants in the dynamics of the adjudgement of justice in the indigenous communities.*

Según datos de las Naciones Unidas, la población indígena se calcula en 300 millones de personas, que conforman cinco mil pueblos indígenas, distribuidos en más de 70 países de los 180 aceptados por la ONU.¹ Dentro del actual orden mundial, estos pueblos no son sujetos de derecho, esa potestad le corresponde exclusivamente a los estados, que al mantener ese monopolio definen el *status* legal de cada pueblo. Dada esta situación, más su connotación de conflicto, es importante revisar la situación en la que se encuentran los pueblos indios con respecto al ejercicio del poder, la autoridad y el control social al interior de sus comunidades.

En México hay grupos indígenas que conservan usos y costumbres, considerados disfuncionales para el sistema establecido por los no indios, de tal forma, que se presenta un choque entre la legislación oficial o nacional y las prácticas indígenas. El problema se complica cuando se trata de abordar las posibles soluciones en el nivel macro. Unos aducen el sometimiento total y único al sistema jurídico dominante o derecho positivo, y otros plantean la autonomía indígena que lleva implícita, el respeto por parte del Estado al sistema normativo establecido por consenso por varios pueblos indígenas. Pero la problemática étnica, no es exclusiva de algunos pueblos indios, pues la realidad indígena es nacional, se define a sí misma como colecti-

* UAEM

¹ Departamento de Información Pública de la ONU, DPI/1248-92707-noviembre 1992-4M.

va, de tal manera que suscita controversias no sólo al interior de cada región, sino también en el plano nacional. En un esfuerzo por contribuir al conocimiento de esta problemática, a su análisis y a las posibles soluciones, se desarrollan estas notas. Primero se contextualiza a los sujetos de estudio; luego se presentan algunas consideraciones teóricas y conceptuales sobre el sistema cultural-jurídico indígena; en seguida se intenta controvertir entre los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas.

EL DEVENIR DEL CONFLICTO

La Conquista y la Colonia fueron sistemas de dominio y sometimiento español sobre los pueblos indios de América. Les impusieron un sistema jurídico ajeno a las formas de derecho practicadas por los indígenas. Con la Independencia, los nacientes estados formalizaron un derecho en el que las leyes se aplican por igual a todos los individuos, sin distinción de grupo étnico; desconociendo el derecho de la tradición y la costumbre como sistema que norma y regula la vida social y personal en el mundo indígena. Este sistema jurídico subalterno, se ejercita a través de prácticas socioculturales distintas y en muchos casos opuestas al sistema codificado; lo que evidencia el conflicto interétnico de los pueblos indígenas con la sociedad mayor.

La conformación de los grupos indígenas y lingüísticos en México ha sido desde sus comienzos bastante compleja, caracterizada por conocimientos, creencias, costumbres, expresiones artísticas, hábitos, y sistemas jurídicos que permanecen, desaparecen y cambian, cuyos portadores son los hombres y mujeres de cada grupo indígena, y cuya transmisión se da por medio de la oralidad en la dinámica de cada comunidad. Es sensato pensar que estas culturas tienen sus propias maneras de imaginar, actuar y sentir el mundo, y los modelos de comportamiento de una parte o de todos los miembros de cada grupo indígena se expresan principalmente en su organización social, religiosa y comunitaria, delimitadas por las regiones geográficas donde habitan.

En este sentido, la cultura implica continuidad y cambio; permanencia y ruptura. Este proceso discontinuo lleva inmersa la normatividad y las reglas de conducta de cada grupo indígena, que sancionan y ayudan a mantener la identidad, la cultura y la vida social en las comunidades, cuyos valores significativos explican por qué los integrantes de un conjunto cultural aceptan y comparten las normas, las sanciones, la administración de justicia, los usos y las costumbres de control social; más concretamente, todo un sistema jurídico indígena, vigente y al margen de lo estipulado por el orden jurídico dominante.

Ser indígena en México o en América Latina, marca todo un destino de discriminación, humillación y olvido, es estar condenado a la miseria y a la marginación política y social.

Si está quieto, es un ser pasivo; si actúa, es un subversivo; si está lejos —en la selva—, es un salvaje e incivilizado; si retoma lo nuestro, es un ser aculturado; si se rebela, es un adocenado por los grupos políticos; si no cultiva la tierra intensivamente, carece de sentido su lucha por ella; si oculta su lengua, es un vergonzante; si la emplea, en los juzgados se le impide hacerlo; si usa el español, pierde su condición; si se dejan por fuera de nuestra justicia, queda a la buena de nadie y seguirán siendo criminales [Gómez y Ruiz, 1997:20].

Es importante tener en cuenta que los indios de hoy no son sólo agricultores; también son obreros, comerciantes, albañiles, artesanos, migrantes (definitivos o temporales), vendedores ambulantes, prestadoras de servicio doméstico, y en menor medida profesionistas, lo cual hace que de muchas maneras, se modifique o refuncionalice la autoridad y el poder en las comunidades indígenas. Estos procesos de transformación social, ocasionan que en algunos individuos la identidad étnica sea abandonada, en otros se transforma, en otros cambia, y otros intentan reconstruir su condición india en su nuevo entorno, formando organizaciones que reivindicquen su cultura, sus necesidades materiales y sus derechos a participar como indios en el destino del país; pues hay que reconocer que todas las culturas producen normas y sistemas de derecho encaminados al control social.

EL SISTEMA CULTURAL-JURÍDICO INDÍGENA

La dimensión jurídica de la cuestión indígena ha generado una amplia discusión de los conceptos entre los estudiosos de este fenómeno, siendo relevantes los enfoques de “costumbre jurídica”, “derecho consuetudinario”, “usos y costumbres”, “derecho indígena”, “normatividad indígena”, “derecho natural”, “derecho mayor”, “la ley de origen”, “ley de tierra”, y otros más. Es entendible que todos los enfoques que han hecho presencia en la escena del análisis y comprensión teórica del problema, implica cargas ideológicas y en muchos casos políticas, que sin lugar a dudas, hacen más complejo el acercamiento a la realidad y a sus posibles soluciones.

Desde mi perspectiva del conocimiento de comunidades indígenas, y desde una pretensión conceptual, el aspecto relacionado con el poder y el control social de los pueblos indios puede ser considerado como un sistema cultural-jurídico subalterno. La conceptualización de sistema se hace a partir de la perspectiva luhmanniana (totalmente diferente al funcionalismo y a la teoría parsoniana), donde el radicalismo del sociólogo alemán se sustenta en la reducción de la complejidad, lo cual permite la construcción, o más precisamente la condición posible de un sistema. Niklas Luhmann [1998:27-28] dice: “En general, se puede hablar de un sistema cuando se tiene ante los ojos características que, si se suprimieran, pondrían en cuestión el carácter de objeto de dicho sistema”. Es decir que los sistemas existen por sí mismo, y entonces la teoría de sistemas no se reduce a ser un método analítico o de compren-

sión y explicación de la realidad. El fundamento parte de lo que denomina Luhmann sistema-entorno, para el caso de la dinámica indígena son los procesos y las prácticas del ejercicio del poder y el control social comunitario con propiedades específicas que le distinguen como unidad dentro de la diferencia de su entorno.

Para el caso que nos ocupa, el sistema jurídico indígena se constituye, se mantiene, se modifica y se transforma mediante la existencia de la diferencia con su entorno, con la sociedad no india, sin lo cual no habría autorreferencia indígena, pues "la conservación de los límites, es la conservación del sistema".² El sistema se constituye no sólo por la demarcación con lo no indio, sino también por la diferencia con otros grupos indígenas; teniendo presente al mismo tiempo las semejanzas y afinidades de sus significados y prácticas de apropiamiento de elementos externos a sus comunidades.

El plano de lo subalterno lo determina el nivel en que se encuentra respecto a la cultura, a la Constitución y al derecho dominante, pues el indio, en la legislación, quedó totalmente excluido desde el momento en que adoptaron el modelo de Estado-Nación de tipo liberal positivista, rechazando e impulsando todo un proceso de destrucción del derecho cultural-jurídico indígena.

La construcción del Estado y la identidad nacional, tuvo como premisa la exclusión del indio, con la falsedad de integrar a la población en una nación homogénea e igualitaria, desconociendo la diversidad cultural y la existencia de estructuras sociales, económicas y políticas al interior del país. Indudablemente que la inestabilidad política, la desigualdad étnica y las diferencias económicas regionales se atendieron mediante la legalidad del Estado y sus aparatos jurídico-represivos.

...el estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio [Weber, 1987:701].

La noción de sistema cultural-jurídico subalterno, parte del entendido que existen dos grandes dimensiones de la práctica jurídica y del poder en México. El nivel cultural-jurídico hegemónico y el subalterno, se encuentran asociados a conglomerados sociales, económicos, políticos, religiosos y étnicos, con sus correspondientes distribuciones de poder. Así, el sistema cultural-jurídico indígena, se define subalterno, por su posición con respecto a la generalidad nacional, a su subestimación, marginación y no-reconocimiento dentro de la diversidad cultural, social y de poder en los contextos nacionales. Es claro que la noción de lo subalterno, no alude al contenido ni a los valores del sistema cultural-jurídico indígena, sino a la posición y

² Luhmann distingue tres niveles de análisis. 1) Teoría general de sistemas; 2) Teoría de los sistemas sociales; y 3) Teoría del sistema de la sociedad como aspecto particular de la teoría de sistemas sociales.

a la connotación social que éste tiene sin presuponer valoraciones negativas o positivas; es decir que la designación conceptual no contiene ningún elemento impugnativo ni valorativo.

La realidad evidencia que los pueblos indígenas se debaten en una compleja realidad no sólo económica, política, social y cultural, sino particularmente jurídica. Muchos de los pueblos indígenas han perdido su sistema cultural-jurídico, siendo absorbidos por el derecho positivo; otros han vivido procesos de integración y desintegración conviviendo con los dos sistemas, y algunos han logrado mantener sus usos y costumbres jurídicas como determinantes en sus comunidades, por encima y no en pocos casos en contra del derecho dominante.

El sistema cultural-jurídico indígena ha sido uno de los elementos culturales de mayor confrontación con el Estado, pues

...el proyecto de homogeneización cultural iniciado hace cinco siglos, jamás logró imponerse plenamente. A su poderío político, reflejado en armas, aparatos, instituciones, ejércitos, se opuso el poder y la fuerza natural y creadora de la diversidad cultural. A la lógica política de la dominación y la uniformidad, le subyace la de la autoafirmación y la alteridad. . . [Gómez y Ruiz, 1997:18].

Más de quinientos años de historia después de la conquista, denotan una larga resistencia y lucha de los pueblos indígenas por reivindicar su diferencia del resto de la sociedad, al grado de lograr, en esta última década del siglo XX, franquear algunas constituciones de entidades nacionales con población indígena, y poder aparecer por lo menos en la retórica como otras etnias, otras culturas, y otras lenguas, diferentes a la nacional.

De lo descrito, queda en claro la existencia de muchos pueblos indios, de varias culturas, y también de distintos sistemas culturales-jurídicos indígenas. Es decir que no hay un sólo sistema, sino varios sistemas de normatividad en los diferentes pueblos indios. Sin embargo, para efectos de exposición, y considerando que a pesar de su gran diversidad de culturas y normas, la contradicción con el Estado presenta los mismos principios y bases, se hablará en el transcurso de estas notas del sistema cultural-jurídico subalterno de los indígenas mazahuas.

LA VARIEDAD MAZAHUA

La etnorregión mazahua se localiza en la parte noroccidental del Estado de México y en el oriente del estado de Michoacán. La topografía regional destaca por ser un sistema montañoso constituido por pequeñas cordilleras de mediana altura contrastando amplias áreas boscosas y semidesérticas o con un alto grado de erosión. Los municipios con mayor concentración de población mazahua en el Estado de

México son: Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro de Hidalgo, Ixtlahuaca, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Villa de Allende y Villa Victoria; en el estado de Michoacán: Zitácuaro [Sandoval, 1997].

Del total de hablantes mazahuas mayores de cinco años a nivel nacional, en 1995, el 90% —equivalente a 105 784— se localizaban en el Estado de México. Con respecto al total de hablantes indígenas en el territorio mexiquense, los mazahuas representan el 37%; es el grupo étnico más numeroso.

En la etnorregión mazahua producen: maíz, frijol, trigo, cebada, avena, papa, chícharo, hortalizas y flores, constituyendo su principal cultivo el maíz; básicamente para autoconsumo. Asimismo, los mazahuas realizan actividades de cría de ganado ovino y bovino. En distintas localidades confeccionan cobijas, fajas, tapetes, cojines, manteles, morrales y quexquémil de lana. En San Felipe del Progreso hay personas que se dedican a la elaboración de piezas de plata como arracadas, anillos, collares y pulseras.

Las actividades productivas las realizan en forma familiar y recurren a sus parientes más cercanos en la época de mayor trabajo en los cultivos. Utilizan herramientas tradicionales como mulas y bueyes en las labores agrícolas; en las mesetas y valles recurren al tractor para la roturación, barbecho, rastra y apertura de surcos, en algunos casos utilizan también la sembradora. Debido a las condiciones de miseria, una parte de los mazahuas ha tenido que emigrar en busca de trabajo.

Las formas de relación territorial de los indígenas de la etnorregión mazahua del Estado de México van desde la migración a las grandes ciudades de la República, los Estados Unidos y Canadá, hasta los considerados sedentarios en sus comunidades.

La tenencia de la tierra también es bastante multiforme. Hay ejidos, propiedad privada, microempresas agrícolas y propiedad comunal. El control y la autoridad sobre las tierras dependen del tipo de forma de tenencia, por lo que se presenta otra diversidad que va desde lo colectivo (comisariado ejidal, dirección comunera, caciques, jefe supremo) hasta lo exclusivamente familiar o individual.

SISTEMA CULTURAL-JURÍDICO Y SISTEMA DE CARGOS MAZAHUAS

Dentro del sistema actual de organización social y política de los mazahuas, no hay organismos o personas —como por ejemplo el Consejo Supremo o el Consejo de Ancianos— encargadas de hacer valer normas o de aplicar sanciones que tengan que ver con aspectos sociales, económicos, políticos o de orden civil.

A la ligera se puede pensar que carecen de un sistema normativo y de un control social explícito; no hay tribunales indios, y hay ausencia de un lenguaje específica-

mente jurídico. Las escasas fuentes históricas y los manuscritos pictográficos no registran reglamentos, normas, leyes o sanciones que ilustren lo que en el pasado fue el derecho indígena mazahua.

Sin embargo, en la etnorregión mazahua existen normas que se aplican en periodos específicos de la reactivación cultural y religiosa de las comunidades. Quizá la participación social más importante es la referida a la fiesta del Santo Patrón, cuya organización más común son las mayordomías que conforman un complejo sistema de cargos, de circunscripción comunitaria. En todas las comunidades mazahuas, este sistema permanece enraizado en la vida de los indígenas, y es parte importante de su identificación y diferencia con otros grupos étnicos.

El sistema de cargos es una institución cívico-religiosa creada en la época colonial, pero actualmente es columna vertebral en la organización comunitaria. En la etnorregión mazahua este sistema cumple principalmente funciones de cohesión social, familiar y parental a través de actos religiosos y cívicos, por lo que su complejidad abarca aspectos económicos, míticos, rituales, jerárquicos, de relaciones con los no indios, de organización y de autoridad en las comunidades. Ello denota claramente una concepción y una práctica pluralista del sistema social y del poder, cuya base se sustenta en el servicio a la comunidad, lo que permite relacionar al individuo con la dinámica sociocultural y jurídica comunitaria.

Este último aspecto es el que se aborda en este trabajo, relacionado de manera directa con lo que hemos denominado el sistema cultural-jurídico de los mazahuas. En otras palabras, lo que se pretende exponer es la manifestación de un derecho de los indígenas mazahuas por medio de la autoridad, control y poder que ejercen las mayordomías que integran el sistema de cargos.

Los mayordomos, constituidos por autoridades comunitarias, se relacionan de manera directa con el sistema del poder local, civil, político o religioso que se encuentra generalmente ejercido por población desindianizada de la etnorregión mazahua del Estado de México. De esta manera, la gobernabilidad intracomunitaria es compartida por el poder político de los no indios con el poder religioso y social de los indígenas mazahuas que se ejercita principalmente por medio de los cargos cívicos y religiosos de cada comunidad, cuyo soporte se encuentra en el sistema organizativo y simbólico de dicha cultura.

La duración de los cargos es de un año, y en contadas ocasiones repiten de manera consecutiva. La responsabilidad anual, obedece principalmente a condiciones económicas y a la concepción rotativa de los compromisos y responsabilidades colectivos. La escasa duración en los cargos también evita el abuso del poder y la corrupción. Esta institución se encarga de preparar cuadros para los diversos servicios y responsabilidades en las comunidades, y los mazahuas respetan y asumen el sistema de cargos como parte importante de su identidad. Aplicando los conceptos

de la democracia moderna, en las comunidades mazahuas las decisiones y los nombramientos de los mayordomos, se realizan por medio del plebiscito, las asambleas directas y el consenso. A diferencia de la democracia representativa occidental, los puestos de responsabilidad son servicios prestados al colectivo, sin que se obtenga beneficio económico o material alguno.

El sistema de cargos funge como autoridad civil y religiosa en las comunidades, con referentes normativos no escritos que determinan la participación de la colectividad con sus deberes, sus derechos, lo prohibido y lo aceptado. El poder y la aplicación de justicia por parte de los mayordomos trasciende al ámbito simbólico, no sólo por las representaciones jerárquicas de graduación escalafonaria, de investidura de autoridad, sino por la escenificación y ritualización de diversas actividades como la coordinación de reuniones, la designación de los cargueros, la invitación a otras comunidades, las relaciones interétnicas, la apertura formal de las actividades festivas o cívicas, la presentación de los danzantes, la invitación a los comensales, el reparto de la bebida, el uso de la pirotecnia, la clausura de los eventos, y el traspaso de la responsabilidad a los siguientes mayordomos.

En realidad el sistema de cargos, tal como lo expone Leif Korsbaek [1987:237] es el centro del poder de la comunidad. En los mazahuas la autoridad y el ejercicio del poder de las mayordomías se presenta durante todo el año, pero con mayor incidencia en los periodos festivos o en fechas de significación colectiva. Durante todo el año los mayordomos establecen compromisos con las familias de la comunidad: trabajos, faenas, cooperaciones, recolectas, participaciones, reuniones, y desplazamientos a otras comunidades, entre otras varias actividades.

De manera propia los mayordomos ejercen poder, autoridad y control de la comunidad con todas sus acciones de organización, gestión, ejecución, y evaluación de sus actividades ante la comunidad. Estos son rasgos del sistema jurídico mazahua, al igual que los que presentan los encargados del control del agua, de la luz, de la construcción y limpieza de caminos, los del cuidado de las iglesias, los responsables del centro ceremonial; y en gran medida los que establecen los indígenas que forman parte del comité ejidal.

En general estas autoridades mazahuas atienden y resuelven problemas menores o de índole doméstica. Es decir aquéllos que tienen que ver con las cooperaciones, las faenas, los conflictos vecinales, los robos de baja cuantía, las peleas vecinales, y en general aquéllos que no presentan mayor alteridad en las comunidades. Sancionan algunos asuntos de carácter familiar y patrimonial, y conflictos no graves como las riñas y la embriaguez. Los delitos son trasladados a la justicia municipal o estatal. Este sistema de poder y de justicia comunitaria (no individual) permite la refuncionalización social de las comunidades; las relaciones interétnicas, el reforzamiento de la identidad étnica y comunitaria; y resuelve en forma efectiva y

sin mayor complicación, los problemas y las tensiones internas de las comunidades.

Indudablemente que para sobrevivir en el contexto nacional, los indígenas han tenido que establecer relaciones asimétricas de subordinación con el poder político y religioso: en todos los casos, la autoridad y el control interno de la comunidad, legitima la sujeción y dominación de la comunidad indígena al poder de los no indios.

Este sistema de cargos en la etnorregión mazahua ha sido continuo y discontinuo, con adaptaciones en sus formas de organización y de funcionamiento que dan cuenta de una clara resistencia cultural. Es decir que adaptación y resistencia han sido la constante cultural en los mazahuas, implementada a través de las relaciones interétnicas e interculturales con su recreación al interior de las comunidades. La oralidad de sus normas pone de manifiesto el momento histórico en que se aplican, y también la flexibilidad y constante modificación de las mismas, haciendo que las costumbres se vuelvan leyes en la población mazahua.

También es cierto que las costumbres, los usos, las normas, el ejercicio del poder, el control social y la aplicación de justicia indígena en la etnorregión mazahua no son homogéneas en todas las comunidades, dependen de aspectos relacionales tales como: cohesión social interna, relaciones con la sociedad no india, penetración política y comercial del estado, migración, influencia de los partidos políticos, carreteras, televisión, radio, cercanía con las ciudades y otros aspectos relativos a las condiciones demográficas de las comunidades.

A pesar de la existencia de ciertos rasgos del derecho indígena, la dinámica de poder y de la aplicación de justicia en la etnorregión mazahua se rige principalmente por las leyes hegemónicas del derecho positivo mexicano, pasando a un plano subalterno el sistema cultural-jurídico indígena. De esta manera, los mazahuas tienen doble aplicación de justicia: una correspondiente al sistema cultural jurídico indígena, y la otra, perteneciente a las leyes mexicanas, que desconocen por completo su cultura, sus usos y costumbres.

A pesar de la existencia de los dos sistemas jurídicos, las relaciones de autoridad, y los mecanismos de control, sujeción y legitimidad, interactúan de manera complementaria, en medio de muchas contradicciones pero a la vez de gran versatilidad en el tiempo, el espacio, las fiestas, los compromisos civiles, la socialidad y la justicia en la etnorregión mazahua. Quizá la diferencia mayor entre el sistema hegemónico y el sistema cultural-jurídico subalterno, estriba en que el primero ejerce de manera férrea el poder por medio de instituciones legales, en forma impositiva y sin legitimidad, mientras que el segundo se constituye por instituciones no legales para el Estado, pero sí formales para la comunidad, con total legitimidad, siendo la máxima autoridad la asamblea indígena, carente de imposiciones, y donde los inte-

grantes de las mayordomías son voceros de la comunidad y no sus representantes, cuya cualidad mayor es la de generar consenso comunitario y realizar lo que la asamblea decide.

Sin embargo, la concepción y calificación de las prácticas del sistema jurídico indígena son diametralmente opuestas, pues para los indios, los usos y costumbres son actos legales, oficiales; mientras que para el derecho positivo no es más que un acuerdo, arreglos entre ellos, que carecen de validez en tanto no se ajustan a las normas del derecho estatal y no se realizan mediante escritos que puedan ser avalados, registrados, notariados, firmados, y susceptibles de ser presentados como pruebas fehacientes de los compromisos adquiridos. "Papelito habla" fue una cuña publicitaria demasiado difundida en la televisión y la radio, que sintetiza con gran acierto la práctica burocrática del sistema judicial, que desconoce cualquier arreglo verbal, y niega el poder de la palabra y el respeto que a ella tienen los pueblos indígenas que mantienen prácticas culturales diferentes y que tienen un alto grado de analfabetismo en su población.

Es importante dejar claro que las comunidades indígenas, al igual que su sistema cultural-jurídico, no son estáticos; todo lo contrario, son cambiantes e inestables y su forma de organización social da cuenta de ello, y de su resistencia cultural. En otras palabras, las comunidades y sus sistemas se caracterizan por la resistencia y la adaptación de elementos culturales y jurídicos de la sociedad, lo que les permite su sobrevivencia en medio de condiciones adversas en lo social y lo económico.

En síntesis, la función principal del sistema cultural-jurídico de los mazahuas consiste en ser regulador de la organización social, de la vida comunitaria y del grupo doméstico indígena. Su mayor efectividad se pone a prueba en las fiestas patronales, y el privilegio de su organización consiste en las mayordomías. Tal vez no es exagerado afirmar que el sistema cultural-jurídico de los mazahuas refleja en gran parte su condición de fortaleza y de debilidad de su identidad, así como su condición de resistencia contra el poder estatal y contra la acumulación de capital. Situación dialéctica en la que se traslapan la interculturalidad y la aplicación de justicia, de acuerdo a como se vive en el tiempo y en el espacio de las relaciones socio-políticas. En lo profundo de este sistema y de su normatividad, se puede constatar la calidad humana de los indígenas, manifiesta en la solidaridad social y económica que realizan tanto los mayordomos como toda la comunidad para que, por encima de las diferencias políticas y de los conflictos intracomunitarios, se reactive la cohesión social, se fortalezca la identidad étnica y se recreen las representaciones simbólicas y el imaginario colectivo de una cultura-jurídica mazahua en el Estado de México.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Reivindicar el equilibrio en las prácticas jurídicas de los grupos sociales, que formalmente han sido declarados iguales, pero que en la realidad son desiguales, pretende en esencia, que se reconozca como derecho, la diferencia, y a los pueblos indios, como sujetos de derechos colectivos que demandan reconocimiento constitucional para decidir los asuntos relacionados con su vida social, cultural, económica y de participación política propia en la vida nacional.

Formalmente se acepta que las esplendorosas culturas indígenas son las originarias de cada país, pero actualmente su reconocimiento no trasciende a posibilidades prácticas del ejercicio a la diferencia cultural y sus aplicaciones en el plano del poder y del derecho indígena. Ni siquiera se admite que los indios apliquen en sus territorios sus propias normas jurídicas y juzguen incluso de manera eventual litigios que se presentan de manera cotidiana en sus comunidades. La autonomía, por supuesto, es el mayor sacrilegio de las reivindicaciones indígenas en América Latina y cualquier reconocimiento legal que se asome en las constituciones, está condicionado a no estar contra la ley y siempre de acuerdo a la ley, es decir sometido a la ley oficial.

Si revisamos la legislación mexicana y, en general latinoamericana. . . queda en evidencia que nos encontramos todavía a mucha distancia de un reconocimiento jurídico y político pleno de las minorías étnicas. Prevalcen en las constituciones y legislaciones latinoamericanas concepciones de Estado nacional uniforme y una visión jurídica de homogeneidad que no admite la existencia de colectividades autónomas, diferentes, en el interior de una pluralidad nacional [Stavenhagen, 1990:222].

Las comunidades mazahuas se encuentran normadas de manera general por la ley nacional, y en forma particular, por su sistema cultural-jurídico que se sostiene por la costumbre y la organización de los cargos cívicos y religiosos. Estos eventos, estas prácticas y sus respectivas sanciones para quienes fallan en los usos implantados por la colectividad, son los rasgos más notorios del ejercicio del poder, la autoridad, y el control social de los mazahuas del Estado de México. Este sistema cultural-jurídico, en la perspectiva teórica luhmanniana, no es un sistema único, cerrado y aislado del contexto regional y nacional, es decir, es producto de un proceso histórico que se debate en contradicciones permanentes que tienen que ver con la dinámica interna de las comunidades mazahuas en su relación constante con la sociedad mayor.

En estas relaciones interétnicas asimétricas, lo justo dentro de una concepción humanista, debe ser la conciliación entre el Derecho Internacional Humanitario y la

sabiduría ancestral de los pueblos indígenas de América Latina, expresada en sus sistemas culturales-jurídicos.

En las discusiones relacionadas con aspectos del derecho indígena siempre se señala la posible contradicción formal entre la aplicación de la justicia comunal y los derechos humanos individuales. La solución a tal diferencia ha sido la imposición de los derechos individuales mediante el sometimiento de los derechos indígenas al derecho hegemónico occidental, ésto, "Implica, en última instancia, la recepción de un invitado de última hora, normas recién llegadas al derecho nacional, simples adiciones que no lo cuestionan" [Gómez, 1997:25].

Estos dos mundos desiguales, el indígena y el mestizo, deben ser reorientados a una convivencia pacífica intercultural, mediante una juridicidad que garantice y proteja todas las relaciones de esas dos existencias sociales, con igualdad de condiciones y oportunidades tanto en el plano individual de la sociedad no india, como en el plano colectivo de los pueblos indígenas, de manera que la ley garantice la justicia de toda su población. En esencia, se trata de respetar y desarrollar la cultura de la modernidad junto con la cultura de las mejores tradiciones indígenas. La validación y fortalecimiento del derecho y de la democracia nacional, se encuentran en gran medida, condicionadas al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que implica condiciones de igualdad en la diversidad, y de unidad nacional en medio de la pluralidad sociocultural. De no proyectar este camino, el futuro estará perdido, y de igual manera, será también como hace cinco siglos, un futuro impuesto, pero ahora por la sociedad del libre mercado.

BIBLIOGRAFÍA

Autores varios

1992 "Derechos contemporáneos de los pueblos indios", en *Cuadernos, Instituto de Investigaciones Jurídicas*, UNAM, México.

Clavero, Guillermo

1994 *Derecho indígena y cultura constitucional*, Siglo XXI editores, México.

Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.)

1995 *Pueblos Indígenas ante el Derecho*, CIESAS, México.

Díaz Polanco, Héctor

1996 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 2a. ed., Siglo XXI editores, México.

Fajardo, Luis Alfonso y Juan Carlos Gamboa

1998 *Multiculturalismo y Derechos Humanos. Una perspectiva desde el pueblo indígena wíwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Escuela Superior de Administración Pública, Colombia.

Gómez, Herinaldy

1994 "El Derecho indígena: una relación de poder", en *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales, núm. 5, UAEM, México.

Gómez, Herinaldy y Carlos Ariel Ruiz

1997 *Los paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*, FUNCOP/UNICAUCA, Colombia.

Gómez, Magdalena (coord.)

1997 *Derecho indígena*, INI-AMNU, México.

Korsbaeck, Leif

1987 "El desarrollo del sistema de cargos en San Juan: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.

Luhmann, Niklas

1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Alianza Editorial, UIA, México.

Medina Hernández, Andrés

1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en *Nueva Antropología*, vol. V, núm. 20, UAM/CONACYT/Dirección de Educación Indígena/SEP, México.

Orozco, José de Jesús Henríquez

1993 *Derecho Constitucional Consuetudinario*, UNAM, México.

Padilla, Guillermo

1993 "Derecho mayor indígena y derecho Constitucional", en *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales, núm. 4, UAEM, México.

Sandoval Forero, Eduardo A.

1997 *Población y cultura en la etnorregión mazalua (jañtjo)*, UAEM, México.

Stavenhagen Gruenbaum, Rodolfo

1990 *Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, México.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (Comp.)

1990 *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.

Touraine, Alain

1998 *¿Podremos VIVIR JUNTOS? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*, Fondo de Cultura Económica, México.

Villoro, Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM/Paidós.

Weber, Max

1987 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio

Mario Padilla Pineda*

RESUMEN: El tema central del artículo es lo que en la literatura mesoamericanista se ha conocido usualmente como prestigio en relación con la participación en los sistemas de cargos religiosos de las comunidades indígenas. Después de exponer las concepciones de autores relevantes en el tema, se exponen los resultados de un estudio de caso y, finalmente, se confrontan los resultados de dicho estudio con las teorías previamente expuestas.

ABSTRACT: The central subject of the article is what in mesoamericanist literature has usually been known as prestige in connection with the participation in the systems of religious offices of the indigenous communities. After presenting the conceptions of important authors on the topic, it exposes the results of a case study and, finally, it confronts these results with the previously exposed theories.

El hilo conductor de este artículo es lo que en la literatura sobre los sistemas de cargos característicos de las comunidades mesoamericanas se ha denominado usualmente prestigio. Prestigio es el nombre que los etnógrafos han dado a uno de los rendimientos más peculiares de esta institución. Reiteradamente se ha señalado que los miembros de las comunidades indígenas que toman un cargo obtienen, a cambio de patrocinar el culto de una imagen del santoral católico, el reconocimiento y la estima de los otros miembros de la comunidad, a esta estimación y reconocimiento los etnógrafos le han llamado prestigio. Que la participación en el sistema de cargos rinde prestigio para los ocupantes de los cargos al parecer es un punto de consenso en la literatura sobre el tema. Sin embargo, el prestigio no ha puesto mucha atención en los estudios sobre el sistema de cargos: o se ha considerado como evidente, o bien se le ha estudiado sólo de manera subsidiaria, subordinándolo al estudio de las funciones latentes de la institución.

Para abordar este tema, el trabajo se ha dividido en tres partes:

1. En la primera se revisan tres intentos divergentes de explicación sociológica del prestigio en los estudios sobre los sistemas de cargos. Se hace referencia a los es-

* Candidato a Doctor en El Colegio de México

- tudios de George M. Foster [1987], Frank Cancian [1976] y, Brian Hayden y Rob Garget [1994].
2. En la segunda parte se resume un estudio de caso sobre la institución de los cargos religiosos en la comunidad p'urhé de San Pedro Ocumicho, ubicada en el Estado de Michoacán, en esta exposición se utiliza la noción de prestigio como eje articulador.
 3. Finalmente, a partir de los resultados de la investigación, se discuten de manera crítica las teorías de los autores reseñados.

TEORÍAS Y ESTUDIOS PREVIOS

SOBRE LOS SISTEMAS DE CARGOS Y EL PRESTIGIO

Aunque el término prestigio —como se verá más adelante— es equívoco, lo retendremos por el momento en virtud de que ha alcanzado cierta institucionalización en el ámbito académico mesoamericanista para designar el fenómeno en cuestión; sobre todo para analizar y discutir las tesis de algunos autores en torno al tema. No se trata, ni mucho menos, de una revisión exhaustiva; pero los autores seleccionados (Foster, Cancian, y Hayden y Garget) son representativos de tres formas contrapuestas de concebir los sistemas de cargos y de explicar el prestigio. Los autores seleccionados, a pesar de que su interés principal apunta a establecer la probable funcionalidad del sistema de cargos, se han ocupado también en proporcionar teorías específicas que respondan a la pregunta de por qué la participación en el sistema de cargos tiene como uno de sus rendimientos el prestigio incrementado del carguero.

GEORGE M. FOSTER.

LIMITACIÓN DE LO BUENO Y HOMBRE IDEAL, IMÁGENES DETERMINANTES DEL PRESTIGIO

Para Foster [1987], el sistema de cargos y ceremonias religiosas —al igual que el resto de instituciones, conductas y creencias propias de las comunidades aldeanas— tiene como base la idea de que lo bueno (trátase de riqueza, honor o tierra) es algo limitado. Por ende, es conveniente empezar por explicar esta idea.

La idea de que lo bueno es algo limitado es un modelo de orientación cognoscitiva que implica una forma particular de ver el mundo y una conducta calculada para aprovechar al máximo las oportunidades —entendidas culturalmente— que ofrece aquel mundo [Foster, 1987:124], pero no es ni la orientación cognoscitiva misma ni describe la cosmovisión de un grupo. La función de un modelo de orientación cognoscitiva es explicar concisamente la infinidad de formas que puede to-

mar la conducta y formular los principios a los cuales se conforma dicha conducta haciendo posible su predicción. Al modelo que explica un amplio espectro de la conducta en Tzintzuntzan, Foster lo denomina *imagen de la limitación de lo bueno*, y por él entiende:

que la conducta en éstas y otras áreas amplias está modelada de tal manera que sugiere que los ven sus universos, el social, el económico y el natural—su ambiente total—como unos en que casi todas las cosas deseables en la vida, tales como la tierra y otras formas de riqueza, la salud, la amistad, el amor, la hombría, el honor, el respeto, el poder, la influencia, la salubridad y la seguridad, *existen en cantidades finitas insuficientes para llenar aún las necesidades mínimas de los habitantes. No sólo las “cosas buenas” existen en cantidades estrictamente limitadas, sino que, además, no hay directamente dentro del poder del tzintzuntzeño, una manera de aumentar las disponibilidades que existen de esos bienes. Es como si el notorio hecho de la escasez de la tierra en el municipio se aplicara también a todas las cosas que se desean: no hay suficiente para todos. Lo “Bueno”, como la tierra, se ve como algo inherente en la naturaleza, que está allí para dividirse y volver a dividirse si es necesario, para transmitirse, pero no para aumentarse [ibid.:125; cursivas de Foster].*

Esta imagen de la limitación de lo bueno más la idea que tiene el tzintzuntzeño de su comunidad como un sistema cerrado da lugar a un corolario primario: “Si lo bueno existe en cantidad limitada y si el sistema es cerrado, se sigue que *un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros*” [ibid.:125; cursivas de Foster]. Esto implica que una mejoría aparente de alguno se considera como una amenaza para la comunidad, ya que si lo bueno está dado en cantidad, todo incremento en el bienestar de uno debe ser a expensas de otro o de otros. Este modelo cognitivo orienta la conducta, individual y familiar, así como las evaluaciones y críticas de la comunidad a la actuación de sus miembros individuales y, finalmente, la conducta institucionalizada. Cada una de éstas conductas opera como un mecanismo autocorrector que promueve el equilibrio de la comunidad neutralizando o evitando los cambios de *status*. Así, la conducta individual y familiar se orienta a mantener la posición en el sistema y a evitar la explotación y la crítica por parte de otras personas; la conducta del grupo, a menudo informal, se orienta a sancionar la conducta de los miembros individuales cuando se considera que están violando las normas que significan la seguridad para todos; la conducta institucionalizada se pone en operación para hacer frente a la superioridad alcanzada. Es dentro de esta última donde se ubica la participación en el sistema de fiestas, cuya función es eliminar mediante el gasto y el consumo ceremonial la ventaja alcanzada.

Lo mismo que en otras comunidades campesinas de la América Latina, al tzintzuntzeño que mejora su posición de poderío económico se alienta —y a veces se fuerza— para restaurar el *statu quo* mediante la aceptación del servicio de la mayoría de una fiesta. Los grandes gastos y los altos consumos que son la parte del

mayordomo, da a los demás la seguridad de que la ventaja que el mayordomo ha conquistado se ha eliminado totalmente [*ibid.*:141].

En este sentido, "el sistema de fiestas religiosas es enteramente congruente con el modelo de lo Bueno Limitado". Su función latente es, por tanto, la de ayudar en el mantenimiento básico del equilibrio económico.

Foster destaca que a cambio de su gasto económico el mayordomo obtendrá *prestigio*. Y el prestigio es el único bien que escapa a la imagen de la limitación de lo bueno:

La recompensa del mayordomo es el prestigio. . . El prestigio, en realidad, es el único Bien que no es estrictamente limitado; cualquier número de hombres lo puede lograr mediante el cumplimiento de las obligaciones rituales lugareñas [*ibid.*:141].

Y más adelante señala:

El prestigio y el *status* fueron las únicas cosas que la comunidad podía permitir que un hombre acumulara en grandes cantidades, y se podían adquirir solamente. . . al costo de repetidos ciclos de duro trabajo, cada uno de los cuales podía terminar sólo de una manera: la bancarrota casi completa [*ibid.*:203].

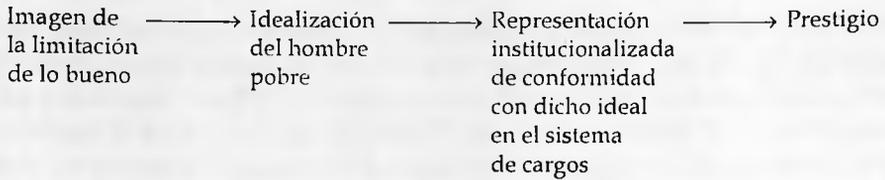
Ahora bien, ¿por qué cuidar de las imágenes, cumplir con los deberes rituales y gastar en bebida, alimentos, etcétera conduce al prestigio? Responde Foster:

Yo sugiero que el prestigio es la consecuencia de la capacidad o de la voluntad para simbolizar el concepto que una sociedad tiene de su "hombre ideal" . . . En Tzintzuntzan, y en otras sociedades campesinas, el consumo conspicuo subyacente al sistema de la mayordomía lleva al prestigio. . . Porque. . . permite a un hombre demostrar visiblemente que se conforma al tipo ideal de su sociedad. Le permite poner énfasis en su compromiso con el principio de igualdad que significa una comunidad saludable. Él, mucho más que cualquier otro, es "igual", y por razón de su adhesión al ideal que se considera como significativo de la estabilidad social, su sociedad no sólo puede permitirse otorgarle el prestigio, sino que debe hacerlo [*ibid.*:206].

En resumen, para Foster el prestigio de un individuo está asociado con su capacidad para representar públicamente el tipo ideal de hombre de la sociedad a la que pertenece; a su vez, este ideal está determinado por el modelo de orientación cognoscitiva de dicha sociedad. Esto se puede representar gráficamente como sigue:



Para el caso específico de las comunidades aldeanas. El modelo de orientación cognoscitiva que les corresponde es la imagen de la limitación de lo bueno, y el tipo ideal del hombre determinado por ésta es el del hombre pobre. Tenemos, entonces:



FRANK CANCIAN.

LEGITIMACIÓN DE LAS DIFERENCIAS ECONÓMICAS
POR EL PRESTIGIO

Un punto de vista diverso del anterior es el de Frank Cancian [1976]. Este autor considera también que el sistema de cargos juega un importante papel integrador en la comunidad indígena, pero no atribuye este papel a la nivelación económica que pueda acarrear el gasto ceremonial, sino a la legitimación de la riqueza y, por tanto, de las diferencias económicas que dicho gasto implica.

Cancian considera al sistema de cargos religiosos como un sector de la vida pública de la comunidad, al igual que los papeles de curandero y los cargos del gobierno civil. El carácter público de un papel implica que éste está reconocido y que brinda prestigio dentro de la comunidad al individuo que lo desempeña¹ [*ibid.*:32]. Un zinacanteco puede participar en alguno o algunos de estos sectores, y la reputación que obtenga en ellos será la imagen que de sí mismo presente a la comunidad [Cancian, 1976:44]. Aunque Cancian considera que el prestigio es una cualidad esquivada y sobre la cual no hablan directamente los zinacantecos, da una definición que la hace operativa en términos de su producción en el sistema de cargos:

El prestigio —dice— es el valor total de la actuación [en el sistema de cargos] tal como los zinacantecos la ven [. . .]. Es la deferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en su cargo, la variable según la cual puede compararse él mismo con los otros que también han ocupado cargos [*ibid.*:115].

El prestigio adjudicado al carguero está determinado por varios factores, entre ellos el costo y la autoridad tradicional que el cargo tiene. Pero es "el costo el factor más importante en la determinación del prestigio de la mayoría de los cargos":

¹ Cancian especifica esto para el papel de curandero, pero el contexto en que lo hace implica que se pueda generalizar para los otros dos papeles de la vida pública.

El público conoce bastante bien el costo de cada cargo y, aún mejor, el costo relativo de los diversos cargos. Puesto que los gastos de los diversos cargos son substancialmente diferentes, el observador, nativo o antropólogo, tiene pruebas evidentes sobre las cuales poder juzgar a un individuo [*ibid.*:106].

Ahora bien, las diferencias en los costos son importantes en algunos casos; varían desde algunos cientos de pesos hasta varios miles; por ende, el acceso a los cargos está limitado por la capacidad económica del individuo. Cancian expresa en los siguientes términos dicha determinación: "Hasta donde le es posible al zinacanteo controlar su carrera de cargos, trata de aumentar su prestigio dentro de los límites de su situación económica" [*ibid.*:157], al contrario de como se han expresado otros estudiosos [en particular Nash, 1958; Wolf, 1959; Foster, 1987], Cancian considera que el individuo no se empobrece definitivamente con su participación como carguero, sino que tiende a conservar su rango económico, pero ahora legitimado por su prestigio o rango social:

Los datos sobre las carreras individuales incuestionablemente demuestran que los que se destacan social y económicamente en un previo servicio de cargo siguen conservando su posición y aumentando la distancia que los separa de sus semejantes [*ibid.*:147].

¿Qué implica lo anterior? Que las diferencias económicas son la base de la participación diferenciada por costos en el sistema de cargos; que esta participación diferenciada da lugar a un prestigio diferenciado; que el prestigio diferenciado obtenido legitimará las diferencias económicas. Esquemáticamente se puede representar esto como sigue:

Rango económico —————> Sistema de cargos —————> Rango social

Esto implica para Cancian que hay un aspecto en el cual la relación entre el aspecto económico y el social de la estratificación con el sistema de cargos es inversa: Mientras el rango económico se refleja en la participación en el sistema de cargos, el rango social —es decir el prestigio—, por el contrario, resulta de esta participación. Por ende, concluye Cancian, el sistema de cargos en Zinacantán refleja la estratificación económica de la comunidad y opera la transformación del rango económico en rango social o prestigio [*ibid.*:283].

Así, el sistema de cargos instaure una diferencia de rango que es función de las diferencias de riqueza. Las diferencias de riqueza son anteriores a las diferencias de prestigio instauradas por el sistema de cargos; el sistema de cargos, por tanto, convierte el rango económico en rango social, y con ello legitima a aquél; tesis central del trabajo de Frank Cancian.

BRIAN HAYDEN Y ROB GARGET.
EL PUNTO DE VISTA EXPLOTADOR

Una tercera postura que se distingue radicalmente de las dos anteriores es la de Brian Hayden y Rob Garget (1994), quienes en un polémico artículo, tratan de demostrar que el sistema de cargos no implica el empobrecimiento del carguero, como pensaba Foster, ni tampoco es un mecanismo que legitime las diferencias de riqueza preexistentes. Su tesis central es que el sistema de cargos es por sí mismo un mecanismo que permite la acumulación, por lo que al final habrá un balance favorable al individuo *que pasa los cargos* en términos de riqueza y poder. A este modelo teórico alternativo le denominan *explotador*, en oposición al que llaman el modelo *funcionalista o normativo*.

Hayden y Garget plantean que la conquista creó condiciones demográficas y económicas comparables a las de las comunidades con un nivel *Big Men* de organización. La conquista significó la destrucción de las bases que sustentaron las élites indígenas prehispánicas al succionar los excedentes que anteriormente eran apropiados por aquéllas. Sin embargo, estos excedentes se redujeron, pero por su existencia fue posible el surgimiento de un nuevo tipo de acumuladores, evolutivamente más atrasados, semejantes a los acumuladores de las primeras etapas de la diferenciación socioeconómica:

Después de este "impulso atrás" hacia estas condiciones materiales más rudimentarias dado por los españoles, creemos que los intentos resultantes de los acumuladores indígenas para establecer controles dentro de sus comunidades pudo seguir pautas semejantes a las de los primeros acumuladores prehistóricos [Hayden y Gargett, 1994:6].

¿Cuáles son estas "pautas semejantes a las de los primeros acumuladores prehistóricos"? Básicamente, las que integran las fiestas competitivas como mecanismo primario por el cual los individuos pueden apropiarse de los excedentes de la comunidad. Las fiestas competitivas son, según los autores, un rasgo general de las sociedades en los inicios de la diferenciación socioeconómica, y también el mecanismo mediante el cual esta diferenciación se lleva a cabo. Las fiestas competitivas logran esto motivando a los individuos a producir más de lo que normalmente estarían dispuestos a producir ya que obtendrán altos beneficios de riqueza y poder. El mecanismo principal para lograrlo es el establecimiento de relaciones de deuda, cuya estructura jerárquica termina por beneficiar a los ocupantes de los puestos clave del sistema. En el caso del sistema de cargos, los ocupantes de dichos puestos serían los llamados principales.

Ahora bien, los autores rechazan el punto de vista que considera a esta institución como un dispositivo nivelador, esto es que elimina la riqueza acumulada por

un individuo y que de esta manera fortalece las normas igualitarias de la comunidad, y rechazan también que la recompensa que reciben los ocupantes de los cargos sea el prestigio o *status* social. Desde su punto de vista, el sistema de cargos no es un mecanismo nivelador, como señala Foster; pero tampoco se reduce a legitimar una diferencia previa, como supone Cancian. Para Hayden y Gargett, el sistema de cargos provee los medios para que algunos individuos se apropien de los excedentes comunitarios y es, por tanto, un mecanismo de diferenciación económica. Así, los individuos que escalan la jerarquía no obtienen a cambio, principal ni exclusivamente, prestigio sino riqueza y poder.

El sistema de cargos no es fundamentalmente un mecanismo nivelador, sino:

que es [algo] mucho más parecido a los sistemas de *Big Men* y a las incipientes organizaciones de élite de otras partes del mundo. Esto es, las organizaciones de cargos proveen a los líderes con una estructura *potencial* para concentrar y controlar los excedentes comunitarios en sus propias tierras y para convertir estos excedentes en poder y riqueza para ellos mismos. Al mismo tiempo, el sistema de cargos permite a los individuos evitar represalias comunitarias [Hayden y Gargett, 1994].

Y argumentan tres razones que resumen su planteamiento:

1. Los individuos en las más altas posiciones de cargo frecuentemente hacen beneficios desde sus posiciones.
2. El *status* social, el prestigio, es un pobre argumento frente a la bancarrota económica, además de que no es un principio viable sobre el cual alguna institución compleja y resistente pueda ser construida. Si bien la entrada al sistema de cargos supone grandes endeudamientos y esfuerzos, en todos los casos existe la perspectiva de acrecentar la riqueza y el poder propios. En este sentido, los cargueros no actúan de un modo diverso al de "sus modernos contrapartes, los empresarios": arriesgan inversiones con miras a rendimientos futuros.
3. La historia del sistema de cargos muestra que permite la acumulación de excedentes de riqueza y poder por aquéllos con suficiente energía, motivación y destreza [*ibid.*:6-8].

UN ESTUDIO DE CASO.

SISTEMA DE CARGOS Y PRESTIGIO EN SAN PEDRO, OCUMICHO, MICHOACÁN

Aunque desde cierta perspectiva las tres posturas revisadas parecen irreconciliables, sin embargo, tienen un punto en común: el estudio de los sistemas de cargos desde un punto de vista económico. Ya sea que se considere que su principal fun-

ción es la nivelación económica, como sugiere Foster; o que su papel es legitimar las diferencias económicas, como propone Cancian; o bien que se encarga de crear dichas diferencias, como plantean Hayden y Garget, sea como sea, en estas tres posturas se considera que se trata de una institución cuya relevancia proviene de su condicionamiento o de sus efectos propiamente económicos. Y el prestigio o, en general, la recompensa recibida por los cargueros, es explicado como una consecuencia de este condicionamiento o de estos efectos. En segundo lugar, estas tres posturas se caracterizan por soslayar el punto de vista nativo. Que la explicación antropológica no debe limitarse a reproducir la explicación nativa es indiscutible. Pero la interpretación etnográfica debe ser capaz de darle un lugar en su modelo explicativo.

Esta segunda parte son los resultados de una investigación sobre el sistema de cargos en la comunidad de San Pedro Ocumicho [Padilla, 1998], ubicada en los límites septentrionales de la región conocida como la meseta p'urhépecha, en el estado de Michoacán. A partir de ella se muestra la posibilidad de abordar el estudio de esta institución y del prestigio que le está anexo desde un punto de vista que no los reduzca a meros epifenómenos de la esfera económica. No se hace referencia a todos los aspectos del sistema de cargos que se pueden observar actualmente en esta comunidad; sino sólo a los que se consideraron como los aspectos esenciales que posibilitan una aproximación a la misma, teniendo al prestigio como hilo conductor. Esta elección no es arbitraria; la misma se impone al observador cuando se inquiera por los motivos que llevan a los miembros de la comunidad a tomar un cargo y cuando dicha inquisición empieza por el testimonio de los mismos cargueros. Considerando que en primer lugar es necesaria una precisión terminológica.

Prestigio es el vocablo que los estudiosos mesoamericanistas habitualmente han elegido para designar el rendimiento que en términos de consideración social obtiene el ocupante de un cargo religioso. Sin embargo, el término mediante el cual los miembros de las comunidades indígenas vierten al castellano dicho rendimiento es "respeto". Respeto —esto es estima y consideración social, honra y reconocimiento— es el beneficio que obtiene el individuo que "hace los cargos" conforme asciende por la jerarquía. En el caso del idioma p'urhé, "respeto" traduce dos nociones distintas pero relacionadas: *kashumbikua* y *janganperata*. *Kashumbikua* significa, literalmente, "conducta reverencial", pero puede ser traducida como "urbanidad", "buenos modales" o "etiqueta". En este caso, respeto, *kashumbikua*, alude a una conducta reverente y reservada. *Janganperata*, en cambio, quiere decir "reconocerse mutuamente la cara", es decir: reconocerse unos a otros. Lo que implica este reconocimiento es una conducta opuesta a la indiferencia; es decir, implica la obligación de reconocer la presencia del otro y comunicarle tal reconocimiento, por ejemplo, saludándolo si está o pasa cerca de nosotros. Ambas nociones son importantes en el

contexto del culto cuya organización es tarea de los cargueros, y sus significados están íntimamente relacionados. *Kashumbikua* se refiere a la conducta adecuada en contextos ceremoniales, en tanto que *janganperata* se refiere al rango ceremonial de los implicados en el culto y a su reconocimiento mutuo expresado mediante conductas y fórmulas rituales, la cortesía, la distribución en el espacio, la precedencia. Es este rango ceremonial al que se refiere el término "respeto" como rendimiento del sistema de cargos y al que los etnógrafos han designado como prestigio, en tanto que *kashumbikua* se refiere al conjunto de conductas que lo expresa visiblemente. De acuerdo con la lógica de operación del sistema de cargos, el respeto, entendido como el rango ceremonial de un individuo, se incrementa conforme hace cargos, y la elevación de su rango ceremonial se expresa en su ascenso por la jerarquía de servicio religioso.

Ahora bien, *janganperata*, reconocimiento, involucra en su significado un nexo social. El respeto —en el sentido de reconocimiento— es el tipo de vínculo social propio del orden religioso-ceremonial cuyo soporte institucional es el sistema de cargos. Es también el sentido de las conductas pertinentes en este ámbito. Los miembros de la comunidad atribuyen a las acciones que constituyen el culto el sentido de conductas "de respeto"; es decir, de conductas cuyo significado es interpretado como expresiones de reconocimiento en sus diferentes modalidades: agradecimiento, saludo, correspondencia, retribución, pedir permiso. Todas estas expresiones conforman una especie de malla de conceptos que permiten hacer explícito el significado de las prácticas que conforman el culto; tanto de éste visto en su conjunto, como de cada detalle o rutina particular de aquéllas que lo integran.

Este sentido es más claro cuando se atiende a los motivos que la gente de la comunidad atribuye al acto de tomar un cargo. Ciertamente, los motivos concretos que pueden llevar a tomar un cargo presentan una variedad relativamente grande. Pero, en términos generales, a quien toma un cargo se le atribuye, y se atribuye él mismo, uno de dos motivos: el primero raramente es confesado y aparentemente es el menos frecuente, se trata de la búsqueda de ascenso social o de buena fama; el segundo motivo es el más confesado, inclusive se halla institucionalizado en algunas fórmulas lingüísticas que aluden a un intercambio: se trata, en este caso, de corresponder a una entidad divina por un favor recibido. En realidad, ambos motivos —el intercambio de bienes con la divinidad y el ascenso social— concuerdan, el primero, con la función explícita del sistema de cargos (es decir, el culto), y el segundo, con sus rendimientos. Los cargos son un medio de servicio religioso a la vez que un mecanismo de ascenso social. En este sentido, cada uno de estos motivos apunta a aspectos diferentes del sistema de cargos: uno apunta a su función religiosa, de culto, y el otro, a su rendimiento, a su efecto en la posición del carguero en la escala social. Pero ambos aspectos, aunque distinguibles a partir de los motivos, son inescin-

dibles y correferentes. Es necesario, por tanto, considerar ambos, de manera separada.

Cuando indagamos por los motivos, las respuestas más frecuentes, y en este sentido típicas, de por qué o para qué tomar un cargo, son aquéllas que aluden a una peculiar motivación que tiene implicaciones de carácter religioso. Así, se dice que tal o cual cargo se ha tomado "por una manda", o bien se dice que se ha tomado "por gusto".

En el primer caso, cuando el cargo se toma por una manda (*eiátspeni*, promesa), hay un compromiso del carguero con el santo para organizar y patrocinar su culto anual a cambio de recibir ciertos bienes cuya obtención ha solicitado aquél a éste, previamente; pues, el individuo ha invocado a la divinidad y le ha ofrecido un trato: "Concédeme x y a cambio yo voy a tomar tu cargo". El individuo que toma un cargo de esta manera lo hace, para cumplir con la obligación que adquiere al haberse realizado su petición.

En el segundo caso, cuando el cargo se toma por gusto, la persona que así lo hace generalmente ha logrado acumular riqueza y considera que tal logro ha dependido de la intervención divina; empero, se dan casos —los menos— de gente pobre que toma el cargo de esta misma manera. Esta forma de tomar el cargo por gusto, no formula una petición; es una especie de agradecimiento a Dios y a los santos porque le han dado vida y bienestar a quien solicita el cargo; es al igual que en el primer caso, una forma de corresponder, si bien en esta variante el intercambio con la divinidad no está mediado por una petición, sino por la conciencia de que el bienestar material depende de la voluntad de aquélla.

Estas son las formas típicas; pero es posible encontrar formas intermedias entre ellos, por ejemplo, cuando hay una interpelación de la imagen al sujeto a través de ciertos acontecimientos o de sueños que revelan a éste su dependencia y su deuda para con la imagen. Este caso, empero, se subsume en el caso más general de la "manda", quizá porque se trata de agradecer un don particular, y no de un agradecimiento general a Dios y a los santos.

Ambas, sin embargo, tienen un significado común: el cargo se toma para "agradecer" a un santo, o a Dios, el haber recibido un bien cuyo origen se imputa a la voluntad divina, y porque se espera de esta manera seguir contando con ella. Tomar un cargo es la forma de corresponder y cerrar así una relación de intercambio entre los miembros de la comunidad y sus divinidades con la esperanza de mantenerlas propicias. En todos estos casos se parte del supuesto de que es el hombre el que está obligado con la divinidad ya que gracias a la intervención de ésta —solicitada o no— aquél ha obtenido algo que valora positivamente. Se considera que la entidad divina no puede ser coaccionada mediante el culto, sino que éste es un "agradecimiento" por su buena voluntad. Al parecer, a nadie se le ocurre hacerle la fiesta al

santo con miras a obtener un beneficio predefinido. Al contrario, se recibe el bien y éste es un signo de que el santo aceptó el trato; o bien, la fiesta se hace como un agradecimiento por el bienestar de que disfruta el carguero, aunque no lo haya solicitado explícitamente, bajo el supuesto de que no lo tendría sin la intervención divina, o de que podría perderlo si no la reconociera. Ciertamente, como señalara Marcel Mauss, se agradece con el fin de crear el derecho a recibir un don futuro, de acuerdo con el mecanismo sociopsicológico inherente al intercambio de regalos [Mauss, 1971]. Y este intento de dirigir la gracia divina mediante el patronazgo revela un aspecto mágico inherente a este tipo de religiosidad. Pero no se concibe la posibilidad de ejercer, mediante el ritual, coerción sobre la imagen. Se trata de servicio divino, o culto, y no de coerción divina, según la distinción hecha por Max Weber [1974]. La imagen no puede ser obligada a satisfacer cierta solicitud, sino solamente incitada a ello mediante la promesa de tomar su cargo. Tomar un cargo es un acto posterior a la acción divina —y por lo tanto no puede representarse como causa, lo cual es característico de la acción mágica— y aparece siempre como un agradecimiento del individuo, como una obligación suya.

Así, un individuo toma un cargo con la finalidad de cerrar una relación de intercambio con una entidad divina, ya sea para evitar una sanción de origen divino, para mantenerla propicia o porque considere valiosa en sí misma esta retribución; en cualquier caso, desde la perspectiva que revelan estas motivaciones, el sistema de cargos constituye el mecanismo instituido por la comunidad para retribuir a las divinidades en el flujo de intercambios que mantiene con ellas. ¿Qué es lo que se intercambia? De acuerdo con la cosmovisión religiosa imperante, el hombre recibe todo cuanto considera valioso: vida, salud, patrimonio, bienestar. A cambio, debe cumplir con las tareas del culto establecidas por la tradición: cuidado de las imágenes, realización de ceremonias, entrega de ofrendas, danzas, comensalidad.

Una buena parte de estas tareas de culto implican el consumo de bienes materiales y por tanto dispendio económico; pero el significado atribuido a la realización de estas tareas y al gasto involucrado no es el de una compensación económica, sino el del agradecimiento y reconocimiento a la imagen. Por más que el culto involucre desembolso económico, los intercambios económicos no constituyen sino un aspecto del culto, y un aspecto secundario. La mayor parte de las actividades e intercambios culturales tienen en realidad un carácter ceremonial. Ejecutar una danza en honor de una imagen tiene sin duda un costo económico por la música y el vestuario utilizados, al igual que otras actividades como las comidas colectivas a cargo de los ocupantes de los cargos. Sin embargo, el sentido no es el de un intercambio económico, sino ceremonial; es decir, son bienes materiales que sirven como medios para expresar respeto, reconocimiento, agradecimiento, y son dirigidos principalmente a la imagen festejada pero también recíprocamente entre los ocupantes de los car-

gos; esto también es válido para las innumerables rutinas de saludos que tienen lugar a lo largo de las fiestas. Así, *el significado general de tomar un cargo, esto es el reconocimiento y por tanto la valorización de lo sagrado, es también el significado particular de las conductas que constituyen el culto y por tanto de los intercambios que tienen lugar a través de ellas*. Pero si la primacía de las entidades divinas, valga decir su alto rango ceremonial o prestigio, se explica porque el individuo se define frente a ellas como deudor, ¿cómo explicar el prestigio ganado por el carguero, cuando el retribuir a la imagen apenas compensaría el bien recibido? Para comprender este fenómeno es necesario considerar el proceso mediante el cual las obligaciones comunitarias hacia las entidades divinas se transfieren a un individuo, con el que la comunidad quedará, por tanto, en deuda.

Una vez que—de manera privada, el individuo, por manda o por gusto, ha decidido tomar un cargo—se inicia un proceso cuyo desenlace ideal debe ser su constitución como carguero. Este proceso consta de cuatro momentos que podemos denominar: solicitud, asignación, publicación e investidura.

1. **Solicitud del cargo.** El aspirante a ocupar un cargo debe seguir un curso de acciones en las que se manifestará públicamente su voluntad ante el cabildo, como se llama en Ocumicho a la instancia superior del sistema de cargos y que es una especie de consejo de ancianos con autoridad exclusivamente en el ámbito ceremonial. Esta manifestación pública consiste en conductas exteriores y sensibles que están prescritas por la costumbre.
2. **Asignación.** El cabildo sopesa la petición, se entera si ya se ha asignado el cargo, evalúa el comportamiento del solicitante (¿está casado o amancebado? ¿se dice algo malo del comportamiento de alguno de los cónyuges o de la pareja? ¿cómo son las relaciones entre ambos?) y toma una decisión. Sin embargo, ésta se complica cuando hay más de un solicitante; a veces se resuelve sin mayores trámites.
3. **Publicación.** El siguiente paso de este proceso de constitución del individuo como carguero y de contracción de sus obligaciones como tal es la visita del cabildo a quien habrá de asumir el cargo. La finalidad de este evento es hacer público el compromiso. Antes de que tenga lugar esta visita, los cabildos se han asegurado de la decisión del individuo, pues en ocasiones “se echan para atrás”. Ya confirmada su decisión, lo visitan acompañados de música. El presidente del cabildo pronuncia un discurso sobre el significado y la importancia del culto, remarca el carácter de penitencia del mismo y alecciona a los cargueros sobre la conducta reverencial que deben observar. El individuo no es aún investido como carguero ni recibe a la imagen, pero se ha hecho pública su voluntad de aceptar las obligaciones del cargo.
4. **Investidura y recepción de la imagen.** La última parte de este proceso consiste

en la ceremonia de investidura del nuevo carguero. En ella recibirá formalmente el cargo y le será entregada la imagen. Estas ceremonias consisten básicamente en un discurso del presidente del cabildo y en una serie de saludos de los cabildos a los cargueros, a través de los cuales les agradecen haber tomado el cargo, y de los cargueros entre sí (si son más de uno) con el que sellan el compromiso entre sí y los hace compadres; posteriormente, la imagen es llevada a la casa del carguero e instalada en un altar. Al concluir esta ceremonia el individuo se ha constituido en carguero y comienza el cumplimiento de sus obligaciones con la imagen.

A este ceremonialismo que acompaña al proceso de constitución de los cargueros se le considera como la forma correcta de hacer las cosas; literalmente: "hacer las cosas bien, con seriedad". El simple anuncio, entre amistades o en el círculo familiar, de que se tomará un cargo, compromete ciertamente un aspecto de la personalidad del individuo; pero no estará obligado a asumirlo hasta que: exprese dicha voluntad al cabildo en la forma en que lo prescriben las costumbres de la comunidad; el cabildo le asigne el cargo; dicha asignación sea publicitada y que el individuo sea investido como carguero y reciba a la imagen en una ceremonia pública. Al parecer, todo este ceremonialismo es inevitable pues se requiere que la voluntad del individuo de obligarse a cumplir con los compromisos del cargo se manifieste de manera inequívoca de acuerdo con los códigos culturales nativos. Es un proceso ritual de contracción de obligaciones, al término del cual empieza la ejecución de las mismas. A partir de este momento, la obligación originada en la conciencia del individuo y aceptada por él libremente adquiere un carácter de ley y la comunidad, mediante las autoridades religiosas, los miembros del cabildo, vigilarán y, si es necesario, coaccionarán al carguero para que cumpla con las obligaciones del cargo. Si bien en su fuero interno el individuo puede sentirse obligado hacia la imagen y no retribuirle, puede dar lugar a una sanción por parte de ésta, una vez que el individuo se constituye en carguero el incumplimiento de sus obligaciones es sancionado por la comunidad. Los ocupantes de los cargos explican que, si bien es voluntario tomar un cargo a nadie se obliga, una vez que la obligación ha sido formalmente contraída "no hay manera de echarse para atrás" y se debe forzosamente cumplir.

Así, se decide tomar un cargo para propiciar la gracia divina y evitar una posible sanción de la divinidad. Empero, una vez tomado el cargo, la comunidad, a través del cabildo y aun de sus autoridades civiles, vigila el cumplimiento de las obligaciones del carguero. Exteriormente se trata de un proceso, cada una de las etapas va cerrando la coacción sobre el individuo; a medida que el proceso avanza las probabilidades de que renuncie a contraerlas se reducen. Al final, el proceso es irreversible y el compromiso no puede ser abrogado. Lo peculiar es que en su desarrollo una

decisión individual y libre se va convirtiendo en una obligación sancionada comunitariamente. Este procedimiento implica que las obligaciones de la comunidad para con sus divinidades se transfieran a un individuo que voluntariamente decide contraerlas, le da validez a las obligaciones que resultan de tal individuación y garantiza su cumplimiento.

Podemos intentar ahora una formulación mejor perfilada del mecanismo general que determina las relaciones de la comunidad con sus divinidades y con quienes se hacen cargo de su culto. Las imágenes dan protección y bienes materiales; los miembros de la comunidad, por su parte, están obligados al reconocimiento de tales imágenes expresando su agradecimiento a través del culto. Este culto es una obligación comunitaria; pero también tiene un elemento individualizador en la norma que dicta que las responsabilidades del culto pueden —y, preferentemente, deben— delegarse en un individuo. Este rasgo de la norma implica que cualquier miembro de la comunidad puede establecer un convenio con la imagen y recibir, de manera particular, un beneficio. La comunidad se beneficia de los santos no sólo en conjunto sino también por medio de los individuos que la componen. El mecanismo instituido para realizar estos intercambios es el sistema de cargos. Finalmente, dada la técnica del procedimiento que individualiza las obligaciones comunitarias, la comunidad, al transferir éstas, adquiere una deuda con el carguero en la medida que éste cumple con su servicio. El prestigio ganado por el carguero es, por tanto, un efecto de la obligación que acepta la comunidad al transferir a éste el cumplimiento de sus responsabilidades. Se trata de una relación de deuda análoga a la que el carguero tiene con la divinidad. Y, al igual que ésta, aquélla no se satisface económicamente —como suponen Hayden y Garget—, sino sólo virtualmente reconociéndolo; esto es, haciéndolo objeto de respeto y comunicándoselo a través de conductas cuyo significado sea precisamente el reconocimiento; mediante conductas deferenciales, indicadoras del elevado rango social del sujeto al cual son dirigidas.

ALGUNAS OBSERVACIONES CRÍTICAS

A partir de los resultados de la investigación se hace un análisis crítico al planteamiento de los autores retomados en este artículo.

Aún cuando la relación propuesta por Foster entre la capacidad de representar públicamente el tipo ideal de hombre de una sociedad y el prestigio adquirido es plausible, es cuestionable la descripción que hace de dicho ideal en las comunidades indígenas. El tipo ideal de hombre que simbólicamente se representa en la institución de los cargos religiosos no es, en las comunidades p'urhépecha, el igualitario pobre que propone este autor, sino, en primer lugar, el individuo que ha hecho manifiesto que tiene valor para enfrentar sus compromisos ceremoniales; que recono-

ce a la divinidad y le retribuye, y en segundo lugar, el *t'areppetí* (anciano) o *tata kéri* (abuelo), como llaman los p'urhépecha a quienes escalan la jerarquía ceremonial hasta los puestos más altos de la misma; esto es, el jefe del grupo doméstico que además de retribuir a la divinidad, ha cumplido con sus obligaciones como jefe de familia y ha asegurado, por tanto, la reproducción de su grupo doméstico.

En consecuencia, la imagen constitutiva de lo bueno que subyace a este ideal del hombre y a la institución de los cargos religiosos; no significa que lo bueno sea limitado, sino que todo lo bueno que posee el hombre tiene un origen divino. El hombre es, en la cosmovisión inherente a la religiosidad indígena, un ser carente; pero no se idealiza esta carencia, lo que se idealiza es el valor para reconocer que la posesión de los bienes tiene su origen en la voluntad divina, y que por ende se está en deuda con Dios y con los santos. No se critica al que tiene, sino al que tiene y no retribuye mediante el gasto ceremonial, a estas entidades sagradas.

El planteamiento de Cancian, por el contrario, en lo que se refiere a la relación entre costo del cargo y prestigio alcanzado, es indudablemente correcto. La crítica que puede hacerse a su planteamiento tiene que ver más con lo que deja de lado dada la reducción de su estudio al aspecto económico del proceso ceremonial. El intercambio de valores y las valorizaciones que éste implica no son principalmente económicos; sino parcialmente cuantificables. Por muy importantes que sean los intercambios económicos involucrados en el culto, no es el aspecto determinante. Por ello, la explicación del prestigio—esto es, la explicación del porqué de la valoración del carguero— queda indeterminada al ser abordada sólo desde su aspecto cuantitativo, sin atender al significado que los miembros de la comunidad atribuyen al acto de tomar un cargo, y sin abordar el proceso de generación de las obligaciones que la comunidad adquiere con el ocupante del cargo y que se expresarán en el reconocimiento a que éste se hace merecedor por parte de aquélla.

Finalmente, respecto de la teoría de Hayden y Garget, se señala que estos autores tienen el mérito de haber destacado que el poder de los ocupantes de los cargos más altos de la jerarquía religiosa se basa en un sistema de deudas. Lo criticable de esta posición, es que consideren que el poder y las deudas tengan un carácter principalmente económico. Si así fuera, en la medida en que ejercieran su poder, esto es, hicieran efectivo el cobro de las deudas, eliminarían la fuente de aquél. Las deudas que están en la base del poder de los principales tienen un carácter moral; son impagables económicamente; sólo se pueden pagar virtualmente al ser reconocidas por el resto de los miembros de la comunidad, y en consecuencia, al valorizarlos; esto es, al considerarlos como individuos merecedores de respeto, como individuos prestigiosos. El tipo de poder específico de los principales no es el poder económico, sino el que resulta del respeto, al que suelen llamarle prestigio, y el cual se expresa a través de las conductas de deferencia. Como se ha dicho, lo cuestionable en

el argumento de Hayden y Garget no es que planteen que el sistema de cargos permite la acumulación de poder. Las muestras de consideración hacia los principales y sus funciones como autoridades aún en la actualidad en algunas esferas de la vida de la comunidad son una prueba irrefutable de su poder. Pero la especificidad del poder de los principales no es de carácter político o económico, aunque pudo basarse en uno u otro, o puedan tener acceso a uno o a otro. La especificidad del poder de los principales es el *status* social alcanzado. En las comunidades tradicionales donde la autoridad política está en manos de éstos, un individuo puede ser rico, por ende tener poder económico, y sin embargo estar excluido de las instancias de gobierno. Su riqueza le da poder o influencia, pero es un poder diferente al que es específico de los funcionarios de los cargos. Como reconocen los autores, a veces los cargueros no obtienen los beneficios de riqueza esperados. Pero esto no debe ser considerado un evento similar al del moderno empresario que pierde su inversión, pues se enriquezca o no el carguero gana siempre en prestigio, en *status* social, como lo ha señalado reiteradamente la literatura sobre el tema. En las comunidades indígenas, el *status* social no es un argumento pobre. El llamado prestigio es el tipo específico de poder que acumulan los cargueros, y entre ellos, de manera destaca-da, los principales.

BIBLIOGRAFÍA

Cancian, Frank

- 1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos religiosos en Zinacantan*, INI, México (c. 1965.), pp. 319.
- 1966 "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en Vogt, E.Z. (ed.), *Los zinacantecos*, INI, México, pp. 315-326.
- 1967 "Political and Religious Organization", en *Handbook of middle American Indians*, vol. 6, University of Texas Press, Austin, pp. 283-298.

Foster, G. M.

- 1987 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 327.

Hayden, Brian y Rob Garget

- 1994 "Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 1, núm. 1.

Korsbaek, Leif

- 1996 *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 319.

Mauss, Marcel

1971 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 153-263.

Nash, Manning

1956 "Las relaciones políticas en Guatemala", en Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca (c 1958).

Padilla, Mario

1998. *Etiqueta y reconocimiento. El orden ceremonial en una comunidad p'urhé*, tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 304.

Weber, Max

1974 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 1246.

Wolf, Eric

1959 *Pueblos y culturas de mesoamérica*, ERA, México, pp. 252.

Allende Mesoamérica. El sistema de cargos en el noroeste de México

Hugo Eduardo López Aceves*

RESUMEN: Este artículo nos llevará más allá de la frontera de Mesoamérica donde encontramos el sistema de cargos, e introduce en el drama histórico de éste un nuevo actor: los jesuitas, que dominaron la conquista espiritual de la región, estableciendo sus misiones en áreas fuera de las sólidas culturas campesinas mesoamericanas. Aquí el gobierno indígena local es producto de un proceso histórico caracterizado por la interacción dialéctica del control ejercido a través de las misiones con las frecuentes rebeliones indígenas.

ABSTRACT: Hugo López article takes us beyond the border of Mesoamerica, the cultural area where the sistema de cargos is usually found and introduces in his setting a new actor in historical drama of this: The Jesuits who dominated the spiritual conquest of the region, establishing their missions in areas outside the solid peasant mesoamerican cultures. Here the local indigenous government has been the outcome of a historical process characterized by a dialectical interaction between the control exercised through the jesuit missions and the frequent native rebellions.

A nadie asombra que dentro de la tradición de estudios mesoamericanistas, el sistema de cargos ocupe un sitio cercano al desarrollo de la antropología mexicana y sea además eje del ser indígena en nuestro país. En cambio, sí extraña el escaso empeño por estudiar la institución allende Mesoamérica; por ejemplo, en el texto del conocido cargólogo Korsbaek [1996] muestra que de casi trescientas referencias, solamente una alude explícitamente a un pueblo indígena del noroeste.

Así, ante la notoria ausencia de estudios al respecto, el propósito de este trabajo es desarrollar el planteamiento que indica que la organización político-religiosa indígena mejor estructurada en la región es la yaqui; para ello se trata de identificar algunos elementos de comprensión que ayuden a entender cómo apareció esta peculiar modalidad, y sirvan también de contraste con la "típica" concepción del sistema de cargos, esto es, el paso alternativo de su jerarquía religiosa a su jerarquía civil advirtiendo su especificidad entre las peculiaridades culturales, históricas y

* DEAS-INAH

ecológicas de los grupos indígenas sonorenses, aspirando por último a formular una incipiente caracterización de la institución en tierras septentrionales.

SELECCIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO

En la actualidad el noroeste de México, está conformado por los estados de Baja California Norte y Sur, Sonora, la parte norte y central de Sinaloa, el oeste de Chihuahua y el noroeste de Durango [Nolasco, 1998:25], se distinguen tres grandes regiones fisiográficas y culturales:

1. Oriente de la Sierra Madre Occidental.
2. Las planicies costeras y el sotomonte, región desértica al norte de Sonora y subtropical al sur y en Sinaloa.
3. Baja California con sus valles interserranos [González, 1993:8].

De las tres subregiones sólo se abordan las dos primeras por ser las que actualmente ocupan los indígenas sonorenses, los herederos de las culturas del desierto, la sierra, los valles y planicies costeras.

La cultura del desierto se caracterizó por lo exiguo de sus recursos naturales, una organización social poco desarrollada y una cacería pobre, que con la recolección de hierbas estacionales y la pesca complementaria, permitió la sobrevivencia de pequeños grupos esparcidos en bandas. Sus principales ceremonias, además de consagrarse a sus actividades económicas y atender permanentemente los cambios climáticos y de la vegetación, privilegiaron también los ritos de paso, la renovación de la naturaleza y las celebraciones de victorias guerreras. Dentro de las variantes de la cultura del desierto, se considera la de los pescadores y recolectores de la costa de Sonora encarnada por los seris, cuyo modo de vida nómada tuvo como práctica importante el intercambio obligatorio de regalos, y la de los pápagos y pimas altos, fundamentalmente recolectores-agricultores del desierto del norte central y oeste de Sonora, quienes tuvieron una existencia parcialmente sedentaria [Nolasco, 1998: 29, 44, 49, 51, 53].

La cultura de la sierra permitió asentamientos pequeños más o menos permanentes, que aprovechaban en verano los planos reducidos y las laderas para la siembra de temporal, y en invierno las barrancas como refugios invernales, de modo que su población estaba adaptada a un nomadismo estacional. Poseedores de cierta base territorial, cada grupo local, además de tener su propio jefe, gozó de determinada unión a pesar de carecer de un gobierno central que no impidió la suma de varias parcialidades para la guerra. En la sierra la agricultura primitiva tuvo dos formas culturales, la de los agricultores en planos al sur, y la de los agricul-

tores de temporal en *magitechic* (ladera inclinada) en el norte, con peores condiciones de recursos que la primera. Aquí se toma en cuenta la variante del norte, que representan los guarijíos y los pimas bajos de la sierra —yécoras—, cuyo seminomadismo observó también un ciclo anual de actividades y asentamientos específicos [*ibid.*:32, 33, 46, 63, 67, 68].

La cultura de los valles y planicies costeras gozó de los mejores recursos naturales al disponer de agua suficiente para el abasto doméstico y la agricultura, gracias a los ríos. El hábitat consintió asentamientos permanentes y ciertas concentraciones de población esparcidas en las vegas de los ríos, especialmente en los valles. La existencia de una base territorial facilitó la cohesión de los grupos, que a pesar de su dispersión en tiempos de paz, acordaban reunirse bajo un mando unificado si las condiciones eran de guerra, práctica habitual entre ellos. La tarea de los gobernantes, además de la guerra, se vinculaba con la organización de cacerías comunales y la celebración de la victoria junto con los chamanes. Dentro de las variantes de esta cultura se considera a los pimas altos del noreste y los pimas bajos del centro y sur, los agricultores con riego primitivo con derivación de ríos para canales, y los agricultores de creciente fértil que aprovechaban la llegada de los ríos y el temporal para sembrar, y cuyas tierras ocuparon mayos y yaquis [*ibid.*:31, 45, 59, 60, 62].

EL DESARROLLO DEL SISTEMA DE MISIONES Y SU INFLUENCIA

La conquista del noroeste como empresa económica no tuvo el éxito experimentado en Mesoamérica debido a la pobreza de los bienes indígenas, de modo que a la gran dificultad de mantener un ejército de ocupación en un territorio tan extenso y para una multiplicidad de pequeños grupos indios dispersos, la conquista resultó militarmente compleja y costosa; sin embargo, su faceta evangelizadora a cargo de los padres de la Compañía de Jesús, colocó a la misión como una empresa agropecuaria superior a otras formas de explotación [*ibid.*:17, 20].

La manera como los jesuitas actuaron consistió básicamente en erigir sus fundaciones en los antiguos asentamientos indígenas utilizando su población e infraestructura productiva para dar continuidad y sostén al sistema misional. Gracias a las leyes que prohibían a los españoles acceder a las misiones, los religiosos se adjudicaron las tierras indias y con ellas su población, trabajo y recursos naturales, para lo cual introdujeron los bienes de la comunidad o de la iglesia, conformados por los productos agrícolas y ganaderos que generaban el esfuerzo colectivo de los indios, ocupados además de sus propias labores. Los jesuitas justificaron el control de la tierra y la distribución de los bienes producidos por la imagen del indio imprevisor que todo lo despilfarra en fiestas y convites; sin embargo, amén del aumento de los

bienes comunales y la alta productividad de las misiones, crecía la dependencia de los indios respecto de éstas, lo que fortaleció la injerencia de los misioneros en su vida y en sus relaciones con los colonos civiles [Mirafuentes, 1991:92-94].

Dado que el avance de la cruz y la espada tenía dirección norte, uno de los primeros grupos en confrontarlo fueron los yaquis, quienes aceptaron a los jesuitas hacia 1610 cuando observaron su trabajo entre los mayos, tiempo que marcó la exitosa constitución de sus ocho pueblos tradicionales [Olavarria, 1995:535].

Al final del siglo XVII el área interfluvial del Mayo y el Yaqui concentraba abundante población india constituida en su mayoría por unidades comunitarias ligadas al sistema misional, que además de cohesionarlas, enfrentó —de los colonos—, la urgencia del trabajo por repartimiento de los indígenas y la creciente demanda de los productos agropecuarios que éstos generaban, reducidos en número de trabajadores disponibles [Ortega, 1993:67, 69, 79].

La dura tarea de producir más con menos brazos, orilló a yaquis y mayos en 1740 a una sublevación que fue derrotada; sin embargo, a lo largo del siglo XVIII los yaquis vivieron una recuperación demográfica que hizo de ellos el grupo más numeroso del noroeste, de ahí que siguieran aportando trabajadores sin afectar gravemente su propia producción, ni la cohesión de sus pueblos tradicionales [*ibid.*:80, 81, 114].

Entre los mayos el trabajo misional inició un proceso de concentración comunitaria que forjó la creación de ocho centros ceremoniales. En Sonora los mayos se relacionan con los yaquis al norte y al este con los guarijíos, quienes se reconocen en alguna proporción como descendientes de los mayos, lo que indica cierto parentesco histórico y étnico entre los tres [Aguilar, 1995:85-87].

Aunque hubo enfrentamientos con los españoles ya en la primera mitad del siglo XVI, los mayos se inclinaron más por la paz que por la guerra, y a los conocimientos agrícolas y religiosos que trajeron los jesuitas cuando llegaron a sus tierras en 1591, quienes por otra parte contribuyeron a su pacificación. Si bien los mayos fueron tempranamente sometidos en 1599, esto no significó la desaparición de su resistencia [*ibid.*:94].

El gradual avance hacia el norte, este y oeste de Sonora reveló una variedad de pueblos que incluyó la palabra *pima*, de modo que *pimería* designaría al inmenso territorio que habitaban, mismo que fue diferenciado en dos *pimerías*: la baja, que incluía la porción oriental de Sonora y una parte del oeste de Chihuahua, en tanto que la alta comprendía esencialmente las tierras desérticas del noroeste de Sonora y el suroeste de Arizona [Ortiz, 1995b:296, 297].

Hasta 1619, se dio la influencia jesuita primero con los pimas del sur o nebomes bajos, hasta alcanzar en las estribaciones de la Sierra Madre a los pimas yécoras. El avance misionero sufriría retrasos en la zona serrana gracias a los levantamientos

de pimas y tarahumaras, no obstante, a pesar de tales sucesos, las relaciones entre pimas bajos y españoles fueron, en general, pacíficas y poco refractarias a la tarea misional [*ibid.*:302-307].

Tras la expulsión jesuita en 1767, las reformas borbónicas afectaron a las poblaciones más occidentales de la pimería baja, mas no así a las de la región serrana, especialmente por su aislamiento, el poco interés que suscitaba a los colonizadores y la escasa actividad de las misiones [*ibid.*:308 y s].

En la pimería alta el término *pima* englobó a los pimas, los habitantes de los valles fluviales, y a los pápagos, la gente del desierto, el grupo dominante donde otros se fusionarían y cuya cultura material, aunque similar a la de los primeros, difería al no cultivar mucho maíz, sino frijol, amén de sus desplazamientos estacionales [Ortiz, 1995a:222 y s].

En 1687 el padre Eusebio Francisco Kino trabajó en la región y exploró también las tierras que serían conocidas como la *papaguería*, zona de pobre labor misional. Kino liberó a los indios del pago de tributos y del trabajo en las minas, puesto que la pimería alta era considerada fuente de mano de obra y tierras. Si al principio los pimas aceptaron bien el sistema misional, el idilio culminaría con la rebelión de 1695, cuando los ataques indios sobre los ranchos de los colonos aumentaron, culpando de ello a los pimas sin distinguirlos de apaches, jovas y otros, lo que implicó injusticias que devinieron en revueltas y quema de misiones [*ibid.*:235-240].

A mediados del siglo XVIII la pimería alta sufrió un pasmo que no alteró el incremento de misioneros, ni los esfuerzos de los soldados o colonos por consolidar su dominio en la región, azotada además por las incursiones apaches, que no sólo frenaron su poblamiento, sino el avance colonial, a pesar de que los pimas fueron quienes mayormente lucharon para contenerlos [*ibid.*:240].

El peso de la influencia española no afectó a todos los pimas, pues en el caso de la papaguería, su presencia nunca alcanzó su centro, en cambio, donde sí repercutió fue en el este y el sur de la pimería alta, área que contaba con tierras fértiles [*ibid.*: 243 y s].

Por lo que toca a los seris, grupo poco atractivo a los españoles debido a la aridez de su territorio y la falta de una cultura agrícola, el impacto misional fue nulo dada su reticencia a la sedentarización, pues sus esfuerzos para evangelizarlos y enseñarles labores, por ejemplo, en poblaciones como Villa de Seris, en Pitic, hoy Hermosillo, fracasaron por estar siempre de vuelta al desierto. La belicosidad seri hizo que las políticas de conquista y colonización aplicadas a los pueblos agricultores, fueran cambiadas por un exterminio que casi aniquiló a su población, y que los obligó a refugiarse en lo más inhóspito de su territorio [Pérez, 1995:371-372].

EXPRESIONES DE LA RESISTENCIA INDÍGENA

Hasta este momento es posible advertir que las rebeliones, expresión máxima de la inconformidad y espacio propicio para las alianzas, mostraron que, los indígenas, de pequeñas unidades sociales, se constituirían en grupos mayores y mejor cohesionados gracias al sistema de misiones, que permitió la unión de pueblos con guerreros ahora conocedores de las tácticas militares hispanas y el uso de armas de metal y del caballo [Nolasco, 1998:22 y s].

La cepa de tales contradicciones puede buscarse en las Leyes de Recopilación que estipulaban la constitución de un gobierno civil indígena en las misiones, integrado por un gobernador, alcaldes, regidores o mayordomos y alguaciles, un fiscal mayor y otro menor, tal vez un sacristán y varios topiles. El número de funcionarios variaba según el pueblo-misión y la época, su elección era un acto en apariencia democrático siempre controlado por el misionero y el gobernador electo; además de su aprobación, debía ratificarla el capitán del presidio que cuidaba la misión, bajo firma del gobernador de la provincia [*ibid.*:100 y s].

El gobierno civil se encargaba, con la dirección jesuita, de los asuntos de la vida comunitaria: por ejemplo, el gobernador y el alcalde cuidaban la administración, el trabajo de las misiones y la paz pública; el fiscal, los mayordomos, el maestro o doctrinero —encargado de la puerta y llave de la iglesia— y el sacristán, resguardaban la fe de los indios atendiendo la administración del templo y de los asuntos religiosos [*ibid.*].

El gobierno civil compartió el ámbito comunitario con una organización militar que debía defender las misiones cuando los presidios no podían hacerlo. A efecto de conseguirlo se nombraban un capitán de la guerra indígena, tenientes, alférez, sargentos y cabos, cuyo trabajo era repeler los ataques de apaches, seris y demás indios, o sofocar rápidamente las rebeliones, incluso si otras misiones las sufrían. En principio el capitán y su gente debían sujetarse al mando del capitán del presidio, mas sólo reconocían la autoridad del misionero. A la postre esta organización terminó por servir a los propios indios en rebeldía, según el testimonio que dejaron varios célebres caudillos que eran o habían sido capitanes de la guerra en sus misiones [*ibid.*:103].

La apropiación de nuevos elementos para la resistencia indígena a mediados del siglo XVII, contempló la aparición del trabajo por repartimiento, que logró relacionar directamente a colonos e indios, quiénes también evitaban la confesión huyendo a otras jurisdicciones, situación muy ligada a su retención mediante los bienes de comunidad, la cual disminuyó gracias a su contratación voluntaria en las minas o por sus fugas hacia éstas. Estas acciones mermaron la población de las misiones durante la primera mitad del siglo XVIII, así como su integridad territorial y su ca-

pacidad de generar excedentes para las necesidades en aumento de la minería, cuya influencia en la población de las fundaciones desencadenó una mixtura de indios y españoles, dadas las invasiones de los segundos [Mirafuentes, 1991:95, 98, 99].

En 1767, tras la expulsión de los jesuitas, el Virrey ordenó el nombramiento provisional de comisarios encargados de recibir las iglesias y los bienes de las misiones. En 1776, los franciscanos llegaron a la región advertidos de que su injerencia sería únicamente espiritual y sin poder, para impedir el derrumbe del sistema misional, agravado por los ataques apaches y los más frecuentes levantamientos indígenas [Nolasco, 1998:96].

Al nuevo manejo de los bienes de comunidad dentro de las reformas de la Casa de Borbón, se sumó la carga del tributo, institución particularmente importante desde el inicio de la conquista, cuando su monto debía ser cubierto por los indígenas que habitaban los territorios administrados por el clero secular, que en el caso de los regulares, por motivos de su labor apostólica, obtuvieron del papa el derecho a no imponerlo a los naturales incluidos en sus jurisdicciones, un privilegio que compensarían al prestar servicios personales a los misioneros y sufragar así su adoctrinamiento [Piho, 1991:13, 15, 16].

Las reformas borbónicas fueron impulsadas por José de Gálvez, visitador de la Nueva España, quién recorrió parte de la región de 1768 a 1769. La tribulación al parecer significó a los indios el medio para lograr una condición jurídica y social; sin embargo, dada su propiedad comunal de la tierra y su manera de explotación colectiva, la imposición resultó incongruente ante la perspectiva de su fraccionamiento y la asignación individual de parcelas. En 1769 Gálvez dispuso que el tributo debía ser tasado y aplicado *per capita* y su cobro encomendado a los indios gobernadores, quienes recibirían una comisión sobre lo recaudado y la exención de su pago mientras se mantuvieran en el puesto. Los Capitanes generales de las naciones indígenas gozarían el mismo privilegio a perpetuidad, asignándoles también como premio el uno por ciento de lo recogido [del Río, 1991:248, 251, 252].

Gálvez no siguió con las disposiciones por causa de enfermedad, de ahí que comisionara a Eusebio Ventura Beleña para atender la hacienda de la entonces Gobernación de Sonora y Sinaloa. Beleña creía que las contribuciones asegurarían la paz y la subordinación indígena al aplicarlas en las provincias fronterizas sonorenses y en las jurisdicciones de los ríos Sinaloa, Fuerte, Mayo y Yaqui, poseedoras de una población suficiente para cubrirlas; sin embargo, Beleña carecía de matrículas de tributarios y el aparato burocrático para su recaudación, tareas que recogió su sucesor Pedro Corbalán, intendente de la Gobernación, quién para 1773 no pudo matricular a los indios del área interfluvial, los supuestos aspirantes a tributarios [*ibid.*: 253-256].

A principios de 1772 el prudente Virrey Bucareli recomendaba a Corbalán que

en el caso de yaquis y mayos con el apoyo de sus gobernadores y párrocos, fueran persuadidos de aceptar el pago e incluso concederles prórrogas para su cumplimiento. Corbalán respondió al Virrey que no podía aplicarse la obligación a los seris por haber depuesto las armas recientemente, a los pimas altos y bajos, porque lo rechazarían sin su acatamiento, y a los ópatas y eudeves por ayudar a contener las ofensivas apaches, señalando también por otro lado, que en el resto de las jurisdicciones sí cabía su aplicación, rematando por último, que el tributo era un factor de resistencia que evidenciaba la falta de subordinación de los indígenas [*ibid.*:258-259].

La magnanimidad oficial surgida del temor de que la medida provocara levantamientos, hizo declarar al rey en 1773 que el pago podía ser dispensado, sólo cuando los indios padecieran la escasez de recursos que habitualmente argumentaban; ésto no implicó su olvido, pues en ocasiones fueron empleados medios coercitivos para forzar el pago, como la presencia de tropas, mas con todo, la reforma avanzó, ya que para 1805 el número de tributarios llegó a 4 055 en toda la gobernación [*ibid.*: 262-264).

APUNTES PARA UNA CARACTERIZACIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS EN EL NOROESTE

Aún cuando el sistema misional aportó a los indios sonorenses la infraestructura ritual y de recursos que conformaban la percepción espacial y simbólica de un pueblo, es decir, la iglesia, la imagen patronal y los bienes de comunidad, no siempre los aceptaron debido a su renuencia a ser reducidos, como bien ilustran en primer lugar los hombres de la cultura del desierto y en menor medida los de la sierra; mas, si esto posiblemente impidió la construcción de un sistema de cargos "típico", coadyuvó en cambio al enlace de grupos adversos para quienes la guerra era crónica, especialmente entre los de las tierras bajas y los de las serranías [Gerhard, 1996: 303], por ejemplo, los yaquis, quiénes estaban rodeados por los nebomes, sus principales enemigos [Sauer, 1999:145].

Si estas acciones alentaron el refuerzo de la resistencia indígena, posiblemente también inhibieron la facultad de intermediación con el exterior a través de un incipiente sistema de cargos desde el momento que los jesuitas acapararon esta función, y a pesar de que los pueblos indios tuvieron en sus gobernadores la opción de ejercerla, algo aparentemente innecesario por la falta de autoridades fijas, pues en Sonora hasta la segunda mitad del siglo XVIII probablemente, no hubo cabildos establecidos, lo que en buena medida nulificaría la principal función de una jerarquía político-territorial, esto es, la regulación de las relaciones con las autoridades civiles y religiosas [Carmagnani, 1988:214].

Si la facultad de articulación de las comunidades, por conducto de una jerarquía político-territorial integrada por un cuerpo de gobernadores y alcaldes, que además de los servicios prestados hacían suya la gestión interna de los tributos [*ibid.*: 217] suponía su enlace con las autoridades civiles; tal función también se antoja difícil en Sonora mediante la recaudación tributaria antes de las reformas borbónicas, que si bien buscaron su promoción, nunca lograron su pleno cumplimiento.

La oportunidad de acogerse a la gestión tributaria mediante una jerarquía político-territorial, a fin de obtener el control político de su terruño, no favoreció a los indios bajo el sistema de misiones, ni aparentemente con las reformas borbónicas, pues desde 1768 volvieron a su antiguo patrón de vida disperso, excepto en el norte, pues la amenaza de incursiones apaches y seris prevalecieron en los asentamientos de la misión fortificada y los presidios; en tanto, en otras regiones, particularmente en la yaqui-mayo, los centros ceremoniales se convirtieron en núcleos casi vacíos, dada la dispersión de la población en sus parcelas [Gerhard, 1996:310].

Tras lo dicho, si la omnipotencia jesuita controló la vida civil y religiosa de los pueblos de la misión en concordancia con sus principios autocráticos, la típica imagen del sistema de cargos en el noroeste tuvo el aspecto de una peculiar jerarquía cívico-religiosa con atribuciones militares, dadas sus funciones autodefensivas, que hoy se identifica en Sonora por la organización político-religiosa yaqui que a pesar de no aislar ambas instancias, probablemente, promueva el ascenso social por la vía lineal caracterizada por Ira Buchler, que supone, paradójicamente, el paso por la jerarquía con independencia de lo político respecto de lo religioso [Durand, 1986:43].

Si la clásica identificación del sistema de cargos en el noroeste no es la habitual posiblemente pueda caracterizarse otra al comparar las implicaciones del principio de reciprocidad mediante dos casos extremos para los seris, la sobrevivencia de la banda reposaba en la práctica cotidiana de los sistemas de ayuda recíproca y la distribución de recursos [Pérez, 1995:389], en los yaquis la autosuficiencia de cada unidad familiar o ranchería, aseguraba su existencia sin arriesgar necesariamente la totalidad del grupo, desde el momento que: "Las guerras parecían ser la única ocasión en que las rancherías se unían en forma coherente para el fin y el bien comunes" [Hu De-Hart, 1995:20], lo que aseguraba la defensa y fomentaba también un sentimiento colectivo de territorialidad aún mantenido por su organización político-religiosa.

Se ha querido mostrar con esta comparación que la organización político-religiosa yaqui, en parte fruto de los elementos heredados de la época posjesuita, no pudo cristalizarse con facilidad entre los demás pueblos aunque estuvieran presentes ciertos factores comunes de cepa indígena, sea la guerra de depredación o la ausencia de jefes permanentes, gracias a la manera como reaccionaron al sistema misional y a la posibilidad de mantener ocupado su territorio por efecto del sostenimien-

to de un suficiente volumen poblacional, algo que no ocurrió tan exitosamente, por ejemplo, entre los pimas y los mayos, dada la penetración blanca de sus tierras, de tal modo que una incipiente caracterización del sistema de cargos en el noroeste podría partir de tres características previas:

1. La aparición de una organización cívico-religiosa que no privilegia para su desempeño el contacto con el ayuntamiento oficial.
2. Las condiciones de sedentarización propiciaron cambios en la organización social que prepararon la instalación de autoridades jerarquizadas fijas y la puesta en práctica de una vida ritual de espacialidad comunitaria.
3. La apropiación territorial y su conservación en términos de autonomía.

Si bien la organización político-religiosa yaqui representa la conjunción más estructurada de tales características, lo cual la haría figurar como "el sistema de cargos del noroeste", esto no la convierte necesariamente en el prototipo a seguir en la región; pues, por ejemplo, la elaborada festividad mayo de la Santísima Trinidad en el centro ceremonial de El Júpate, en el municipio de Huatabampo, cohesiona y estructura su sistema de fiestas obedeciendo a una jerarquización religiosa que parece independiente de lo civil, lo que podría llevarnos a considerar que el noroeste es un gran crisol que merece la atención de la cargología, aún cuando sus expresiones ceremoniales no se correspondan a la calca con el típico sistema de cargos mesoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Zeleny, Alejandro

1995 "Los Mayos", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

Del Río, Ignacio

1991 "Colonialismo y frontera. La imposición del tributo en Sinaloa y Sonora", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 10, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

Durand, Pierre

1986 *Nanacatlán. Sociedad campesina y lucha de clases en México*, Sección de obras de antropología, Fondo de Cultura Económica, México.

Gerhard, Peter

1996 "La frontera norte de la Nueva España", en *Espacio y tiempo*, núm. 3, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

González Rodríguez, Luis

1993 *El noroeste novohispano en la época colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México.

Hu De-Hart, Evelyn

1994 *Historia de los pueblos indígenas de México. Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los yaquis durante la colonia*, CIESAS/INI, México.

Korsbaek, Leif

1995 *Introducción al sistema de cargos*, Colección textos y apuntes, núm. 59, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Mirafuentes Galván, José Luis

1991 "El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora siglo XVIII)", en *Historias 25*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, octubre 1990, marzo 1991, México.

Nolasco, Margarita

1997 *Conquista y dominación del noroeste de México: el papel de los jesuitas*, Colección científica, núm. 361, Serie Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Olavarría, María Eugenia

1996 "Los yaquis", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Ortega Noriega, Sergio

1992 *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

Ortiz Garay, Andrés

1995a. "Los pápagos", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1995b. "Los pimas", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Pérez Ruíz, Maya Lorena

1997 "Los Seris", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Piño, Virve

- 1991 "La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII", en *Estudios de historia*, vol. 10, Instituto de Investigaciones Históricas- UNAM, México.

Sauer, Carl

- 1999 "La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México", en *Aztlán. Serie los once ríos*, recopilación, traducción y prólogo: Ignacio Guzmán Bencourt, Siglo XXI editores, México.

Migración y adaptación sociocultural: apuntes para el estudio de las representaciones sociales e historias de vida de mujeres ocupadas en la economía informal en Chihuahua*

Rodolfo Coronado Ramírez**

RESUMEN: *Este ensayo es una aproximación al estudio de las representaciones sociales que las mujeres de la economía informal en Chihuahua, han construido con base en un suceso altamente significativo en sus vidas: la migración. La manera en que ésta ha determinado sus historias y cómo les ha permitido, a través de un proceso de reconocimiento y de ocupación social de los medios, adaptarse con su cultura de origen rural a nuevos ambientes de acción social. Este proceso implica la construcción de formas efectivas y legítimas de representación social que sancionan su subjetividad como prácticas de subsistencia.*

ABSTRACT: *This paper is an approach to the study of the social representations which women of an informal economy of Chihuahua have built based on a highly significant happening in their lives: migration. The way which this phenomenon has determined their histories and allowed them, through a process of recognition and of social occupation of the means, to adapt themselves with their culture of origin (rural) to new environments of social action. This process involves the construction of effective and legitimate forms of social representation which sanction their subjectivity as subsistence practices.*

El análisis de la construcción de los sistemas de representación y de acción¹ de los sujetos sociales, partiendo de sus propios esquemas mentales o *corpus* exegéticos, es para nosotros una de las vías más alentadoras en el estudio del cambio y permanencia cultural, en este caso en el estudio de la constitución de la identidad de un

* El presente escrito forma parte de una investigación mayor titulada *Representaciones sociales sobre el trabajo en mujeres trabajadoras de la economía informal en Chihuahua* y fue presentado en el Coloquio Anual del Doctorado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en diciembre de 1997.

** ENAH-Chihuahua.

¹ Tomamos el concepto de representaciones sociales del autor Maurice Godelier, ya que permite aglutinar dialécticamente dos entidades como son lo pensado y lo actuado; siendo esto último lo que legitima, ordena y sanciona el esquema mental. A través de las representaciones sociales o normativas po-

grupo sociocupacional específico que ha tenido que reconfigurar —con cierto éxito, podríamos decir— su campo de significaciones debido a la modificación (intencional o no) de sus condiciones de existencia.

Gran parte de las mujeres que integran nuestro universo de estudio destacan un suceso considerado altamente significativo para la comprensión de sus trayectorias vitales y que constituye la base de su cultura e identidad: la migración. Es decir, la migración o los cambios sucesivos de domicilio son considerados por varias de las mujeres ocupadas en la economía informal en Chihuahua como un elemento importante a partir del cual se ha construido parte de su propia existencia, reforzando, modificando o adaptando sus componentes culturales previos (de origen rural) según los contextos de interacción a los que se han tenido que enfrentar.

El texto se divide en cuatro breves apartados. En el primero se mencionan algunos referentes teóricos sobre el fenómeno de la migración; en el siguiente, se describen los argumentos expresados por las protagonistas sobre las causas de su emigración; en el tercero se señalan los rasgos de las visiones de origen de cada sujeto antes de emigrar y por último se recuperan algunas de sus representaciones sociales producto de la adaptación de esa visión de origen a nuevos contextos socioambientales, proceso que a su vez ha enriquecido sus esquemas ideales (representaciones normativas) y materiales (acciones y relaciones sociales). Para ejemplificar este último aspecto tomamos dos ejes estructuradores de sus propias historias de vida y componentes fundamentales de sus concepciones y prácticas sociales: cómo actúan y conciben el tiempo y el espacio a nivel del trabajo.

Así, este escrito pretende señalar de qué manera el fenómeno migratorio rural-urbano, entre otros factores, puso a prueba la constitución cultural de estas mujeres y cómo a través de un proceso de adaptación social y cultural, que ha llevado años, les ha permitido incorporar diversas habilidades, conocimientos, relaciones, etcétera. El sistema de representaciones sociales de estas trabajadoras de la economía informal se ha enriquecido posibilitando su eficaz inserción en los diferentes escenarios del tejido social. En este sentido estamos hablando de una construcción subjetiva legítima que da cuenta de sus propias historias de vida e interpretaciones del mundo.

LAS EXPLICACIONES MACRO SOBRE LA MIGRACIÓN

Existen por lo menos cinco grandes marcos explicativos sobre el fenómeno migratorio. Por un lado tenemos la teoría demográfica de corte malthusiano, la perspectiva marxista y el enfoque histórico estructural, ubicadas dentro de un panorama general, y por el otro las tendencias de alcance medio como la teoría modernista o individualista y las posiciones campesinistas [Arizpe, 1978; Rionda, 1992].

Según las ideas malthusianas las corrientes migratorias son el resultado de una relación proporcional entre el crecimiento de la población y la escasez de recursos y de medios de subsistencia, es decir, ante la tendencia a generarse excedentes de población se da una limitación de recursos, lo que implica que esos excedentes busquen acomodo o presionen sobre los nuevos mercados. Arizpe [*ob.cit.*:13] define dicha relación de la siguiente manera: “un crecimiento autónomo geométrico, en el caso de la población, y aritmético, en el caso de los recursos que paulatinamente acrecienta un desequilibrio entre ambas”.

Esta corriente destaca la relación entre las tasas de mortandad y de natalidad y la disponibilidad de recursos así como la distribución de la población y la limitada capacidad del aparato productivo para crear oportunidades laborales. Al final la migración es vista como una válvula de escape, un elemento equilibrador en esta correlación de factores. La tendencia malthusiana es reconocida como una interpretación meramente demográfica ya que prescinde de las motivaciones y condiciones individuales de los sujetos migrantes.

Las tesis marxistas exponen que la migración es un componente específico del modelo de acumulación capitalista. Señalan que las contradicciones entre capital y trabajo que se generan dentro del sistema económico crean las condiciones para el desarrollo de un excedente de población, es decir, el aumento constante del sector variable del capital (la fuerza de trabajo) con respecto a una intensificación del trabajo y a un incremento de la productividad, este último, resultado de una mayor tecnificación del capital constante (medios de producción).

Para el marxismo estos excedentes de población (o la existencia de una superpoblación relativa) se plantean como necesarios, sobre todo para el cumplimiento de la revolución ampliada del capital. Esta corriente ubica la migración como parte de la reproducción de la fuerza de trabajo, cuya realización se da dentro de la esfera de la circulación. Así, ante la existencia de un desarrollo desigual y combinado entre campo y ciudad se genera cierto desplazamiento de esos excedentes de población de las áreas rurales a las urbanas, en la medida en que se acentúa la introducción de relaciones capitalistas de producción en el campo. En este sentido la lectura que el marxismo hace de la migración es económica y responde a la forma en que se organiza la producción. Al igual que el paradigma anterior, el marxismo soslaya la visión, la motivación y la experiencia individual del sujeto.

El enfoque histórico estructural explica el fenómeno migratorio a partir de las teorías sobre el desarrollo industrial y la urbanización, así como a partir de los cambios productivos en la agricultura. En este sentido la migración se concibe como un suceso cuyas causas son externas al individuo. Para América Latina y concretamente para México, el modelo urbano-industrial ha sido el de sustitución de importaciones, proyecto que entre otras cosas generó:

- a) un desarrollo desigual y desequilibrios económicos regionales,
- b) una concentración excesiva de capital y de trabajo en detrimento de grandes áreas rurales,
- c) una forzada redistribución geográfica de la población, y
- d) zonas fronterizas en el norte del país donde el motor económico dependió del potencial comercial y de trabajo de las ciudades extranjeras.

Esta perspectiva integra cierta revalorización de la subjetividad individual como variable a considerar dentro de las causas de la migración. Será el mismo Singer el que hable de las "motivaciones individuales" (subjetivas) de la migración frente a las "causas externas" (estructurales e históricas).

La posición campesinista es una derivación de la tendencia marxista y supone que la migración es una estrategia que tiene el campesinado para articularse al modo de producción capitalista. Ésta, más que ser una condición de proletarización es un mecanismo por el cual se transfieren excedentes del modo de producción campesino al capitalista. La migración es para el campesino una medida de adaptación y la asume de acuerdo con sus necesidades y posibilidades de subsistencia.

El enfoque modernista o individualista, también llamado dualista, argumenta que la migración es el resultado de los motivos que orillaron al individuo a cambiar de localidad, es decir, pone el énfasis en la decisión voluntaria del migrante de cambiar de residencia. Este cambio de residencia es el resultado de la evaluación subjetiva de las condiciones inmediatas de existencia, catalogadas como tradicionales, frente a aquéllas catalogadas como modernas, generalmente proporcionadas por los polos urbanos. Este postulado supone que la migración depende de los efectos que los factores modernizadores producen en los sujetos. Algunos de estos factores de atracción serían el acceso a servicios tales como educación, salud, vivienda o bienes, promovidos por los medios masivos de comunicación.

Esta corriente aborda, aunque de manera limitada, las percepciones que los migrantes tienen sobre su situación. El enfoque dualista supone la existencia de motivos psicológicos y culturales en las decisiones individuales de aquellos que optan por migrar, es decir, que enfrentan el cambio y viven la oposición tradición-modernidad.

LAS CAUSAS DE LA MIGRACIÓN

De acuerdo con los *corpus* o biografías de las mujeres ocupadas en la economía informal en Chihuahua trabajados hasta el momento, dos han sido los motivos causantes de la migración: el conflicto familiar y la escasez de oportunidades de empleo por parte del padre. En todos los casos nuestras protagonistas tuvieron con-

flictos con algún pariente cercano, en particular con la madre. Es revelador que siendo mujeres la consideración de cambiar de residencia y de desligarse casi por completo del lugar y la familia de origen se haya suscitado en gran medida por ese conflicto con la parte materna (sea consanguínea o no).

Como resultado del trato que recibieron por parte de sus madres durante la infancia (infancia es futuro dicen apropiadamente ciertos estudiosos de la condición humana), las protagonistas fueron forjando paulatinamente cierta idea de "partida e independencia", idea que no implicó tal vez un rompimiento definitivo con lo anterior, pero que sí estimuló la proclividad a generarse un nuevo proyecto de vida, "lejos o fuera" de lo vivido hasta el momento.

En uno de los casos se señala que fue desde los cuatro años cuando se iniciaron los conflictos con la madre y que no fue sino hasta los 19 años que se tomó la decisión de abandonar el hogar. Se ha tomado como referencia el argumento de Lourdes Arizpe sobre los motivos inmediatos o precipitadores de la migración, aquí la decisión de cambiar de residencia se dio, por un lado, cuando en consonancia con el pensamiento campesino se evaluó: causar el menor daño económico a la familia en su consumo *per capita* y la intensidad de fatiga en el trabajo (cuando se previó que otro integrante de la familia la supliría en las responsabilidades domésticas y en el trabajo en la milpa) y, por el otro, cuando se percibió "muy en el interior" que ése y no otro era el momento exacto para la partida. Existe la conjugación de una situación material o económica concreta con otra eminentemente subjetiva. Cabe decir que en este caso la mujer, sobre todo en la adolescencia, tuvo presente la información que llegaba al pueblo sobre lo que significaría vivir en la ciudad, lo que a nuestro parecer alimentó su imaginario y proclividad personal hacia el ámbito citadino.

Algo similar sucedió con otra de las mujeres al aplicar cierto cálculo económico que pretende beneficiarla tanto a ella como al resto de la familia para así desprenderse de la autoridad materna. Siendo una de las hermanas mayores, comienza a proporcionarse autoempleos (que la habilitan y la adiestran para manejarse en las redes del intercambio y la circulación de bienes) cada vez más complejos y demandantes. Llegado el momento, "su momento", decide demostrar ante las autoridades paterna y materna que lo mínimo para la subsistencia familiar puede ser adquirido a través de su trabajo informal, y por lo tanto puede emigrar a la ciudad y trabajar en el comercio o la venta de temporada junto con algunas de sus hermanas.

Hay que señalar que más allá de exhibir las causas o los motivos que propiciaron la migración en un número determinado de casos queremos persuadir de que si bien existieron "causas externas" (histórico estructurales) que presionaron sobre la reconfiguración de la familia tradicional en el norte de México, sobre todo en los últimos 30 años (momento en que empieza a dominar la tendencia urbano-industrial sobre la actividad rural y a darse una explosión demográfica y una acelerada inmi-

gración hacia las ciudades), también existieron rasgos subjetivos que alimentaron el imaginario de estas mujeres y su capacidad de decisión.²

Al hablar de las causas de la migración, hay que tomar en cuenta el comentario de Arizpe en el sentido de que el fenómeno es multifactorial y no pueden negarse ni minimizarse los factores individuales y subjetivos. Es decir, no podemos abusar de una teoría y caer en determinismos señalando que en todos los casos y en todos los grupos sociales (aún los definidos según el género) las causas de la migración son histórico-estructurales: falta de tierra, de empleo, de recursos económicos, etcétera. Hay que considerar otros motivos, como el ciclo de vida de la familia y sus relaciones de parentesco: la muerte, la partida o la llegada de uno de sus miembros, una disputa o un rompimiento debido a la rivalidad entre los integrantes de un mismo género (relación madre-hija), la reubicación de los roles de sus integrantes, etcétera.

En conclusión, las causas estructurales e históricas así como los motivos personales y subjetivos deben conjuntarse para obtener modelos explicativos más eficaces, tanto macrosociales como de pequeño alcance. Faltaría definir los vasos comunicantes entre una y otra esfera de análisis.

MIGRACIÓN E HISTORIA DE VIDA:

¿QUIÉNES SON ESAS MUJERES?

El fenómeno migratorio al que hacemos referencia se ubica dentro de los desplazamientos socioespaciales definitivos del campo a la ciudad. Entre sus múltiples causas destacan las relaciones de parentesco, los roles y las percepciones individuales de los sujetos sociales que al subjetivizar el conflicto intrafamiliar deciden cambiar su situación de vida. A partir de ello proponemos un marco explicativo que articule los motivos y las causas tanto histórico estructurales como dualistas. En los primeros entendemos las relaciones de parentesco como relaciones de producción; en los segundos además de una decisión personal y subjetiva existe un elemento expulsor dominante: romper con la atadura matriarcal, y un elemento de atracción: la búsqueda de independencia económica. Para este análisis hemos considerado pertinente recurrir a algunos pasajes de las historias de vida de tres mujeres migrantes o de familias migrantes seleccionadas de un grupo de seis.

Adela, como la llamaremos de ahora en adelante, es una mujer de 48 años de edad originaria del estado de Oaxaca. Desde hace siete años Adela se ocupa en la venta de alimentos en la vía pública en la ciudad de Chihuahua. Vivió su niñez y adolescencia responsabilizándose de las tareas domésticas y de las actividades del trabajo

² Sobre el cambio económico y social llevado a cabo en el estado de Chihuahua en los últimos 50 años, véanse Fernández, Reygadas y Sariego.

agrícola. Destinaba gran parte de su tiempo al aseo del hogar, al cuidado de los hermanos menores y a la preparación de los alimentos (fundamentalmente tortillas); en "la milpa" cooperó en faenas como el desyerbe, la siembra, el levantamiento de la cosecha, la recolección y la caza.

Adela había adquirido habilidades y conocimientos que le garantizaban una eficaz articulación con el medio así como un papel responsable al interior de la familia, sin embargo fue ese grado de madurez lo que le permitió tomar la decisión de emigrar. La idea del "dasarraigo" se originó desde muy pequeña, debido al fuerte carácter de su madre. Esta confrontación cotidiana fue fortaleciendo la idea de salirse de su casa y ser "independiente". A los 19 años Adela evaluó su vida y decidió emigrar: considera que su hermana menor "ya" puede sustituirla en el cumplimiento de las responsabilidades domésticas y agrícolas al mismo tiempo que reafirma que "ése", y no "otro", es el momento preciso para salir del pueblo y de su casa, para no volver.

Con la ayuda de parientes y amistades Adela se traslada a Salina Cruz, Oaxaca, donde trabaja a destajo en una empacadora de camarón. Aquí aprende lo que es el trabajo industrial y vive de un magro salario. "Para su suerte" seis meses después tiene la oportunidad de dirigirse hacia la ciudad de México y comprobar lo que de ella le habían contado. En la capital Adela se incorpora al servicio doméstico y es durante estos años que se suceden algunos de los momentos más significativos de su vida: la maternidad, la viudez y la consumación de su independencia.

Con la ayuda de algunas amistades, en 1990 Adela se traslada a la ciudad de Chihuahua, donde continúa trabajando en casas particulares. Sin embargo, al poco tiempo de haber llegado a Chihuahua, Adela abandona dicho oficio y decide subsistir de la venta de alimentos en la vía pública, actividad que ejerce actualmente.

La migración de Adela ha significado un cambio total en su vida. Primero la "ruptura" de todo vínculo con el recuerdo doloroso de su madre, segundo la posibilidad de "reconstituirse" como sujeto social en los nuevos ambientes. Su postura la llevó a buscar —y hasta cierto punto a conseguir— su idea de independencia, imposible de llevar a cabo en el lugar de origen, bajo las condiciones autoritarias (por parte de la madre y familia materna) de las cuales huyó. El desplazamiento geográfico, junto con la movilidad social, amplió su horizonte cultural y económico, atemperó su carácter y afinó sus capacidades personales ante la necesidad de adaptación y de subsistencia en diferentes contextos.

El segundo caso es el de Delia, mujer de 56 años originaria de Nonoava, Chihuahua, población rural catalogada como cabecera municipal. Viuda y madre de un hijo, vive actualmente de la venta, en su propio hogar, de enseres domésticos y deportivos. Delia vivió la primera etapa de su vida aparentemente sin muchas contradic-

ciones. Durante los primeros siete años sus actividades se concentraron en el cuidado de los hermanos menores, la limpieza de la casa y la asistencia a la escuela. Como parte fundamental de su infancia y adolescencia recuerda el trato cotidiano con los trabajadores del rancho de su padre, muchos de ellos indígenas de origen tarahumara.

A raíz de la muerte de la madre, ocurrida a temprana edad, Delia enfrentó un cambio constante de residencia. El padre, ganadero de oficio, buscó en todo momento mejorar las condiciones de vida de sus hijos, sin embargo, este periodo fue de dificultades y de agravios para la familia. Por un lado los hermanos varones de mayor edad abandonan la escuela y se integran en el mercado laboral, por el otro, la ausencia de la madre y la insatisfacción por el bienestar obtenido orilla a una cierta recomposición de los roles familiares, por lo que las mujeres deciden conseguir empleos en la localidad.

Delia recuerda que tuvo que dividir su tiempo entre apoyar las tareas domésticas —asear, guisar y tejer— y conseguir recursos fuera de la casa. Rememora vivamente cómo uno de sus primeros “trabajos” consistió en vender bolsitas rellenas de piedra molida en metate. Uno de los sacrificios más significativos para ella fue tener que abandonar temporalmente la escuela. Cabe señalar que no fueron solamente los problemas económicos los que orillaron a Delia y a sus hermanos a cambiar de residencia, sino también la relación tirante que se estableció entre los hermanos y la madrastra, al poco tiempo de que su padre se casara por segunda vez.

Con la anuencia del padre, Delia y sus hermanos deciden trasladarse a la ciudad de Chihuahua. Y es aquí donde encuentra el medio de subsistencia sobre el que girará el resto de su vida laboral, las ventas, y donde se desarrollan los momentos más importantes de su trayectoria vital, el matrimonio, la independencia económica, la maternidad y su labor altruista con los tarahumaras, migrantes venidos de la sierra a la ciudad.

Delia ha trabajado desde los 15 años en la venta de artículos domésticos y deportivos. Dicha actividad ha sido por mucho tiempo no sólo su medio de subsistencia sino el mecanismo a través del cual ha podido demostrar su capacidad y eficiencia en uno de los empleos más difíciles en estos tiempos: las ventas y el manejo de personal.

Las concepciones que Delia guarda sobre el impacto que la migración tuvo en su vida se resumen en una palabra: emancipación. Para Delia y sus hermanas el cambio de residencia trajo ventajas como la posibilidad de estudiar, independencia respecto a la autoridad paterna y para ella en particular representó la autorrealización a través del trabajo ya que éste le proporcionó posibilidades de adiestramiento en un área específica como el comercio en pequeño.

El tercer caso corresponde a Celia, mujer tarahumara radicada en la ciudad de Chihuahua y originaria de Nararachi, población de la baja tarahumara perteneciente al municipio de Carichi. De 28 años de edad, casada y con cuatro hijos, actualmente dedica la mayor parte de su tiempo al bordado y a la confección de artesanías, que vende sobre pedido.

Durante los primeros siete años de su vida Celia cumplió y aprendió sus responsabilidades cotidianas: acarreo el agua, cuidó de los hermanos menores, ayudó en la preparación de los alimentos, desyerbó la parcela para el cultivo, recolectó leña y participó en los eventos ceremoniales y en las festividades de la comunidad.

A los siete años Celia tuvo que salir de su casa para evitar ser maltratada por su madre. Vivió seis años con una "tutora" que la procuró y le enseñó el oficio de la confección. Tomó la decisión de regresar con su madre cuando ésta le prometió que no la maltrataría más. Poco después, a los 13 años, su familia emigró a la ciudad de Chihuahua en búsqueda de mejores oportunidades laborales.

Se establecieron en una de las primeras colonias llamada El Oasis. Tanto para Celia como para los otros integrantes de su familia ese hecho fue importante en sus vidas porque les permitió acceder a cierto tipo de bienestar social y económico imposible de obtener en la Sierra; el padre consiguió trabajo, la familia se alimentó mejor y ella pudo vender un mayor número de artesanías. Además pudieron combinar las costumbres ciudadinas con sus propias tradiciones. Celia reconoce que la ciudad fue el sitio donde se terminó de "formar", es decir, donde ha desarrollado su vida familiar, social, económica y cultural.

TIEMPO Y ESPACIO

COMO EJES PARA LA RECONFIGURACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

La migración, ya sea como fenómeno experimentado en familia o individualmente, proporciona elementos para el análisis de los procesos cognitivos e interpretativos propios de la cultura de los migrantes. Para este estudio se tomó el caso de un grupo de mujeres de origen rural que a través de su inserción en el trabajo informal modificó, o por lo menos contravino, la normatividad ideológica patriarcal. Quiero destacar que la experiencia migratoria ayudó en la conformación conceptual e interpretativa de las protagonistas en dos nociones fundamentales: tiempo y espacio.

Las protagonistas usan y codifican sus nociones de tiempo al definir los momentos más significativos de su vida, al delimitar el término y el inicio de cada ciclo vital. En este sentido la migración se presenta como un mecanismo organizador del tiempo. Edmund Leach señala que el tiempo es un factor ya dado en la sociedad contemporánea y que su uso y representación dependen de la situación social de

cada individuo. Estas mujeres reconfiguraron su noción de tiempo y con ello la línea o historia de su propia existencia a partir de "un antes" y "un después" marcados por el hecho migratorio.

Esta noción de tiempo conjuga elementos histórico estructurales e individuales porque toma en cuenta el contexto sociohistórico de las protagonistas (capitalismo dependiente que las obliga a ubicarse en los márgenes de la subsistencia), al mismo tiempo que su experiencia personal (con toda su capacidad subjetiva a cuestas), pues en última instancia fueron ellas quienes decidieron cuándo, cómo y hacia dónde emigrar.

Esto remite a una concepción lineal del tiempo en la que los sucesos no tienen por qué repetirse, es decir, la decisión de emigrar siempre conlleva la esperanza de mejorar las condiciones de vida, que además, a los ojos de los actores sociales resultan cualitativamente diferentes.

Respecto a la categoría de espacio retomamos las ideas de Giddens en el sentido de que los recorridos vitales se dan en contextos físicos y de que la gente actúa en demarcaciones espacio-temporales que delimitan los escenarios de interacción entre los sujetos y el medio. La migración, entonces, organiza el tiempo del individuo al mismo tiempo que lo obliga a impregnarse del ambiente, es decir, a conocer, interpretar e interactuar en un nuevo contexto físico y social.

Estos nuevos ambientes exigieron de las protagonistas una rápida adaptación, lo que estas mujeres migrantes realizaron al incorporarse de manera efectiva a las oportunidades de empleo locales. Dicha capacidad de adaptación dependió, sin embargo, de los procesos cognitivos y de simbolización adquiridos previamente. Es decir, si en la infancia y la adolescencia fueron adiestradas como cocineras, costureras, comerciantes, etcétera, o desarrollaron grandes capacidades en la lucha por la subsistencia, al emigrar y establecerse en nuevos espacios reprodujeron la cultura adquirida adaptando sus potencialidades a las nuevas circunstancias.

La migración puede ser interpretada como un hecho que marcó la trayectoria de sus vidas al mismo tiempo que recreó la subjetividad de cada una de ellas. Podemos concluir, entonces, que el fenómeno migratorio pone en juego la capacidad de adaptación del sujeto social en ámbitos espacio-temporales diferentes a los de origen, propiciando un reacomodo de los referentes culturales adquiridos en la niñez y la pubertad.

BIBLIOGRAFÍA

Arizpe, Lourdes

1978 *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México, El Colegio de México, México.*

Fernández, María Patricia

1986 "Maquiladoras y mujeres en Ciudad Juárez (México): paradojas de la industrialización bajo el capitalismo integral", en *Mujer y trabajo en México*, núm. 31, Secretaría del Trabajo y Prevención Social, México.

Giddens, Anthony

1991 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Argentina.

Godelier, Maurice

1989 *Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías y sociedades*, Taurus, Madrid.

Leach, Edmund

1972 *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona.

Reygadas Robles-Gil, Luis Bernardo, et al.

1994 *Familia y trabajo en Chihuahua. Estrategias de inserción laboral de las familias rurales y urbanas del estado de Chihuahua*, Serie Estudios Regionales, núm. 9, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

Rionda Ramírez, Luis Miguel

1992 *Y jalaron pa'l norte. . . Migración, agrarismo y agricultura en un pueblo michoacano. Copándaro de Jiménez*, INAH/Colegio de Michoacán, México.

Sariego, Juan Luis (coord.)

1998 *Historia general de Chihuahua. Periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, Gobierno del estado de Chihuahua, Chihuahua.

Singer, Paul

1972 "Migraciones internas: consideraciones sobre su estudio", en Muñoz, , et al., *Migración y desarrollo*, CLACSO, Argentina, pp. 45-67.

Los 20 días utilizados en las inscripciones de estilo ñuiñe*

Laura Rodríguez Cano**

RESUMEN: Este artículo trata sobre los 20 días utilizados en las inscripciones de estilo ñuiñe que proporcionan evidencia sobre la existencia del calendario de 260 días en la Mixteca Baja durante el periodo Clásico. Propone una nueva reconstrucción de la lista de los 20 días a través de un análisis sistemático de estos glifos y de su comparación con los registros calendáricos de sus vecinos contemporáneos, en especial de Monte Albán y de Xochicalco.

ABSTRACT: This article treats about the 20 days used in the ñuiñe style inscriptions, which provide evidence on the existence of the 260 days calendar in the Mixteca Baja (Low Mixteca) during the Classic period. Through a systematic analysis of these glyphs, I intend a new reconstruction of the 20 days list, based specially on the comparison with calendaric glyphs records from their contemporary neighbours, particularly those from Monte Alban and Xochicalco.

En la Mixteca Baja existe una serie de inscripciones en piedra que estilísticamente podría situarse entre 400 y 900 d.C. Estos monumentos pertenecen al estilo o de Tierra Caliente, definido así por John Paddock en los años sesenta. La mayoría de las inscripciones contienen información calendárica —los escribanos combinaron signos con numerales del 1 al 13— que proporciona evidencia del uso del calendario de 260 días durante el periodo Clásico. Esto permite proponer una nueva reconstrucción de la lista de los 20 días basada en la comparación de sus glifos calendáricos con otros utilizados durante ese mismo periodo en varios lugares de Oaxaca, donde el dominio zapoteco de Monte Albán se extendió hacia otras regiones así como a sitios cercanos del Epiclásico como Xochicalco, que comparten algunos rasgos con esta tradición escritural.

* Tema presentado en las Conferencias Biauuales del Instituto Welte, Oaxaca, y en las Quintas Jornadas de Etnohistoria, México, 1998.

** ENAH-INAH

EL ESCENARIO DE LOS RELIEVES

Las inscripciones de estilo abarcan la Mixteca Baja oaxaqueña, poblana y quizá la guerrerense, dentro de los siguientes límites: al norte Santiago Chazumba, en Oaxaca; al noroeste Acatlán de Osorio y Guadalupe Santa Ana, en Puebla; al oeste Silacayoapan, en Oaxaca, y tal vez se puede extender este límite hasta Tequicuico, en la región de la Montaña de Guerrero; al sur Santiago Juxtlahuaca y Tecomaxtlahuaca, en Oaxaca; al este el pueblo de Santa María Miquixtlahuaca, en el distrito de Huajuapán de León, aunque por otras evidencias —la pintura mural [Rincón, 1995] y la presencia de objetos portátiles [Winter y Urcid, 1990], asumiendo los peligros que implica el considerar estos artefactos— podríamos extender este límite hasta Tepelmeme de Morelos, cerca de Coixtlahuaca, y hacia Eloxochitlán de Flores Magón, en la Sierra Mazateca [figura I].

LA TEMPORALIDAD
DE LAS INSCRIPCIONES

Debido a que se desconoce la procedencia y el contexto arqueológico de la mayoría de estas inscripciones, su ubicación en el tiempo sólo se ha podido establecer por medio del estilo de las representaciones y de las convenciones plasmadas en los monolitos. Conservadoramente, estas evidencias se sitúan en el periodo Clásico, entre 400 y 900 d.C., algunos registros podrían ser más tempranos, lo que ampliaría



FIGURA I. Límites de la extensión de los monumentos de estilo ñuiñe

CUADRO I. *Secuencia temporal tomada de Winter, 1991-1992, donde se remarca la temporalidad de las inscripciones ñuiñe*

Tiempo	Etapas	Mixteca Baja	Valles centrales
1500		Ñoyoo	Monte Alban V
1400			
1300	Ciudades Estados		Secuencia no identificada
1200			
1100			
900			
800		Ñuiñe	Monte Alban IIIB-IV
700			
600			
500			Monte Alban II-III A
400			Monte Alban
300		¿?	Transición II-III A
200			
100 d. C.	Centros Urbanos		Monte Alban II
0			
100 a C.		Ñude	
200			Monte Alban I
300			
400			
500		Sitios como:	Rosario
600		Sta. Teresa y	Guadalupe
700		Cuyotepeji	
800			
900			San José
1000	Aldeas		
1100			
1200			
1300		Cuyotepeji	Tierras largas
1400			
1500			
9000	Lítica	No documentada	Documentada

el marco cronológico del estilo ñuiñe hacia el 200 d.C. Queda abierta la posibilidad de, poder establecer, con futuros trabajos arqueológicos y epigráficos en la Mixteca Baja, una división más fina del marco temporal de estas inscripciones [cuadro I].

EL ANÁLISIS DEL CORPUS ÑUIÑE

El desciframiento de las inscripciones de estilo ñuiñe parte de la suposición de que en Mesoamérica existe una cosmovisión común que se refleja en aspectos como el calendario y la escritura, pero con un estilo regional particular [López, 1996]. Esto hace suponer la existencia de una continuidad cultural que aunque ha sufrido transformaciones, reinterpretaciones e incluso discontinuidades a lo largo del desarrollo mesoamericano, sobre todo al momento del contacto con los españoles, aún perdura en los grupos indígenas actuales.

Los planteamientos anteriores llevaron primero al análisis de las inscripciones para después comparar sus elementos iconográficos y epigráficos con otros que aparecen en Mesoamérica, aunque en espacios y tiempos distintos. El problema de las formas y los contenidos se aborda, recurriendo a la comparación de los signos que han sido estudiados en las áreas colindantes con la región ñuiñe: el *corpus* zapoteco hacia el sur y la tradición del Altiplano Central hacia el noroeste, en especial Xochicalco, ya que la escritura ñuiñe comparte elementos con ambos sistemas de escritura.

La identificación del calendario de 260 días en las inscripciones de estilo ñuiñe se basa en un registro riguroso y sistemático de los glifos calendáricos y en su comparación con las formas similares que se presentan en las zonas señaladas. Para presentar una reconstrucción confiable de la lista de los 20 días registrados en los monumentos ñuiñes partimos de dos premisas; la primera estipula que en Mesoamérica existe una continuidad tanto en la secuencia como en los significados semánticos y simbólicos de los 20 días, la segunda considera que sólo se puede asignar esta función de día a los glifos que se asocian con los numerales del 1 al 13.

EL CICLO DE 260 DÍAS EN LA ESCRITURA ÑUIÑE

En la Mixteca Baja, como en otras áreas de Mesoamérica, se hicieron inscripciones que por el momento dan cuenta del uso del calendario ritual de 260 días y del solar de 365 días, que regulaban varios aspectos de la vida. El ciclo de 260 días, de carácter adivinatorio, se formaba por la combinación de 13 numerales y 20 nombres de día ($13 \times 20 = 260$), y el de 365 días, relacionado con los tiempos agrícolas, se establecía por la combinación de 18 meses y 20 días ($18 \times 20 = 360$) más 5 días aciagos.

El empleo de ambas cuentas, constante en el sistema de escritura ñuiñe, fue identificado por Moser en los años setenta y por Rodríguez Cano en los noventa. Aquí sólo se contempla el ciclo de 260 días. Es importante aclarar que aunque todavía no se han encontrado registros de nombres de meses, el uso del calendario de 365 días

ha sido establecido indirectamente por la presencia del glifo del año asociado con determinados días de la lista, los que llevan numerales del 1 al 13. Esta combinación glífica marca el ciclo de 52 años ($13 \times 4 = 52$), indicando la relación entre los calendarios de 260 y de 365 días.

Gran parte de los ejemplares del *corpus* ñuñiñe tiene registros calendáricos ya que involucra los glifos identificados como numerales —nombres de días, portadores y glifos de año—, colocados en estructuras recurrentes utilizadas convencionalmente por los escribanos para representar dichos ciclos [figuras II y III]. De todo el repertorio de signos del sistema de escritura ñuñiñe aquí sólo se estudian aquellos glifos (numerales y días) que permiten reconstruir la lista de los 20 nombres de los días del calendario ritual.

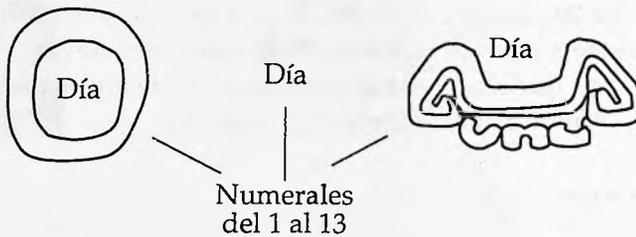


FIGURA II. Estructuras glíficas calendáricas en que se observan las convenciones para representar los nombres de los días

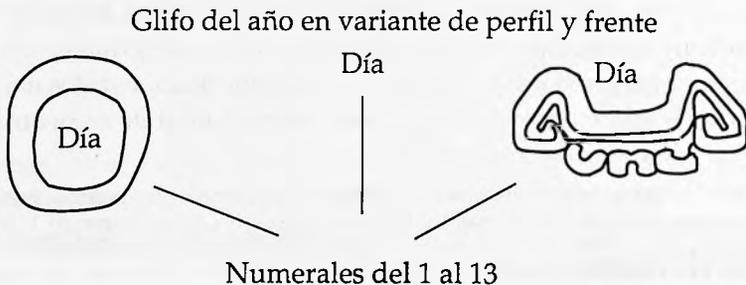


FIGURA III. Otras estructuras glíficas calendáricas en que se observa las convenciones para representar los nombres de los días como portadores, al estar asociados al glifo, del año en cualquiera de sus variantes

Los glifos numéricos

Las convenciones para denotar numerales del 1 al 13 en el sistema de escritura ñuiñe consisten en barras y puntos, las primeras equivalen a cinco unidades y los segundos a la unidad, sistema utilizado por otras culturas del periodo Clásico. Registros posteriores en códices y mapas muestran que este sistema numérico fue sustituido en el Posclásico (y continuado en la Colonia) por uno que sólo utiliza puntos y para indicar cantidades mayores (20, 400 y 8 000) emplea otros glifos [Smith y Parmenter, 1991].

La posición de los numerales en estas inscripciones generalmente es horizontal y se ubica en la parte inferior del grabado, aunque dentro del canon establecido existen ciertas libertades en la manera de representarlos; incluso se ha detectado una innovación en la forma de indicar el numeral uno, un punto decorado como una flor (figura IV).

Hasta el momento los registros numéricos del corpus de inscripciones ñuiñes son coeficientes del 1 al 13, lo que indica que los glifos asociados a ellos se refieren a los nombres de los 20 días del calendario ritual. Moser propuso la existencia de los meses en este sistema porque creyó identificar numerales mayores a 13 en el fragmento de HUP.¹ ya que confundió la representación de una mano que sujeta una especie de bastón curvo con el numeral 15² (figura V).

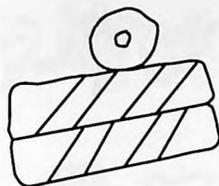
Los nombres de los días

Consideramos como días del calendario de 260 solamente aquellos glifos que se encuentran asociados con numerales (barras y puntos) y que siguen las convenciones definidas anteriormente [figuras II y III]. Es posible encontrar algunos de estos glifos en contextos no calendáricos, pero al no estar asociados con numerales tienen otra función dentro del mensaje, por lo que no se incluyen en la discusión.

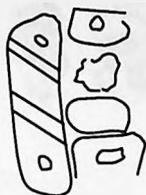
Comenzaremos este trabajo haciendo una revisión crítica de las propuestas de Moser y de Edmonson, esta última basada en el registro del primero. Posteriormente abordaremos los problemas que existen en la identificación de los nombres de los 20 días en las inscripciones ñuiñes así como la necesidad de reconstruir esta lista

¹ La clave HUP se refiere a la catalogación asignada a los monumentos pertenecientes al pueblo de San Francisco Huapanapan (HUP), más un número consecutivo. El monumento 1 de Huapanapan (HUP.1), actualmente extraviado, se conoce por una excelente fotografía publicada por Paddock en *Ancient Oaxaca* en 1966 [Rodríguez].

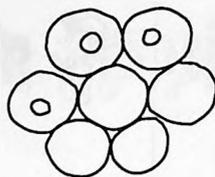
² Aunque el ejemplo de Moser es erróneo, hace poco el doctor Javier Urcid me mostró la fotografía de un fragmento de una inscripción de estilo ñuiñe encontrado en Huajuapán de León que aparenta tener dos barras y cuatro puntos, lo que forma el numeral 14. Desgraciadamente no se conserva nada del glifo que estuvo asociado con él, lo que seguramente sería la primera evidencia de un nombre de mes en este sistema de escritura.



Numeral 11



Numeral 9

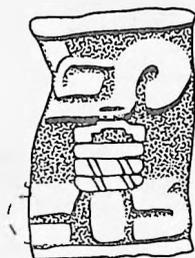


Numeral 1

FIGURA IV. Ejemplos en sistemas de puntos y barras en las inscripciones de estilo ñuiñe



A



B



C

FIGURA V. Fragmento de HUP.1: A) registro fotográfico de Paddock [1966];
B) dibujo del fragmento realizada por Moser [1975, 1977];
C) nuevo registro gráfico de Rodríguez [1996]

con base en nuevas evidencias que muestran rangos de variación en las convenciones de los escribanos para representar el calendario ritual [cuadro II].

*Las reconstrucciones anteriores
de la lista de los 20 días en el sistema ñuiñe*

La propuesta de los 20 días realizada por Moser y Edmonson parten de la idea de la continuidad del uso del calendario en Mesoamérica y utiliza el ciclo mixteco de 260 días documentado para el Posclásico como fundamento para establecer los días representados en los monumentos de estilo ñuiñe, ambos identificaron un mismo glifo como dos días distintos y utilizaron glifos o partes de glifos que no están en un contexto calendárico, es decir, que no se asocian con numerales y por lo tanto no funcionan como nombre de día.

CUADRO II. Reconstrucción de la lista de 20 días del sistema ñuñe, zapoteca, de xochicalco y mixteca

Posición y nombre	Ñuñe Rodríguez 1966	Ñuñe Moscos 1975-1977	Ñuñe Moscos 1975-1977	Zapoteca Urcid 1988-1995	Xochicalco Rodríguez 1998	Mixteca Smith 1991
1 Lagarto	R3			V		
2 Relámpago (Viento)	R4			M		
3 Búho (Casa)	R5			F		
4 Pasa Juego (Lagartija)	R7		?	N	?	
5 Serpiente	R8			Y		
6 Muerte	R31			beta		
7 Venado	R9	?		G		
8 Conejo	?			T		
9 Agua	R10			Z		

10. Nudo
(Ferro)



R11

11. Mono



R12

12. Hierba



R26

R13

13. Caña



R14

14. Jaguar



R15

15. Maíz
(Águila)



R16

16. Ojo
(Zopilote)



R17

17. Temblor



R19

R18

18. Pedernal



?

19. Lluvia



R21

20. Señor
(Flor)



R21



A



O



N



D



B



J



L



E

Alfa



P



Gama



X



??



??

??



En la tercera y la cuarta columnas del cuadro II se observa que ambas propuestas difieren en los glifos colocados en las posiciones 1, 4, 5, 7, 8, 12, 15, 16 y 17, que corresponden a los nombres de día Lagarto, Lagartija/Pasa Juego, Serpiente, Venado, Conejo, Hierba, Águila/Maíz, Zopilote/Ojo y Temblor. Los glifos que Moser propone para las posiciones 16, 17 y 20 (Zopilote/Ojo, Temblor y Flor/Señor) son colocados por Edmonson en las posiciones 15, 5 y 13 (Águila/Maíz, Serpiente y Caña), respectivamente. Además este último coloca variantes del mismo glifo, que corresponden a los nombres de Lagarto y Águila/Maíz,³ en dos posiciones distintas de la lista (1 y 15).

Si se analizan cuidadosamente ambas propuestas se evidencia que no siguen las premisas mencionadas y que no son sistemáticas en la identificación de los glifos que funcionan como nombres de días.

En la reconstrucción de Moser, los glifos propuestos para las posiciones 1, 5, 6, 8, 9 y 17 (Lagarto, Serpiente, Muerte, Conejo, Agua y Temblor) no pueden representar estos días ya que en el contexto del que fueron seleccionados no se encuentran asociados con numerales e incluso algunos de ellos son detalles de una imagen mayor. Este mismo problema se da en las posiciones 5, 7, 14, 18, 19 y 20 de la reconstrucción de Edmonson (Serpiente, Venado, Jaguar, Pedernal, Lluvia y Flor/Señor) [cuadro III].

En cambio los glifos o partes de glifo considerados por Moser para las posiciones 4, 10, 12, 16, 18 y 20 (Lagartija/Pasa Juego, Perro/Nudo, Hierba, Zopilote/Ojo, Pedernal, Lluvia y Flor/Señor) se encuentran asociados con numerales del 1 al 13, por lo que sí se trata de nombres de días, pero su identificación no corresponde a la imagen plasmada en el relieve o a la posición que les asignó en la lista. Lo mismo vuelve a ocurrir en la propuesta de Edmonson para las posiciones 1, 8, 10, 12, 15, 16 y 17 (Lagarto, Conejo, Perro/Nudo, Hierba, Águila/Maíz, Zopilote/Ojo y Temblor).

Los glifos de Moser anclados en las posiciones 11, 13 y 14 (Mono, Caña y Jaguar) son los más seguros en su reconstrucción de la lista de los 20 días porque cumplen con las premisas establecidas. También son confiables algunos de los ejemplos que colocó en las posiciones 1, 5 y 9 (Lagarto, Serpiente y Agua). Resultan más dudosos los ejemplos colocados en las posiciones 2, 3 y 6 (Viento/Relámpago, Casa/Búho y Muerte) ya que los glifos son de difícil identificación por su deterioro o complejidad. Edmonson considera para las posiciones 2, 3, 6, 9, 11 y 13 (Viento/Relámpago, Casa/Búho, Muerte, Agua, Mono y Caña) los mismos glifos que propone Moser.

En la reconstrucción de la lista, Moser dejó vacías dos posiciones (7 y 15), que co-

³ La confusión se debe a que estos ejemplos fueron sacados de diferentes monumentos (HUA.3 y TEQ.18b) como si fueran glifos distintos. Sin embargo, debemos considerar, por un lado, la posibilidad de que se repitan los nombres de los días en estas inscripciones, y por otro, que las imágenes de este día se componen de los mismos elementos descritos más adelante para el glifo catalogado como R4, pero con variaciones debidas a la caligrafía de los distintos escribanos que las elaboraron.

CUADRO III. Algunos ejemplos de glifos de días de Moser y Edmonson que no tienen dicha función

Moser, 1975-77			Edmonson, 1988-95		
Posición y nombre	Glifos	Contexto de los glifos seleccionados	Posición y nombre	Glifos	Contexto de los glifos seleccionados
6 Muerte		TEQ. 10	7 Venado		CAJ. 3
8 Conejo		TEQ. 22	4 Jaguar		TEQ. 22
9 Agua		TEQ. 32a SUC. 3	20 Señor (Flor)		TEQ. 13 TEQ. 22

responden a los días Venado y Águila/Maíz, encontró otros glifos asociados con numerales, identificados como Búho, Murciélago y Pie, que no logró acomodar en su propuesta. En la reconstrucción de Edmonson, en cambio, solamente la posición 4 (Lagartija/Pasa Juego) quedó vacía, además colocó un búho en la decimosexta posición (Zopilote/Ojo).

Nueva reconstrucción de la lista de los 20 días en el sistema ñuiñe

Los problemas anteriores muestran la necesidad de recolocar los glifos de las posiciones 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 19 y 20 (Lagarto, Viento/Relámpago, Casa/Búho, Lagartija/Pasa Juego, Serpiente, Venado, Conejo, Perro/Nudo, Hierba, Águila/Maíz, Zopilote/Ojo, Temblor, Pederal, Lluvia y Flor/Señor).

Esta propuesta de la lista de los 20 días del sistema de escritura ñuiñe apoyada en una comparación con los glifos de nombres de días utilizados en los calendarios zapoteca, xochicalca y mixteco [Caso, 1962, 1967; Smith y Parmenter, 1991; Urcid, 1992]. Además de los calendarios más tardíos también se consideraron el zapoteca y el xochicalca, posiblemente contemporáneos del ñuiñe. Sin embargo, las comparaciones con el calendario de Xochicalco se hicieron con reservas, ya que éste también requiere una revisión, a la luz de los nuevos hallazgos, que complete los estudios de Caso [1962, 1967], quien identificó algunos glifos calendáricos y logró colocar 14 de los 20 nombres de días que debe haber en la lista.

La reconstrucción de los días en el sistema ñuiñe cuenta con un corpus mucho más amplio que el conocido por Moser y Edmonson. Estas nuevas evidencias calendáricas permiten controlar mejor el rango de variación en las representaciones de los glifos. Para identificar los nombres de los días se han tomado en cuenta los siguientes criterios: se consideran como tales aquéllos que aparecen asociados con numerales del 1 al 13; se han retomado los glifos completos, sin recortarlos en detalles; cada glifo corresponde a una sola posición de la lista (cuadro II, segunda columna).

De todo el *corpus* de inscripciones ñuiñe se han registrado 107 glifos asociados con numerales del 1 al 13, de los cuales hemos identificado 29 diferentes. Esto implica que existen 9 glifos calendáricos más de los 20 que requiere el ciclo de 260 días. Se ha sugerido que pueden tratarse de glifos poco frecuentes y que funcionan como variantes, al igual que en los sistemas zapoteco y mixteco. A continuación se describe la propuesta de reconstrucción de la lista de los 20 días del calendario del sistema ñuiñe.

*Posiciones ancladas
en la lista de los 20 días*

Una vez definido el conjunto de los glifos involucrados en la reconstrucción de la lista, considero que las siguientes posiciones, de la lista de Moser, pueden anclarse con los glifos identificados y catalogados por Rodríguez Cano [comparar la primera y la segunda columna de la cuadro II]:⁴ 1 (Lagarto), 2 (Viento/Relámpago), 3 (Casa/ Búho), 5 (Serpiente), 7 (Venado), 9 (Agua), 10 (Perro/Nudo), 11 (Mono), 12 (Hierba), 13 (Caña), 14 (Jaguar), 16 (Zopilote/Ojo), 17 (Temblor), 19 (Lluvia) y 20 (Flor/Señor).

R3 es el ojo y la mandíbula superior de un lagarto, se encontró representado en cuatro relieves (CAJ.3, SUC. 3, TEQ.7 y TEQ.11) y puede estar colocado en forma vertical o de frente. Este glifo corresponde a la primera posición de la lista, ocupada por el lagarto.

R4 siempre se encuentra de perfil, consiste en la mandíbula superior de un reptil, torcida hacia arriba, con dientes, ojo y arco supraorbital. Pueden aparecer dos variantes de este glifo: sin dientes o con una orejera. Se coloca en la segunda posición debido a su semejanza con el glifo M zapoteca, que representa el *Cocijo* (lluvia o relámpago). Ya que se han encontrado algunos ejemplos en los que funciona como portador, sus opciones en la lista se restringen a esta posición, que para el periodo Clásico forma parte del grupo II de portadores anuales.

⁴ La catalogación de los glifos se hizo asignándoles una clave formada por una letra R más un número consecutivo [Rodríguez, 1996].

R5 es un búho y ocupa la tercera posición de la lista (Búho/Casa/Oscuridad), al igual que en el sistema zapoteco, ya que guarda una relación metafórica con otros iconos que ocupan esta posición: la casa para los mixtecos y las fauces de un animal para los mayas [Whittaker, 1981]. Aunque todos ellos hacen referencia a un mismo significado, oscuridad o noche, los escribanos de cada cultura lo expresaron en formas distintas.

R8 muestra una serpiente entrelazada, aunque en ocasiones aparece sólo su cabeza. Este glifo corresponde a la quinta posición de la lista.

R9 parece la pictografía de un venado y se encuentra en el relieve FIG.1b. Dentro de la iconografía del venado en Mesoamérica es común que se le represente con astas; la carencia de ellas ha llevado a algunos especialistas a sugerir que se trata de una hembra, como muy posiblemente ocurre en este ejemplo de estilo ñuiñe que ocupa la séptima posición de la lista, puesto que lo importante es que sea un venado, sin importar su sexo.

R10 es un cartucho con líneas onduladas que corresponde a la novena posición de la lista como representación del agua. Fue identificado en el relieve TEQ.16.

R11 En las exploraciones de Cerro de las Minas, coordinadas por el arqueólogo Raúl Matadamas en 1998, se halló un basalto columnar con inscripciones, una de estos es ejemplo típico del glifo R11, lo que viene a confirmar que fue usado en el área, al igual que entre los zapotecas, como un día calendárico. R11 aparenta un nudo y se le asigna la décima posición siguiendo la propuesta de Urcid, ya que en los registros del padre Córdova, que datan del siglo XVI, se consigna la palabra nudo para este día de la lista. Durante el periodo Clásico en Oaxaca, pudo haber sido glifo alternativo del glifo perro, nombre del día de esta posición para los mixtecos y otros sistemas de escritura del Posclásico, aunque por el momento se ignora cuál es la relación metafórica que los relaciona.

R12 es la imagen de un mono y puede aparecer de cuerpo entero o solamente la cabeza. Existen tres ejemplos de este glifo, que corresponde a la décimoprimer posición de la lista.

R13 parece una representación fitomorfa muy semejante al glifo N del sistema zapoteco que Urcid ha identificado con una planta jabonera parecida a la escobilla o a la hierba torcida, por lo que ocupa la decimosegunda posición de la lista.

R14 es la imagen de una caña o flor, y como sucede con el R4, se han registrado varios ejemplos en que funciona como portador, pero del grupo III. Sus posibilidades en la lista se limitan a la posición decimotercera.

R15 está referida a la pictografía de un felino representado por una cabeza de perfil, con las fauces abiertas, a veces se ven los colmillos y la lengua, y tiene una oreja corta y enroscada. Por ser un jaguar, este glifo corresponde a la posición decimocuarta.

R17 parece un ojo con bandas, muy semejante al glifo zapoteca que ocupa la posición decimosexta de la lista, y al igual que en el caso de Nudo/Perro, aún se ignora la relación metafórica que relaciona Ojo/Zopilote.

R18 se representa en la región como una cruz, una espiral o una flor de cuatro pétalos que a veces tiene apéndices, las tres variantes se caracterizan por el centro y las cuatro partes. Este glifo ocupa la decimoséptima posición porque representa el temblor de tierra o el movimiento, y también porque funciona como portador anual, lo que reduce sus posibilidades.

R21 se parece al glifo C zapoteco, que fue anclado en la posición decimonovena y que tiene elementos fitomorfos, por esto se ha colocado en ese lugar.

R22 es la imagen de una cara humana, está de perfil y lleva una orejera. Este glifo corresponde a la vigésima posición de la lista por ser un señor, al igual que en los sistemas zapoteco, maya y posiblemente en el de Xochicalco. Metafóricamente equivale al día flor entre los mixtecos y los mexicas.

Posiciones con variantes

Las posiciones 3, 9, 12 y 19 (Casa/Búho, Agua, Hierba y Lluvia) tienen las siguientes variantes:

R6 es la pictografía de una casa vista de frente, por el significado de oscuridad se ha comentado corresponde a la tercera posición.

R10a, posiblemente una gota de agua o de sangre, es una variante del glifo agua que corresponde a la novena posición de la lista.

R26 es una representación zoomorfa de un ave o de un reptil. Con el hallazgo del basalto columnar de Cerro de las Minas se confirma la función calendárica de este glifo, que puede ser una variante de la decimosegunda posición de la lista, igual que ocurre en el sistema zapoteco. A diferencia de la escritura de los Valles Centrales, aún no se han encontrado ejemplos en los que los glifos que ocupan esta posición contengan elementos del otro.

R21a podría tratarse de un ser antropozoomorfo, se compone de un ojo, una máscara bucal con dientes y una orejera. A diferencia del glifo zapoteco *gamma*, no lleva tocado y al igual que en este sistema, es una variante de la decimonovena posición.

Posiciones tentativas en la lista

Anclados estos glifos aún quedaría por encontrar los que corresponden a las posiciones 4, 6, 8, 15 y 18 (Lagartija/Pasa Juego, Muerte, Conejo, Águila/Maíz y Pederal). A continuación comentaremos los 12 casos restantes, que por su deterioro o complejidad tienen un lugar tentativo en la lista.

Los siguientes 12 glifos podrían ocupar las posiciones vacantes o ser variantes de los glifos ya colocados, tal como Caso [1928] apuntó inicialmente para los 26 glifos del calendario zapoteco, y que más tarde Urcid colocó en su lista de los 20 días como variantes pocos usuales.

R7 ésta formado por un perfil humano con tocado hacia adelante y máscara bucal, podría ocupar la cuarta posición (Lagartija/Pasa Juego) ya que en el sistema zapoteco ésta corresponde a un glifo comúnmente asociado con el juego de pelota y la serpiente de fuego [Urcid, 1992].

R16 parece un perfil de ave de rapiña que puede ocupar tentativamente la posición decimoquinta de la lista, que corresponde a un águila y que en la reconstrucción de la lista del sistema ñuiñe aún queda vacante.

R17a semeja un ojo con bandas, pero en ocasiones tiene otros elementos decorativos, por lo que podría ser una variante del glifo que ocupa la posición decimosexta de la lista (Zopilote/Ojo).

R19 es un templo visto de frente cuya entrada tiene forma de cruz, es decir, se observa el centro y las cuatro partes, por lo que resulta confuso saber si se trata de una variante del glifo colocado en la tercera posición (Casa/Búho) o del anclado en la decimoséptima (Temblor), ya que parecería que el glifo R18 está encerrado dentro del glifo R6, que representa una casa o templo.

R23 parece un ojo de reptil,⁵ por lo que podría ser una variante de los glifos con características de saurios: 1 (Lagarto), 4 (Lagartija/Pasa Juego) o 5 (Serpiente).

R31 ha sido considerado como un cráneo, sin embargo esta identificación resulta dudosa ya que no tiene la forma típica que esta imagen adoptó en Mesoamérica. De ser correcta ocuparía la posición 6 (Muerte) de la lista, y por el momento no tenemos otros candidatos para este lugar.

Aunque se encuentran muy deteriorados, los siguientes seis ejemplos todavía conservan el numeral.

R32 a primera vista parece un pie, como propuso Moser, pero si se analiza con cuidado podría tratarse del glifo de la doceava posición (Hierba), aunque ha sufrido desgaste, los rasgos esenciales de esta imagen aún se conservan.

R62 se conserva gracias a un dibujo de Dupaix del siglo XIX. Los rasgos que presenta podrían ser los del glifo del agua identificado por Caso en Xochicalco, y si esto es correcto sería una variante de la posición 9 de la lista.

En **R64** y **R65** se distinguen las huellas de la cabeza de algún mamífero, por lo que podrían ocupar las posiciones 7, 8, 11, 14 o 20 (Venado, Conejo, Mono, Jaguar o Señor).

⁵ Este glifo es semejante a otras representaciones encontradas en Teotihuacan, Xochicalco y Cacaxtla, aunque en este caso carece del ganchito que tienen los otros ejemplos.

En R63 y R66 el deterioro ha alterado completamente la imagen, por lo que resulta imposible identificar de qué días podría tratarse.

Considero que las posiciones 8 y 18 (Conejo y Pedernal) aún quedan vacías, ya que de la primera no existe una imagen clara y las representaciones de la segunda (R20), hasta el momento, nunca han aparecido asociadas con numerales. En un principio se había sugerido la posibilidad de que el relieve TEQ.8 tuviera registrado el glifo R20 con una dudosa asociación con numerales, ahora se cuenta con una mejor fotografía de dicho relieve que permite observar que en realidad se trata de otro ejemplo de la variante R10a, como se muestra en la figura VI. Como no existen evidencias del glifo R20 en contextos calendáricos, se deduce que no tiene la función de nombrar al decimoctavo día.

*Diferencias entre la nueva propuesta
y las anteriores*

Las diferencias entre esta propuesta, la lista de los 20 días del sistema ñuiñe, y las dos anteriores radican en los siguientes puntos [cuadro II]:

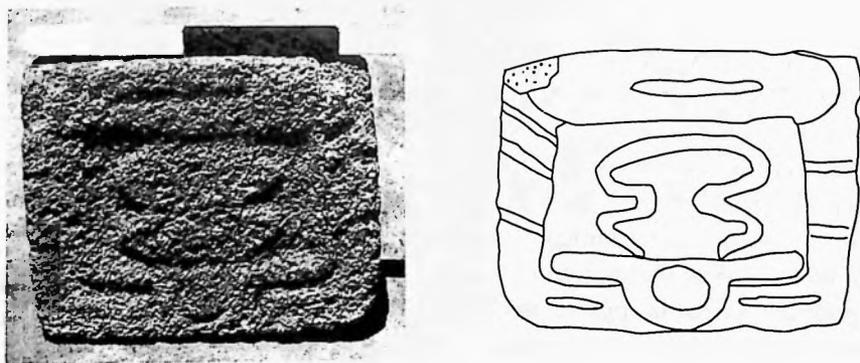


FIGURA VI. *Relieve de TEQ.8. Fotografía y dibujo de I.R.C.*

Moser y Edmonson	Rodríguez
1 (Lagarto)	2 (Viento/Relámpago)
2 (Viento/Relámpago)	4 (Lagartija/Pasa Juego)
3 (Casa/Búho)	17 (Temblor)
4 (Lagartija/Pasa Juego)	15 (Águila/Maíz)
8 (Conejo)	14 (Jaguar)
10 (Perro/Nudo)	14 (Jaguar)
12 (Hierba)	16 (Zopilote/Ojo), 17 (Temblor) y 19 (Lluvia)
15 (Águila/Maíz)	2 (Viento/Relámpago)
16 (Zopilote/Ojo)	2 (Viento/Relámpago) y 3 (Casa/Búho)
17 (Temblor)	1 (Lagarto)
19 (Lluvia)	16 (Zopilote/Ojo)
20 (Flor/Señor)	13 (Caña)

Los glifos colocados por Moser y Edmonson en las siguientes posiciones fueron reacomodados como se muestra en esta relación:

Los glifos que Moser y Edmonson colocaron en las posiciones 1, 5, 6, 7, 8, 10, 14, 17, 18, 19 y 20 (Lagarto, Serpiente, Muerte, Venado, Conejo, Agua, Jaguar, Temblor, Pedernal, Lluvia y Flor/Señor) se descartan por no estar asociados con numerales.

Los glifos Búho, Murciélago y Pie quedaron fuera de la lista de Moser, mientras que Edmonson colocó el primero en la posición 16 (Zopilote). Esta reconstrucción propone que el Búho debe ocupar la posición 3 ya que existe una conexión metafórica entre este animal nocturno, la casa y la oscuridad [Whittaker, 1991-1992]. El glifo identificado por Moser como Murciélago debido a su semejanza con el glifo zapoteco N —nombre asignado por caso— fue identificado por Urcid como una planta jabonera, en esta propuesta se colocó en el décimosegundo lugar de la lista, junto con el glifo Pie, ya que ambos representan la misma imagen fitomorfa, sólo que la segunda más deteriorada.

Por último, se han identificado algunos glifos (R9, R10a, R11, R26, R21a, R22) que no fueron considerados en los trabajos anteriores, aunque algunos de los monumentos de donde provienen sí eran conocidos por sus autores, y se sitúan en las posiciones 7, 9, 10, 12, 19 y 20 (Venado, Agua, Nudo, Hierba, Lluvia y Señor).

Semejanzas y diferencias entre los nombres de los días en los sistemas calendáricos ñuiñe, zapoteca y xochicalca

La clasificación inicial del sistema calendárico zapoteco hecha por Caso ha sufrido modificaciones posteriores. Urcid propuso un orden tentativo de los glifos basándose en la identificación hecha por Caso, en su correspondencia lingüística con el vocabulario zapoteco del padre Córdova y en su comparación con la lista de los 20

días mesoamericanos ya documentados, presuponiendo que su secuencia no ha variado a través del tiempo. En el caso ñuiñe la reconstrucción únicamente involucra la comparación de los glifos calendáricos, ya que todavía es imposible considerar el aspecto lingüístico.⁶

Se ha observado una gran semejanza entre 19 de los glifos que, tanto en el sistema ñuiñe como el zapoteco, ocupan las siguientes posiciones y cuyas denominaciones corresponden al calendario zapoteco: 1 (Lagarto), 2 (Relámpago), 3 (Búho), 4 (Pasa Juego), 5 (Serpiente), 7 (Venado), 9 (Agua), 10 (Nudo), 11 (Mono), 12 (Hierba), 13 (Caña), 14 (Jaguar), 16 (Ojo), 17 (Temblor), 19 (Lluvia) y 20 (Señor) [cuadro II, primera y quinta columnas].

CUADRO IV. *Tabla de correspondencias*

<i>Posición</i>	<i>Claves de glifos ñuiñes</i>	<i>Claves de glifos zapotecos</i>
1 (Lagarto)	R3	V
2 (Relámpago)	R4	M
3 (Búho)	R5	F
4 (Pasa Juego)	R7	Ñ
5 (Serpiente)	R8	Y
7 (Venado)	R9	G
9 (Agua)	R10 y variante	Z y Epsilon
10 (Nudo)	R11	A
11 (Mono)	R12	O
12 (Hierba)	R13 y R26	N y U
13 (Caña)	R14	D
14 (Jaguar)	R15	B
16 (Ojo)	R17 y variante	L
17 (Temblor)	R18	E
19 (Lluvia)	R21	C y Gamma
20 (Señor)	R22	X

Los glifos del calendario zapoteco con las claves S, K, H, Beta, T, J, Q y P, no se han documentado en el sistema ñuiñe o no se encuentran asociados con numerales, como sucede con los glifos J y Q, que representan el maíz y el pedernal.

Uno de los pioneros en identificar los nombres de los días en el sistema de Xochicalco fue Alfonso Caso, quien utilizó el mismo procedimiento analítico seguido con las estelas de Monte Albán (1962-1967). Basándose en una comparación con la glífica zapoteca, Caso encontró los nombres de 14 de los 20 días. Después de él han exis-

⁶ Esto se debe a que existe un desconocimiento sobre la lengua que hablaban los realizadores de los monumentos ñuiñe, la polémica se centra entre grupos chocho-popolocas y mixtecos.

tido otros intentos de reconstrucción, como el de Edmonson, que deberíamos analizar detenidamente.

La lista de los 20 días de Xochicalco no es tan sólida como la del sistema zapoteco y requiere un estudio sistemático de las posiciones de los nombres de los días a la luz de los nuevos hallazgos.⁷ La secuencia de los días de Xochicalco que se presentan está basada en la propuesta de Caso, a partir de la cual se llenan algunas de las posiciones que dejó vacantes, en ocasiones por comparación con sitios contemporáneos como Cacaxtla y Teotenango o bien recolocando algunos glifos que aparecen en las inscripciones de Xochicalco. Como puede verse, esta secuencia al igual que la ñuiñe, está fundamentada en semejanzas glíficas y no en criterios lingüísticos.⁸ Sin embargo, la lista de la sexta columna del cuadro II puede compararse de forma adecuada con el sistema ñuiñe.

Siguiendo la tabla del cuadro II podemos observar algunas semejanzas entre los días ñuiñes y xochicalcas. Por ejemplo, los glifos que ocupan las posiciones 3 (Casa), 5 (Serpiente), 7 (Venado), 9 (Agua), 10 (Nudo), 11 (Mono) y 20 (Señor) tienen los mismos rasgos porque ambos provienen de la tradición zapoteca. El glifo Xi de Xochicalco se parece a la variante R10a de agua. Otras semejanzas son las del glifo R23 (Ojo de reptil), que también aparece en Xochicalco, y la del glifo R16 (Águila). Del resto de la lista de Xochicalco, junto con los glifos calendáricos K y Ca que aparecen en las inscripciones de este sitio, no existen evidencias en el sistema ñuiñe, lo que puede sugerir la presencia de innovaciones a la tradición zapoteca en ambos sistemas.

El calendario utilizado posteriormente en la Mixteca Baja presenta una discontinuidad en algunas de sus posiciones con respecto a los sistemas ñuiñe y zapoteco. Nos referimos a las posiciones 2, 4, 10, 12, 13, 16, 19 y 20 (Viento, Lagartija, Perro, Hierba, Caña, Zopilote, Lluvia y Flor, utilizando la denominación de los días del calendario mixteco). Otros glifos del sistema ñuiñe, como el R6 y el R16 (si fuera correcta su identificación), marcarían una continuidad con la lista mixteca en las posiciones 3 y 15 (Casa, Águila) [cuadro II, segunda y séptima columnas].

⁷ En la actualidad el Doctor Javier Urcid ha iniciado trabajos para la reconstrucción de la lista de los días en Xochicalco.

⁸ La discusión sobre la lista de los días de Xochicalco requiere de un comentario más amplio que rebasa los objetivos de este artículo. Sin embargo, se menciona brevemente que la que se presenta en la columna 6 de la cuadro II tiene los siguientes ajustes respecto a la de Caso: para la posición 7 se toma el glifo Venado que aparece en la iconografía de Cacaxtla, y el glifo P de Caso, que es un perfil humano, se recoloca en la vigésima posición. Para las posiciones decimoquinta y decimosexta se proponen los glifos de aves que aparecen en la lápida del Palacio y en la estela tres de Xochicalco, respectivamente. Aún siguen vacías las posiciones 4 (Lagartija), 12 (Hierba) y 14 (Jaguar), y continúan sin poderse colocar en la secuencia los glifos calendáricos catalogados por Caso como K, Xi y Ca. Se mantuvo la terminología utilizada por Caso para Xochicalco, basada fundamentalmente en su clasificación del sistema zapoteca.

COMENTARIOS FINALES

A partir de los mensajes con contenido calendárico, conformados esencialmente por los numerales del 1 al 13, asociados con los glifos que representan nombres de días, las inscripciones ñuiñe permiten reconstruir el calendario ritual utilizado en la Mixteca Baja durante el Clásico. Estos mensajes tienen ciertas convenciones de representación ya que aparecen dentro de un cartucho, cargados por el glifo R26 (imagen zoomorfa), o bien acompañados por las distintas versiones del glifo del año de perfil, de frente o de lado.

Aunque Moser y Edmonson hicieron sendos intentos de reconstrucción de la secuencia de los 20 días del sistema ñuiñe, la necesidad de una nueva propuesta se debe al considerable aumento del *corpus* de inscripciones, lo que permitió conocer nuevos glifos calendáricos, rectificar otros y sistematizar tanto los registros como los criterios para reconocerlos.

Al hacer la nueva lista de los 20 días se observó que los glifos calendáricos del sistema de escritura ñuiñe están muy ligados al sistema zapoteco, y que algunas variantes infrecuentes de las inscripciones de los Valles Centrales también son utilizadas en la Mixteca Baja en la misma época en que Monte Albán, al parecer, tuvo influencia en varias regiones de Oaxaca. En algunos casos el sistema de Xochicalco también comparte dichas ligas. Se encontró que en las inscripciones ñuiñe existen convenciones particulares para denotar ciertos días y algunas variantes, como los glifos R6, R23, R26, R16, R17a y R19. En algunos casos, como los que ocupan las posiciones 3 y 15 (Casa y Águila) compartidos con Xochicalco, pudiera tratarse de antecedentes de manifestaciones más tardías en la región.

A pesar de la evidencia disponible, todavía no se cuenta con ejemplos calendáricos que permitan conocer la representación ñuiñe de los días que ocupan las posiciones 8 y 18 (Conejo y Pedernal) y así completar la lista de los 20 días de este calendario ritual, utilizado seguramente para marcar las fechas de los ciclos o eventos relevantes, o bien como nominativos de personajes importantes que quedaron plasmados en las magníficas inscripciones de estilo ñuiñe.

BIBLIOGRAFÍA

Caso, Alfonso

- 1928 *Las estelas zapotecas*, Talleres Gráficos de la Nación, México.
- 1962 "Calendario y escritura en Xochicalco", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XVIII, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 49-79.
- 1967 *Los calendarios prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.

Edmonson, Munro S.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*, UNAM, México.

López Austin, Alfredo

1996 "La cosmovisión", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, Colección obra diversa, INAH/CONACULTA, México.

Moser, Christopher L.

1975 *Late Classic Mixteca Baja Ñuiñe Writing and Iconography*, tesis, University of California, Los Angeles.

1977 "Ñuiñe Writing and Iconography of the Mixteca Baja", en *Publications in Anthropology*, núm. 19, Vanderbilt University, Nashville.

Paddock, John (ed.)

1966 "The Mixteca in early urban times", en *Ancient Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, pp. 174-199.

Rincón Mauther, Carlos

1995 "The Ñuiñe Codex from the Colossal Natural Bridge on the Ndaxagua: An Early Pictographic Text from the Coixtlahuaca Basin", en *Journal*, Institute of Maya Studies, vol. 1, núm. 2, pp. 39-66.

Rodríguez Cano, Laura

1996 *El sistema de escritura ñuiñe: análisis del corpus de piedras grabadas de la zona de la "Cañada" en la Mixteca Baja, Oaxaca*, tesis, ENAH/SEP, México.

Rodríguez Cano, Laura; A. Ivan Rivera Guzmán y Júpiter Martínez Ramírez

1996 "Algunas sobre la escritura ñuiñe", en *Arqueología*, núm. 16, enero-junio, INAH, México, pp. 79-89.

Smith, Mary Elizabeth y Ross Parmenter

1991 "The Codex Tulane", en *Akademische Druck U. Verlagsanstalt Graz Austria/Middle American Research Institute*, núm. 61, Universidad de Tulane, Nueva Orleans.

Urcid Serrano, Javier

1992 *Zapotec Hieroglyphic Writing*, tesis de doctorado, Department of Anthropology, Yale University, New Haven, CT.

Whittaker, Gordon

1981 Los jeroglíficos preclásicos de Monte Albán, en *Estudios de Antropología e Historia*, núm. 27, Centro Regional de Oaxaca, SEP/INAH, México.

Winter, Marcus C.

1991-1992 "Ñuiñe: estilo y etnicidad", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 13, Selecciones del Segundo Simposio de Cholula, Universidad de las Américas, Puebla, pp. 147-161.

Winter, Marcus C. y Javier Urcid

1990 "Una mandíbula humana grabada de la Sierra Mazateca, Oaxaca", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 12, Universidad de las Américas, Puebla, pp. 39-49.

Raza, mestizaje y nacionalismo. El movimiento antichino de Sonora y la formación del Estado posrevolucionario mexicano

Gerardo Renique*

RESUMEN: *Se analiza la trayectoria del movimiento antichino desde sus orígenes hasta su incorporación y oficialización dentro de la nueva ortodoxia del Estado posrevolucionario; examinándose la relevancia de ese movimiento para la resolución de la lucha hegemónica entre Plutarco Elías Calles y Álvaro Obregón, y para la creación de un consenso durante el "equilibrio inestable" que dio forma a la política mexicana entre 1928 y 1934. Finalmente, examina la compatibilidad epistemológica entre la ideología antichina, la "revolución cultural" de los entendimientos y sentimientos raciales de las teorías del mestizaje que dieron forma al nacionalismo revolucionario mexicano.*

ABSTRACT: *This article analyzes the trajectory of the anti-Chinese movement from its origins to its incorporation and officialization within the new orthodoxy of the post-revolutionary state. It examines the relevance of this movement for the resolution of the hegemonic struggle between Plutarco Elías Calles and Alvaro Obregón and the creation of consent in the "unstable equilibrium" that shaped Mexican politics between 1928 and 1934. Finally, it examines the epistemological compatibility between anti-Chinese ideology, the "cultural revolution" of Mexico's post-revolutionary regimes, and the racial understandings and sentiments of the mestizaje theories informing Mexican revolutionary nationalism.*

En la historiografía del periodo revolucionario y del México moderno en general, el movimiento antichino ha recibido poca atención¹ a pesar de la existencia de abundantes archivos y fuentes secundarios. Tradicionalmente este movimiento se ha interpretado como un fenómeno producto del racismo norteamericano y por

* City University of Nueva York (CUNY)

¹ La investigación archivística para éste trabajo fue financiada por una beca del Professional Staff Congress-City University of Nueva York, 1995-1996. Una versión preliminar fue presentada en el Primer Congreso de Historia Social y Cultural del Norte de México y Sur de los Estados Unidos, 24-26 septiembre, 1998, Monterrey, Nuevo León. La redacción fue posible gracias a un Eisner Award, 1997 de la División de Humanidades del Colegio de la Universidad de Nueva York. Agradezco los comentarios de Rosario Cardiel, del dictaminador anónimo de *Cuicuilco*, así como la asistencia de Suzette Fascio en la recopilación documental.

lo tanto se ha restringido al ámbito de la frontera norte. Este fenómeno también está ausente de los estudios sobre la “revolución cultural” en la formación del Estado mexicano, sin considerar el carácter racial de éste.² Hasta la fecha los análisis del nacionalismo y la identidad nacional mexicanas han ignorado las políticas xenofóbicas y racistas del régimen posrevolucionario conducido por la generación sonoreense.

A pesar de estas deficiencias, recientemente se han producido algunos estudios de orientación y perspectivas revisionistas, aunque son pocos, aportan elementos para entender el fenómeno antichino y sus diversas ramificaciones. En sus pioneros análisis, Hu-deHart reinterpreta la reacción antichina como una respuesta al predominio de los chinos en el comercio y la manufactura sonorenses, en una atmósfera galvanizada por la retórica nacionalista del régimen revolucionario. Otros estudios se han enfocado a los diversos aspectos de la legislación y el desarrollo del movimiento antichino. Recientemente, Jorge Gómez Izquierdo reinterpreta el fenómeno y su incidencia en la formación del Estado revolucionario enfatizando los aspectos psico-sociológicos desde la perspectiva de construcción estatal en la que considera al antichinismo un producto derivado y consustancial al nacionalismo adoptado por las elites posrevolucionarias que emularon a sus pares en las sociedades noratlánticas. Pérez Montfort en su estudio sobre una organización antichina profascista que se asoció con la oposición de extrema derecha en el régimen cardenista, atribuye el racismo de ésta a la ideología de la clase media que predominó en estas organizaciones.³

Estos análisis han contribuido al develamiento del origen del racismo antichino, su asociación con las prácticas políticas de la generación sonoreense y su incidencia en la creación del PNR, además, han ayudado a entender el por qué de la presencia de los chinos en Sonora. Sin embargo, al no considerar a la raza y lo racial —como aspectos autónomos del conflicto social, organización política y significación cultural— los mantiene dentro de lo dispensable del problema. Contrario a estas in-

² Una notable excepción la constituye el sugerente ensayo de Allan Knight [1990:71-113]. Para revolución cultural y formación estatal véase: Gilbert y Nugent (1994).

³ Entre 1960 y 1979 se produjeron cuatro artículos académicos, una ponencia al Simposio de Historia y Antropología de Sonora (SHAS), una tesis doctoral norteamericana y una tesis de licenciatura mexicana. Los artículos correspondieron en su totalidad a académicos norteamericanos. La mayor producción académica al respecto se verificó entre 1980 y 1991 cuando se produjeron cuatro artículos académicos así como un capítulo en la Historia General de Sonora escritos por la norteamericana Evelyn Hu-deHart; dos artículos de divulgación y cuatro ponencias a los SHAS compartidos entre José Luis Trueba y Jorge J. Gómez Izquierdo. Este último, autor del único libro al respecto publicado en 1991. De ese año a la fecha el movimiento antichino sonoreense recibió atención en una sola ponencia en 1998. Véase: Cumberland, 1960:191-211; Krutz 1971:321-333; Jaques, 1974; 1976:208-218; Figueroa, 1976; Thomas, 1980:191-211; Dennis, 1979:65-80; Hu-DeHart, 1980:49-86; 1982:1-28; 1985b:195-211; 1989:91-116; Trueba J., 1987: 1-26; Gómez, 1987a:21-25; 1987b:51-54; 1988:143-163; Trueba, J., 1989:341-373; Gómez Izquierdo, 1991; Santillán, 1998:33-43.

terpretaciones, este artículo explora el antichinismo como un aspecto consustancial a la lucha por la hegemonía de la formación estatal y la construcción nacional —abierta con la caída de Carranza—, así como a la instauración del régimen de Agua Prieta bajo el liderazgo de la generación sonoreense, la consecuente hegemonía compartida entre Calles y Obregón, y finalmente, para el establecimiento del desequilibrio que caracterizó al maximato. En este sentido, este ensayo sugiere que el antichinismo fue determinante en la definición y delimitación de la esfera racial como la instancia donde se define la naturaleza de los proyectos hegemónicos, según Omi y Winant [1994], constituye una de las cúpulas de poder. La raza y lo racial adquieren un papel central en la consecución de la hegemonía debido a su constitución como espacios socialmente construidos a través del conflicto y la negociación entre proyectos y perspectivas donde se ensamblan la estructura social y los procesos de significación.

Aquí, específicamente se analiza la trayectoria del antichinismo desde sus orígenes, como movimiento político y social, hasta su incorporación y en la estrategia de revolución cultural del Estado posrevolucionario. También se destaca la influencia que tuvo en la instauración de la hegemonía compartida entre Calles y Obregón, así como para la creación de un consenso dentro de la inestabilidad política que caracterizó a los regímenes del maximato; además se discute la compatibilidad entre el antichinismo sonoreense, la estrategia de revolución cultural posrevolucionaria y las características raciales de las teorías sobre el mestizaje y el indigenismo que manifestaban su nueva ortodoxia nacionalista. En otras palabras, esta discusión sugiere que al considerar a la raza y lo racial se adquiere una perspectiva que hace más explícita la concepción teórica de las características de la formación estatal y de los procesos culturales que conforman las identidades sociales en interacción con las instituciones y los discursos del Estado. El estudio de la raza como problema político contribuye al entendimiento de los mecanismos y procesos que transforman el racismo en movimientos políticamente intencionados; permite entender, además, la centralidad de la raza en la lucha política por la hegemonía.

DESORDEN REVOLUCIONARIO, XENOFOBIA Y ANTI-CHINISMO POPULAR

Uno de los efectos del incremento de la población extranjera en el México porfiriano, sobre todo estadounidenses y chinos, fue la reconfiguración de la xenofobia y la xenofilia que —como sugiere González Navarro— constituían, en diferente grado y combinación, uno de los elementos formativos de las sensibilidades elitistas y subalternas. A los argumentos de orden histórico esgrimidos en contra de los españoles se sumaron un antiamericanismo fundamentado sobre todo en factores eco-

nómicos, culturales y clasistas, y un antichinismo de explícito racismo [González, 1974; Knight, 1987; Brow, 1993:786-818], que se hicieron más patentes durante los años de desorden revolucionario que siguieron al asesinato de Madero y a la restauración huertista.

Así, debido a su simultánea marginación social y política y a su preeminencia económica, en las localidades donde tenían sus negocios, los estadounidenses fueron objeto de agresiones contra sus propiedades y de represalia por su comportamiento abusivo y arrogante. Los españoles sufrieron, con más frecuencia que aquéllos, agresiones físicas y la destrucción de sus negocios y propiedades debido a su sólida integración económica y social. Pero fueron los árabes y chinos —aunque sus comunidades eran pequeñas— quienes padecieron más ataques personales y contra sus propiedades, las fatalidades de éstos sobrepasaron las de los españoles y estadounidenses [Knight, 1986:150, 279].⁴ Las acciones xenofóbicas fueron más frecuentes y graves en los estados fronterizos del norte y en los del Golfo donde se concentraban las poblaciones e inversiones más importantes de estadounidenses y chinos, agresiones sobre todo contra propietarios, empresas mineras y ranchos cuyos dueños sufrieron hostigamiento, imposición de impuestos revolucionarios, pérdida de ganado, destrucción de cercos, robo de nóminas de pago, saqueo de tiendas de raya, indisciplina laboral, y la ocasional pérdida de vidas sobre todo en aquellos casos en que las víctimas opusieron resistencia y/o actuaron de manera prepotente. En opinión de funcionarios consulares y empresarios estadounidenses, estos sucesos fueron considerados como extraordinarios y poco representativos.⁵ Los reportes consulares norteamericanos durante los momentos iniciales de la insurrección maderista describieron la situación imperante en la comunidad norteamericana como de calma relativa.

A fines de 1910, al contrario de cierta prensa alarmista norteamericana, Alexan-

⁴ Si bien en cifras absolutas los estadounidenses fueron asesinados en mayor número (550), en números relativos ese lugar correspondió a los árabes (7.25% de los nacidos en países árabes según el censo de 1910); los chinos ocuparon el segundo lugar tanto en números absolutos (471) como en relativos (3.5%); los 209 españoles asesinados representaron el tercer lugar en cifras absolutas, y en relativas ese lugar correspondió a los estadounidenses. Según el censo de 1910 el número de árabes nacidos en el extranjero ascendía a 1 531, el de chinos a 13 203, el de españoles a 29 409 y el de estadounidenses a 20 633. [González, 1979; Turner, 1968].

⁵ El Censo de 1910 reportó para Sonora 4 486 chinos, 3 164 estadounidenses, 259 y 183 alemanes. El total de chinos en México fue de 13 203. Después de Sonora las concentraciones más grandes fueron las del Distrito Federal con 1 482, Chihuahua con 1 325, Yucatán con 875 y Sinaloa con 667. De incluirse indocumentados y no censados, y considerando las deficiencias censales, el número de chinos en 1910 debe haber alcanzado los 15 000. Para 1927 la Secretaría de Gobernación reportó 24 218 chinos en el país. Su distribución geográfica evidenció diferencias respecto a 1910. El desarrollo de la producción algodonera, así como la persecución antichina en Sonora, que se intensificó entre 1919 y 1924 elevó el número de chinos en Baja California Norte de 532 a 5 889. Le siguió Sonora con 3 758, Sinaloa con 2 019, Chiapas con 1 265, la ciudad de México con 1 062 y Chihuahua con 1 037 [Hu-deHart, 1985]. Para naturaleza de atentados contra norteamericanos véase: Knight, 1987:53-70; 1986:68-70, 79-80, 158-162, 342-344.

La Mestización



Mestizo indolatino de
12 años.



Producto de la meza
mexicana de 14 años

FUENTE: Archivo: espinoza mestizo (1).bmp

der Dyer, consul estadounidense en Nogales, reportó a la Secretaría de Estado en Washington la existencia de "grandes sentimientos de amistad" entre las dos poblaciones fronterizas, sobre todo entre las familias más prominentes de ambos la-

dos de la frontera, interrelacionadas a través de negocios, amistad y matrimonio. Sin embargo, también advirtió sobre la tensa situación en el centro minero de Cananea, donde el conflicto entre mexicanos y americanos se agudizaba sobre todo el conflicto entre capital y trabajo. Desde Hermosillo el cónsul Louis Hostetter desmintió los falsos rumores que circulaban en la ciudad de México sobre una supuesta agresión con piedras al consulado estadounidense en la capital del estado. Reafirmó que no se había dado ninguna manifestación de ese tipo y que en Sonora “solamente existen los mejores sentimientos entre mexicanos y americanos”. Si bien durante las dos décadas siguientes la ocasional protesta obrera en las compañías mineras, y el oportunismo obrerista y nacionalista, tanto de constitucionalistas como de sus oponentes, generaron tensión y conflicto, la presencia estadounidense en Sonora —sobre todo en minería— no experimentó una transformación significativa. Las disposiciones de ciertas autoridades constitucionalistas en beneficio de los trabajadores mexicanos se circunscribían casi exclusivamente a la esfera de las relaciones laborales. Aunque intentaban corregir los abusos, la sobreexplotación y la discriminación de la que eran objeto los trabajadores mexicanos por parte de empresarios y capataces norteamericanos, en ninguna de estas se cuestionó el carácter imperialista de la presencia estadounidense en el país.⁶

El caso de los chinos fue diferente; por la naturaleza de su actividad económica, concentrada fundamentalmente en el comercio ambulante, abarrotes y servicios, su presencia era más visible y su contacto con la sociedad sonorenses frecuente y cotidiano. De ellos sobresalía un pequeño grupo de empresarios que monopolizaba el comercio de productos ultramarinos así como la manufactura de ropa y zapatos en el estado. En muchos poblados de Sonora, como en otros estados norteños, los establecimientos comerciales chinos sobrepasaban en número a los de mexicanos y otros extranjeros.⁷ Durante los años de desorden revolucionario, tanto los grandes

⁶ National Archives-Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of Mexico, 1910-1929 (NR-Mex), Microcopy 274, Rolls 10-11. Como principal fuente de ingresos fiscales a través de impuestos de exportación y durante el periodo constitucionalista como fuente de préstamos, las grandes empresas mineras en Sonora no fueron mayormente afectadas. Caso contrario fue el de la propiedad agrícola controlada por capitales norteamericanos, como fue el de la irrigación del Valle del Yaqui propiedad de la Richardson Construction Company. Su nacionalización obedeció más que nada al interés de políticos constitucionalistas, en particular Alvaro Obregón, de apropiarse de estas tierras. Sobre la política del constitucionalismo hacia la propiedad norteamericana en Sonora véase: Aguilar, Camín, 1988; Knight, 1986; Romero Gil, 1993. El límite de este impulso nacionalista regional expresado en el popular *eslogan* de la época “México para los mexicanos”, era compartido tanto por el proletariado minero como por los políticos constitucionalistas. Un impulso nacionalista popular antiimperialista tuvo un desarrollo más restringido sobre todo en algunos sectores más radicales del magonismo y entre trabajadores influenciados por organizaciones socialistas estadounidenses.

⁷ En 1913 el número de empresas no chinas con capitales mayores de veinte mil pesos fue de 238 con una inversión total de más de 18 millones de pesos, mientras que el número de establecimientos chinos fue de 17 con un capital de menos de \$800 000. Para 1919 el Departamento de Trabajo reportó la existencia en Sonora de 827 establecimientos comerciales no chinos (estadunidenses, mexicanos, árabes y euro-

empresarios chinos como aquellos individuos de menores ingresos y recursos se constituyeron en blanco predilecto del descontento popular. Además de sufrir el saqueo y destrucción de sus negocios y viviendas, también fueron objeto de afrentas y humillaciones públicas en las que su lenguaje, cultura, indumentaria y condición racial fueron objeto de burla y desprecio. Mientras que en algunos casos las agresiones físicas cometidas por turbas desembocaban en muertes sin premeditación, se dieron también casos en que grupos o individuos intencionalmente buscaban la muerte de sus víctimas. Fue, sin embargo, en el estado de Coahuila donde se produjo la acción más brutal y sangrienta de la coyuntura revolucionaria, cuando en mayo de 1911 tropas maderistas ultimaron a 303 asiáticos no combatientes. El odio entre razas fue —según el investigador comisionado por Madero— el móvil que animó este sangriento episodio y que motivó las acciones antichinas en Sonora y el norte en general.⁸

Entre 1910 y 1920 Sonora fue el estado donde ocurrieron el mayor número de incidentes antichinos en todo el país, ataques con dinamita, incendios intencionales, apedreamientos y saqueos perpetrados contra establecimientos comerciales y domicilios particulares; entre las agresiones individuales se incluyeron humillaciones públicas como corte de la coleta, desfile de individuos desnudos, apaleamientos y asesinatos a sangre fría.⁹ La mayor incidencia de estos ataques se dio en aquellas regiones de Sonora más privilegiadas por la expansión económica del porfiriato, los centros mineros ubicados en la sierra al noreste del estado, y los poblados de los valles del Yaqui y del Mayo ubicados en su extremo sur. Regiones cuyas comunidades tuvieron importante participación en los movimientos armados maderistas y constitucionalistas, y donde radicaban las comunidades chinas más numerosas y económicamente importantes en el estado.¹⁰

peos) con un capital de \$2 813 540, y 434 establecimientos chinos con un capital de \$2 186 935, lo que significó para estos últimos un capital promedio de \$2 644.42 por establecimiento y de \$6 482.41 para los primeros. Véase: Hu-deHart, 1985; 1980.

⁸ Para la matanza de Torreón véase: Puig, 1992 y González, 1974. Para ataques en contra de los chinos, véase: Cumberland, 1960; Dennis, 1960.

⁹ Se estima que entre 1910 y 1916, más de cien chinos fueron asesinados por revolucionarios de diversos grupos en todo Sonora; véase: Hu-deHart, 1985, y también: Cumberland, 1960 y Archivo Histórico General del Estado de Sonora (AHGES) *Tranquilidad Pública, Quejas de Chinos*, T 2777 (1912), T 3061 (1916), T 3138 (1917), T 3141 (1917), T 3327 (1919) y T 3449 (1920).

¹⁰ Durante 1919 de un total de 6 078 chinos registrados en el estado, más del 40% estaban establecidos en el distrito de Arizpe y en el de Guaymas. En el primero se localizaban Nacozari y Cananea los dos más importantes centros mineros en Sonora, y Nogales; el segundo albergaba al puerto de Guaymas y las ciudades de Cajeme, Torin y Cócorit en el Valle del Yaqui y Navojoa en el Mayo. De los 5 753 chinos con ocupación (100 eran menores y 255 se clasificaron como vagos) aproximadamente las tres cuartas partes se dedicaban al comercio. De los 827 establecimientos comerciales chinos registrados ese año, 740 contaban con capitales de trabajo entre los 1 500 y 5 000 pesos; 76 entre 5 000 y 10 000, y 11 con capitales mayores de 10 000 pesos. 1 495 individuos reportaron dedicarse a actividades manuales como lavandería, producción de hortalizas, minería, artesanos y jornaleros [Hu-deHart, 1985].

Las primeras acciones antichinas se dieron paralelas al alzamiento sonoreense en contra del régimen de Huerta. Partidas rebeldes victimaron y robaron a comerciantes chinos en las vecindades de Minas Prietas, Nogales, Cananea y Torín. En Cananea las movilizaciones de febrero de 1914, en contra de funcionarios norteamericanos abusivos de la Cananea Consolidated Cooper Corporation, culminaron en ataques contra establecimientos comerciales chinos. Un año más tarde en Nacozari —otro importante centro minero sonoreense— todos los negocios chinos fueron saqueados y sus propietarios fueron obligados a desfilar desnudos por las calles. Durante los cruentos enfrentamientos del año de 1915 entre las fuerzas combinadas de Francisco Villa y del gobernador sonoreense José María Maytorena en contra de las tropas constitucionalistas, los chinos sufrieron ataques de ambos bandos. Tropas villistas saquearon comercios chinos y golpearon a sus propietarios en Cumpas, Fronteras, Moctezuma y Arizpe. La retirada de las tropas maytorenistas de Agua Prieta fue acompañado de un saqueo generalizado de negocios chinos y de la muerte por lo menos de dos comerciantes, lo mismo ocurrió en Nogales y Cananea. En los poblados del sur del estado, yaquis impagos al servicio del ejército constitucionalista frecuentemente recurrían al saqueo de tiendas y negocios chinos. En enero de 1915 fueron saqueados los establecimientos chinos de Cócorit —el más importante centro comercial del Valle del Yaqui— y de la vecina estación de Torres, lo mismo ocurrió en el puerto de Guaymas. En la capital del estado, el descontrol de las manifestaciones de protesta contra el comercio y la presencia de chinos obligó a las autoridades a declarar estado de sitio.¹¹

Espontánea e inarticuladamente, estos tumultos antichinos fueron protagonizados por hombres —y algunas mujeres— de la clase trabajadora y sectores medios urbanos. Acciones justificadas y racionalizadas por un sentido común racial estructurado sobre la base de la aceptación de la naturaleza genético-biológica de la cultura e identidad nacionales y de la existencia de una jerarquía racial en la cual indios, negros y asiáticos ocupaban sus niveles más inferiores. Desde esta visión dominante el chino era considerado como una amenaza estética, cultural, sexual y religiosa a los valores y cánones occidentales. Se les atribuía además una baja moral y el ser portadores naturales de enfermedades. Imágenes sedimentadas en la cultura popular mediante una amalgama de actitudes, conocimientos folklóricos, usos y costumbres cotidianos que expresaban los valores, estereotipos y percepciones racia-

¹¹ Los reportes de asesinatos de chinos durante en 1913 en Minas Prietas, Cananea, Torin y Nogales en AGN-Gobernación, Periodo Revolucionario, Caja 15 (mayo 1916), varios expedientes. Para agresiones físicas, incendios y bombas contra establecimientos y viviendas chinas en Nacozari véase: AHGES T. 3141 (1917) y T. 3138 (1917); P. Yañez a J.M. Arana 10 oct. 1917; para Cócorit AHGES T. 3061 (1916) para acciones de villistas, yaquis y maytorenistas en contra de chinos véase: Cumberland, 1960; así como: Hu-deHart, 1980; Ignacio Almada Bay, *Persecusión y persistencia del maytorenismo, 1915-1920*, en XVIII MSHAS, vol. 2, 1993, 79-109.

les establecidos en la ideología de supremacía blanca y sus principios de racismo científico, adoptados y adaptados a la formación cultural sonoreense y articulada sobre la premisa de la hegemonía racial, cultural y genérica blanca-criolla masculina y la aceptación de una ideología fronteriza del honor.¹²

En este antichinismo popular existía un amplio espectro de opiniones, percepciones y actitudes. Por un lado se encontraban aquellos individuos de posición militante, extremadamente racistas que participaban abiertamente en acciones antichinas; por otra parte, aquéllos de actitudes moderadas, aunque no menos racistas, que se expresaban de forma retórica o pasiva a través de actitudes despectivas, aceptación de estereotipos racializados y comportamiento prejuiciado. Si bien, desde las dos últimas décadas del siglo diecinueve los antichinistas constituían un sector minoritario y marginal, para inicios del siglo XX la actitud dominante de la sociedad sonoreense hacia los chinos fue calificada en el pionero estudio de Cumberland [1960] como de "animosidad inactiva". La transmutación de esta actitud en abierta xenofobia y racismo activo fue producto de la prédica y actividad de un núcleo de políticos e intelectuales antichinos sonorenses, que encontraron campo propicio para la creación de un movimiento social y político de naturaleza patriótico-racial, en la deplorable situación material ocasionada por la crisis que siguió a la victoria constitucionalista en contra de Huerta en 1915, y en las condiciones anímicas generadas por el programa de reformas y la retórica jacobina de los regímenes preconstitucionalistas sonorenses dominados por Plutarco Elías Calles.

CRISIS, "REVOLUCIÓN CULTURAL" Y ANTICHINISMO ORGANIZADO

Como lo sugiere A. Knight, la victoria del constitucionalismo sobre las fuerzas combinadas de Villa y Maytorena en 1915 marcó el simultáneo inicio de una grave y profunda crisis económica, y la radical transformación del ánimo y actitud populares —de la insurgencia a la quietud o reposo— que se prolongó hasta 1920. En Sonora la destrucción de los rebaños ganaderos, la paralización de la minería y del transporte ferrocarrilero, el abandono de las propiedades y su secuela de hiperinflación, carestía y desempleo, alimentaron un intermitente flujo migratorio mascu-

¹² El concepto de "sentido común racial" ha sido elaborado con base en la conceptualización de M. Omi y H. Winant [1994:59-60], las expresiones y entendimientos raciales cotidianos constituyen expresiones micro-sociales de proyectos raciales más complejos que en su conjunto constituyen la formación racial. También se ha tomado en consideración el concepto gramsciano del sentido común como el cambiante producto de la lucha política y elemento crucial para el logro de la hegemonía, véase: Gramsci, 1971:182. Para una discusión más detallada de la gestación del antichinismo, su interrelación con las ideologías fronteriza y del honor masculino, y su lugar en la cultura patriótica regional sonoreense véase: Renique, 2000 y Alonso, 1995.

lino hacia los Estados Unidos;¹³ situación que fue motivo de preocupación entre las autoridades que de súbito vieron reducida su población masculina. Fue el caso de Caborca cuyo presidente municipal reportó a fines de 1916 una disminución del cincuenta por ciento de los varones en su jurisdicción. Localmente denominado como “escasez de hombres”, éste fenómeno tuvo sus antecedentes unos años antes con la participación de varones sonorenses en el ejército y aparato político-administrativo constitucionalista.¹⁴ Además de dificultar la recuperación económica, la escasez de varones tuvo importantes consecuencias en las relaciones e identidades genéricas, así como en la ideología del honor que daba sustento al sistema patriarcal fronterizo. La presencia masculina china, sin duda, también magnificada por la exigua presencia de mujeres asiáticas, se hizo más visible y pronunciada. Así, lo comprobó Martín Luis Guzmán, comisionado, en octubre de 1913 por la jefatura constitucionalista, para la organización de un baile en honor a Venustiano Carranza en el poblado de Magdalena, con sorpresa descubrió que, descontando a los chinos, no existían entre la población varones en estado de casarse [Guzmán, 1995:66 y ss]. En estas circunstancias las mujeres sonorenses ampliaron sus márgenes de independencia y autonomía en el manejo económico y político de la unidad familiar así como en la consolidación y/o ampliación de su patrimonio material. Sin la vigilancia de padres, esposos o hermanos tuvieron mayor libertad para establecer relaciones interpersonales y hasta afectivas con varones asiáticos, como consumidoras se relacionaron con tenderos, abarroteros, vendedores ambulantes; como trabajadoras, con los dueños de lavanderías, fábricas de calzado, ropa y cigarros. Actitudes que, desde una perspectiva del hombre sonorense, contradecían el ideal femenino de la mujer modesta, tímida y sumisa a la vez que desafiaban la virilidad y superioridad donde se asentaban el honor y la identidad masculina fronterizos.¹⁵

La incidencia de una serie de enfermedades ocasionadas por la miseria y carestía, así como por el constante movimiento de tropas entre una y otra parte del país, contribuyó a la incertidumbre y malestar de la población sonorense. Entre 1916 y

¹³ En las áreas rurales del distrito de Hermosillo la carga de harina se vendía a nueve dólares o \$250 de “infalsificable constitucionalista”, esto es el equivalente de unos cuatro o cinco jornales. Establecidos en plata —en la moneda nacional prevaleciente hasta la caída de Madero y cotizada a dos por un dólar estadounidense— y pagados en circulante constitucionalista, los obreros de la fábrica textil de Los Ángeles de Horcasitas, manifestaron que en el intercambio perdían 64% del valor efectivo de su salario. Sobre la situación económica en el estado véase: AHGES T. 3072 (2da. Parte), 1916 - *Informes relativos a la situación en el estado*. Información sobre trabajadores textiles en AHGES T. 3076, 1916. Para problemas ocasionados por imposición de circulante constitucionalista véase: Knight, 1986:407 y ss; para sus consecuencias en Sonora: Rivera, 1981:421 y Aguilar, 1977:424 y ss.

¹⁴ Información sobre Caborca en AHGES T. 3072 (2da. Parte), 1916 - *Informes relativos a la situación en el estado*. Desde 1849, a raíz de la “fiebre del oro” de California la migración masculina hacia los Estados Unidos se constituyó en un importante recurso dentro de las estrategias de sobrevivencia fronterizas, véase: Renique, 1990:132-138.

¹⁵ Para una discusión de la relación entre honor y género en un contexto fronterizo véase: Alonso, 1995:79-90.

1917 la viruela, el sarampión y el tifo causaron terribles estragos en todo el país. La mayor mortandad fue ocasionada por la pandemia de influenza en 1918, propagada a nivel mundial por el movimiento de tropas entre Europa, América y Medio Oriente, y que afectó en mayor grado a los estados fronterizos norteros.¹⁶

En contraste con la incertidumbre, apatía y resignación de la población, Plutarco Elías Calles asumió la conducción del gobierno estatal con un gran entusiasmo y empuje, con la intención —en expresión de Krauze— de reformar desde el origen. Su régimen, como los de otros estados (acertadamente calificados como laboratorios de la revolución), se proponía la radical transformación del país y sus habitantes animado por una compartida tradición jacobina, una intención desarrollista y una actitud racionalista y paternalista. Este Programa, anunciado el mismo día de su nombramiento como gobernador provisional en agosto de 1915, se articulaba sobre la base de la creación de un vasto sistema educativo, la prohibición de la elaboración y consumo de bebidas alcohólicas, la restricción de la influencia del clero, el desarrollo de proyectos de irrigación y la expansión de la propiedad rural individual. Instituciones y actividades que siguiendo el concepto de “revolución cultural” —establecido por Corrigan y Sayer— incluían estrategias de transformación individuales y totalizantes que perseguían la simultánea definición de formas aceptables de actividad y comportamiento social, así como el establecimiento de identidades colectivas e individuales (Corrigan y Sayer, 1985). Con esta intención privó de la ciudadanía a yaquis y mayos, bajo el argumento de que mantenían una organización anómala, puso en vigor una rigurosa legislación anti-alcohólica, reconstruyó el sistema educativo estatal y dispuso la segregación de la población china en barrios especiales con el objetivo de restringir su contacto con la población sonorense. Por su parte Adolfo de la Huerta, gobernador provisional en reemplazo de Calles, suspendió la migración china arguyendo que sus actividades económicas perjudicaban a las mujeres al desplazarlas de sus ocupaciones tradicionales como lavado y planchado de ropa.¹⁷

En villa Magdalena, cabecera de un distrito minero y productor de harina, se encontraba la tercera comunidad china más grande del estado dominando la actividad comercial. En esta localidad, en 1916 bajo la conducción de José María Arana,

¹⁶ AHGES T. 3072 (2da. parte), 1916 - *Informes relativos a la situación del estado*; véase: Raddyng, 1985: 17-28 y Knight, 1986, vol. 2, pp. 420-423.

¹⁷ En Sonora el periodo “preconstitucional” fue cubierto de agosto de 1915 a mayo de 1916 por Calles; de esta última fecha a junio de 1917 por Huerta. Realizadas las primeras elecciones constitucionalistas resultó elegido Calles para completar en agosto de 1919 el cuatrienio iniciado en 1915. Krauze, 1995:29-37; Martínez Assad, 1979. Programas y disposiciones de Calles y Huerta en “Tierra y libros para todos”, Programa de gobierno del General Plutarco Elías Calles, Nacoziari: Talleres de Imprenta de Gregorio Moreno [1915] e Informe que rinde al H. Congreso del Estado el Gobernador Provisional de Sonora C. Adolfo de la Huerta para el periodo comprendido entre el 19 de Mayo de 1916 y 18 de Junio de 1917. Hermosillo: Imprenta del Gobierno del Estado, 1917. Véase: Rivera, 1981:421-426.

una veintena de individuos (tenderos, pequeños empresarios, maestros de escuelas y funcionarios), constituyeron la Junta Comercial de Hombres de Negocios¹⁸ para la defensa del comercio mexicano y la extinción del comercio asiático, en el acta constitutiva se argumentó que éste perjudicaba sobre todo a la juventud “que al salir de las escuelas tienen que emigrar a los Estados Unidos en busca del trabajo que les niega el chino”.¹⁹

En el discurso público pronunciado en Cananea el 29 de abril de 1916, Arana estableció los pilares del movimiento que se proponía organizar; su naturaleza, principios fundamentales y objetivos estratégicos. Consideró que con el triunfo de la revolución había sonado la hora de la redención y elogió la labor del gobernador Calles por su empeño en buscar soluciones a los problemas más complicados para el progreso intelectual y material del pueblo de Sonora; uno de estos era el ocasionado por la presencia del “pestilente y nauseabundo chino”, al que consideró un legado funesto de la nefanda dictadura, y cuya influencia e intereses económicos estaban arraigados profundamente en las arterias del organismo social. En la exposición de los efectos negativos ocasionados por la presencia china en México, y específicamente en Sonora, mencionó en primer lugar el efecto corrosivo de la “raza maldita” sobre el espíritu nacional. Consideró que su descendencia, producto de la unión de chinos con “malas mexicanas”, daba lugar a individuos débiles, raquíuticos, enfermizos, y sin patriotismo. También mencionó sus supuestas prácticas comerciales deshonestas, evasión sistemática del pago de impuestos y sobornos a funcionarios y a autoridades políticas. Advirtió del peligro que representaban los asiáticos para la higiene, salud y moral públicas debido a su padecimiento crónico

¹⁸ En 1919 se contabilizaron en Magdalena 800 chinos. Aunque con menor capital que sus competidores mexicanos y extranjeros, sus 107 establecimientos comerciales opacaban a los 54 propiedad de mexicanos, europeos y estadounidenses. Sin embargo, sólo dos empresas chinas, las firmas comerciales de Juan Lung Tain y Fon Quin, figuraban entre las 24 empresas con capitales mayores de \$20 000 en todo el distrito. Establecidas, en la década de 1890, ambas mantenían sucursales en las principales ciudades del estado, desde donde surtían al pequeño comercio y vendedores ambulantes de las poblaciones menores. El empresario Juan Lung Tain contaba también con una fábrica de ropa y zapatos en Hermosillo. Por su capital y escala de operaciones, entre las 22 grandes empresas restantes, sobresalían las compañías mineras Quintera Mining Co. de propiedad inglesa y con más de 500 trabajadores, y las norteamericanas Planchas de Plata Mining Co. y la Promontorios Consolidated, y la compañía ganadera de William Barnett and Son, con más de 5 000 cabezas de ganado. En 1919 el capital promedio de los 107 establecimientos comerciales chinos de Magdalena ascendía a \$320 621 y el de los 54 mexicanos, europeos y estadounidenses a \$168 400 [Hu de-Hart, 1985:203-204, 1980].

¹⁹ Hoja volante, anunciando la creación de la Junta de Hombres de Negocios, 5 de febrero de 1916, en Archivo José María Arana (en adelante AJMA) depositado en Special Collections, Biblioteca de la Universidad de Arizona en Tucson. Véase: AHGES T.3083 (1916) *Campaña Antichina*. Al frente de una delegación de la Junta de Hombres de Negocios de Magdalena, Arana se entrevistó con el gobernador Plutarco Elías Calles para informarles de sus actividades dirigidas a “atacar el avasallador incremento de los chinos tendiente a absorber todos los elementos de vida de los mexicanos”. Según recuento de Arana, el mandatario les ofreció su ayuda moral y efectiva para la que consideró como una labor patriótica y razonada. Recuento de la entrevista en J.M. Arana, *Borrador y notas al margen del Informe del Gobernador Cesáreo Soriano*, 4 abril 1918, en AJMA.

de "terribles males contagiosos", su insalubre forma de vida y consumo de opio y bebidas alcohólicas. Arana señaló también, que los chinos se habían adueñado del comercio, de la agricultura, de la industria y de los negocios más pequeños, y que sólo ocupaban dependientes de su propia nacionalidad. Como último punto remarcó que los chinos eran enemigos acérrimos del partido constitucionalista.²⁰

Arana, habilmente, no sólo relacionó la presencia china con cada una de las fuentes de zozobra, incertidumbre y angustia que afectaban a los sonorenses, sino que además redefinió y reinterpretó la historia de la inmigración china en términos fundamentalmente raciales, como lo hizo con la historia sonorenses y mexicana. La popularidad del antichinismo, en amplios sectores de la población, se basó en esta interpretación así como en la significación racial que le atribuyó a la problemática de clase y género. La compleja y no jerarquizada presentación de los argumentos patrióticos, económicos, sanitarios o morales de su discurso obedecía precisamente a esta lógica racializante que, como lo han señalado Omi y Winant, es uno de los elementos centrales de la hegemonía capitalista. Por eso utilizó constantemente los discursos raciales como la chinización de las mujeres que mantuvieran relación con los chinos, la feminización del trabajo asiático o la racialización de las ocupaciones de baja remuneración. En este contexto —a contramano de interpretaciones recientes— los objetivos o preocupaciones raciales, genéricas o sanitarias del antichinismo no constituían justificaciones de una importante o determinante motivación económica o nacional-patriótica sino que eran considerados como fines en sí mismos [Omi y Winant, 1994:68].²¹

A fines de 1916, después de haber recorrido las principales poblaciones del estado en su campaña proselitista a favor de la creación de un movimiento antichino, Arana logró que se formaran 16 comités o juntas antichinas, autodenominadas nacionalistas o patrióticas. Agrupaciones que bajo el lema de "por la patria y por la raza" se propusieron como objetivos primordiales la defensa de la patria, la protec-

²⁰ *Hoja volante, discurso de José María Arana en Cananea*, 29 abril de 1916, en AHGES T.3083 (1916) *Campaña Antichina*. De los nueve puntos considerados por Arana en su discurso, en el primero abordó un problema de naturaleza racial-patriótica; en los dos siguientes, como en el séptimo hizo mención a problemas de orden moral; en el cuarto y el octavo abordó asuntos de higiene y salubridad pública; los puntos quinto y sexto trataron aspectos estrictamente económicos; y en el último asoció a los chinos con el *ancien régime* porfirista.

²¹ José Ángel Espinoza —después de Arana el más prominente intelectual antichino de la época— dio cuenta de la especificidad y autonomía relativa de lo racial y lo económico en sus apreciaciones sobre la presencia estadounidense en Sonora *vis a vis* la presencia china. Según éste, si bien la americanización constituía "una amenaza terrible de orden económico, la chinización (*sic*) [era] mil veces más peligrosa", debido a que no se trataba solamente de un problema puramente económico sino también racial y de salubridad. Mientras que a través de poderosas industrias la acción del capitalismo yanqui proporcionaba un salario para los peones mexicanos, en cambio la presencia china sembraba una enfermedad incurable... que lentamente consume los organismos de la vida nacional [Espinoza, 1931:35-36].

ción de la raza mexicana, y la promoción de la industria nacional.²² La publicación en julio de 1917, del semanario *Pro-Patria* dirigido por Arana, facilitó la articulación de estos comités, la circulación de propaganda antichina, la atracción de nuevos miembros, y en general la expansión del antichinismo. Sus acciones se concentraban sobre todo en los centros urbanos y semi-urbanos de los distritos mineros serranos y las poblaciones de los grandes valles agrícolas del sur del estado donde la expansión capitalista porfiriana atrajo a empresarios y trabajadores chinos, así como a inmigrantes procedentes de otras partes del país.²³ Entre los lectores, corresponsales, organizadores, simpatizantes e intelectuales orgánicos del antichinismo se encontraban individuos provenientes de los sectores medios y de la clase trabajadora, entre ellos, maestros de escuela, profesionistas, mineros, medianos y pequeños hombres de negocios, periodistas, amas de casa y funcionarios públicos de simpatías constitucionalistas y por lo general sin mayores antecedentes de participación militar o política en el maderismo o constitucionalismo. Debido a su organización e intencionalidad políticas, a su convocatoria con la sociedad, a la utilización de la prensa y propaganda, a la aceptación y utilización de los mecanismos electorales, y a su cohesión ideológica de racismo, y para diferenciarlo de las experiencias anteriores, el movimiento propuesto por Arana constituía un antichinismo orgánico.²⁴

²² J.M. Arana, *Al margen del informe*. AJMA. Entre las organizaciones creadas en esa oportunidades tuvieron el Comité Popular Antichino de Huatabampo, la Junta de Protección Nacional de Caborca, la Unión Protección y Progreso de Imuris, la Junta de Defensa Económica Racial Nacionalista Anti-Asiática de Esperanza, Trabajadores Unidos de Cananea, la Junta Nacionalista Anti-China de Cócorit y la Sociedad Nacionalista de Cananea.

²³ Durante el año de 1919 de un total de 6 078 chinos registrados en el estado, mas del 40% estaban establecidos en el fronterizo distrito de Arizpe y en el sureño distrito de Guaymas. En el primero se localizaban Nacozari y Cananea los dos más importantes centros mineros en Sonora y Nogales; el segundo albergaba al puerto de Guaymas y las ciudades de Cajeme, Torin y Cócorit en el Valle del Yaqui y Navojoa en el Mayo. Aproximadamente, de las tres cuartas partes de los 5 753 chinos con ocupación (100 eran menores y 255 se clasificaron como vagos) se dedicaban al comercio. De los 827 establecimientos comerciales chinos registrados ese año, 740 contaban con capitales de trabajo entre los \$1 500 y \$5 000; 76 entre \$5 000 y \$10 000 y 11 con capitales mayores de \$10 000; 1 495 individuos manifestaron dedicarse a actividades manuales como lavandería, producción de hortalizas, minería, artesanos y jornaleros [Hu-deHart, 1985:200-202].

²⁴ De las más de cuarenta cartas enviadas a Arana por simpatizantes antichinos entre fines de 1916 y 1919, trece procedían de las regiones agrícolas de los valles del Yaqui y del Mayo, veinte de los poblados mineros en los municipios serranos, y el resto de la parte central del estado, el norte de Sinaloa y del distrito sur de Baja California. Aunque la mayoría de los corresponsales no mencionó su ocupación, entre los que sí lo hicieron se encontraban pequeños comerciantes, trabajadores asalariados, agricultores, panaderos, boticarios, carniceros, maestros de escuela, músicos, empleados públicos y militares de baja graduación. AJMA, *Correspondencia varia y Correspondencia simpatizantes y corresponsales*, 1904- 1921. Para la organización y funcionamiento de los comités antichinos véase: Espinosa, 1931. Sobre todo la segunda parte, *Medios y recursos de lucha*, 177-277, donde en capítulos como *Como combatir a los chinos*, *Como combatir a los chineros*, *El Boicot*, *La Mujer en la lucha*, etc., se dan orientaciones precisas de organización y estrategia. También véase Espinosa, 1932. Para un recuento personal de la organización del movimiento antichino véase: Cortez, 1943.

La elección de Arana a la presidencia municipal de Magdalena —1918 a 1920— confirió al antichinismo mayor visibilidad y legitimidad. Algunas de las disposiciones adoptadas durante su gestión (la obligación de cumplir las leyes hacendarias y los preceptos de higiene y salubridad, la prohibición de arrendamiento de tierras agrícolas o de contratos de aparcería) sirvieron de modelo a la legislación antichina adoptada años después por Sonora y otros estados de la República. A través de los comités antichinos locales o por correspondencia con los presidentes municipales, Arana los instaba a adoptar medidas similares, asesoraba a diputados y gobernadores de estados vecinos sobre asuntos relacionados al “problema amarillo”, asuntos migratorios y de sanidad pública. Por este conducto también circulaban propuestas de leyes antichinas así como traducciones sobre legislación y literatura antichina estadounidense.²⁵

Fue la campaña electoral de Adolfo de la Huerta —apoyado por Calles— y su posterior elección como gobernador en 1919 la que marcó el momento culminante de este primer impulso antichino bajo la conducción de Arana. En su campaña, Huerta se proclamó a favor de la anulación de los acuerdos diplomáticos sino-mexicanos, así como por la expulsión de la población china del estado de Sonora. Por su parte Arana y sus comités antichinos fueron incorporados dentro del Partido Revolucionario Sonorense creado en apoyo a Huerta, y que dirigido por Luis L. León, constituyó una suerte de globo de ensayo de lo que más tarde sería la formación del partido oficial. Una vez electo, De la Huerta, como anteriormente lo hiciera Calles desde la gubernatura estatal, dio apoyo financiero y logístico a la publicación, ahora bisemanal, de *Pro-Patria*, así como a la organización de comités antichinos.²⁶ Más importante aún, en la Ley de Trabajo y Previsión Social (Ley número 67) decretada en marzo de 1919 se incluyó un artículo estableciendo que las firmas propiedad de

²⁵ J.M. Arana, *Mi programa administrativo como Presidente Municipal de Magdalena, 1918-1919*, en AHGES T. 3217 (1918-1919), también *Informe Oficial que rinde el C. Presidente Municipal de Magdalena ante el C. Gobernador del Estado, cumpliendo con lo dispuesto por el artículo 137 de la Constitución Política del Estado*, en AJMA. Véase: “correspondencia”, Arana con Presidentes Municipales de Agua Prieta, Cócorit, Cananea, Nogales, Villa de Seris, Etchojoa, Nacozaari y Cumpas [1918] en AJMA. Mexicanos en los Estados Unidos como fueron los casos de corresponsales en San Diego y en Los Angeles directores de sendos Comités Nacionalistas, también mantenían correspondencia con Arana. Véase: cartas de E. Cantú, Gobernador de Baja California Norte (1 abril 1919), del Gobernador de Sinaloa (26 marzo 1919) y de diputado sinaloense Fernando Martínez (12 abril 1919) en AJMA - Folder *Correspondencia 1919*.

²⁶ Para apoyo de Calles a publicación de *Pro-Patria* véase: cartas de Luis León a José María Arana 27 noviembre y 30 octubre 1918. AJMA, *Correspondencia 1918*; para financiamiento de De la Huerta a organizadores antichinos véase: Felipe Cortés, 1943:12, 27. Para incorporación de Arana y los comités antichinos a la formación del Partido Sonorense Revolucionario véase: la correspondencia entre gabinete presidencial callista, Arana, comités antichinos y autoridades municipales, sobre todo carta de Luis L. León a nombre del Comité Organizador del PRS a J. M. Arana, 23 de octubre de 1918. Una rápida comparación entre las directivas de los Comités Antichinos, el Comité Organizador del PNR, y el Comité Organizador de la Campaña Nacionalista ilustra nuestro argumento, *Correspondencia con autoridades políticas, 1918, y Correspondencia, 1919*, AJMA.

extranjeros deberían de emplear un 80% de trabajadores mexicanos. Aunque sin mencionar explícitamente a los chinos su intención fue bastante obvia pues eran estos quiénes en mayor número se dedicaban a las actividades comerciales.²⁷

La delicada situación por la que atravesaba México, debido entre otras razones a la falta de reconocimiento diplomático por parte de los Estados Unidos, así como por su virtual paralización económica —parcialmente aliviada en el noroeste por el comercio chino con los Estados Unidos— las medidas antiasiáticas no lograron ser eficazmente aplicadas. Según Cumberland el más significativo impacto de éstas fue el aumento de las extorsiones hacia los comerciantes chinos por parte de las autoridades locales. La presión del gobierno estadounidense, que durante esos años ejerció la representación de los intereses diplomáticos chinos, así como la tenaz resistencia legal de la comunidad china a la denominada Ley del 80% y, por último, la sorpresiva y misteriosa muerte de Arana —posible envenenamiento— también contribuyeron a restar efectividad a este primer impulso antichino.²⁸

Sin embargo, la oposición de Carranza a las disposiciones antichinas sonorenses por considerarlas anticonstitucionales y reñidas con el espíritu del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación establecido entre México y China en 1899, interpretada por los sonorenses como una intromisión en los asuntos de incumbencia estatal, coadyuvó a la identificación del antichinismo con las tradiciones anticentralistas que daban forma a la cultura regional sonorense. Al mismo tiempo otras disposiciones carrancistas como la federalización de las aguas del río Sonora, la revisión de los límites estatales entre Sonora y Chihuahua a favor de este último y el inicio de una campaña militar en contra de los yaquis a despecho de los esfuerzos pacificadores de Huerta, apuntalaron y profundizaron los sentimientos anticentralistas sonorenses. En este contexto sin duda galvanizado por la ferviente y persistente propaganda antichina, el antichinismo fue inscrito dentro del repertorio cultural que daba sustento a la identidad regional sonorense.²⁹

²⁷ En respuesta a las elevadas multas impuestas por su incumplimiento del mencionado dispositivo decenas de comerciantes chinos respondieron interponiendo recursos de amparo ante los Juzgados de Primera Instancia y finalmente apelando ante la Corte Suprema. El fallo de ésta a favor de los comerciantes chinos en junio de 1921, bajo el argumento de que la constitución no contemplaba las diferencias nacionales para garantizar la libertad de trabajo, significó un duro golpe para el antichinismo. Amplia información sobre esta suerte de "guerrilla legal" en AHGES T 3521 (1921) varios expedientes *Cuestión China*.

²⁸ Sobre la presunta muerte de Arana por envenenamiento véase: Cortés, 1943:11.

²⁹ Clodoveo Valenzuela, artículos periodísticos en Valenzuela, Clodoveo (ed.) Sonora y Carranza, s/f, pp. 338-339, 357-359, 385-386, 442-444. Véase también: Rivera, 1981:450-458.

RÉGIMEN DE AGUA PRIETA,
LUCHA HEGEMÓNICA Y ANTICHINISMO

Las condiciones políticas y culturales a las que dio lugar la triunfante rebelión de Agua Prieta de 1920, hegemonizada por la denominada generación sonoreense, no sólo favorecieron la expansión nacional del antichinismo sino que también crearon las condiciones para su incorporación dentro de la emergente ortodoxia oficial pos-revolucionaria. Sus objetivos racial-patrióticos resultaron, de un lado compatibles con la ideología aguaprietista, descrita por Knight como un complejo ensamblaje ideológico de ideas de progreso y puritanismo, anticlericalismo, abstinencia, estatismo y educación secular. Por otro lado el antichinismo encontró resonancias en el espíritu y sensibilidades que animaban tanto los debates intelectuales sobre la redefinición de la identidad nacional como las expresiones culturales populares de invención de lo que Pérez Montfort denomina como el "cuadro estereotípico nacional" [Knight, 1986:(II) 503; Pérez Montfort, 1994:133 y ss].

En estas circunstancias el antichinismo se erigió como factor importante que ayudó a mantener el desequilibrio que caracterizó al aguaprietismo, como a resolver la hegemonía compartida y mantenida por Obregón y Calles hasta 1928. En concordancia con su estilo de liderazgo más innovador, éste último instituyó al antichinismo como un mecanismo para crear un consenso político a través del que buscó su propia legitimización y diferenciación con respecto a las posturas y posiciones del primero. En Sonora, la emergencia del antichinismo coincidió con la inicial predominancia callista mantenida por los sucesivos gobiernos de Calles, Huerta y el general Miguel Piña entre 1916 y 1923. Si bien, bajo la gobernatura del obregonista Alejo Bay el movimiento antichino cobró fuerza organizativa, éste también constituyó uno de los más importantes escollos a su expansión.³⁰

Por otro lado, en Sonora el antichismo de los años veinte se desarrolló teniendo como trasfondo las tensiones y problemas generados por el efecto combinado de la destrucción y desorden de la década previa, la crisis financiera de 1921-1922 y los intentos reformistas posrevolucionarios. A lo largo de la frontera norte la tendencia a la baja de las cotizaciones del cobre —iniciada en 1921—, el consecuente cierre de

³⁰ Gobernadores de Sonora de 1915-1935: P.E. Calles, provisional constitucionalista, 4 agosto 1915; Carlos Randall, interino convencionista, 1 octubre 1915; Adolfo de la Huerta, provisional constitucionalista, 19 mayo 1916; Gilberto Valenzuela, sustituto constitucionalista, 6 diciembre 1916; Huerta, provisional constitucionalista, 15 enero 1917; P.E. Calles, constitucionalista, 30 junio 1917; Huerta, interino 15 julio 1917; Cesáreo Soriano, interino, 31 julio 1917; P.E. Calles, continúa periodo constitucional 18 julio 1918; Miguel Piña, interino, 8 mayo 1919; P.E. Calles, continúa periodo constitucional, 7 junio 1919; Huerta, constitucional, 1 septiembre 1919; Joaquín Bustamante, interino 20 mayo 1920; Flavio Borquez, interino, 15 julio 1920; Miguel Piña, interino, diciembre 1920; Francisco S. Elías, interino, 17 junio 1921; Alejo Bay, constitucionalista, junio de 1923; Fausto Topete, constitucionalista, 1 septiembre 1927; F. S. Elías, provisional, 3 mayo 1929; Rodolfo Elías Calles, 1 septiembre 1931, constitucionalista.

minas y la paralización del sistema ferroviario a ambos lados de la frontera internacional, esbozaron un panorama dominado por la desocupación, carestía, hiperinflación y las deportaciones de trabajadores mexicanos desde los Estados Unidos. Sin vías ferroviarias que comunicaran la frontera con el resto del país, la presencia de un gran número de desempleados que llegaron a Sonora a través de Nogales, aumentó la tensión política y social complicada por la bancarrota de las finanzas públicas, la aplicación de las leyes de control de cultos religiosos, la prohibición de la fabricación y consumo de bebidas alcohólicas, y la reestructuración de municipios impuesta por el gobierno central.³¹

En este contexto, en 1921 la Suprema Corte emitió un fallo a favor del recurso presentado por un grupo de comerciantes chinos sonorenses en contra de la Ley del 80% decretada por el gobierno estatal. Esta ley —en realidad el artículo 106 de la Ley de Trabajo y Previsión Social de 1919— estipulaba que los negocios propiedad de extranjeros estaban obligados a emplear un 80% de fuerza laboral mexicana. A pesar de que la mayoría de los establecimientos chinos empleaban un reducido número de dependientes —muchas veces sólo el tendero y su socio o ayudante—, la propaganda china truculentamente sugería esta medida como paliativo al desempleo rampante en el estado. Si bien esto significó un duro revés para el movimiento antichino, la reacción y el rechazo a la inconstitucionalidad de la ley sonorensis dejaron entrever algunas de las tendencias estratégicas que darían forma al militante y popular movimiento antichino de fines de la década.

La declaración de la inconstitucionalidad de la Ley de Marras, interpretada como un arbitrario intervencionismo centralista inauguró un particular entendimiento en el que se identificaban las medidas antichinas locales como expresión de la autonomía estatal. Por otro lado, a través de la acción conjunta de legisladores sonorenses y sinaloenses, en cuyos estados había surgido el movimiento antichino, se conformó el bloque antichino al que se plegaron los representantes de otros diez estados en el Congreso Nacional. Mediante sus intervenciones parlamentarias, profusamente recogidas por la prensa, estos orquestaron una campaña de alcance nacional que mediante cartas y petitorios a la presidencia demandaba la anulación del Tratado de Amistad y Comercio Sino-Mexicano de 1889 y la total prohibición de la inmigración china.³²

Presionado por la premura de lograr el reconocimiento de los Estados Unidos (durante los años veinte encargado de los intereses del gobierno chino), el fallo emi-

³¹ Para la resistencia, problemas y descontento popular asociados a la aplicación de las leyes de control de cultos y la campaña antialcohólica véanse: AGN-Dirección General de Gobierno, B.251C17 y 347(22)C33 varios expedientes. Para descontento en relación a reestructuración de municipios véase: *El Observador* (EO) Semanario de Variedades y Anuncios, Hermosillo, 25 marzo y 15 abril, 1922.

³² Para bloque antichino véase: Cumberland, 1960:200 y Espinosa, 1931:37-38.

tido por el Poder Judicial y por la posición de la Secretaría de Relaciones Exteriores, favorable al mantenimiento de relaciones entre las dos naciones, el presidente Alvaro Obregón adoptó una medida más simbólica que efectiva, en septiembre de 1921 ratificó un tratado provisional que, si bien prohibía la inmigración de trabajadores chinos a México (y de mexicanos a China) también, aprobaba el ingreso al país de hombres de negocios con capitales mayores de 500 pesos, así como académicos, turistas y estudiantes que contaran con sus propios medios de sustento. Posición ambivalente y fácilmente sorteable que durante los años siguientes marcaría la actitud de Obregón —y los obregonistas— respecto al problema chino en contraste con la del propio antichinismo, adoptada por Calles que, sin cortapisas demandaba la expulsión generalizada de los chinos.

Los enfrentamientos entre organizaciones políticas chinas (1922-1924), con sus secuencias legales —inmersos en el creciente conflicto obregonista-callista— pusieron en evidencia la relevancia del antichinismo en la lucha por la hegemonía así como sus complejas relaciones con el Estado y las clases populares. En estas condiciones, puntuadas por el creciente debate sobre la identidad nacional, se gestó un nuevo impulso antichino dirigido por una segunda generación de comités nacionalistas, prensa e intelectuales antiasiáticos que, si bien mantuvieron al noroeste como centro de gravedad, hicieron llegar su propaganda y organización al resto del país.

La pugna entre el Kuo Min Tang (KMT) y el Chee Kung Tong (ChKT) en territorio mexicano, expresaba la lucha por el control del proceso de formación estatal abierto con la caída del régimen imperial en 1911 y complicado por una guerra civil que fracturó al país en dos grandes bandos. Si bien ambas contenían una política nacionalista, la primera defendía una estrategia republicana y desarrollista mientras que la otra favorecía la restauración de la dinastía Ming bajo la forma de un régimen constitucional. Aunque la ChKT contaba con más adeptos, el KMT poseía una mejor organización y sus líderes, según reporte del Ministro Plenipotenciario Quang Ki-Tseng, eran los más prósperos por su ilustración y recursos económicos.³³ Algunas autoridades locales y algunos políticos entablaron relaciones con la KMT por sus afinidades políticas e ideológicas sobre el desarrollismo y nacionalismo, de ahí que se haya generado cierta tolerancia e incluso simpatía por este grupo; otros funcionarios se asociaron con la ChKT el corte feudalista de su derrocado *ancien régime* y calificado como imperialista. Opinión entre otros articulada por José Ascona, ex-

³³ Reporte del Enviado Especial y Ministro Plenipotenciario Chino en AHGES T. 3524 (1922) expediente *Contienda nacionalista*. Estimaba en 1 600 el número de seguidores del KMT y en 6 000 los de la Chee Kuo Tong en México. La Oficina Central del KMT en México se encontraba en Nogales, y además mantenían 33 sucursales en el resto del país, incluyendo el Distrito Federal. Según reporte de la Inspección de Policía de la ciudad de México la mayoría de sus sucursales se ubicaban en Sonora, Sinaloa y Baja California. Reporte Confidencial en Archivo General de la Nación/Dirección General de Gobierno (AGN/DGG) 2.360(29)/1. C (1922).

funcionario de la Secretaría de Relaciones Exteriores y asesor legal de uno de los grupos de la comunidad china que en carta al presidente Obregón señaló: “aún cuando las llamadas civilizaciones oriental y occidental son fundamentalmente distintas, nosotros los revolucionarios mexicanos, debemos tener nuestras simpatías por el Partido Nacionalista Chino ya que busca un mejoramiento efectivo para su pueblo y un acercamiento más efectivo con todos los países del globo. . .” Desde este entendimiento —no exento de determinismo racial— el conflicto que enfrentaba a los grupos contrarios de la comunidad china se consideraba fundamentalmente político.³⁴

En la interpretación del antichinismo el enfrentamiento obedecía más a una supuesta pugna entre “mafias” o “tongs” por el control del comercio ilegal de opio y el manejo de los casinos chinos clandestinos. Según José Angel Espinoza, uno de los más prominentes intelectuales antichinos del momento, las acciones del KMT obedecían a una meditada estrategia terrorista cuyo propósito era el de arrebatar a la ChKT su control del comercio de opio y la explotación de garitos en la costa noroccidental mexicana. De allí su insistencia en la naturaleza criminal y no política del enfrentamiento y la descripción de éste como una guerra de mafias. Interpretación sensacionalista y esencialista propagada profusamente por la prensa antichina que a medida que se intensificó el conflicto se hizo también dominante en el resto de la prensa en detrimento de las interpretaciones políticas de éste [Espinoza, 1930:265, 227-232, 241-244].³⁵ El conflicto sirvió también como vehículo de propagación y popularización de las estereotipadas imágenes y percepciones de la cultura, historia y naturaleza racial chinas. Además, dio lugar a un debate público más amplio sobre la presencia china, la política inmigratoria posrevolucionaria, y su impacto sobre la integridad racial mexicana y la identidad nacional.³⁶

De esta manera, a pesar de la responsabilidad del KMT en las veinticinco muertes

³⁴ En el mismo reporte de nota anterior el agente encargado de su redacción no oculta su simpatía por los principios que guiaban al KMT, mencionando entre otros su intención de propagar formas de gobierno local autónomo, buscar la unión de todas las clases sin tomar en cuenta las condiciones sociales o pecuniarias de cada ciudadano, de vigorizar la asimilación de la raza y adaptar las mejores formas del socialismo. Finalmente, señaló que la “Plataforma de la Liga Nacionalista China, persigue las mismas miras de libertad, igualdad y fraternidad, conforme al espíritu francés; así como también la ‘unión constituye la fuerza’ conforme al espíritu americano”, AGN/DGG, 2.360(29)/1. C (1922). Carta de J. Sánchez Ascona a Presidente Obregón, en AGN/Fondo Presidencial Obregón-Calles, (AGN/OB-CALL) 104-Ch-1.

³⁵ Para cambio de énfasis compárese *El Intruso* de Cananea, “Dos partidos en lucha en la Gran China” del 27 de abril con “La Mafia china ha hecho otra víctima”, 1 de junio; “La Mafia china y sus ramificaciones en los estados de Sonora y Sinaloa”, 22 de junio y “Movimiento de la mafia poco a poco se extendió por toda la República”, 4 de agosto de 1922. Para su uso en prensa más convencional véase por ejemplo: *El Observador* de Hermosillo, “La Mafia China en Navojoa”, 10 de junio de 1922. También compárese diferentes matices en *El Universal* y *El Herald*.

³⁶ Para una discusión de las organizaciones nacionalistas en el contexto de las comunidades diaspóricas chinas véase: G. Renique, 1999.

ocurridas durante los enfrentamientos de 1922 y 1924, en ambas ocasiones el presidente Obregón ordenó apresar y deportar a los líderes de la ChKT. Acciones que en la práctica contravenían las acciones tomadas por las autoridades locales sonorenses y sinaloenses, que en ambas ocasiones habían apresado a cientos de chinos implicados en los enfrentamientos, así como a aquéllos considerados indeseables o en situación inmigratoria ilegal. Durante el verano de 1922, en cumplimiento de la disposición presidencial así como por el hecho de haber obtenido un dictamen de amparo favorable por parte de un Juez de Distrito, los más de 500 chinos detenidos por las autoridades de ambos estados y a la espera de su deportación en el puerto sinaloense de Mazatlán, tuvieron que ser puestos en libertad.³⁷

En su inmediata reacción de repudio y desagrado a éste hecho el movimiento antichino hizo hincapié en la responsabilidad tanto del poder judicial, por su falta de consideración y respeto a las decisiones sonorenses, como de las autoridades locales y federales que presumiblemente se habían dejado corromper por el "oro chino". Inicialmente, los comités antichinos respondieron a la denominada guerra de las mafias mediante manifestaciones públicas de protesta y la suscripción de petitorios dirigidos a las autoridades estatales y nacionales; como fue el caso de unos cincuenta vecinos de Imuris que en petitorio dirigido al presidente municipal lo exhortaron a que solicitara al gobernador la aplicación del Artículo 33 de la Constitución en contra de todos los orientales de la localidad por considerarlos perturbadores del orden público, por no respetar las leyes y por considerárseles una raza de carácter explotador y absorbente, sin capacidades para influir en el progreso del país. La aplicación de este dispositivo constitucional, que facultaba al Ejecutivo a expulsar del país a los extranjeros, considerados como indeseables, se convirtió en la demanda central de las tumultuosas manifestaciones de fines de junio realizadas en Empalme, Guaymas, Navojoa, Alamos, Hermosillo, Magdalena, Agua Prieta, Nacozaari y Cananea. En esta última la manifestación que desfiló por las principales arterias de la ciudad, encabezada por el Sindicato Obrero, demandó que la aplicación del Artículo 33 también se hiciera extensiva a los chineros, es decir a los individuos y sobre todo las autoridades consideradas cómplices de la causa china.³⁸ La circuns-

³⁷ A principios de junio el Procurador de Justicia del estado de demandó "la expulsión de varios millares de chinos de los ocho mil que pueblan el estado", *El Observador*, 10 junio de 1922. Para maniobras y argucias legales de Lui Wing, encargado del KMT en Nogales y aparentemente director de los atentados en contra de la ChKT en Cananea, véase: cronología de hechos y documentos judiciales reproducidos en J.A. Espinoza, 1930: 250-265. Según éste mismo, "El Kuo Ming Tong...disponía de agentes chinos inteligentes y cultos, jóvenes chinos aleccionados en la política que, asesorado por abogados aptos, maniobraban en las altas esferas gubernamentales de la ciudad de México, alegando el efecto de los juicios criminales seguidos en los Juzgados de Sonora, que arrojaban enorme responsabilidad contra los directores de la Chee Kung Tong. . . , [Espinoza, 1930:266-267]. Información sobre solicitud de amparo de los detenidos véase: en AHGES T. 3645 (1922) y AGN/OB-CALL 104-Ch-16 y también *El Intruso*, 23 agosto 1922.

³⁸ Carta de vecinos de Imuris e información sobre las manifestaciones antichinas en AHGES T. 3524

tancial victoria de la comunidad china —y de la ChKT en particular— con la liberación incondicional de todos los detenidos en octubre de 1922, percibida como una maniobra intervencionista del gobierno central, dio lugar a un reacomodo de la estrategia antichina en la que se privilegiaba al escenario local sobre el nacional.

Momentáneamente sus demandas de expulsión y rechazo de los acuerdos diplomáticos entre China y México dieron lugar a problemas más cotidianos como la denuncia de malos comerciantes, la insalubridad de los establecimientos chinos, su monopolio de ciertas actividades, el cultivo de amapolas e, incluso supuestamente, por no saber conducir automóvil. En algunos municipios los antichinos lograron se aprobaran dispositivos relacionados a la salubridad pública. Así, por ejemplo, en Hermosillo se prohibió que chinos vendieran alimentos manipulables como pan, queso, verduras y panocha; en Cananea y Nogales se ordenó el cierre de las panaderías de propietarios chinos. Otro argumento más radical proponía su aislamiento en barrios especiales como forma de prevenir el supuesto contagio de enfermedades, sobre todo la tracoma, de incidencia más o menos amplia entre los sonorenses y que en el conocimiento racial popular se asociaba a la presencia china. Dada la casi endémica incidencia de epidemias desde aproximadamente 1915, y el hecho de que en 1922 Sonora fue particularmente afectada por la gripe, influenza española y viruela, esta preocupación y discurso sanitarios encontraron eco entre la población.³⁹

En este contexto en diciembre de 1923, el diputado Alejandro C. Villaseñor presentó dos propuestas de ley ante la legislatura estatal, una estipulando la creación de barrios chinos y la otra prohibiendo los matrimonios entre chinos y mexicanas. En su argumentación indicó la necesidad de proteger a la población del contagio de enfermedades como el beri-beri, tracoma, lepra, viruela asiática, peste bubónica y otras; consideradas como propias de la raza asiática. En un artículo periodístico señaló que la creación de estos barrios —denominados “colonias”— constituía el primer paso para resolver el problema chino.⁴⁰ Aprobadas unánimemente por la legislatura como leyes 27 y 31, respectivamente, fueron puestas en vigor antes de que finalizara el año.⁴¹

(1922). Manifestación de Cananea y otros lugares en *El Intruso*, 29 de junio de 1922 y *El Observador*, 24 de junio de 1922.

³⁹ Era frecuente encontrar en la prensa información recopilada de revistas científicas en las que se afirmaba que “por herencia el chino tiene inoculados los gérmenes de terribles y mortíferas epidemias”. *El Intruso*, 28 septiembre de 1922. Clausura de panaderías en *El Intruso*, 28 septiembre 1922; chinos y problema de salubridad en *El Intruso*, 13 octubre de 1923; acerca del tracoma en *El Observador*, 29 julio 1922 y *El Intruso*, 23 noviembre 1923. Sobre presencia de epidemias *El Intruso*, 20 noviembre 1922 y AHGES T. 3534, Salubridad Pública - Expediente General.

⁴⁰ *El Intruso*, 13 diciembre 1922.

⁴¹ Véase: Trueba, 1989:356-357. *El Intruso*, 13 diciembre 1923; 29 diciembre 1923; 4 enero, 1924. Artículo de Villaseñor en *El Intruso*, 24 enero, 1924.

Por otro lado, ayuntamientos, individuos, sindicatos obreros y juntas antichinas manifestaron su acogida a los nuevos dispositivos legales mediante entusiastas y calurosas cartas de felicitación a las autoridades de los gobiernos central y estatal. A los pocos días de su promulgación, las autoridades municipales procedieron a reglamentar la ley y a determinar los terrenos que ocuparían los barrios o colonias chinas. Entre diciembre de 1923 y marzo del año siguiente doce ayuntamientos iniciaron la preparación de terrenos y la notificación a los chinos de su inminente colonización en los nuevos barrios, generalmente alejados de los centros de población y sin servicios adecuados.⁴² A pesar del entusiasta recibimiento existieron empero voces disidentes. En algunos casos, amas de casa y vecinos en general, manifestaron la inconveniencia para los consumidores de que se trasladara a los chinos a barrios alejados de las zonas de actividad comercial. Al mismo tiempo, un grupo de 25 mujeres aproximadamente —de uno de los más prósperos minerales en el estado—, en un memorial a la lagislatura sonoreNSE titulado el *Sentir general de los pueblos de Sonora*, demandaban no se pusiera en vigencia la Ley 31, popularmente conocida como Ley de matrimonios, por considerar que un dispositivo de esa naturaleza “coacta las libertades a que tenemos derecho”.⁴³

Los mayores impedimentos a la implementación de los dispositivos fueron erigidos por el mismo gobernador Alejo Bay de filiación obregonista. Como apuntó José A. Espinoza, más allá de proclamar la ley, la acción del poder ejecutivo estatal en relación a los mencionados dispositivos nunca se hizo sentir. Efectivamente, imposibilitado por un lado para oponerse a la legislación y a las acciones antichinas aprobadas unánimemente por el congreso estatal con el apoyo entusiasta de la opinión pública sonoreNSE; y por otro, sujeto a las disposiciones presidenciales de no implementar las mencionadas leyes, el gobernador obregonista Bay optó por no tomar ninguna medida para el cumplimiento de las leyes antichinas.⁴⁴ Finalmente en marzo de 1924, presionado por el ejecutivo federal el gobernador se vio obligado a notificar a las autoridades municipales se abstuvieran de dictar disposiciones en

⁴² Los primeros ayuntamientos en reglamentar la aplicación de la Ley número 31 fueron, Opodepe 15 diciembre; Bacerac 1 enero; Cananea 20 enero; Aconchi 26 enero; Cucurpe 1 febrero; Agua Prieta 12 febrero; Nacozari 14 febrero; San Ignacio 23 febrero; Santa Ana 27 febrero; Sahuaripa 3 marzo; Magdalena 6 marzo; Altar 10 marzo. Para reacciones inmediatas a la promulgación de la ley véase: *El Intruso* y *El Observador* de diciembre de 1923, enero y febrero de 1924. Telegramas de los ayuntamientos de Cananea y Quiriego, cartas de felicitación y comunicaciones entre ayuntamientos y Secretaría de Gobierno en relación a la aplicación de la Ley número 27 en AHGES T 3645 Bis (1924) Cuestión China.

⁴³ *El Intruso*, 29 diciembre, 1923.

⁴⁴ Comentarios acerca de la actitud del gobierno de Alejo Bay en J. A. Espinosa, 1930: 37-38, también F. Cortés, 13. En carta a la Secretaría de Gobernación (4 enero 1924), en referencia a las leyes 27 y 31, Alejandro Bay manifestó que desde un principio comprendió la inconstitucionalidad de tales leyes, pero que se vio obligado a promulgarlas debido a que “aunque las hubiese devuelto con observaciones [a la lagislatura sonoreNSE] éstas no hubieran producido ningún efecto. . . de manera que, aún en contra de su particular criterio, el Gobierno [sonoreNSE] se vio en la necesidad de ceder. . .” AHGES T 3645 (1924).

contra de los chinos, asimismo, pidió a la Legislatura la derogación de las leyes 27 y 31, declaradas inconstitucionales por la Suprema Corte de la Nación. Aunque el congreso sonorense nunca llegó a revertirlas, tampoco fueron plenamente implementadas, según opinión de *El Intruso*, debido a que la intromisión de “un poder superior... extraño al estado” dio lugar a una situación de transitoria incapacidad legal.⁴⁵

Ante esta situación y sobre todo debido a la resistencia individual y colectiva de la comunidad china, que por su tenaz resistencia legal y la suerte de desobediencia civil desplegada por sus miembros, hizo imposible la aplicación de las mencionadas leyes, el antichinismo reorientó su organización y movilización hacia el terreno de la salubridad pública.⁴⁶ Aspecto sobre el que municipios y autoridades sanitarias contaban con una relativa autonomía y cuya naturaleza científica no se le identificaba directamente como una instancia propiamente política. Más importante aún, entendida como una forma cultural generada desde el Estado, la salubridad pública constituía un elemento más de la revolución cultural consustancial a la estrategia de formación estatal callista. A través de la prensa antichina, así como de las campañas sanitarias de las autoridades locales y federales, la incidencia de una serie de enfermedades epidémicas sobre todo en los estados fronterizos y la costa del Pacífico, fue racializada y reinterpretada como manifestación del latente “peligro amarillo”. Una de las primeras tareas encomendadas por la recién creada Dirección de Salubridad a su representante en Sonora fue la de diseñar e implementar

⁴⁵ Notificación de Bay a Comisión Permanente Legislatura solicitando derogatoria en AHGES T.3645bis; para negativa del Congreso véase: *El Intruso*, 24 mayo 1924.

⁴⁶ Esta resistencia se manifestó mediante el envío de memoriales o cursos y súplicas a las autoridades locales, estatales y nacionales; recursos legales ante los tribunales de justicia y acciones de desobediencia. En la correspondencia, enviada a los despachos de las oficinas mayores del gobernador de Sonora y de la propia Presidencia de la República, argumentaron la ilegalidad de las disposiciones en su contra apoyándose en preceptos constitucionales y en el tratado que regía las relaciones entre China y México. En cuanto a las acciones legales, con la excepción de las solicitudes de amparo ante los tribunales locales, existió una concertada actitud de no recurrir a la denuncia legal del gobierno de Sonora. Tanto en los Tribunales de Primera Instancia como en la Suprema Corte de Justicia, un significativo número de demandantes chinos recibieron fallos favorables. Por su impacto político y psicológico, sobre la comunidad china y sobre todo los antichinistas, las acciones que más sobresalieron fueron aquéllas que pueden calificarse como de desobediencia civil. A pesar de castigarse con multas y detención, la negativa a firmar las notificaciones de traslado a las “colonias” aduciendo desconocimiento del español o arguyendo la ilegalidad de la Ley número 27; la declaración pública de inconformidad; la actitud desafiante de parejas y familias de mostrarse públicamente constituyeron las formas más frecuentes de resistencia. Estas acciones, especialmente las protagonizadas por mujeres casadas con chinos, chinos naturalizados mexicanos o hijos de chino y mexicana, provocaron simultáneamente irritación y frustración entre el antichinismo. Reportes y comunicaciones sobre inconformidad de chinos; “cartas de familiares y notificación de Bay a ayuntamientos” en AHGES T. 3645Bis (1924). Para un caso de detención de chinos y mexicanas véase: *El Intruso*, 12 febrero 1924. Para análisis de la actitud china “envalentonada” y “altanera” ante legislación restrictiva véase especialmente: “El peligro chino y sus horripilantes crímenes,” en *El Intruso*, 16 junio 1922; y “La necia altanería de los chinos”, en *El Intruso*, 14 febrero 1924 y “El Problema Chino” en *El Intruso*, 31 agosto 1924.

una campaña higiénica antichina a la que se plegaron entusiastamente los comités antichinos así como las autoridades municipales. El antichinismo se aprovechó de las conferencias públicas y formación de comités de salud pública promovidos por las autoridades sanitarias para involucrar en el proceso a las mujeres, por medio de la creación de los Comités Femeniles. Así, entre marzo y abril de 1924, los ayuntamientos de Nogales, Nacozari, Santa Cruz, Agua Prieta, Pilares y Cananea, por razones de higiene prohibieron que establecimientos chinos expendieran carnes, leche, quesos y otros artículos considerados vehículos de contagio; mientras que en Nacozari de García la Asociación Cooperática [sic] Pro Raza demandaba la implementación de medidas higiénicas, en Cananea se formó una Comisión Sanitaria con la participación de miembros del Comité Pro Raza local, a los que se encomendó la supervisión de que los chinos cumplieran con su periódico examen médico, la identificación de los asiáticos, la emisión de certificados de salud y la constante publicación de "listas negras" de los supuestos enfermos.⁴⁷

De la misma manera durante la primera mitad de los años veinte el antichinismo también logró notables avances en otras esferas de la política y cultura regionales. En corto tiempo floreció en el estado, una numerosa prensa antichina. Entre los medios creados en estos años sobresalieron *Nuevos Horizontes* en Nacozari, *El Eco del Valle* en Cócorit, *El Nacionalista* en Hermosillo, *Por la Raza* en Culiacán, *El Intruso* y *El Nacionalista* en Cananea, *La Pulga* en Nogales y *El Nacional* en Navojoa. Algunos de estos periódicos, por lo general semanarios y bisemanarios, como *El Nacionalista* de Cananea, dirigido por el diputado José Angel Espinoza eran subvencionados por el gobierno estatal. En sus páginas, además de reproducir noticias y propaganda relacionadas con el movimiento antichino también se incluían cuentos, poemas, himnos, marchas, corridos y bromas que en su conjunto constituían un particular género de literatura satírica racista; junto con otras manifestaciones como obras teatrales y las mismas manifestaciones públicas, alimentaban la ideología racial popular.⁴⁸

⁴⁷ Para una discusión de la relevancia de la higiene y salubridad públicas para el proceso de formación nacional véase: Donna Guy, 1995. Para un análisis de la relación entre antichinismo, inmigración y la emergente disciplina de salubridad pública véase: Miller, 1975: 160 y ss. Correspondencia y disposiciones relativos a campañas higiénicas en AHGES T.3645bis (1924). En carta (23 marzo 1924) del presidente municipal de Cananea a Angel Espinoza, Presidente de la Liga Pro-Raza, le hace saber de la disposición favorable del Departamento de Salubridad de la ciudad de México en relación a la campaña antichina. Sin embargo, debido a la "difícil situación del país," le sugiere actuar discretamente y que procure "no alterar la armonía que debe existir entre los diferentes ramos de la administración pública". Texto completo de la propuesta para creación de la Comisión de Sanidad del Comité Pro-Raza de Cananea en *El Intruso*, 11 marzo 1924: "Lista negras" en *El Intruso*, 23 marzo 1924 y AHGES T. 3645Bis.

⁴⁸ Uno de los más populares autores de este género era el humorista Juan Lanás, cuyas columnas en *Intruso de Cananen* se recopilaban en pequeños volúmenes que se vendían a precios populares. Véase: *Himno Patriótico* de Alfredo B. Salazar de Cananea en Pro-Patria, 26 agosto, 1917; "Corridos verídicos a las chineras y a los coludos chinos" (Hoja suelta que circulaba en Nogales) en AHGES T. 3449 "Reclamaciones de extranjeros" (1920).

Durante la década en cuestión tanto la legislatura estatal como la representación sonorenses estuvo dominada por antichinos, entre ellos los diputados federales José Angel Espinoza, Emiliano Corella, Miguel Salazar, y Walteiro Pesqueira que también fungían como prominentes líderes e intelectuales orgánicos del antichinismo. Asociados con los diputados Juan de Dios Bátiz (Sinaloa) y J.M. Dávila (Baja California), conducían el bloque antichino del Congreso que contaba además con poderosos aliados en el gabinete presidencial como Calles, Secretario de Gobernación antes de su elección como presidente, y su sucesor Carlos Riva Palacios. En los ayuntamientos locales la influencia del antichinismo fue notable. Los acuerdos alcanzados por la convención de ayuntamientos sonorenses (Hermosillo en abril de 1924) casi a la letra reproducían el programa del movimiento antichino, que entre otros puntos demandaban la eliminación del Tratado de Amistad y Comercio entre China y México, el confinamiento de la población china en barrios especiales, la prohibición de matrimonios entre chinos y mexicanas, la expulsión de los inmigrantes chinos ilegales, el fin de la migración china, la hospitalización de los asiáticos enfermos, la prohibición de arrendamientos de tierras y la suspensión de la expedición de cartas de ciudadanía a chinos. El antichinismo fue asumido como parte del repertorio político del regionalismo anticentralista. En este sentido la convención, consideró la declaración de la inconstitucionalidad de las leyes 27 y 31 como una intromisión del centro en asuntos estatales. En otras partes del país como Sinaloa, Chihuahua, Tamaulipas, Baja California Norte y Coahuila, grupos antichinos demandaron a sus autoridades la adopción de medidas similares.⁴⁹

Estas posiciones apoyadas desde el gabinete presidencial por Calles, quién desde la Secretaría de Gobernación mantuvo firme su posición a favor de la deportación generalizada, fueron más evidentes durante la segunda oleada de enfrentamientos en 1924, previo al inicio de su campaña a la presidencia de la República. Iniciada con una espectacular balacera en contra del local de la ChKT en Mexicali por parte de la KMT, a fines de julio el conflicto se extendió hacia los estados del norte y otras regiones del país perjudicando mayormente al partido imperialista que sufrió más de catorce bajas. Con el conocimiento y estímulo de Calles las autoridades sonorenses y sinaloenses detuvieron a centenares de individuos a los que se dispusieron a deportar. Con el argumento del carácter político de los enfrentamientos

⁴⁹ Conformación del bloque antichino es discutida por Cumberland, 200. "Acuerdos" en *El Intruso*, 24 agosto 1924. Si bien en general entre la población sonorenses tuvo una actitud de aceptación de las acciones del antichinismo, también existieron notables excepciones de rechazo. Fue el caso de Pedro Franco, Presidente Municipal de Moctezuma que en comunicación al gobernador señaló —y rechazó— los desmanes ocurridos durante los festejos del "Día de la Raza" del 12 de octubre de 1924. Bajo conducción del Comité ProRaza local señaló, "se lanzaron mueras a los extranjeros, los chinos, los chineros, así como al Presidente de la República", para después "realizar actos de verdadero salvajismo" en contra del comercio chino, AHGES T.3645bis [1924].

tos, bajo presión diplomática, Obregón insistió en sancionar exclusivamente a los dirigentes del ChKT, pero esta vez Calles logró bloquear la disposición presidencial. Las posiciones irreductibles entre los representantes de la Secretaría de Gobernación, entre ellos el sonorenses Clodoveo Valenzuela, y los de la Secretaría de Relaciones Exteriores en las dos sucesivas comisiones investigadoras encargadas de implementar las medidas presidenciales, dieron lugar a un impasse político que, junto con las maniobras legales del KMT en apoyo de sus miembros detenidos, coimas y sobornos a las confundidas autoridades locales, lograron nuevamente la libertad de los detenidos [Espinoza, 1930:277-279]. Situación requerido por el secretario de Relaciones Exteriores para dar explicación de los abusos cometidos en contra de los súbditos chinos en Sonora y Sinaloa ante la demanda de su representante diplomático, la respuesta de Calles, en su calidad de presidente electo fue bastante premonitrice del futuro que le deparaba a la población china, así como a su relación con el antichinismo. En el crudo e inflamatorio lenguaje de su misiva, Calles justificó las acciones en contra de los asiáticos en los mismos términos racistas empleados por la más extrema propaganda antichina. Después de descalificar a los asiáticos en términos morales, sanitarios y raciales admitió que si bien la constitución mexicana no reconocía la diferencia de razas “de ninguna manera parece conveniente que el incremento del chino NO DEBA REFRENARSE [*mayúsculas en el original*]”. Objetivo para el cual —sugirió— no debe importar la forma en que se trata de hacer, ya que de lo contrario “de toda conciencia colaboraremos con sumirla [a Sonora] en el grado de degeneración más horroroso”. Reproducidas ampliamente por la prensa antichina, en Sonora las declaraciones de Calles proporcionaron a sus seguidores argumentos más contundentes en contra del gobernador Bay acusado de debilidad ante los dictados del centro.⁵⁰

La legislatura sonorenses respondió a la libertad incondicional de los chinos detenidos, aprobando desafiantemente una subvención de \$250 mensuales para la publicación del periódico antichino *El Nacionalista*. Asimismo, reafirmó la defensa de las leyes 21 y 31 y la necesidad de su aplicación como medida del más puro nacionalismo. Con la defensa de la prohibición de la inmigración china, anunciada en el congreso estatal de la CROM, Morones también se sumó a la constelación de fuerzas que, desde su anti-obregonismo, potenciaban políticamente al antichinismo. Antes de que terminara el año y en vísperas de la toma de posesión de Calles, en concesión y en acomodamiento al nuevo presidente, la Secretaría de Relaciones Exteriores anunció el inicio de un estudio para impedir la formación y actuación de “ma-

⁵⁰ “Informe rendido por Plutarco Elías Calles ante Sr. Ministro de Gobernación con motivo de quejas del embajador chino”, texto completo publicado en *El Intruso*, 29 julio 1924. Véase: Espinosa, 1930: 268-285, AHGES T. 3645 [1924]; Críticas a Obregón y Bay en *El Intruso*, 25 junio, 5 y 9 julio, 16 noviembre de 1924; *El Observador*, 5 julio, 11 octubre, 25 octubre, 8 noviembre.

fias" en los estados de Sonora, Sinaloa y Baja California. A las pocas semanas de ocupar la presidencia, Calles estableció un plazo perentorio de un año para que todos aquellos sujetos amparados en contra de su expulsión del país concluyeran sus diligencias ante la Suprema Corte de Justicia en la capital de la república, de no hacerlo perderían toda forma de protección legal.⁵¹

CALLISMO, CONSENSO Y ANTICHINISMO OFICIAL

Fue precisamente durante la presidencia Calles y los regímenes del maximato, que el movimiento antichino alcanzó su máximo apogeo. Enmarcado dentro de la compleja y dinámica constelación de fuerzas, su éxito, que dió forma a la política mexicana de esos años, radicó en la complementariedad de su agenda patriótico racial con la del callismo y la de otros actores comprometidos en la consolidación del Estado posrevolucionario y su nueva ortodoxia. Fue precisamente bajo estas circunstancias que el movimiento antichino se encontró entre los grupos políticos de masas señalados por Córdova como centrales en la construcción de la alianza política de la cual se valió Calles para remontar su derrota electoral de 1928, reconstituir a la "familia revolucionaria" después del asesinato de Obregón y, finalmente, poner los cimientos de la institucionalización del régimen posrevolucionario. El proceso y la formación de un gran partido revolucionario de principios cumplió un papel central y dentro de él se incorporó en pleno al llamado Estado Mayor del Antichinismo.⁵² Más aún, en el simultáneo conflicto con la Iglesia y los Estados Unidos, acrecentado por las maniobras cismáticas de Morones en contra de la iglesia católica, y el recrudescimiento de la actitud imperialista tradicional del embajador Schaffer, el discurso y campañas antichinas reforzaron la postura y retórica nacionalistas del régimen en contra del acoso por parte de las fuerzas supranacionales del Vaticano y del imperialismo estadounidense.

La consideración de los chinos, al igual que los católicos, como chivos expiatorios de la crítica situación mexicana además de velar las concesiones—cuando no el entreguismo— mantenidas por el régimen en sus negociaciones con los Estados Unidos, contribuyó también a la consolidación de un nacionalismo de estado articulado sobre premisas y tradiciones racial-patrióticas y anticlericales de larga trayectoria en la formación cultural mexicana. De esta manera para regímenes de tan poca popularidad como los del maximato que, como señala Córdova, carecían de

⁵¹ Acuerdo de subvención y fundamentación reproducidas en *El Intruso*, 4 noviembre 1924. Medidas de la SRE en *El Intruso*, 23 diciembre 1924. Decreto de Calles en *El Intruso*, 24 diciembre 1924.

⁵² Para análisis de la naturaleza de las alianzas callistas véase: Córdova, 1973:309-310. Para una discusión de la presidencia de Calles véase: Córdova, 1995:26-27 y Meyer, 1981:110 y ss.

un mecanismo efectivo que creara un verdadero consenso en torno al gobierno, las campañas nacionalistas del movimiento antichino permitieron una movilización popular que sin apoyar incondicionalmente al régimen, al celebrar y compartir sus medidas y aspiraciones patriótico- raciales contribuyeron, en la inestabilidad imperante, a la creación de consenso.⁵³

Así, la vigorosa campaña de manifestaciones públicas y de organización lanzada por el antichinismo desde principios de 1925 no puede ser entendida fuera de la ofensiva política lanzada por Calles en contra de sus adversarios con la intención de mantener la sobrevivencia de su propio régimen que atravesaba por un momento crítico amenazado por el agravamiento del conflicto con los intereses petroleros estadounidenses, innumerables conflictos obreros y las tensiones con la iglesia católica. En estas circunstancias de combate político, donde obregonistas y callistas se destrozaban en combate, y donde la CROM con apoyo y complicidad de las autoridades destruía la organización obrera independiente, el movimiento antichino floreció sin cortapisas de ningún tipo y con el visto bueno del gobierno [Meyer, 1981: 110].

En abril y agosto de 1924, convocadas por los comités sonorenses, con asistencia de participantes de diferentes partes del país, se llevaron a cabo la primera y segunda convenciones antichinas en Nogales y Hermosillo, respectivamente. Delegados de comités antichinos, representantes de grupos obreros, agraristas y ayuntamientos municipales discutieron métodos de organización, intercambiaron experiencias y diseñaron una plataforma y estrategia de acción conjunta. Discusiones que —como lo señaló el reglamento de la segunda convención—, tuvieron que ceñirse exclusivamente a temas nacionalistas, estando absolutamente prohibida la discusión de asuntos políticos y religiosos. También se eligió la Junta Directiva cuyo presidente fue el diputado federal por Sonora José Angel Espinoza, designando como vocero oficial del movimiento antichino a su periódico *El Nacionalista*, originalmente publicado en Cananea y del cual fue su fundador y director. La convención de Hermosillo estuvo precedida de una intensa movilización que incluyó una bien coordinada y extraordinaria serie de manifestaciones públicas, reparto de propaganda, pinta de murales, y despliegue de carteles y pancartas. Por su animación y concurrencia sobresalieron las movilizaciones en Hermosillo, Guaymas, Nogales, Cananea, Cócorit, Esperanza, Cumpas y Navojoa. Las efectuadas en las tres primeras ciudades fueron seguidas de desmanes en las que se apedrearon e incendiaron numerosos establecimientos chinos. Como secuela de estos eventos se verificó un notable incremento de asesinatos, no esclarecidos, de individuos asiáticos que an-

⁵³ Para católicos como chivos expiatorios véase: Meyer, 1994:280-281; para discusión de la naturaleza de movilización popular callista véase: Córdova, 1973:330-331.

tes de finalizar el año sobrepasaron la decena. En el distrito de Nacozari una numerosa partida de individuos armados después de saquear y destruir negocios y viviendas de chinos en los poblados de Pilares y Nacozari secuestró a una veintena de chinos, demandando la inmediata colonización en barrios chinos conforme a la Ley 31. Demandaban, además, en términos enérgicos que cesara la intromisión del Estado central en los asuntos locales.⁵⁴

Replicando la experiencia sonoreNSE en otros lugares del país, también se llevaron a cabo reuniones de la misma naturaleza con el objetivo de unificar la dirección política y coordinar las acciones de comités o ligas antichinas a nivel local o regional. Por lo general en sus plataformas de demandas al gobierno central incluían tres fundamentales: la cancelación del acuerdo diplomático que regía las relaciones entre China y México, la prohibición de matrimonios entre chinos y mexicanas y la formación de barrios especiales o colonias chinas. Periódicamente los comités antichinos conducían campañas en favor de sus demandas por medio de manifestaciones públicas, petitorios y cabildeo de sus respectivas legislaturas locales y del Congreso Nacional. Así, por ejemplo, en 1925 la petición del comité antichino de Nogales (derogar el Tratado China-México) fue unánimemente endosada por las legislaturas de Chiapas y Zacatecas. Al año siguiente, la propuesta del comité antichino de Torreón que además de las tres usuales demandas añadió el pedido de expulsión de los chinos que hubieran entrado clandestinamente al país, no sólo encontró respaldo en las legislaturas de Michoacán, Nuevo León, Oaxaca, Chihuahua, Tlaxcala, Querétaro y San Luis Potosí, sino que éstas también las sancionaron como leyes estatales y demandaron al Congreso Nacional su adopción como legislación federal. El año de 1927 las legislaturas de Sonora, Sinaloa, Jalisco, Durango, Zacatecas, Tamaulipas, Aguascalientes y Puebla rechazaron la renovación del Tratado China-México y solicitaron al Ejecutivo y a la Legislatura Federal finalizar cuanto antes las relaciones con China.⁵⁵

Con Sonora y Sinaloa como sus centros de gravedad, para la segunda mitad de la década de 1920 el antichinismo constituía un movimiento organizado de alcance nacional y con amplia capacidad de convocatoria y movilización entre sectores de las clases populares y sectores medios. Aunque actuaba con apoyo oficial y compartía con el Estado algunos de sus dirigentes y organizadores, mantenía al mismo tiempo una relativa —y a veces conflictiva— autonomía política. Por su idiosincrática y racializada práctica política y cultural reproducida por su literatura oral y escrita, campañas proselitistas, movilizaciones y rituales públicos, y su articulación con el anticentralismo de las culturas regionales, sobre todo fronterizas, el antichinismo se convirtió en un movimiento social patriótico-racial.

⁵⁴ González, 1974:71-72; AHGES T. 3645Bis; AGN/Ob/Call. 104-Ch-1.

⁵⁵ AGN/DGG 2.360 varios expedientes Campaña Antichina.

La marginalización política del obregonismo luego del fracaso de su Revolución Renovadora y la subsecuente deposición del gobernador de Sonora Fausto Topete, uno de sus promotores, allanaron el camino al antichinismo que durante las gubernaturas de los callistas Francisco S. Elías (1929-1931) y Rodolfo Elías Calles (1931-1935), tío e hijo del líder máximo respectivamente, alcanzó su apogeo político. Incorporado al repertorio político y cultural del callismo sonorenses como sucedáneo a su virtualmente inexistente política social y carente de pretensiones agraristas, el antichinismo coadyuvó a la consolidación de su estrategia de desarrollo regional que tenía como eje el desarrollo de una agricultura capitalista articulada a los mercados del oeste y suroeste estadounidense.⁵⁶ El inicio de este proyecto se dificultó por el alza de precios a los productos agrícolas mexicanos, decretada por el gobierno norteamericano, el retorno de los trabajadores mexicanos expulsados de los Estados Unidos y la continua paralización de la minería. De las incertidumbres y ansiedades generadas por la paralización económica y por los estragos de un grave brote de meningitis que desde California se extendió a lo largo de la costa pacífica mexicana, se valió nuevamente el antichinismo para acentuar el descontento y frustraciones de la población en contra de los asiáticos. Por otro lado, la retórica patriótica, racial y moralista encontró resonancias —a la vez que se reforzaba— en la convocatoria de Calles para la formación de un gran partido de principios y debate intelectual y artístico sobre la identidad nacional, la búsqueda del prototipo mexicano en la cultura popular, y las campañas de profilaxis social emprendidas por el gobierno contra el alcoholismo, el consumo de drogas, la prostitución, la restricción de inmigrantes de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe, turco, ruso y polaco, e individuos de color negro. La creación del PNR marcó la creación de un antichinismo oficial o de Estado.

En Sonora, encabezados por José Angel Espinoza, los antichinistas ocuparon un lugar prominente en el comité encargado de organizar la delegación que representaría a los revolucionarios sonorenses en la Convención Fundacional de Querétaro.⁵⁷ La relación entre éste y los comités asentados en los estados, no fue del todo armoniosa ni estuvo exenta de tensiones y contradicciones. Dada su trayectoria anticeutralista en más de una ocasión el antichinismo sonorenses tuvo conflictos con el antichinismo oficial cuya actuación sobreponía los intereses del centro a los intereses regionales; situación reconocida por Espinoza, quien en alguna ocasión comentó sobre la desconfianza de la gente de provincia hacia los altos funcionarios capitalinos. Señaló que entre éstos, los gremios intelectuales y la alta burguesía, no existía

⁵⁶ Para una discusión de este programa de desarrollo regional véase: Ramírez, León y Conde, 1985, T.V:69 y ss.

⁵⁷ José A. Espinoza por el Comité Organizador, "Cómo estamos organizando un gran partido de principios en el estado", Hermosillo, 1930 (folleto). Véase también: *El Intruso*, 25 diciembre 1929; 4 enero 1930; 27 febrero 1930; 30 marzo 1930; 10 abril 1930.

una opinión favorable hacia el antichinismo debido a que mantenían un nacionalismo acomodaticio restringido al orden político social y cuya participación en las campañas nacionalistas se limitaba a la propaganda a favor del consumo nacional. En su opinión, los antichinistas, entre los que se encontraba gente del pueblo repartida sobre todo en los estados norteños, mantenían un nacionalismo desinteresado y cuya lucha se encontraba fuertemente ligada con la economía nacional y nuestro futuro étnico [Espinoza, 1930:99, 177-183].

Sin embargo, a pesar de sus contradicciones, desde el Estado —y su partido— la retórica e ideología antichinas lograron mayor autoridad y proyección nacional ampliando significativamente su rango de acción y organización, dentro de la esfera de las instituciones estatales como de la población en general. A principios de la década de los treinta existían comités antichinos o ligas nacionalistas —más de 200 según J.A. Espinoza— en los estados norteños de Sonora, Sinaloa, Baja California Norte, Chihuahua, Colima, Nayarit, Durango y Nuevo León; en la región del Golfo, Tamaulipas y Veracruz; en el sureste, Chiapas y Oaxaca y en menor medida en Yucatán, Distrito Federal, Michoacán y Guadalajara. En el Congreso Nacional los diputados del “bloque antichino” conformaron un Comité Director de la Campaña Antichina que, afiliado al PNR, se atribuyó la expansión del movimiento, la realización de las llamadas campañas nacionalistas, así como la coordinación de actividades entre los comités antichinos y las instituciones estatales. Su junta directiva estuvo dominada por sonorenses y sinaloenses que, como Espinoza, Walterio Pesqueira, Miguel A. Salazar y el Ingeniero Juan de Dios Bátiz ocuparon lugar destacado como políticos y/o funcionarios del Estado posrevolucionario. Bajo su dominio impulsó comités antichinos de base; se confederaron en organizaciones más amplias como el Comité Nacionalista de la Costa Occidental (Sonora), la Liga Anti-China Sinaloense, la Alianza Nacional Antichina Chihuahuense, la Liga Mexicana Antichina (Chiapas) y la Liga Nacional Pro-Raza/Campaña Antichina (Tamaulipas).⁵⁸ En el aspecto propagandístico el *Nacional Revolucionario*, periódico oficial del PNR, se destacó como uno de los medios que con mayor persistencia y racismo abordaban el problema amarillo. En sus páginas reproducía artículos provenientes de periódicos antichinos locales, y diseminaba rumores y propaganda en contra de los asiáticos.

Desde la Dirección de Salubridad Pública a través de su delegado en Sonora,

⁵⁸ La directiva del Comité Director de la Campaña Antichina estuvo casi íntegramente conformado por sonorenses y sinaloenses. Su presidente y vicepresidente, los sonorenses Miguel A. Salazar y Walterio Pesqueira se iniciaron a la vida política en el movimientos antichino de la región del Yaqui y Cananea respectivamente; otro de sus prominentes miembros fue el sinaloense Ingeniero Juan de Dios Bátiz. Algunas de estas organizaciones como la Unión Pro-Raza fundada en 1930 y después asociada a la Confederación de Clase Media durante la presidencia de Cárdenas gravitaron hacia posiciones anticomunistas y fascistas. Véase: Pérez Montfort, 1993.

Doctor Antonio Quiroga, se diseñaron y organizaron campañas sanitarias específicamente dirigidas en contra de la población china considerada como portadora congénita de enfermedades infecciosas; políticas sanitarias también compartidas por los médicos y políticos revolucionarios que bajo la dirección del general Norberto Rochin conformaron la Unión Nacionalista Mexicana Pro-Raza y Salud Pública que a través de sus 19 comités afiliados en varios puntos del país, hicieron del chino el principal objetivo de sus campañas educativas de profilaxis nacional de carácter social, étnico y racial. En el mismo sentido se manifestó la Unión Nacional Mexicana que, creada a fines de septiembre de 1930 y con varios generales revolucionarios entre sus líderes, se proponía combatir las inmigraciones indeseables y contribuir a evitar la degeneración física y moral de la raza mexicana, a la que consideraban particularmente amenazada por la presencia china.⁵⁹ La estrategia científica de construcción nacional-racial de la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza, también influyó en la formulación de los programas profilácticos, nutricionales, antialcohólicos y de educación sexual de diversas instituciones estatales como la Secretaría de Educación Pública, el Departamento de Salubridad Pública, la Dirección Antialcohólica de la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, así como de diversos estados de la República que como las anteriores instituciones mantenían representantes en la mesa directiva de ésta.⁶⁰

En el aparato central del Estado la Secretaría de Gobernación, sobre todo bajo la dirección de Carlos Riva Palacio, se mantuvo dentro de la actitud antichina intransigente y militante inaugurada por su predecesor Plutarco Elías Calles, contraria a la posición mantenida por la Secretaría de Relaciones que defendía los intereses de los ciudadanos chinos en la medida que se ajustaran a los acuerdos entre las dos na-

⁵⁹ Para coordinaciones del Comité Director de la Campaña Nacional Antichina con la Dirección de Salubridad Pública y otras instituciones véase: Archivo Histórico. Secretaría de Salubridad Pública, Fondo Salubridad Pública (AH-SSP/FSP) C. 29, e. 6 y C.21, e. 3. Para objetivos y organización de la Unión Nacionalista Mexicana véase: *Acta Constitutiva y Estatutos de la Unión Nacionalista Mexicana. Pro-Raza y Salud Pública*, México, 1930 y AGN/DGG 2.360(29) Chinos. Sobre la Unión Nacional Mexicana, presidida por el General Juan Quintana, véase: *El Nacional*, 1, 2, 18 y 29 de Octubre.

⁶⁰ Para una discusión de la eugenesia y su incidencia en la construcción nacional véase: Stepan, 1991: 55-58, 128-133; García Mendoza, 1932. Para una relación de notificaciones enviadas por la Sociedad Eugénica Mexicana a autoridades federales y estatales y una relación de representantes de instituciones estatales véase: *Informe Anual de las labores de la Sociedad Eugénica Mexicana durante su primer año de trabajo 1931-1932*, *Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana*, núm. 6, septiembre 21, 1932, pp. 1-4.

Para anti-semitismo y anti-arabismo véase: Espinosa, 1930: 223-231, 383-386, también Liga de Defensa de Proprietarios de Zapaterías, Peleterías y similares, Manifiesto a la nación y a nuestras autoridades, México D.F., 1931. Para campañas anti-chinas y anti-isemitas en Sonora véase: testimonios de Abraham Goldberg y Nicolas Backal realizadas por el Archivo de Historia Oral, Universidad Hebrea de Jerusalén, resumidos en Testimonios de Historia Oral. Judíos en México, México: Universidad Hebrea de Jerusalén/ Asociación Mexicana Amigos de la UHJ, 1990. También, *Manifiesto a la Nación, Liga Nacional Anti-Judía y Anti-China*, 1930, en AGN/DGG 2.360(29), Chinos. Entre 1930 y 1931 se prohibió la entrada al país de trabajadores de origen Sirio, Libanés, Armenio, Palestino, Árabe, Chino, Ruso y Polaco. Para las campañas nacionalistas véase: Sánchez Lira, 1956; López Victoria, 1965.

ciones. En la atmósfera de amedrentamiento, violencia y obsecuencia política que prevaleció durante el maximato, las voces disidentes, calificados como “chineros”, eran frecuentemente acalladas o descalificadas bajo acusaciones de traición a la patria y a la raza. Durante estas décadas el antichinismo —y la xenofobia y racismo en general— no fueron mayormente cuestionados salvo por la ocasional y tangencial crítica a los excesos de las campañas antichinas, mas no así a su naturaleza, y por la actividad del reducido Partido Comunista.⁶¹

Fue a inicios de la década de 1930 que, en la generalizada crisis económica y en los conflictos generados por las propias contradicciones del maximato, el antichinismo encontró un fértil terreno para el lanzamiento de su ofensiva final, la expulsión del país de la población china. Iniciadas en el verano de 1931 en el estado de Sonora las expulsiones continuaron, desde otros estados, hasta 1933. Situación que como lo sugiere Gómez Izquierdo fue más dramática en aquellas entidades en las que hubo coincidencia entre las autoridades y la organización antichina. Fueron los casos de Sonora y Sinaloa cuyos gobernadores, así como la mayoría de sus legislaturas y autoridades municipales se profesaban antichinos.⁶²

En la crítica situación material, complicada por la incertidumbre que genera un régimen político carente de consenso y la demonización del chino a través de la prensa y propaganda, convirtieron a éste en el elemento articulador de la crisis, y en el responsable de sus múltiples y variadas consecuencias. De esta forma —como lo sugiere el análisis de Hall de la relación entre crimen, raza y consenso en la Inglaterra de Thatcher— se generó una situación de pánico moral en la que le correspondió al chino el papel de conductor ideológico en la construcción del consenso.⁶³

De allí la consideración del chino como la fuente de las dificultades económicas, sanitarias, morales y patrióticas que asolaban la existencia y las expectativas de los sonorenses. Para Espinoza la causa principal de la crisis que afectaba a Sonora radicaba en los dos mil negocios chinos que empleaban a siete mil individuos. Situación agravada —según *El Intruso* de Cananea— por la maldición eterna de la meningitis y otras enfermedades como la tuberculosis y el beriberi, “heredadas de los chinos que nos sirven los microbios en las mercaderías que nos venden”.⁶⁴ Por su parte en

⁶¹ Sobre la postura anti-racista del PCM, véase: *El Machete*, núm. 26 (18-25 diciembre 1924), núm. 29 (15-22 enero 1924), núm. 191 (1-15 febrero 1931), núm. 193 (1-15 marzo 1931), núm. 199 (30 mayo 1931), núm. 200 (10 junio 1931), núm. 205 (30 julio 1931), núm. 210 (30 septiembre 1931), núm. 224 (1 mayo 1932). Véase también: volantes del Socorro Rojo en contra de las campañas anti-china y anti-semítica en AGN-DGG, Generalidades Extranjeros, 1931. Ejemplo de crítica tangencial en Molina, 1985:110-111.

⁶² Cálculos con base en Cuadros y Mapas VII y IX en Gómez Izquierdo, 1991:127 y 160.

⁶³ Para la falta de consenso durante el maximato véase: Córdova, 1995:201 y ss. Para la discusión de situaciones de pánico moral y su relación con el proceso de búsqueda de consenso hegemónico véase: Hall, *et al.*, 1978: VII-VIII, 218 y ss.

⁶⁴ Según Espinoza (1930:50-52) existían en Sonora 4 000 patrones chinos y 7 000 empleados repartidos en 2 000 negocios que, de aplicarse la Ley del 80%, podrían emplearse por lo menos 5 000 trabajado-

un debate parlamentario, el diputado federal, Ingeniero Juan de Dios Batiz señaló que durante su ejercicio como gobernador de Sinaloa se comprobó que el 95% de los chinos radicados en aquella entidad padecían sífilis, tracoma, beriberi o lepra, lo cual constituía un peligro latente de degeneración de la raza si no se restringía su hibridación con el chino.⁶⁵ Desde Tampico el corresponsal del *Nacional Revolucionario* afirmó que además de constituir un peligro viviente debido a sus enfermedades, vicios y costumbres, existían en ese puerto chinos dedicados a la inmoral trata y comercio de esclavos, que eran enviados a China.⁶⁶ Según una editorial del mismo diario, la presencia de extranjeros no deseables afectaba "la salud nacional. . . la economía. . . la moralidad y. . . la eugenesia de la raza".⁶⁷ Sin embargo, a pesar de esta aparente pluralidad, la retórica y acciones de las movilizaciones nacionalistas se dirigieron exclusivamente en contra de chinos, árabes y judíos.

En su acta constitutiva la Liga Antichina y Antijudía de Guasabe Sinaloa, dejó entrever claramente el rol de articulador ideológico jugado genéricamente por la raza, y los chinos en particular, para la definición de una estrategia política de su puesta defensa de los intereses patrióticos y nacionales amenazados por la labor absorbente de razas extranjeras perniciosas, y la inconveniencia de la mestización de la raza asiática con la mexicana. En concreto, ante la presencia china en México se planteó que se adoptaran:

...medios de lucha de legislación, de salubridad pública, de fiscalización rigurosa, de inspección frecuente, de prohibición de mezcla de dicha raza con la nuestra, de boicot [sic], de guerra sin cuartel a los individuos de nuestra raza que en alguna forma favorezcan a los chinos, y dé protección a la industria, a la agricultura, al comercio y al trabajo nacionales. . .⁶⁸

En efecto, durante los años treinta, a diferencia de anteriores coyunturas, existieron las condiciones políticas que hicieron posible la acción concertada entre el Estado, su clase política y el movimiento antichino. Sobre todo había que considerar la resolución de la hegemonía compartida entre Obregón y Calles a favor de éste último. Situación que, con el repliegue de la más ambigua y conciliadora actitud obregonis-

res mexicanos. Para epidemia de meningitis véase: *El Intruso*, 13 marzo, 1930 y 16 marzo de 1930 y *El Pueblo*, 19 enero 1931. Según cálculos de Hu-deHart [1985:200-201], para 1919 el capital promedio de los establecimientos chinos era de \$2 644.42 mientras que los de mexicanos y otros extranjeros ascendía a \$6 482.41. De los 827 negocios chinos sólo 11 contaban con capitales mayores de \$10 000.76 con capitales comprendidos entre \$5 000 y \$10 000, y los 740 restantes operaban con pequeños capitales de \$1 500 a \$5 000.

⁶⁵ "El Peligro Amarillo motivó ayer interesante debate en la Cámara", en *El Nacional Revolucionario*, 1 de octubre de 1930.

⁶⁶ "La Plaga de los asiáticos en el puerto de Tampico", *El Nacional Revolucionario*, 27 octubre 1930.

⁶⁷ Editorial "Extranjeros no deseables", *El Nacional Revolucionario*, 23 abril 1930.

⁶⁸ AGN/DGG, 2.360 c6 e14 (1931), *Campaña antichina*.

ta respecto al problema chino, y la preponderancia de la maquinaria callista en las estructuras, terminó momentáneamente con las posiciones encontradas que durante algún momento causaron tensiones entre la clase política posrevolucionaria. De la misma manera, guiado por el principio de buena vecindad, el gobierno norteamericano hizo oídos sordos a las denuncias y quejas del servicio diplomático chino a favor de sus connacionales en México.

En estas circunstancias la legislatura sonorense reintrodujo los dispositivos popularmente conocidos como la Ley del 80% y la Ley de matrimonios declaradas anteriormente como inconstitucionales. Además, estos dispositivos fueron modificados en términos más estrictamente raciales. Así, en su nueva versión la Ley 31 estipuló la prohibición de matrimonios de mujeres mexicanas con individuos de raza china, aunque ostentaran carta de naturalización. De la misma forma se modificó el artículo 106 de la Ley de Trabajo de 1919 cuya nueva versión señalaba que no se consideraban nacionales a los extranjeros que estuvieran naturalizados mexicanos.⁶⁹ El otro elemento central de la ofensiva estatal en contra de los chinos lo constituyó el Código Sanitario modificado en 1924, específicamente prohibía a comerciantes chinos la venta de carne, pan y verduras. Además se prohibió que chinos fabricaran nixtamal y que expendieran las medicinas utilizadas por los practicantes de medicina tradicional china, cuyos servicios eran muy utilizados y apreciados sobre todo por los habitantes de las poblaciones más apartadas.⁷⁰ Otros dispositivos incluyeron la prohibición del trabajo a mujeres en comercios chinos y el establecimiento de un sistema de registro, identificación fotográfica y control periódico de la población china. Sumándose a esto, las autoridades municipales de manera arbitraria y frecuente imponían a los comerciantes chinos abusivos y exorbitantes impuestos.⁷¹

Los comités antichinos o juntas nacionalistas con el apoyo del gobernador Francisco S. Elías, al que proclamaron General en Jefe de la campaña nacionalista, se convirtieron —según Espinoza— en auxilio poderoso, consciente y necesario del gobierno, para cumplir las leyes antichinas. La contribución financiera del gobernador hizo posible la profesionalización de algunos de sus activistas como organizadores de tiempo completo del movimiento antichino. En coordinación con autoridades políticas locales y algunos sindicatos, los comités y prensa antichina se dedi-

⁶⁹ El rechazo de la Suprema Corte a la solicitud de amparo interpuesta por Francisco Hing —mexicano por naturalización— en contra de la prohibición de su matrimonio por el municipio de Naco fue recibido por el diputado Walterio Pesqueira “como un consuelo” para aquéllos dedicados a detener “la ola... incontentada de inmigrantes chinos”. Espinoza, 1930:58-60; *El Nacional Revolucionario*.

⁷⁰ Dispositivos sanitarios reproducidos en Espinoza, 1930:63-65.

⁷¹ José Luis Trueba, 1989:365-366. Quejas de comerciantes chinos por aumento injustificado de impuestos en AHGES T. 3449 [1920], *Reclamaciones de extranjeros*; quejas de comerciantes japoneses y palestinos en AGN C271C.9, varios expedientes.

caron a vigilar el estricto cumplimiento de los dispositivos impuestos en contra de la población asiática. Sus mayores esfuerzos los pusieron en la organización de las acciones directas, que consistían en intimidaciones físicas y psicológicas que incluían ataques particularmente insidiosos en contra de todos los que —los llamados “chineros”— mantuvieran cualquier forma de relaciones con la población china. Las mujeres que favorecían los negocios chinos, y sobre todo aquellas casadas o en relaciones afectivas con éstos, fueron objeto de ataques, particularmente crueles y viciosos.⁷² Bajo convocatoria y conducción de los comités antichinos se llevaron a cabo tumultuosas manifestaciones y marchas con las que se pedía al gobierno central la aplicación del Artículo 33 constitucional, expulsando a los chinos del país. Las acciones violentas de turbas armadas con palos y garrotes dedicadas a la destrucción y pillaje de los establecimientos chinos se convirtieron en situaciones cotidianas sobre todo en las poblaciones del sur del estado.⁷³ Las Guardias Verdes se apostaban en la entrada de los establecimientos chinos y se encargaban de hacer cumplir el boicot con el propósito de forzar el cumplimiento de la disposición de la Ley del 80%, el nombre de estas guardias aludía al popularmente llamado Club Verde, grupo político creado a principios de siglo por la oposición porfiriana para impedir la reelección del suegro de Ramón Corral a la presidencia municipal de Hermosillo. Su denominación oficial fue Club General Francisco García en honor al político y militar sonoreense destacado en las lucha contra el filibustero estadounidense Henry Crabb, los indios yaquis y el régimen de la Intervención francesa, y por su honestidad política e inquebrantable apoyo a los principios del pacto federal entre la capital y los estados. La asunción de este nombre intentaba inscribir al anti-chinismo dentro de la trayectoria patriótica representada por este ilustre sonoreense. Así lo entendió J.A. Espinoza, al apuntar en términos racistas que en las Guardias Verdes, revivían las valerosas y patriotas tradiciones de las que hicieron gala los sonorenses al cortar “la rubia cabeza del Conde Rousset d’Boulbon”, “despedazar a balazos a las huestes. . . del cowboy Crabb”, y repeler a balazos a los batallones de chapopote del Tío Sam, en Nogales el 27 de agosto de 1918.⁷⁴

Desde esta perspectiva toda aquella persona asociada con los chinos, que se mostrara indiferente a las campañas antichinas o que se manifestara contraria a sus pro-

⁷² En su organización las Ligas Antichinas desarrollaron estrategias que buscaban la incorporación de adeptos al movimiento, así como castigos ejemplares para aquellas consideradas como traidoras. Véase: Cortés, 1943:16-19; Espinoza, 1931:167-175 (Capítulo XVIII: “Las chineras”).

⁷³ Debido al extremismo de sus acciones J.R. Salazar, periodista y presidente del Comité Pro-Raza de Navjoa, fue detenido por las autoridades militares y temporalmente expulsado de la población. AGN/DGG, c.6 e.14 *Campaña Antichina*, 1931.

⁷⁴ Antecedentes de García Morales en Diccionario. El término chapopote (brea) hace referencia a los soldados negros norteamericanos envueltos en el enfrentamiento entre estos y tropas constitucionalista en. . . “Comentarios de las tradiciones patrióticas y su relación con el movimiento antichino” en Espinoza, 1931:120.

cedimientos se le denominaba “chintero” y se le equiparaba a un judas o la peste. Para Arana los chinteros constituían la última barricada donde se debía defender la nacionalidad. Espinoza señaló en su manual organizativo antichino que los chinteros o chinófilos eran individuos carentes de preocupaciones patrióticas y de anhelos de mejoramiento étnico ya que al no combatir la presencia china “fayuqueaban” a la madre patria [Espinoza, 1931:41-42, 147, 203-204]. Sin embargo, fueron las mujeres quienes recibieron los calificativos más duros, ofensivos y vulgares porque la supuesta debilidad física y moral femenina facilitaba la penetración metafórica y literal de los devaluados genes y de las perversas costumbres chinas. A través de corridos, bromas e historias propagadas oralmente, en la prensa o en breves folletos, se reproducía a la mujer como traidora a la raza, a la patria y al honor masculino mexicano [Cortez, 1943:16-19; Espinoza, 1931:167-175].

Paradójicamente las acciones de hostigamiento llevadas a cabo por los comités antichinos mediante la publicación de listas negras, amenazas de ostracismo social y político e incluso, de la pérdida del voto; afectaron sobre todo a hombres de negocios sonorenses. Como sector dominante del comercio en el estado, los grandes hombres de negocios chinos mantenían relaciones comerciales y financieras con miembros prominentes de la élite posrevolucionaria. Círculos en los que, en más de una ocasión pública o privada, se les reconoció y mostró respeto por sus logros económicos y habilidades empresariales. Por ejemplo, entre los miembros fundadores de la Cámara Agrícola y Comercial del Río Mayo, localizada en Navojoa, se encontraban cerca de una decena de hombres de negocios chinos, así como los gerentes de dos grandes casas comerciales chinas. Entre sus asociados también se encontraban algunos antichinos que en 1922 propusieron se expulsara a los miembros chinos de la cámara, se apoyara la campaña antichina y se formara una cooperativa para contrarrestar la actividad comercial china, aunque se rechazó la propuesta, también se congeló la aceptación de nuevos socios chinos. En Navojoa, en junio de 1931, el representante local de la Confederación de Cámaras de Comercio se dirigió a la Secretaría de Gobernación manifestando su desacuerdo con el boicot contra el comercio chino, porque el eventual retiro de éste originaría grandes perjuicios al comercio de toda la República por tener muchos créditos a cargo de ellos. En el mismo sentido se pronunció la directiva nacional de la Confederación que en sucesivos e infructuosos telegramas solicitó al Gobernador de Sonora y al Secretario de Gobernación respectivamente, se reconsiderara el aumento de contribuciones al comercio chino y se pusiera fin a los desmanes de los comités antichinos puesto que atentaban contra el libre comercio. Por otro lado, la Cámara de Comercio de Guaymas se manifestó en sentido contrario demandando la nacionalización del comercio, señalando al mismo tiempo que la campaña nacionalista debería conducirse de manera atinada, con sistema, con método progresivo y sin procedimientos violentos.

Manifestó, además, que debido a sus particulares prácticas laborales, domésticas y culturales los negocios chinos obtenían grandes ganancias y mínima contribución al derrame y circulación de efectivo. Además en la misiva se declararon, contrarios a los comerciantes sirio-libaneses, árabes y turcos.⁷⁵

Finalmente, ante la acción concertada de las autoridades estatales y los comités antichinos, que entre junio y agosto de 1931 incrementaron su campaña de hostigamiento legal y boicot, el comercio chino cerró sus puertas. Aquéllos, menos afortunados (vendedores ambulantes, peluqueros, hortelanos, carniceros, sastres o trabajadores ocasionales establecidos sobre todo en apartados poblados serranos) fueron apresados y despojados de sus pertenencias de forma violenta e ilegal, y puestos en la línea fronteriza del lado norteamericano.⁷⁶ Estas acciones se prolongaron hasta el año siguiente porque muchos chinos se ocultaron, lo que obligo al gobernador Elías a organizar brigadas rurales que, según el organizador Felipe Cortez, “estuvieron encargadas de sacar a los chinos de donde estuvieran escondidos ya que desgraciadamente no faltaron los malos mexicanos que a última hora les dieron protección ocultándolos en sus casas algunos y otros en sus ranchos. . .” [Cortez, 1943:27].

Durante los tres años siguientes el ejemplo de Sonora cundió por el resto del territorio nacional. Pero fueron sobre todo los estados del litoral pacífico nororiental, Sonora, Sinaloa y Baja California Norte, donde sus efectos fueron más dramáticos. Mientras que a nivel nacional la población china entre 1927 y 1940 acusó una reducción del 72%, en los mencionados estados ésta sobrepasó el 80%. Si bien las campañas no lograron la expulsión total la población china, si se redujo sustancialmente de 24 218 en 1927 a 4 856 en 1940, y virtualmente desapareció en Sinaloa y Sonora donde se reportaron reducciones de 98% y 99% respectivamente. Poblaciones que junto con la de Baja California Norte representaban aproximadamente la cuarta parte de la población asiática en territorio mexicano.⁷⁷

Una consecuencia inmediata de la expulsión china fue la momentánea desarticulación de los circuitos comerciales establecidos por los chinos y que cubrían todo el territorio sonorenses. Situación que afecto sobre todo a la población rural y semirural que debió soportar los rigores de la crisis por unos años más, estableciendo en muchos casos sistema de trueque para aprovisionarse de productos de primera necesidad. El erario estatal sufrió una reducción drástica de sus ingresos ya que el co-

⁷⁵ AGN/DGG, c.6, e.14 *Campaña Antichina* (1931).

⁷⁶ Para las deportaciones forzadas hacia los Estados Unidos véase: declaraciones, reportes de autoridades inmigratorias estadounidense y correspondencia entre el Departamento de Estado, la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Gobierno de Sonora en AGN-DGG, *Generalidades extranjeros*, 1932. Para versiones chinas de las extorsiones, impuestos ilegales y hostigamiento véase: AGN-DGG, “Quejas de Ciudadanos Chinos”, 1931-1932.

⁷⁷ Cálculos con base en información en Gómez Izquierdo, 1991:126, 151, 160.

mercio chino en general constituía uno de sus más importantes contribuyentes. La única institución bancaria en todo el estado—el Banco de Sonora—se vio forzado a cerrar sus puertas por el retiro de los grandes capitales chinos, quienes fueron forzados a emigrar hacia China y California. Por otro lado, Los beneficiados fueron aquellos hombres de negocios con crédito y deudas pendientes con los empresarios chinos entre los que se encontraban prominentes empresarios revolucionarios establecidos en la parte sur del estado, entre ellos se incluía Álvaro Obregón.⁷⁸ Hombres de negocio de menor monta también se beneficiaron de las liquidaciones impuestas perentoriamente sobre los comerciantes chinos, algunos de ellos—como Alejandro Villaseñor—, se desempeñaban a la vez como políticos antichinos. Según Rocío Guadarrama, de los aproximadamente 2 000 pequeños negocios chinos en existencia al momento de la expulsión, 1 454 pasaron a manos de sonorenses. De éstos se presume que unos 77 pequeños talleres (de calzado, de elaboración de nixtamal, panaderías, etcétera) fueron entregados a grupos de trabajadores desocupados. Sin embargo, los mayores beneficiarios materiales resultaron aquellos sectores medios activos en el movimiento antichino de opaca o nula participación en el maderismo o constitucionalismo para los que la expulsión de los chinos también les permitió emular a la élite revolucionaria de generales-empresarios que, como Obregón, se hicieron de no desdeñables fortunas mediante la apropiación de tierras—públicas y privadas—en los distritos de riego de los grandes valles Yaqui y Mayo.⁷⁹

Solucionado el problema chino los miembros del bloque antichino en el congreso federal conformaron un comité directivo de la campaña Pro-Raza afiliado al PNR y desde el cual prosiguieron sus campañas en defensa de la patria y de la raza, apuntando esta vez en contra de otros extranjeros indeseables, en particular los judíos así como los llamados “árabes” o turcos (en realidad sirio-palestinos). Esta campaña que encontró particular acogida entre los manufactureros, pequeños comerciantes y ambulantes, sobre todo en la ciudad de México. Líderes y políticos antichinos se incorporaron a las Campañas Nacionalistas de 1931 a iniciativa del PNR, que bajo el lema de “consume lo que el país produce”, se proponían la protección de la industria nacional.⁸⁰ Por su parte Alfredo Echevarría, veterano sonorenses del

⁷⁸ Entre los acreedores de Alvaro Obregón después de su muerte se encontraban varios comerciantes chinos. Véase: reporte de su situación financiera en Herbert Bursley, US Consul Guaymas, Julio 21, 1928, “Effect of Assassination of General Obregon upon the Economic Situation in Southern Sonora,” “NR-Mex., rollo 94.

⁷⁹ Para impacto de la expulsión véase: Hu-deHart, 1985; Información sobre expropiaciones en Guadarrama, *et al.*, 1985:t. IV, 84 y 86. Para discusión de las modalidades revolucionarias de acumulación véase: Aguilar Camín, “Los jefes sonorenses de la Revolución Mexicana”.

⁸⁰ Para anti-semitismo y anti-arabismo véase: J.A. Espinosa, 1930:223-231, 383-386; también: Liga de defensa de propietarios de zapaterías, peleterías y similares, Manifiesto a la nación y a nuestras autoridades, México D.F., 1931; véase así mismo: testimonios de Abraham Goldberg y Nicolás Backal realizadas

movimiento antichino, fundó en Mexicali en 1932 el Partido Nacionalista Antichino de Baja California.⁸¹

El ascenso del fascismo en Europa, el giro hacia la izquierda del régimen cardenista y su acercamiento y cooperación con las fuerzas aliadas, desplazarían el racismo radical del antichinismo. Sin embargo, el esencialismo determinista y la jerarquía racial inherentes a todo discurso racista, mantendría su presencia en la formación cultural mexicana poscallista, sutil y a veces abruptamente, imbricado con los discursos indigenistas, mestizófilos, educativos, biológicos e higienistas que animan y dan forma a la identidad nacional y al Estado posrevolucionario mexicanos.

ANTICHINISMO, RAZA Y MESTIZAJE

A diferencia de las interpretaciones centralistas que han restringido el antichinismo a la región fronteriza norteña y de su consideración como producto derivativo de la cultura estadounidense o impuesto por una fracción de las élites posrevolucionarias, en esta sección final se intenta discutir el antichinismo como producto del complejo ensamblaje entre conocimientos y entendimientos eruditos o elitistas y folklóricos o populares, de origen foráneo como de raigambre nativa, contenidos en un espacio epistemológico delimitado por una ideología fronteriza, asentada en la dicotomía civilización-barbarie, un particular proceso transnacional de formación de clase, y por las teorías de mestizaje entendidas como proyecto de formación nacional-racial.

Civilización y barbarie

Con las difíciles condiciones predominantes en el noroeste mexicano los sonorenses forjaron intereses comunes a partir de su cooperación e interacción en la lucha cotidiana en contra de un medio hostil y extremo, de las endémicas sublevaciones indígenas, de los invasores extranjeros y del intervencionismo del Estado central; así como por la experiencia laboral y el establecimiento de relaciones familiares, políticas y comunitarias a través de la línea demarcatoria internacional. En el aspecto material el proceso identitario sonorenses estuvo marcado por la lejanía con el centro del poder, su localización estratégica en la cuenca del Pacífico, la precariedad e

el Archivo de Historia Oral-Universidad Hebrea de Jerusalén, resumidos en Testimonios de Historia Oral. Judíos en México, México: Universidad Hebrea de Jerusalem/Asociación Mexicana Amigos de la UHJ, 1990. También, *Manifiesto a la Nación, Liga Nacional Anti-Judía y Anti-China*, 1930, en Archivo General de la Nación, Dirección General de Gobierno. Para las campañas nacionalistas consultar Sánchez, 1956; López, 1965.

⁸¹ Véase: AHGES, Folder, sin numeración, Documentos sueltos - Alfredo G. Echeverría - Partido Nacionalista Anti-Chino de Baja California.

incertidumbre de su existencia cotidiana en una región de geografía desértica, y la resistencia indígena a la expropiación territorial y conversión en fuerza laboral asalariada [Roberts, 1992:227-245].

Esta identidad, como en el modelo establecido por Domingo F. Sarmiento, tomó forma sobre la premisa de la naturaleza antagónica entre los deseos y aspiraciones de los indígenas y los colonizadores. Dicotomía que impregnó su ideología fronteriza de civilización y barbarie y su asociado entendimiento y percepciones raciales que sobrevivieron a la revolución encontrando finalmente un lugar dentro de la ortodoxia nacionalista posrevolucionaria. Si bien las formulaciones modernas del entendimiento racial fronterizo sonoreño fueron establecidas inicialmente por su representante legislativo Carlos Espinosa de los Monteros en 1823, viene a ser con Ramón Corral quien a través de una serie de artículos publicados en *La Constitución* —periódico oficial— durante los años de 1885 y 1886, quien codificó y popularizó sus principios [Espinosa, 1823; Escudero, 1849; Corral, 1954:195-260]. Como criterios determinantes del grado de civilización de los diferentes grupos indígenas consideró en primer lugar su grado de colaboración militar y de aceptación de las normas y leyes establecidas por el estado, y en segundo lugar, su nivel de adaptación al capitalismo, sea como productores privados individuales o como trabajadores asalariados. De la misma manera, sus prescripciones se mantuvieron dentro de las tradiciones neo-lamarckianas dominantes en el pensamiento racial mexicano decimonónico en el que se le atribuía al medio ambiente —a través de la educación, nutrición e higiene— la capacidad de transmutación, esto es la herencia de caracteres adquiridos.⁸²

Según Corral, tanto opatas como pimas y pápagos —por haberse aliado con los colonizadores en sus guerras contra los apaches— constituían buenas razas. Determinó empero su paso a la civilización, su transformación en propietarios o trabajadores asalariados, su adopción del idioma castellano, del vestido y las costumbres de la raza blanca, y sobre todo la pérdida de los elementos materiales —principalmente la tierra— que marcaban su diferencia con la llamada población blanca-criolla. Según su criterio opatas y pimas altos se encontraban mezclados con la raza blanca que era imposible diferenciar unos de otros. Este destino parecía aguardar a los indígenas de la Pimeria Baja que después de haber experimentado la expropiación de sus tierras y haberse convertido en trabajadores asalariados o pequeños propietarios, Corral pronosticó:

⁸² Para una discusión del Lamarckianismo y neo-Lamarckianismo en el contexto científico mexicano, véase: N. Stepan, 1991:55-58, 128-133.

con el transcurso de algunos años más formaran de tal manera una masa común con los blancos y de tal modo se habrán mezclado, que harán una población homogénea e igualmente civilizada.

En el extremo opuesto ubicó a apaches y seris a los que, por su resistencia a todo intento civilizatorio y su agresividad contra las fuerzas militares estatales consideró profundamente depravados y carentes de las buenas cualidades naturales en otros pueblos indígenas del país. En esta particular perspectiva Corral se alejaba del popular entendimiento del mestizaje como mezcla o síntesis racial y cultural, para proponerlo más bien como un proceso de incorporación excluyente del indígena en la raza del colonizador, autoclasificada —conocida así en el resto del país— como blanca-criolla.

Sus opiniones sobre yaquis y mayos, los grupos indígenas más numerosos, poseedores de los territorios con mayor potencial agrícola, y los de mayor participación en el mercado laboral, fueron más ambiguas. Su adopción y práctica cotidiana del catolicismo, sus alianzas con caudillos conservadores durante los conflictos de las décadas de 1840 y de 1850, que los enfrentaron con su contraparte liberal, y su apreciada habilidad para todo tipo de ocupaciones laborales, obligó a Corral a señalar que ni a yaquis ni a mayos puede considerárseles enteramente salvajes. Sin embargo, el hecho que yaquis y algunos grupos de mayos —los denominados “brancos”— se encontraran en rebeldía contra la expropiación de sus tierras en beneficio de las grandes compañías de irrigación y colonización auspiciadas por el porfirismo, los colocaba al borde de la barbarie. Mientras existieran entre yaquis y mayos grupos que promovieran su independencia del gobierno legítimo y sus costumbres semi-salvajes se mantendrían entre estos “las malas pasiones. . . y todo ese cortejo de vicios que traen consigo”.

Pocos años después Federico Alva, divulgador del porfirismo y editor de un directorio propagandista del comercio porfirista en Sonora, compartió la optimista visión de Corral acerca de la desaparición demográfica y absorción genética del indígena dentro de la población blanca-criolla al señalar: “quizá no transcurran muchos años, sin que estas razas pasen a la historia” hasta “llegar a identificarse [con la raza blanca], hasta formar una sola”. No fue ese el caso de la “bárbaramente rebelde [raza] yaqui” y “la indolente y criminal [raza] seri” ante los cuales no ‘postuló otra alternativa que su destrucción o expulsión [García Alva, 1905-1907]. Tres años más tarde, en las postrimerías de la deportación de yaquis hacia Yucatán y a pocos meses antes de la caída de su mentor, el periodista porfirista Pedro Ulloa, celebró “la remoción de la amenaza yaqui” como la eliminación del último obstáculo a la modernización capitalista de Sonora. Bajo estas nuevas circunstancias esperaba se produjera una continua relación amistosa entre blancos e indios que eventualmente

conduciría aun a los grupos más recalcitrantes dentro de éstos últimos, a la adopción de los usos y costumbres de la población sonorenses [Ulloa, 1910].

El mismo entendimiento racial y su misma lógica de exterminio de aquéllos que persistieran en el supuesto barbarismo también guiaron las acciones de los regímenes posrevolucionarios. El incumplimiento—promesa de Obregón con la que logró la cooperación militar de los yaquis durante sus campañas al frente del Ejército Constitucionalista—de la devolución de los territorios arrebatados por la colonización porfiriana, abrió un nuevo ciclo de enfrentamientos que se prolongó de 1916 a 1930. Bajo la dirección de Calles, como jefe de operaciones militares, se llevó a cabo una campaña reminiscente de la estrategia de exterminio porfiriana, cuya tónica la estableció Manuel Diéguez—revolucionario constitucionalista, dirigente de huelga de Cananea en 1906—con su celebre declaración “el mejor Yaqui es el Yaqui muerto”. Al año siguiente en un manifiesto al pueblo sonorenses, Calles afirmó su compromiso de asegurar la paz en el estado, sin omitir sacrificio alguno, llegando al exterminio si fuese necesario. Fue así que bajo su iniciativa se reanudaron las deportaciones de yaquis estableciéndose incluso un acuerdo con Salvador Alvarado, entonces gobernador de Yucatán, para proveer 10 000 yaquis a las haciendas henequeneras. Las acciones militares alcanzaron su apogeo en 1926 cuando la campaña punitiva del Ejército Federal ocupó el valle con más de 20 000 hombres.⁸³

Un notable ejemplo de la persistencia de esta ortodoxia racial la constituyó el análisis que sobre las razas del estado elaboró el profesor Raúl E. Vásquez en su *Geografía del estado de Sonora*, publicado en 1941. Aquí, el autor señaló que la población en el estado se encontraba segregada de acuerdo a su género de vida y grado de civilización, dividiéndola en tres razas. Los descendientes de la raza originaria de América o indios, los españoles nacidos en México o blanco-criollos y, los que vienen de otros países o extranjeros. A los indígenas los subdividió en tribus clasificadas de acuerdo a su grado de aceptación de la sociedad colonizadora y a su actitud hacia el trabajo asalariado. En el último peldaño colocó a los seris, a los que calificó como verdaderos salvajes porque se les consideraba enemigos del trabajo y refractarios a la vida civilizada. Por otro lado, Vásquez mantuvo en alta estima y consideración a opatas y pápagos debido a su larga historia de cooperación con los poderes establecidos en sus campañas militares en contra de indios rebeldes, además por su continua y voluntaria amalgamación con el resto de la población del es-

⁸³ Figueroa Valenzuela, “La Revolución mexicana. . .”, vol. IV, 67 y ss; González Navarro, 1979:90-91. También véase: Aguilar Camín, “Los jefes. . .”:128-129. Para percepciones de jefes constitucionalistas del conflicto yaqui véase también: Obregón, 1959:471-74, y correspondencia de Calles a presidentes municipales así como su Manifiesto de 1917 en Figueroa Valenzuela, *op. cit.*: 371-72. Para deportación de Yaquis a Yucatán véase: Padilla Ramos, 1995; López Soto, 1993:379-401. Recuentos de persecución y racismo en contra de Yaquis con base en recuentos personales en Kay Vaughn, *Cultural. . .*, 138-150.

tado —según el autor— se encontraban al borde de su desaparición como grupo étnico.

Respecto a los yaquis, de un lado resaltó sus bondades como trabajadores debido a su fuerte complejión así como por su resistencia para las tareas más pesadas. También resaltó su inteligencia, sobre todo la de los niños yaquis que “cuando se les educa con paciencia son útiles hasta en complicadas labores”. La actitud de sumisión y timidez que los caracterizaba en tiempos de paz —según Vásquez— se tornaba en valor y astucia en tiempos de guerra. Aunque reconocía que los yaquis era el único grupo indígena que permaneció en abierta rebeldía hasta 1928, nunca se discutieron las causas de su descontento lo que apuntaba a naturalizarlos como individuos inestables y traicioneros. Vásquez finaliza su capítulo sobre la población sonoreense destacando el odio de los yaquis hacia los blancos, advirtiendo que hombres, mujeres y niños indefensos continúan siendo blanco de sus instintos vengativos [Vásquez, 1941:38-46].

Con una población indígena minoritaria, con gran parte de sus territorios desmembrados, y debido además a la existencia de una infranqueable y drástica segregación, más allá de las relaciones laborales, en Sonora los contactos y uniones entre blancos e indios —sobre todo yaquis— fueron bastante excepcionales. En estas circunstancias, desde fines del siglo XIX los sonorenses blanco-criollos se consolidaron como el sector mayoritario de la población estatal. Condiciones que permitieron que se representara al sonoreense “típico” o “promedio” como un sujeto masculino de apariencia física y características fenotípicas que lo diferenciaban de los individuos mayoritariamente indios y mestizos que habitaban en los estados del centro y sur del país. Sobre estas características físicas (mayor altura y tez más clara) se construyó la identidad racial sonoreense la que, entre otras formas, se expresó con el desdén hacia sus compatriotas de estatura más corta y piel más oscura, supuestamente, representativos de la población del resto del país. Actitud de la cual dio testimonio el propio Obregón quien según recolección de José M. Maytorena —peyorativa y orgullamente se proclamó “superior a cinco calzonudos” para referirse a los sureños de origen indígena— en algún momento de una acalorada discusión entre jefes revolucionarios sobre el tipo de régimen que eventualmente construiría el constitucionalismo.⁸⁴ Percepción oficializada por el Estado posrevolucionario

⁸⁴ J.M. Maytorena, Algunas verdades sobre el General Álvaro Obregón, Los Ángeles: *El Heraldo*, 1919:78. Las memorias, diarios y crónicas de la época revolucionaria ofrecen innumerables ejemplos de referencias y comparaciones fisionómicas y psicológicas codificadas en un lenguaje y significación altamente racializados que hacen evidente el grado de aceptación e internalización subjetiva de la jerarquía racial dominante, piedra angular del “sentido común racial”. Cuando en abril de 1915 después de su derrota en la batalla de Celaya Francisco Villa manifiesta al General Felipe Ángeles que “preferiría haber sido derrotado por un chino y no por el General Obregón”, el Centauro del Norte ofrecía una prueba más de su legendario disgusto hacia el “manco de Celaya”. Por otro lado, mediante su comparación implícita

cuando en 1930, a través del Censo de Población de 1930, se afirmó que estando “físicamente mejor desarrollada . . . la población norteña tiene condiciones somáticas y manifestaciones espirituales que le dan fisonomía propia”. La que a su vez determinó su “mayor aptitud para los actos cívicos . . . y su menor propensión al fanatismo” [Almada, 1992].

Formación de clase transnacional

El punto de partida que en este trabajo se denomina como antichinismo popular se dio por la masiva participación sonoreense en la “fiebre del oro” de California iniciada en 1849, y posteriormente en la conformación de su clase obrera. La concentración en los yacimientos auríferos californianos de una gran masa laboral inmigrante multinacional y multirracial, dio lugar a una serie de violentos enfrentamientos en lo que la historiografía estadounidense describe como las guerras raciales. Los mexicanos junto con chilenos, peruanos y otros sudamericanos fueron víctimas de la violencia —en un primer momento— de grupos supremacistas blancos, después se asociaron con sus agresores en contra de los trabajadores chinos recién llegados, que para fines de la década de 1850 constituían el mayor grupo extranjero en California. Según Saxton, a pesar de los conflictos y grandes diferencias existentes entre europeo-americanos, europeos y mexicanos, la presencia china creó entre éstos la conciencia de su más marcada diferencia con los inmigrantes asiáticos. Los negros, turcos e hindúes —junto con los indígenas— ocupaban el lugar más bajo en la escala de aceptación racial estadounidense en ese momento, seguían, ascendentemente, los chinos y después los mexicanos. Esto ha originado que las acciones antichinas sean interpretadas como un resultado de las afinidades entre mexicanos y estadounidenses, como la pertenencia a una misma civilización occidental y cristiana ante la cual los chinos se presentan cultural, religiosa, ética y moralmente extraños [Saxton, 1971; Chen, 1980; Armentrout, 1991; William, 1963; Barth y Strength, 1964; Bonacich, 1984]. La entusiasta participación mexicana en estos movimientos y su extremo desprecio y violencia contra los asiáticos han sido registradas en el folklore y tradiciones populares mexicano-americanas. Así, míticos bandidos sociales como Manuel García “El tres dedos” y el sonoreense Joaquín Murrieta, también alcanzaron notoriedad por su antipatía homicida contra los chinos a los que se ultimaban sin mayores escrúpulos.⁸⁵ Durante la segunda mitad del siglo XIX la participación

tamente racializada, simbólicamente coloca a Obregón en una posición de un valor jerárquico por debajo del despreciado chino. Tarracena, 1972:237.

⁸⁵ Castillo y Camarillo, 1973: 33-51; Paz, 1925. Mientras que ambos bandidos eran conocidos por su antipatía por los chinos este último autor considera a García como un “asesino natural de chinos”. Para una discusión de las motivaciones detrás de la intensa animosidad mexicana hacia los chinos en California, véase: Barth y Strength, 1964:143-144.

de gran número de sonorenses, como trabajadores temporales o estacionales, en la formación de la clase trabajadora californiana y en sus primeras organizaciones obreras, también incidió en la adopción de una postura antichina estrechamente asociada al surgimiento de sindicatos y a la formación de una conciencia de clase. Proceso de formación clasista enmarcado dentro de una gran ansiedad racial generada por la masiva inmigración china que para la década de 1860 alcanzó 60% de la población extranjera en California, así como por la emancipación de los esclavos y los debates en torno a su futuro. En esta década la participación laboral sonorense en la minería del sur de Arizona se caracterizó por su rígida estructura ocupacional y sueldos racialmente determinados así como por una extrema discriminación racial-nacional de la población mexicana, reforzó además las percepciones y entendimientos raciales de los sonorenses. Proceso que también dio forma a su racismo articulado, entre otros factores, sobre la aceptación de su posición intermedia en una estructura racial-laboral, cuyo rango superior lo ocupaban los anglos mientras que negros, chinos e indígenas, los niveles inferiores. En estas circunstancias, la justa y real preocupación de la fuerza laboral no asiática por los bajos salarios y la falta de empleo se expresó metafóricamente en el problema amarillo, construido sobre la suposición del carácter servil de los chinos y el bajo costo de su fuerza laboral, expresadas popularmente en la idea de lo barato y el bajo costo de reproducción del trabajador chino.⁸⁶ Conceptos y percepciones que no sólo alimentaron la ideología de las tempranas organizaciones obreras en las que también participaban trabajadores mexicanos sino que además influyeron sobre las propias organizaciones políticas mexicanas. Fue ese el caso del PLM, organización arraigada entre los trabajadores mexicanos fronterizos, cuyo programa de 1906 incluía un tajante rechazo a la inmigración china precisamente sobre la base de estos argumentos.⁸⁷

⁸⁶ Durante el verano de 1849 entre 10 000 y 15 000 sonorenses (7% de la población de la entidad) se dirigieron a los placeres de oro californianos. Para una discusión de la naturaleza de la fuerza laboral fronteriza véase: Katz, 1974, vol. 54, 1-47. Sobre la centralidad del racismo antichino en la gestación de la conciencia y organización obreras en California, véase Saxton, 1971; 1990:293-320. Para un análisis de la relación entre raza, racismo y conciencia obrera véase: Roediger, 1991. Para las tempranas influencias ideológicas en los trabajadores migrantes Mexicanos en los Estados Unidos véase: Gómez y Maciel, 1981: 74 y ss., 101-103. Para el PLM véase: González Navarro, 1994:175-6. El Programa del PLM de 1906 en González Ramírez, 1981:3-29. En 1909 esta cláusula fue removida de su programa de 1909 debido presumiblemente a su giro hacia la izquierda y su énfasis sobre la responsabilidad del capitalismo internacional en provocar la discordia entre los trabajadores. El Club Democrático Sonorense, del cual fue secretario Plutarco Elías Calles, incluía en su programa la prohibición de la inmigración china. El maderista Plan de Jalisco estipulaba la prohibición de matrimonios de mexicanas o mexicanos con individuos de las razas "negra" y "amarilla". González 1974:59, 60.

⁸⁷ Para el PLM véase: González, 1994, 175-176, también González, 1981:3-29. En 1909 esta cláusula fue removida de su programa debido presumiblemente a su giro hacia la izquierda y su insistencia en la responsabilidad del capitalismo internacional en provocar la discordia entre los trabajadores.

Mestizaje

El antichinismo fronterizo también encontró compatibilidad en el racismo inherente a las teorías de mestizaje sobre las que los gobiernos posrevolucionarios dieron forma a su propia ortodoxia nacionalista. Establecido como una de las más duraderas y atractivas tradiciones de la política y cultura mexicanas, el mestizaje —estrechamente asociado al indigenismo— tuvo, desde sus orígenes en el texto fundacional de Clavijero, una larga y conflictiva trayectoria.⁸⁷ Dada la naturaleza eminentemente ideológica de sus objetivos intelectuales, el amplio espectro de sus preocupaciones, y el eclecticismo de sus procedimientos científicos y metodológicos, la mestizofilia —denominada así por Basave— nunca constituyó un campo único u homogéneo. Sin embargo, el dominante reconocimiento por sus diferentes —y muchas veces antagónicas— tendencias de la centralidad histórica del mestizo y su identificación casi unánime como el verdadero mexicano, hizo de la mestizofilia el paradigma dominante de construcción nacional.⁸⁸

Durante la segunda mitad del siglo XIX, bajo la influencia y adaptación de nuevos paradigmas intelectuales y científicos las teorías del mestizaje alcanzaron una centralidad en la vida política y cultural mexicana que se prolonga hasta nuestros días. Irónicamente, una importante fuente de su renovación la constituyó el positivismo que con la introducción de las ideas de Spencer, el neo-lamarckismo, el evolucionismo darwiniano y el desarrollo de instituciones intelectuales y científicas, promovieron la investigación y debate sobre la cuestión social y el problema indígena.⁸⁹ Posiciones curiosamente compartidas tanto por los intelectuales orgánicos del porfirismo como por los de la oposición. Entre estos últimos sobresalió el etnólogo y periodista Andrés Molina Enríquez cuyo idiosincrático paradigma intelectual combinaba el darwinismo social con las tradiciones del liberalismo radical mexicano. En su particular teoría evolucionista sobre la historia y estrategia de construcción nacional, delineada por la supervivencia del más apto, el mestizo ocupaba un lugar central y preponderante. En la mejor tradición liberal, consideraba al latifundio como el cáncer social responsable de la servidumbre agrícola imperante en el país y obstáculo de la democracia. En el mismo sentido propugnaba un desarrollo agrícola asentado en los rancheros a los que consideraba paradigma de los pequeños propietarios prósperos [Basave, 1992; Brading, 1988]. Sin embargo, en su entendimiento, el mestizo sobresalía no por su hermosura, ni su cultura, ni por el

⁸⁸ Reconocido como “acto de independencia intelectual” ante los análisis e interpretaciones eurocéntricos y racistas de la Ilustración europea, en su *Quinta disertación* incluida como apéndice al texto, Clavijero utiliza la misma lógica criticada para descalificar y rechazar a asiáticos y africanos de la formación de la nación mexicana. Véase: Clavijero, 1974:503-506; también: Pacheco, 1983:35-36.

⁸⁹ Para resumen crítico de estos debates véase: Stabb, 1959, vol 9, 405-423; Powell, 1968:19-36; Raat, 1970, T. XX:412-427.

refinamiento propio de las razas evolucionadas, sino por su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal [Molina, 1983]. Así, mientras que su oposición al latifundio le permitió redactar el artículo 27 de la Constitución de 1917, por otro lado su spencerianismo lo orientó a favorecer un régimen de mano dura como única opción ante la inestabilidad inherente a la sociedad híbrida o mestiza.

En trabajos posteriores realizados durante el régimen posrevolucionario, sobre la base de las diferentes características ambientales, así como de la desigual distribución de los mestizajes, acuñó el concepto de “distinciones geoétnicas”, sobre éste estableció una división estructural del territorio mexicano. División en la que reconoció la predominancia del norte criollo sobre el sur indígena en contraste con el centro al que describió como en perpetua lucha de razas. Siguiendo ésta lógica estableció que por sus características étnicas los norteños eran más proclives a la política, mientras que los sureños se interesaban más en los problemas agrarios [Molina, 1985:91; Molina, 1992:73].

A diferencia de Molina, el intelectual revolucionario Manuel Gamio recibió una educación formal como antropólogo bajo la mentoría de Franz Boas, destacado académico estadounidense, tenaz crítico de la validez del concepto de raza en las ciencias sociales y promotor de la idea del relativismo cultural. En la aplicación de estas ideas, Gamio simultáneamente remarcó también la centralidad del mestizo al mismo tiempo que resaltó la contribución indígena al desarrollo de la cultura mexicana. Como Molina, también se oponía al latifundio pero favorecía la redistribución de la tierra en forma colectiva y la creación de una industria artesanal asentada en las poblaciones indígenas. Su experiencia como arqueólogo y como director de la Escuela Internacional de Antropología y Etnología, de la Escuela de Antropología y del recién creado Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura, le dieron el prestigio que le permitió la reconstrucción de Teotihuacán que hizo posible la inscripción simbólica de la civilización indígena como la fundación del Estado y la cultura mexicanas [Brading, 1988:59-75].

Su proyecto de nación implicaba —como lo sugiere el título de uno de sus más conocidos trabajos— la “forja de una nueva patria”. En su criterio, el México realmente existente no cumplía con las cuatro precondiciones necesarias para hacer de éste un estado-nación moderno como lo eran Japón, Francia o Alemania. Sin una lengua y carácter comunes, sin una raza homogénea y sin una historia común, en su consideración México estaba por construirse. En su visión, la primera y más sólida base de nacionalismo la constituía la fusión de razas que hiciera posible superar —a través de la homogeneidad racial— las pequeñas patrias que fragmentaban no sólo a México sino a toda América Latina. De allí su llamado al establecimiento de instituciones de investigación antropológica, lingüística, etnográfica, arqueológica y

folklórica, con la perspectiva de engrandecer, fortalecer y fijar las nacionalidades de América.⁹⁰ Tareas reservadas al antropólogo dirigidas a la:

preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de [las] agrupaciones [indígenas], las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria [Gamio, 1979].

Estrategia homogenizante que contemplaba una raza intermedia, en la que resonaba el prototipo criollo-blanco norteño, como el último estadio en el establecimiento de la raza mexicana y base del México auténtico y moderno. Objetivo que debería tener presente la diferenciación regional determinada por su heterogeneidad étnica y su grado de civilización. En aquellas zonas más atrasadas, como el Valle de Teotihuacán —objeto de su legendaria investigación—, su utópico proyecto demandaba la redención del indio a través de programas culturales, económicos, sanitarios y nutricionales auspiciados por el Estado y destinados a elevar la condición material y cultural del indígena hasta nivelar e incluso superar al del criollo. El siguiente paso —en palabras de Gamio— consideraba la fusión étnica de la población mexicana y su integración cultural en la verdadera patria mexicana. Para lo cual proponía que se precipitara la formación del mestizaje mediante el aumento de la población blanca hasta que se igualaran siquiera a las cifras del indígena, mediante el asentamiento de millones de inmigrantes seleccionados, desprovistos de prejuicios raciales. De esa forma, esperaba Gamio, se terminaría con el serio problema de la heterogeneidad de la población y cuyo producto sincrético a no dudarlo tendría mayores semejanzas con el criollo-blanco que con los rústicos, malnutridos, paganos y premodernos individuos de civilización indígena y retrasada que constituyeron el objeto de su estudio [Gamio, 1987].

Finalmente, en las confusas formulaciones de “la raza cósmica” del idealismo romántico de Vasconcelos —rector de la Universidad Nacional, Secretario de Educación, entusiasta promotor de toda forma artística que promoviera un nacionalismo estético, y furibundo opositor de los caudillos sonorenses— las cualidades raciales del norteño también encontraron un lugar privilegiado. La descalificación cultural de los norteños por su “barbarismo” y su “apochamiento” las redimió con la admiración a su hechura étnica-racial [Vasconcelos, 1983:295-296]. Así, a la vez que calificó a Alvaro Obregón como un sujeto de “nula cultura” también admiró su talento extraordinario que asoció a su ascendencia española manifestada en su complexión robusta, frente despejada, tez blanca, altura encima del promedio y ojos claros.⁹¹

⁹⁰ Gamio, 1992. Sobre todo los tres ensayos iniciales *Forjando patria, Las patrias y las nacionalidades de la América Latina y La Dirección de Antropología*, 5-19.

⁹¹ Vasconcelos, 1987:355. En contraste Calles, del que pone énfasis en su arbitrariedad y violencia, fue descrito como de tipo “sirio-libanés” [Vasconcelos, 1983:367].

Fue precisamente dentro de este complejo panorama político, cultural e intelectual determinado por las tensiones y contradicciones entre Sonora y el centro y entre su ideología fronteriza y el mestizaje revolucionario, que el antichinismo encontró las condiciones propicias para su desarrollo. La preocupación racial y la vocación homogenizante compartida por el antichinismo y el nacionalismo revolucionario coincidieron en el establecimiento de los límites de una región de hegemonía cuya atención y resolución, dadas las condiciones de las décadas de 1920 y 1930, fue de interés estratégico para la creación de una tecnología de movilización-control de masas que le permitiera al Estado posrevolucionario según —A. Knight— “encadenar, desarmar y hacer más vulnerables” a las expectantes clases subalternas [Knight, 1986, vol. II:496]. De allí que en la retórica antichina el asiático era considerado como la imagen opuesta de su prototipo racial-nacional que, prestando conceptos indigenistas, fue denominado como mestizo indo-latino y representado como un hombre joven de características físicas semejantes a la de los primos estadounidenses —utilizando el término de uso común en la retórica regional sonorense. En este sentido la sinofobia no procedía del otro lado de la frontera internacional sino que, como lo sugiere Knight, constituyó un corolario natural del indigenismo [Knight, 1990].

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Camín, Héctor

- 1977 *La frontera nómada: Sonora y la Revolución Mexicana*, ciudad de México, Siglo XXI editores.
- 1982 *Saldo de la Revolución. Cultura y política de México, 1910-1980*, Nueva Imagen, ciudad de México.
- s/f “Los jefes Sonorenses de la Revolución Mexicana”, en D.A. Brading, *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, pp. 128-129.

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer

- 1993 *In the Shadow of the Mexican Revolution*, Austin, University of Texas Press.

Almada Bay, Ignacio

- 1992 “Maytorenismo, rebelión indígena y violencia social”, en *Memoria XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, vol. 2 (19-78), Universidad de Sonora, Hermosillo.

Alonso, Ana María

- 1995 *Thread of Blood. Colonialism, Revolution and Gender on México's Northern Frontier*, University of Arizona Press, Tucson.

Armentrout Ma, L. Eve

- 1991 "Chinatown Organizations and the Anti-chinese Movement, 1882-1914", en Chan, Sucheng (ed.), *Entry Denied, Exclusion and the Chinese Community in America, 1882-1943*, Temple University, Philadelphia, pp. 147-169.

Basave Benítez, Agustín

- 1992 *México mestizo. Análisis del Nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bonacich, E.

- 1984 "Asian Labor in the Development of California and Hawaii" en Lucie Cheng y Edna Bonacich, *Labor Immigration Under Capitalism. Asian Workers in the United States Before World War II*, University of California Press, Berkeley, pp. 130-185.

Brading, David A.

- 1988 "Darwinismo social e idealismo romántico. Andres Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana", en *Mito y profecía en la historia de México (172-205)*, Vuelta, México.
- 1988 "Manuel Gamio and Official Indigenismo in México", en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, pp. 75-89.

Brown, Jonathan

- 1993 "Foreign and Native-Born Workers in Porfirian México", en *American Historical Review*, vol. 98, núm. 3, junio, pp. 786-818.

Calles, Plutarco Elías

- 1915 "Tierras y libros para todos", en *Programa del gobierno del general Plutarco Elías Calles*, Talleres de Imprenta de Gregorio Moreno, Nacozari.

Cardiel, Rosario

- 1997 "La migración china en el norte de Baja California", en María E. Ota (comp.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, El Colegio de México, México, pp. 189-255.

Carr, Barry

- 1973 "Las peculiaridades del norte mexicano 1880-1927: ensayo de interpretación", en *Historia Mexicana*, vol. XXII, pp. 32-46.

Castillo, Pedro y Albert Camarillo

- 1973 *Furia y Muerte. Los Bandidos Chicanos*, Aztlán Publications, Los Angeles.

Chen, Jack

- 1980 *The Chinese of America*, Harper y Row, Nueva York.

Clavijero, Jose Francisco

- 1974 *Historia Antigua de México*, Porrúa, México.

Córdova, Arnaldo

- 1973 *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, Ediciones ERA, México.
- 1995 *La Revolución en crisis. La aventura del maximato*, Cal y Arena, México.

Corrigan, Philip y Derek Sayer

- 1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford.

Corral, Ramón

- 1954 "Las razas indígenas de Sonora", en *Obras históricas (195-260)*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

Cortez, Felipe

- 1943 "Sonora y Sinaloa recogen los frutos de la campaña Anti-China iniciada por José Maria Arana y consumada por Felipe Cortés G. de 1919 a 1930", *Reseña*, Hermosillo.

Cumberland, Charles

- 1960 "The Sonoran Chinese and the Mexican Revolution", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 14, pp.191-211.

Dennis, Phillip

- 1960 "The Anti-Chinese Campaign in Sonora, Mexico", en *Ethnohistory*, vol. 28 , 65-79.

Dulles, John W. F.

- 1993 *Ayer en México. Una crónica de la revolución (1919-1936)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Escudero, José Agustín

- 1849 *Noticias estadísticas de Sonora y Sinaloa*, Tipografía de Rafael, México.

Espinosa, José Angel

- 1930 *El ejemplo de Sonora*, México.
- 1931 *El problema chino en México*, Porrúa, México.

Espinoza de los Monteros, Carlos

- 1823 *Exposición que sobre las provincias de Sonora y Sinaloa escribió su diputado*, Imprenta de Mariano Ontiveros, México.

Fell, Claude

- 1989 *José Vasconcelos. Los años del águila. Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, UNAM, México.

Figuroa, Patricia

- 1976 *El movimiento antichino en México, 1916-1935. Un caso de racismo económico*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, México,

Figueroa Valenzuela, Alfredo

- 1979 "La Revolución Mexicana y los Indios de Sonora" en *Historia General de Sonora*, vol. IV.

Freyre, Gilberto

- 1986 *The Masters and the Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization*, University of California Press, Berkeley.

Gamio, Manuel

- 1987 *Hacia un México nuevo*, Instituto Nacional Indigenista, México.
 1979 *La Población de Teótlahuacan*, vol. 1:XI, Instituto Nacional Indigenista, México.
 1992 *Forjando Patria*, Porrúa, México.

García Mendoza, Adalberto

- 1932 "La eugenesia frente a los problemas sociales contemporáneos", en *Boletín de la Sociedad Eugénica Mexicana*, núm. 10, octubre 20.

García y Alva, Federico

- 1905-1907 "México y sus progresos", en *Album-directorio del estado de Sonora*, sección "Sonora y sus razas", Imprenta Oficial, Hermosillo.

Gilbert, Joseph y Daniel Nugent

- 1994 *Everyday forms of state formation: Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

Gilly, Adolfo

- 1971 *La revolución interrumpida. México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*, Ediciones El Caballito, México.

Gómez Izquierdo, Jorge

- 1987a "El nacimiento del prejuicio antichino en México, 1871-1932", en *Antropología*, núm. 12, enero-febrero, pp. 21-25.
 1987b "Braceros chinos y racismo. El movimiento antichino en Sonora, 1880-1934", en *La Cultura en México*, núm. 1328, septiembre 17, pp. 51-54.
 1988 *El movimiento antichino en Sonora, 1880-1933*, XII, MSHAS, vol. 2, pp.143-163
 1991 *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, INAH, México.

Gómez, Juan y David Maciel

- 1981 *Al Norte del Río Bravo. Pasado lejano 1600-1930*, Siglo XXI editores, México.

González Navarro, Moisés

- s/f *Raza y Tierra. La Guerra de Castas y el Henequen*. México
1974 "Xenofobia y xenofilia", en *Población y Sociedad en México*, vol. 2, UNAM, México, pp. 57-130.
1994 "México: País de inmigración", en *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero*, vol.2, El Colegio de México, México, pp. 51-201.
s/f *Población y Sociedad*, Cuadro núm. 34, pp. 79, 74-86.

González Ramírez, Manuel (comp.)

- 1981 *Planes políticos y otros documentos*, Secretaría de la Reforma Agraria, México.

Gould, Jeffrey

- 1998 *To Die In This Way. Nicaragua Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Duke University Press, Durham.

Gramsci, Antonio

- 1971 *Selections from Prison Notebooks*, International Publishers, Nueva York.

Guadarrama, Rocio, et al.

- 1985 "La reorganización de la sociedad", en *Historia General de Sonora*, vol. 5, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosill, pp. 81-91.

Gunther, Barth y Bitter Strength.

- 1964 *A History of the Chinese in the United States, 1850-1870*, Cambridge University Press, Cambridge.

Guy, Donna

- 1995 *Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Guzmán, Martín Luis

- 1995 *El águila y la serpiente*, Porrúa, México.

Hall, Stuart, et. al.

- 1978 *Policing the crisis. Mugging, the State, and Law and Order*, Holmes y Meier, Nueva York.

Harris, Marvin

- 1964 *Patterns of Race in the Americas*, Walker, Nueva York

Hobsbawn, Eric J.

- 1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Huerta, Adolfo de la

- 1917 "Informe que rinde al H. Congreso del Estado el gobernador provisional de Sonora C. Adolfo de la Huerta para el periodo comprendido entre el 19 de mayo de 1916 a junio de 1917", Imprenta del Gobierno del Estado, Hermosillo.

Hu-deHart, Evelyn

- 1980 "Immigrants to a Developing Society: the Chinese in Northern Mexico, 1875-1932", en *Journal of Arizona History*, vol. 21, pp. 49-86.
- 1982 "Racism and Anti-Chinese Persecution in Sonora, México 1876-1932", en *Amerasia*, vol. 9, núm. 2, pp. 1-28.
- 1985a "La comunidad china en el desarrollo de Sonora", en *Historia General de Sonora*, vol. IV, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, pp. 195-211.
- 1985b "El desenvolvimiento de los chinos en Sonora", en *Historia General de Sonora*, vol. IV, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, pp. 195-211.
- 1989 "Coolies, Shopkeepers, Pioneers: The Chinese of México and Peru, 1849-1930", en *Amerasia*, vol. 15, núm. 2, pp. 91-116.

Hum Lee, Rose

- 1960 *The Chinese in the United States of America*, Oxford University Press, Hong Kong.

Jacques, Leo M. D.

- 1974 *The Anti-Chinese Campaign in Sonora, México, 1900-1931*, Ph. D. Dissertation, University of Arizona
- 1976 "Have Quick More Money Than Mandarins: The Chinese in Sonora", en *Journal of Arizona History*, vol. 17, verano, pp. 208-218.

Katz, Friederich

- 1974 "Labor Conditions on Porfirian Haciendas: Some Trends and Tendencies", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, pp.1-47.

Knight, Alan

- 1986 *The Mexican Revolution*, 2 vols., Nebraska University Press, Lincoln.
- 1987 *US-Mexican Relations. An Interpretation*, Center for U.S-Mexican Studies, San Diego.
- 1990 "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en R. Graham (comp.), *The Idea of Race in Latin America*, University of Texas Press, Austin, pp. 71-114.

Krauze, Enrique

- 1995 *Álvaro Obregón, El vértigo de la victoria*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1999 *Plutarco Elías Calles. Reformar desde el origen*, Fondo de Cultura Económica, México.

Krutz, Gordon

- 1971 "Chinese Labor, Economic Development and Social Reaction", en *Ethnohistory*, vol. 18, núm. 4, pp. 321-333.

López Soto, Virgilio

- 1993 "En torno a la deportacion de los Yaquis", en *Memoria XVI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, vol. 2., UNISON, Hermosillo, pp. 379-401

López Victoria, José M.

1965 *Campaña nacionalista*, Botas, México.

Martínez Assad, Carlos

1979 *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*, Siglo XXI editores, México.

Matute, Álvaro

1980 *La carrera del caudillo*, El Colegio de México, México.

Maytorena, José María

1919 *Algunas verdades sobre el general Álvaro Obregón*, El Heraldo, Los Angeles.

Meyer, Jean

1994 *La Cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929*, Siglo XXI editores, México.

Meyer, Jean y Enrique Krauze

1981 *Estado y Sociedad con Calles*, El Colegio de México, México.

Meyer, Lorenzo

1978 *El conflicto social y los gobiernos del maximato*, El Colegio de México, México.

Miller, Stuart C.

1975 *The Unwelcome Immigrant. The American Image of the Chinese, 1785-1882*, University of California Press, Berkeley.

Molina Enríquez, Andrés

1983 *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos*, Prólogo de Arnaldo Córdova, Ediciones Era, México.

1985 *La revolución agraria en México*, INEHRM, México.

1992 "Aspectos de la cuestión agraria" (discurso, abril 1924), en Básave, *México mestizo*.

Monsiváis, Carlos

1976 "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, El Colegio de México, México.

Moreno, Roberto

1989 "Introducción", en Moreno, Roberto (comp.), *La polémica del darwinismo en México*, UNAM, México, pp. 17-42.

Obregón, Álvaro

1959 *Ocho mil kilómetros en campaña*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 471-74.

Olivera Sedano, Alicia

1987 *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, SEP, México.

Omi, Michael y Howard Winant

1994 *Racial Formation in the United States. From the 1960's to 1990's*, Routledge, Nueva York.

Pacheco, José E.

1983 "La Patria Perdida. Notas sobre Clavijero y la Cultura Nacional", en Aguilar Camín, Héctor, *et al.*, *En torno a la cultura nacional*, CONACULTA-INI, México, pp. 15-50.

Padilla Ramos, Raquel

1995 *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

Paz, Irineo

1925 *Life and Adventures of the Celebrated Bandit Joaquin Murrieta. His Exploits in the State of California*, Chicago.

Pérez Montfort, Ricardo

1994 "Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional", en *Estampas de nacionalismo popular. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología, México.

1993 *Por la Patria y Por la Raza. La derecha secular en el sexenio de Cárdenas*, UNAM, México.

Powell, T. G.

1968 "Mexican Intellectuals and the Indian Question, 1876-1911", en *Hispanic American Historical Review*, vol. XLVIII, pp. 19-36.

Puig, Juan

1992 *Entre el río Perla y el Nazas. La China decimonónica y sus braceros inmigrantes, la colonia china de Torreón y la masacre de 1911*, CONACULTA, México.

Raat, Dirk

1970 "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena", en *Historia Mexicana*, vol. XX, pp. 412-427.

Radding, Cynthia

1985 "Sonora y los sonorenses: el proceso social de la revolución de 1910", en *Secuencia*, núm. 3, pp. 17-28.

Ramírez, José C., Ricardo León, y Oscar Conde

1985 "La estrategia económica de los Callistas", en *Historia General de Sonora*, vol. 5, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, pp. 69-78.

Renique, Gerardo

- 1990 "Frontier Capitalism and Revolution in Northwest México, Sonora, 1830-1910", en Ph. Dissertation, Columbia University.
- 1999 "Between a Rock and a Hard Place. Mexico's Chinese and the Ascendance of Nationalism in Asia and Latin America, 1920-1930", documento presentado en la *Conferencia Internacional sobre las comunidades diaspóricas chinas en América Latina y el Caribe*, diciembre, La Habana, Cuba.
- 2000 *Región, raza y nación en el antichinismo sonorense* (manuscrito inédito).

Rivera, Antonio G.

- 1981 *La Revolución en Sonora, Gobierno del Estado, Hermosillo, Sonora.*

Roberts, Bryan

- 1992 "The Place of Regions in Mexico", en Van Young, Eric (comp.), *México's Regions. Comparative History and Development*, Center for US-Mexican Relations, San Diego, pp. 227-245.

Roediger, David

- 1991 *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres.

Romero Gil, Manuel

- 1993 "Las minas de Sonora durante la Revolución: nacionalismo regional contra inversionistas extranjeros 1911-1918", en *Memoria XVI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Universidad de Sonora, Hermosillo, pp. 435-456.

Ruiz, Ramon E.

- 1988 *The People of Sonora and Yankee Capitalism*, The University of Arizona Press, Tucson.

Sánchez Lira, Rafael

- 1956 *Iluminación Nacionalista*, Luz, México.

Santillán, Everardo

- 1998 *Comercio chino versus comercio sonorense. Historia de un conflicto en la región del Mayo, 1921-1930*, XXIII, MSHAS, pp. 33-43.

Saxton, Alexander

- 1971 *The Indispensable Enemy. Labor and the Anti-Chinese Movement in California*, University of California, Berkeley.
- 1990 *The Rise and Fall of the White Republic. Class Politics and Mass Culture in Nineteenth Century America*, Verso, Londres.

Stabb, Martin

- 1959 "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", en *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, pp. 405-423.

Stepan, Nancy

1991 *The Hour of Eugenics. Race, Gender, and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca.

Tarracena, Alfonso

1972 *La verdadera revolución mexicana. Tercera Etapa (1914-1915)*, Jus, México.

Thomas, James

1980 "Los chinos en Arizona y el norte de México, 1880-1937, en *IV Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, SHAS, Hermosillo, pp. 191-211.

Tinker S., Miguel

1997 *In the Shadow of the Eagles: Sonora and the Transformation of the Border During the Porfiriato*, University of California Press, Berkeley.

1987 "Los chinos en Sonora: Una historia olvidada", en *Memoria XII Simposio Historia y Antropología de Sonora*, MSHAS.

Trueba, José Luis.

1989 "La xenofobia en la legislación sonoreense: el caso de los chinos", en *Memoria XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Universidad de Sonora, Hermosillo, pp. 341-373.

Turner, Frederick

1968 *La dinámica del nacionalismo mexicano*, Grijalbo, México.

Vaughn, Mary Kay

s/f *Cultural Politics in Revolution Tucson*, The University of Arizona Press, pp. 138-150.

Ulloa, Pedro N.

1910 *El estado de Sonora y su situación económica al aproximarse el Centenario de la Independencia Nacional*, Imprenta del Gobierno, Hermosillo, Sonora.

Valenzuela, Clodoveo (comp.)

s/f *Sonora y Carranza*, Hermosillo, Sonora.

Vasconcelos, José

1983 *Ullises Criollo* (2da. parte), Secretaría de Educación Pública, México.

1987 *Breve Historia de México*, Trillas, México.

Vásquez, Raúl E.

1941 *Geografía de Sonora*, Editorial Pluma y Lápiz, México, pp. 38-46.

Villoro, Luis

1996 *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, El Colegio de México, México.

William S. Greever

1963 *The Bonanza West. The Story of the Western Mining Rushes, 1848-1900*, University of Oklahoma Press, Norman.

Zea, Leopoldo

1994 *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México.

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación (AGN) - Dirección Nacional de Gobierno (DGN), ciudad de México.

Archivo General de la Nación - Fondo Presidencial Obregón/Calles (AGN-OB/CALL), ciudad de México.

Archivo Histórico General del Estado de Sonora (AHGES), Hermosillo, Sonora.

Archivo Histórico - Secretaría de Salubridad Pública, Fondo Salubridad Pública (SSP-AH/FSP)

Jose María Arana Archives (AJMA), Special Collections, Library of the University of Arizona, Tucson, Arizona.

National Archives and Records Administration (NARA) - Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of México, College Point, Maryland.

Universidad Hebrea de Jerusalén/Asociación Mexicana Amigos de la UHJ, Archivo de Historia Oral, "Testimonios de Historia Oral. Judíos en México", 1990, México.

Comité Organizador. Como estamos organizando un gran partido de principios en el estado. Hermosillo, 1930.

Reportes consulares en National Archives - Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of México, 1910-1929 (NR-Mex), Microcopy 274, Rolls. 10 y 11.

PERIÓDICOS

El Heraldo, ciudad de México.

El Intruso, Cananea, Sonora.

El Machete, ciudad de México.

El Nacional Revolucionario, ciudad de México.

El Observador, Hermosillo, Sonora.

Pro patria, Magdalena, Sonora

El Universal, ciudad de México.

Hacia otra interpretación del origen de la escritura

Celia Zamudio*

RESUMEN: *Este trabajo se propone mostrar que la fonetización de los símbolos no fue la motivación principal de la aparición de la escritura ni de sus subsecuentes transformaciones. Se intenta desarrollar la idea de que la escritura comparte propiedades fundamentales con otros sistemas hasta ahora considerados fuera de la definición. El origen de la escritura puede abordarse desde la creación notacional.*

ABSTRACT: *The aim of this paper is to show that phonetisation of graphic symbols was not the main reason for the creation of writing and its following transformations. We will unfold the idea that writing shares fundamental properties with other graphic systems considered until now out of its definition. The origins of writing could be analyzed from a notational development perspective.*

INTRODUCCIÓN

La escritura alfabética ha tenido un lugar fundamental en la descripción de los sistemas de escritura. Las tipologías de la escritura que conocemos han sido posibles desde una mentalidad que piensa sólo en las correspondencias de los símbolos gráficos con el sonido del lenguaje, comenta Harris, como si el único objetivo de la invención de la escritura hubiera sido representar eficientemente las unidades del lenguaje y el dar indicaciones precisas para su pronunciación.

Si bien es cierto que en el curso de los trasposos de la escritura de un pueblo a otro hubo un aumento paulatino del fonetismo, esto no prueba que la fonetización haya constituido en sí misma la meta de las transformaciones, que hubiera un progreso de la escritura orientado por la búsqueda de una representación más acuciosa del sonido. El hecho histórico de que la fonetización no haya sido un proceso uniforme, que modificara la estructura de una escritura una vez iniciado, aparece como un testimonio contradictorio que concentra las discusiones de los especialistas.

De igual manera, la identificación de la escritura con la grafía del lenguaje es otro de los supuestos de la tradición historiadora de la escritura que merece revisarse.

* ENAH-INAH

Lejos de ser autoevidente, la idea de que la representación del lenguaje constituye la escritura necesita de la hipótesis de la fonetización para ser demostrada. ¿Qué otro modo más ilustrativo podría haber que el progresivo acercamiento a la representación de categorías lingüísticas cada vez más refinadas: logogramas, silabogramas, fonogramas? El problema es que la fonetización de la marca gráfica antes requiere de la hipótesis de que la escritura representa lenguaje. ¿Cómo explicar la fonetización súbita de la marca gráfica si no es con referencia a un previo nexo con el lenguaje? En consecuencia, ninguna de las dos hipótesis es suficiente en sí misma para sostener la caracterización de la escritura en tanto simbolización de la voz. Una y otra necesitan de evidencias externas que garanticen el papel que se les ha otorgado en la explicación de la escritura.

En este trabajo se propone mostrar que la fonetización de los símbolos no fue la motivación principal de la creación de la escritura ni de su subsecuente desarrollo. Existe un camino distinto para abordar la aparición y transformaciones de la escritura a lo largo de su historia. Este es el desarrollo notacional. En la primera parte de la exposición se argumenta contra la idea que postula la representación del sonido como principio y fin del signo escrito. En la segunda, intentaremos desarrollar la idea de que la escritura y las notaciones comparten las mismas propiedades fundamentales. En esta segunda empresa se parte de las ideas de Nelson Goodman [1976] sobre los sistemas notacionales y las de Roy Harris [1986 y 1994] sobre el origen de la escritura.

LA DEFINICIÓN DE ESCRITURA

El origen y la definición de la representación escrita son parte de un mismo problema. Todos los pueblos han dejado marcas de algún tipo sobre cualquier superficie imaginable, desde las incisiones en la piedra o la madera para indicar cantidades y seriaciones, hasta las elaboradas pinturas y bajorrelieves que narran toda suerte de acontecimientos; en fin, sistemas rudimentarios o sofisticados que sirven para expresar o transmitir ideas. Pero no todos han desarrollado la escritura.

Para los historiadores de la escritura, la fonetización señala inequívocamente el nacimiento del símbolo escrito.¹ El *rebus* de transferencia, esto es, el procedimiento

¹ Gelb [1952/1987:32] dice: "Debemos suponer un paso semejante (al de Watt al inventar la máquina de vapor) en la historia de la escritura. Este paso de revolucionaria importancia es la fonetización de la escritura". Lo mismo puede verse en la exposición de Cohen [1953:23] sobre el uso del *rebus* en los glifos nominales de Mesoamérica: "... Pero aquí se tiene la prueba de que el paso esencial de la escritura se ha franqueado. Este consiste en emplear expresamente signos para anotar un sonido o conjunto de ellos y no una idea: tenemos el pasaje de la ideografía a la fonografía. ..." Teóricos más contemporáneos comentan en los mismos términos. Por ejemplo, Coulmas [1993: 33] "... El paso decisivo en el desarrollo de la escritura es la fonetización: esto es, la transición de los iconos pictóricos a los símbolos fonéticos. ..." Pero, quizá, la opinión más radical al respecto sea la del sinólogo DeFrancis [1989:49, 50] "... La ten-

por el cual un símbolo que representa una cosa nombrada comienza a remitir a otra, vía el sonido de los nombres, es el dato fundamental que divide entre los símbolos que sólo evocan ideas, los ideogramas, y los símbolos que siempre suscitan la misma emisión, los fonogramas.² El argumento es que, al dejar de referir al significado de los nombres, los símbolos gráficos quedan en posibilidad de denotar los significantes puros, de indicar exclusivamente la pronunciación, cuestión que prueba sin lugar a dudas que la marca gráfica simboliza lenguaje.

Pero la reducción de la escritura a la fonografía, si bien puede caracterizar los símbolos individuales como parte de la especie escrita, plantea serios inconvenientes para la definición estructural de cualquier escritura porque el fonetismo no es una cualidad pura de ninguna de ellas. Más bien, se trata de una propiedad de los símbolos, cuya existencia se vincula menos a la organización estructural de una escritura que a la distribución cuantitativa de los fonogramas que en ella se inscriben. Incluso, no puede decirse que un determinado símbolo pertenezca a la especie fonográfica o a la ideográfica, ya que puede adoptar alternativamente uno u otro valor representacional dentro de un mismo texto. Por ejemplo, los pictogramas de las escrituras antiguas o los ideogramas de la china siempre han tenido esta doble función: denotar ideas y ser *rebus* de otras.³ Lo mismo puede decirse de los determinativos, los símbolos que se añaden a otro símbolo para desambiguarlo, ya que pueden indicar rasgos sonoros o semánticos del signo en cuestión.

El problema de la definición de la escritura a partir de la fonografía se torna más inquietante al observar que en las mismas escrituras alfabéticas existen modos de simbolizar que aluden a los significados por encima de la pronunciación. La oposición ortográfica, las letras mudas, las alternancias mayúscula-minúscula o el racionamiento del espacio entre palabras, al referir a aspectos que no pertenecen al sonido del lenguaje, "contaminan" el lazo ideal un símbolo-un sonido que caracterizaría dichas escrituras. Por ejemplo, la escritura del inglés, a pesar de usar el alfabeto, resulta muy difícil de clasificar, dado las múltiples posibilidades de interpretación de las letras, ya que el valor sonoro de éstas depende no tanto de los contrastes en

dencia extendida a exagerar los aspectos no fonéticos de la escritura ha conducido a una serie de errores que culminan en la creencia de que existen sistemas de escritura plenos basados en pictogramas. . . Debido a este error, mucha gente se niega a apreciar la relevancia del invento que marcó el nacimiento de la verdadera escritura. Este invento fue el principio del *rebus*. . . Los pictogramas usados como pictogramas no conducen a ninguna parte. Los pictogramas usados como símbolos fonéticos conducen a escrituras plenas. . ."

² En la descripción de las escrituras se toma en cuenta diferentes aspectos de la simbolización para caracterizar los signos. Así, el término *pictograma* alude a la naturaleza figurativa de los signos; en tanto que *ideograma* y *fonograma* al campo de referencia, a saber, ideas y sonidos. De esta manera, un pictograma puede ser *ideograma* o *fonograma*, según se ligue con referentes de uno u otro tipo.

³ Bottéro (1995) calcula que alrededor de medio millar de símbolos eran, simultáneamente, ideográficos y fonéticos en la escritura sumeria.

aislamiento como de las secuencias donde figuran. Así, la letra < a > puede asumir los valores sonoros /a/, /e/, /ei/, /æ/, /ǣ/, según la configuración en que aparece: *far, fare, lake, hat, o ago*. La relevancia de las secuencias gráficas en el inglés es tal que algunos investigadores han postulado la palabra ortográfica como la unidad del procesamiento lector, identificándola, de cierto modo, con los logogramas [Sampson, 1985; Ehri, 1993] o con representaciones de tipo morfológico [Chomsky y Halle, 1968].

Esta situación no deja de ser paradójica, sobre todo, cuando se toma en cuenta que la teoría fonográfica instituye la representación de los segmentos de tipo fonémico como la clase más lograda de escritura. Así, si el griego escrito de la antigüedad constituye el único ejemplar "puro" de la simbolización alfabética (en éste, propiamente, no hay ortografía, como tampoco segmentación de palabras ni de enunciados) ¿cómo explicar, entonces, que las escrituras alfabéticas posteriores, en lugar de perfeccionar el ideal de simbolización, se alejen de éste? De manera más general ¿por qué las escrituras, una vez alcanzada la fonografía, persisten en mantener símbolos que no son fonográficos?

Es el gran reto de la teoría fonográfica y la hipótesis auxiliar de la fonetización progresiva el explicar la coexistencia de modos distintos de simbolizar dentro de una misma escritura: el hecho de que la fonetización no alcance todos los símbolos de una escritura de una vez y para siempre. No obstante, el esfuerzo de los teóricos de la escritura, tanto historiadores como lingüistas, ha ido más en el sentido de ajustar la descripción de los símbolos escritos lo mejor posible a la fonografía, que en estudiar esta especie de resistencia a la fonetización que todas las escrituras presentan. La empresa se ha sustentado en reducciones teóricas de diversos tipos, pero siempre con la finalidad preestablecida de acercar la representación escrita a la representación del sonido.

Pongamos, por ejemplo, el logograma. Entre todos los intentos por aminorar el problema de la simbolización ideográfica en las escrituras, quizá sea la conversión de los pictogramas e ideogramas en logogramas el que ha tenido mayor aceptación o, por lo menos, dada la importancia de la operación, generado muy poca controversia.⁴ En apariencia, se trata de una sustitución terminológica, pero hay mucho más. Por medio de la noción de logograma, se ha querido separar las marcas que únicamente expresan sentidos de aquellas que retengan su forma pictórica o no, se convierten finalmente en símbolos secundarios para nociones de valor lingüístico,

⁴ Aunque Gelb [1987] emplea la noción de logografía en la caracterización de la escritura, no es el primero en introducir el término ni tampoco lo es en rechazar los de ideografía y pictografía. Ya en 1933, Bloomfield se había encargado de discutir esta cuestión, así como de introducir la idea de "fonograma". El término "logograma" fue creado por Du Ponceau en 1838 y puesto de nuevo en circulación en los años treinta, comenta De Francis [1989].

esto es, en verdadera escritura [Gelb, 1987:25]. Y es que el ideograma, en cuanto símbolo de ideas, rompe con el esquema fonográfico de la escritura; sin embargo, su transformación en logograma, en escritura de palabras concretas de la lengua, puede integrarlo por completo a la fonografía. De este modo se vuelve posible que el símbolo ideográfico pase a tener referentes lingüísticos, signos compuestos por un significado y su contraparte sonora: el significante.

Como podemos ver, el cambio involucrado por la inserción del logograma es bastante sutil. Su valor radica no tanto en sujetar el mayor número de los símbolos de una escritura a la fonografía, como en allanar las diferencias entre los símbolos que expresan ideas y los símbolos que indican sonido, colocando la representación del signo lingüístico como intermediaria. Sin embargo, su invención es un recurso sin otro fundamento que suponer a la escritura como representante del lenguaje. Por una parte, si lo que se intenta es explicar el origen de la escritura, el logograma encubre las razones del cambio de simbolización ideográfica. Así, en vez de elucidar ese paso que separa la escritura de la voz, del registro numérico y del dibujo, el logograma es un término que traza de manera axiomática una línea divisoria entre una y otros. Por otra parte, detrás del logograma, no hay una teoría lingüística que dé cuenta de la clase de elementos que representa. Palabras, morfemas e incluso sílabas se atribuyen como referentes a estos símbolos, haciendo a un lado la naturaleza desigual de tales categorías. De modo que lo único evidente en esta noción que intenta mantener la representación del lenguaje como límite de los símbolos escritos es su carácter preteórico.

Tal como acaba de ser mencionado, la noción de logograma involucra varias dificultades importantes que, sin embargo, nos sitúan en el camino de reflexionar sobre aspectos hasta ahora descuidados por la teoría de la escritura. El primero de ellos refiere a la urgencia de contar con una teoría del lenguaje que verdaderamente explique las relaciones entre la expresión oral y la escrita. El segundo concierne a la necesidad de deslindar los diversos estratos epistemológicos implicados en la descripción de la escritura, a saber, las categorías referenciales de los símbolos gráficos, las de la descripción lingüística experta (la estructura de la lengua) y las que se atribuyen a la construcción ingenua de los hablantes. Sin lo segundo resulta prácticamente imposible dar cuenta de lo primero.

Las categorías del lenguaje oral y las del escrito

La descripción de los símbolos escritos a partir de las unidades lingüísticas descansa en el supuesto de que la escritura es secundaria al lenguaje oral. El razonamiento parece ser el siguiente: dado que cualquier lengua puede representarse mediante

cualquier escritura, una y otra deben ser independientes. Sin embargo, como el lenguaje oral es genéticamente anterior a la escritura, se sigue que ésta sólo puede calcar o registrar las unidades del lenguaje oral. Pero ¿será cierto que la escritura solamente copia lo que ya existe?⁵

Para la lingüística, la descomposición automática de la emisión oral en unidades significativas y elementos sin significado es un hecho que apenas merece mencionarse. El análisis del flujo oral en porciones de diferentes tamaños se asume como una consecuencia de las representaciones lingüísticas. Es la estructura de la lengua, no importa si el origen de la representación es social o psicológico, la que guía el análisis del continuo fónico. Esto significa que cualquier hablante es capaz de dividir el enunciado oral en segmentos de los dos tipos. Consecuentemente, la representación escrita no hará sino tomar porciones previamente delimitadas y asignarles una forma gráfica. La escritura se convierte, así, en prueba misma de la existencia de las representaciones lingüísticas.

Pero esta afirmación introduce una argumentación circular dentro de la definición del símbolo escrito, porque la representación del lenguaje por la escritura se convierte en premisa y demostración de la misma. Ahora bien, es verdad que la escritura no es la única comprobación de la existencia de las representaciones. Los lingüistas y psicolingüistas suelen presentar a propósito de esto una gama de actividades bastante amplia. Por ejemplo, el poder insertar o trasladar determinadas porciones fónicas a diferentes posiciones en el enunciado; el uso regular de la flexión en palabras desconocidas o poco frecuentes; el empleo de recursos fónicos como la rima y la aliteración en los juegos poéticos; la metátesis fónica y otras equívocas al producir del sonido, y hasta la misma construcción enunciativa, se han aducido como pruebas de la presencia de ciertos elementos y unidades en el lenguaje oral. Sin embargo, éstas resultan muy objetables, ya que colocan en un mismo nivel tareas de orden muy diferente. Una cosa es que los hablantes de una lengua utilicen (o se crea que utilizan) ciertos componentes lingüísticos al producir y comprender el lenguaje, y otra que los hablantes mismos identifiquen estos elementos en cuanto tales.

La disparidad entre estos órdenes de conocimiento, la competencia lingüística y la capacidad metalingüística, ha sido planteada por la investigación psicolingüística dedicada a la lectura. En ésta, la conciencia o reflexión metalingüística se distingue de las capacidades lingüísticas primarias como son el simple hablar y escuchar. La reflexión o actividad metalingüística se define como el conjunto de intuiciones,

⁵ No citaremos aquí las definiciones que se han dado de la escritura dentro de la lingüística, sólo referiremos al lector a algunas de ellas: Saussure [1916, 1985:53 y, en general, todo el capítulo titulado: "La representación de la lengua por la escritura"], Sapir [1921, 1984:21 y 28], Bloomfield [*Language*, 1933, 1984:21] y el capítulo 1 de Chomsky y Halle [1968].

actividades o juicios explícitos sobre los usos del lenguaje, el control o manejo consciente de sus propiedades estructurales. En suma, el tratamiento del lenguaje en cuanto objeto del pensamiento [Sinclair y Berthoud-Papandropolou, 1984; Tunmer y Herriman, 1984; Ehri, 1993]. Por el contrario, en la lingüística, si bien la distinción lógica entre los dos tipos de actividades se reconoce (la disciplina misma es producto de la reflexión metalingüística), cuando se trata de los conocimientos metalingüísticos de los usuarios de la lengua, tal distinción no recibe un tratamiento sistemático. En principio, la lingüística concentra toda su atención en describir o explicar la estructura del lenguaje y sólo colateralmente refiere a la manera como los hablantes la experimentan. Pero el hecho es que muchos lingüistas recurren, aunque sea informalmente, a las intuiciones de los usuarios y a las de ellos mismos para evidenciar algunos fenómenos lingüísticos. De tal suerte que la estructura del lenguaje, su descripción y el conocimiento preteórico o "natural" del hablante tienden a confundirse.⁶

Esta ausencia de delimitación formal entre todos los componentes del trabajo lingüístico se convierte en un obstáculo para describir el lenguaje porque no permite mostrar con exactitud la independencia de las representaciones lingüísticas ¿Cómo saber si una determinada categoría no es un artefacto de la descripción? Al mismo tiempo, constituye un impedimento para describir las escrituras, pues oscurece su relación con el lenguaje. En todas las tipologías de la escritura encontramos descripciones que hacen referencia a elementos y unidades de procedencia muy distinta. De un lado, los productos del análisis lingüístico experto, segmentos fonémicos y morfémicos; del otro, las elaboraciones que tradicionalmente se atribuyen a los hablantes en función de su experiencia ordinaria con el lenguaje como son las sílabas y las palabras. ¿Cómo explicar la presencia de categorías tan disímiles en la escritura? Más terminante todavía ¿a qué se debe la existencia de categorías de distinto tipo en el lenguaje mismo?

Para ilustrar concretamente el problema, tomemos las palabras y su contraparte escrita, los logogramas, como ejemplo. Una teoría de la escritura que admita que las palabras son las unidades referenciales de esta clase de símbolos, habrá de estar respaldada por una teoría del lenguaje que explique su procedencia. La cuestión es

⁶ Salvo la formulación que hiciera Chomsky, el conocimiento lingüístico de los hablantes no ha recibido un tratamiento formal en la lingüística. Chomsky [1980] postuló la posesión de un conocimiento lingüístico representacional de naturaleza mental, que incluía tanto las categorías lingüísticas como los principios que regulan sus arreglos; de modo tal que hizo una ecuación entre la estructura, la descripción lingüística y el conocimiento del hablante. Esto explica el interés de mucha de la investigación psicolingüística por saber si todo lo que se planteaba en la lingüística tenía realidad psicológica. Sin embargo, el conocimiento tal como lo formula Chomsky a partir de *Knowledge of Language* no necesariamente es ése que el hablante manifiesta de manera deliberada. Se trata de una forma de saber implícita que puede corresponder o no con lo que un hablante reporta, pero que puede ser descrita por la teoría.

que tal teoría no existe porque las palabras propiamente no constituyen unidades del sistema de la lengua. Desde la perspectiva lingüística, las palabras son unidades de *status* dudoso, con confines difíciles de precisar en lo enunciado oralmente, ya que no existen claves fonéticas que indiquen sistemáticamente y con precisión dónde empiezan y terminan. Tampoco poseen características morfológicas, semánticas o sintácticas universales, es decir, no existe un conjunto estable de parámetros que permita describirlas a través de todas las lenguas. A decir verdad, las diferencias entre las porciones significativas que se consideran separables en las lenguas son tan grandes que sólo hay una conclusión posible: las palabras no son unidades uniformes a lo largo de las lenguas, o bien, esas unidades que se denominan "palabra" en las lenguas indoeuropeas no tienen realidad en las demás [Blanche-Benveniste, 1998; Reichler-Béguelin, 1990; Martinet, 1966].⁷

Pero, entonces, si las palabras no son representaciones lingüísticas homogéneas ni universales, debemos suponer que al menos forman parte de esas categorías que los hablantes derivan del contacto con el lenguaje oral. Sin embargo, la investigación psicolingüística en torno de la conciencia de las palabras proporciona datos que contradicen esta expectativa. Resulta que no todos los hablantes experimentan las palabras de la misma manera. Notoriamente, los hablantes analfabetas y semialfabetizados de lenguas indoeuropeas tienen muchas dificultades durante la ejecución de ciertas tareas metalingüísticas con las palabras, como son el contarlas en los enunciados, invertir su orden o detectarlas dentro de ellos. Así, cuando se les pide que cuenten o identifiquen las palabras en un enunciado, generalmente, estos hablantes consideran sólo las unidades de significado pleno: nombres, adjetivos y, escasamente, algunos verbos; pero no reconocen las palabras funcionales como las preposiciones, los clíticos o los artículos [Scholes y Willis, 1995; Gombert, 1990]. Otras veces cuentan las sílabas o agrupan dentro de un patrón acentual muchos segmentos que en lo escrito se opta por separar [Ferreiro, 1991a; Scholes, 1993]. Este tipo de particiones es manifiesta, también, en el caso de los escritores inexpertos o recién alfabetizados; con mucha frecuencia éstos hiposegmentan o hipersegmentan los enunciados escritos, alejándose de la separación convencional [Ferreiro, 1996 y 1997].

Del mismo modo, los conflictos que genera la segmentación de los enunciados se reflejan en la formación histórica de las palabras de las escrituras alfabéticas. Primero aparecen en la escritura del latín y, posteriormente, se repiten en la de las lenguas

⁷ Es notable que aún los defensores más tenaces de la palabra en cuanto modelo morfológico se apoyan básicamente en las lenguas indoeuropeas. El argumento es que solamente dentro de la palabra es posible identificar aspectos morfológicos regulares que afectan tanto los elementos flexivos como los radicales; se trata de procesos que difícilmente pueden explicarse mediante inventarios de formas fijas segmentables. La discusión no es reciente en la lingüística; ésta puede seguirse a través de los trabajos de Hockett [1947], Matthews [1981] y Anderson [1988].

modernas. Saenger [1997] reporta que el uso del espacio para aislar las palabras en el latín escrito comenzó en el siglo VII d. C., y no fue sistemático hasta el siglo XII. En el ínterin, se desarrollaron variedades de separación en las que el espacio servía para delimitar unidades polimorfémicas, morfemas silábicos o simples sílabas. Estos mismos criterios volvieron a emplearse cuando se comenzó a escribir las lenguas vernáculas alrededor de los siglos IX y X. Así, pues, no debe sorprendernos que todavía hoy, cuando se quiere dotar de escritura una lengua que carece de ella, resulte bastante arduo decidir cuáles han a ser sus palabras. No importa que la empresa lo haya encargado a escritores expertos o lingüistas.

Las "palabras" de una lengua no son problemáticas para los lectores o escritores que dominan escrituras que tradicionalmente demarcan bloques gráficos significativos, por ejemplo, el chino escrito, el hebreo o las escrituras alfabéticas contemporáneas. Es decir, las "palabras" parecen tener "realidad psicológica" sólo en los hablantes que son también lectores y escritores eficientes [Blanche-Benveniste, 1998; Scholes, 1993; Olson, 1994; Ferreiro, 1997].

El conjunto de estos datos pone a la teoría de la escritura y a la lingüística ante un problema muy serio. Por un lado, si la realidad lingüística de las palabras emerge de la escritura, lógicamente, éstas no pueden seguirse proponiendo como unidades de referencia de los símbolos escritos. Por otro, el hecho de que las palabras sean entidades más gráficas que lingüísticas cuestiona fuertemente la concepción de la escritura en tanto código secundario. Es difícil continuar considerando a las palabras escritas una reproducción de las unidades de lo oral.

Afortunadamente para la lingüística, el que se cuestione el estatuto de las palabras en tanto representaciones naturales no es algo que afecte demasiado. Después de todo, las palabras son entidades dudosas. Es un hecho que, por lo pronto, no se encuentran en el mismo nivel epistemológico que los fonemas o los morfemas. Dado que las palabras no son representaciones lingüísticas ni tampoco son categorías ingenuas puesto que surgen del análisis escrito, es necesario buscar otras unidades significativas que puedan proponerse en tanto clase referencial de los logogramas. La lingüística establece que los morfemas son las unidades mínimas del análisis en el nivel de los significados. Por consiguiente, éstos pueden postularse como las categorías que los logogramas designan.

Sin embargo, aunque constituye una categoría estructural de la lengua, el morfema comparte los problemas suscitados por la palabra. Ante todo, se trata de un constructo teórico, una unidad descriptiva cuya identificación requiere de una serie de operaciones técnicas no asequibles al hablante común. Aún para el mismo lingüista, su disponibilidad no es inmediata, pues depende de manipulaciones sobre el material escrito, de las comparaciones que se realizan entre escrituras de diversos grados de abstracción (fonética impresionista, fonética estrecha, fonémica, etcéte-

ra); desde luego, teniendo como punto de comparación esa otra abstracción que es el significado. Todo lingüista que se haya enfrentado a la tarea de registrar y describir una lengua que escucha por vez primera sabe de las sucesivas escrituras y transformaciones notacionales que hay que llevar a cabo para completar la transcripción morfémica. El hecho de que este proceso sea mucho más evidente en la descripción de lenguas desconocidas o desprovistas de escritura advierte no sólo sobre las dificultades que el descubrimiento de los morfemas implica, sino de las estabilidades que la utilización de la escritura crea, de las constancias que van apareciendo a medida que se avanza en los análisis lingüísticos.

La complicada búsqueda de los morfemas pone de manifiesto la distancia entre las entidades lingüísticas que emergen de los procedimientos teóricos o técnicos y las que los hablantes poseen vía otros procedimientos. A este respecto, la investigación psicolingüística sobre conciencia metalingüística también presenta abundantes pruebas de las dificultades tanto de los hablantes analfabetos como los alfabetizados para reconocer y segmentar los morfemas de su lengua [Scholes y Willis, 1995; Scholes, 1993; Ohala, 1992 y Derwing, 1992].

Por tanto, si tomamos en consideración todos estos argumentos, tendremos que concluir que ni los morfemas ni la palabras pueden postularse como unidades referenciales de los logogramas en la teoría fonográfica de la escritura. Si hemos de ser rigurosos, una concepción tal de la escritura, puesto que asume la existencia previa de las unidades lingüísticas, tendría que comenzar por mostrar que éstas existen efectiva e independientemente de la descripción gráfica, que no son un subproducto de la escritura, que se trata de auténticas representaciones lingüísticas, disponibles a la conciencia de los hablantes en forma más o menos inmediata. Lo mismo cabe decir de cualquier otra unidad que se postule.⁸

No obstante, hay argumentos para justificar la existencia de las representaciones lingüísticas sin que se apele al conocimiento metalingüístico. Justo como lo hacen algunos lingüistas generativistas, se puede decir que el que las palabras o los morfemas no figuren en la conciencia no significa que no tengan existencia en cuanto

⁸ También hay evidencias de la mediación de la escritura alfabética en la segmentación de tipo fonético-fonémico. Cuando se pide a hablantes analfabetos o no versados en escrituras alfabéticas que realicen algunas tareas metalingüísticas que tienen que ver con la detección de esta clase de segmentos, como son el conteo, adición o supresión en diversas posiciones dentro de las palabras o las sílabas, estos hablantes, ya sean adultos o niños, tienen un rendimiento nulo o mucho muy bajo, en comparación con los hablantes que poseen un buen dominio de la escritura alfabética. Los resultados de estos experimentos se oponen a las ideas que tradicionalmente se han sostenido respecto de la escritura alfabética, su relación con el conocimiento lingüístico y, desde luego, la enseñanza de la lecto-escritura. Éstos muestran cómo la conciencia de los segmentos fonético-fonémicos depende de prácticas específicas de deletreo (*spelling*) y del grado de alfabetización [Morais, Bertelson, Carey y Alegría, 1986; Read, Zhang, Nie y Ding, 1986; Scholes, 1993; Ehri, 1993; Scholes y Willis, 1995; Vernon, 1997]. Contrario a lo que se piensa las prácticas de lectura y escrituras alfabéticas parecen ser las que enfrentan a los hablantes con esa forma de análisis del lenguaje y no a la inversa.

representaciones lingüísticas [Miller, 1994]. Simplemente, éstos pueden integrar un sistema oculto dentro de la mente, no accesible del todo a la conciencia, como otros tantos sistemas de procesamiento de la información [Fodor, 1983]. Sin embargo, la posibilidad de un divorcio tal entre la reflexión metalingüística y la competencia lingüística es una cosa difícil de aceptar. No sólo porque esta desvinculación afecte el proceso mismo de construcción de la teoría del lenguaje, sino porque es mediante el nexo entre la lengua y la conciencia metalingüística que podemos explicar esa otra presencia material del lenguaje que es la escritura.

Definitivamente, el pensar en un sistema lingüístico parcial o totalmente inaccesible complica la explicación del desarrollo de las escrituras porque, no queda más remedio que suponerlas un producto de reglas de proyección automatizadas, o bien, un epifenómeno que poco o nada tendría que ver con las representaciones lingüísticas. Pero la historia de la escritura proporciona evidencias muy diferentes. La existencia misma de sistemas de escritura tan diversos nos remite a modos alternos de concebir el lenguaje, de analizarlo según determinados aspectos que no necesariamente están presentes en todas las escrituras. Desde este punto de vista, la escritura sería una forma de actividad metalingüística. La investigación sobre la reflexión metalingüística y la adquisición de la lecto-escritura también apunta en la misma dirección.

Como hemos podido constatar, la relación entre oralidad y escritura involucra circunstancias más complejas que la unidireccionalidad de la representación, sostenida por la lingüística y la teoría fonográfica de la escritura. Existen muchos elementos para encarar la escritura como algo más que la simple reproducción del lenguaje oral. La evidencia psicolingüística en relación con la reflexión metalingüística nos permite postular la escritura como un tipo de actividad o conocimiento que ejerce restricciones sobre la conciencia del lenguaje en la medida que las unidades representadas se centran más en el sonido. Por supuesto, esto nos llevaría a pensar el problema del origen y la definición de la escritura desde una óptica muy diferente, a situarlo en el universo de una humanidad iletrada. Esto constituye el objetivo de la segunda parte de este ensayo.

LA ESCRITURA COMO NOTACIÓN

Como hemos argumentado, si el principio de la fonetización no funda el tipo de simbolización que conocemos como escritura, debemos buscar, entonces, otros factores que hayan conducido a su constitución. Es en concordancia con este problema que el análisis de los sistemas gráficos y, entre ellos, las notaciones se vuelve fundamental. Considerar el símbolo escrito como una inscripción notacional, independientemente de si anota o no lenguaje, es dar un paso importante en una dirección

interpretativa que surge al comparar de la escritura con las demás manifestaciones gráficas y que, por tanto, brinda la ocasión para poner de relieve otras propiedades. Un análisis de este tipo puede apartarse radicalmente de las relaciones tradicionalmente propuestas entre los tipos de signos gráficos, particularmente, de como han sido pensadas por la historia de la escritura.

La primera diferencia se establece respecto de la definición misma de escritura. Si la propiedad fundamental de la escritura no es representar el lenguaje, es razonable preguntarse por la relación que guardará ahora con las restantes marcas gráficas, esto es, el dibujo, la pictografía y las marcas no icónicas que carecen de referencia lingüística. Sólo el análisis de las marcas gráficas en sí mismas, ya no desde el análisis de lo que representan, sino de sus cualidades en cuanto inscripciones y de la organización interna del conjunto, permitirá que los rasgos distintivos de los tipos gráficos afloren.

El carácter sintáctico de la escritura

Hay ciertos tipos gráficos que de entrada se pueden reconocer en el reino de los trazos: el dibujo como totalidad y las secuencias de marcas. Siguiendo a Nelson Goodman [1976], se puede definir el dibujo como un objeto gráfico parcial o completamente denso, de trazos no finitamente diferenciados, de tal manera que no puede haber contrastes posicionales. Por eso su "lectura" puede iniciarse en cualquier punto y proseguir hacia cualquier dirección del plano [Goodman, 1976]. En cambio, la secuencia gráfica consta de elementos o partes identificables, quizá no delimitables en sí mismos, pero cuya seriación y reiteración posibilitan una segmentación arbitraria y sistemática. Por lo tanto su "lectura" se caracteriza por seguir un determinado ordenamiento lineal. El punto interesante es que no es necesario conocer qué simbolizan las marcas para identificarlas; tampoco importa si su naturaleza es icónica o arbitraria. Basta con que podamos o no descomponer los trazos en elementos repetibles para saber si estamos ante una representación pictórica densa o una articulada, es decir, una secuencia.

Desde esta perspectiva es posible continuar el análisis de las secuencias y, así, distinguir dos grandes clases. La primera refiere a series que constan de un conjunto relativamente pequeño de elementos, ordenados de manera totalmente predecible; es decir, su aparición sigue un patrón simétrico que caracteriza la repetición de los elementos en secuencias y de las secuencias mismas. A éstas las conocemos como grecas. En cambio, el segundo tipo de secuencias es mucho más complicado de describir. Aunque también tienen un ordenamiento lineal que ofrece repeticiones, la determinación de las ocurrencias de los segmentos gráficos es menos predecible. Se requiere del análisis complejo de las frecuencias de aparición de los seg-

mentos, tanto de sus ocurrencias en términos absolutos como en correspondencia con los otros, para determinar su distribución. Ahora bien, pese a lo incipiente que pudiera parecer, esta diferenciación de las secuencias resulta pertinente porque permite descartar las series puramente ornamentales, las grecas, de la segunda clase de secuencias. De hecho, no es fortuito que el análisis de ésta continúe y, a menudo, derive en un intento de desciframiento, pues la suposición de que se trata de un documento, de signos que contienen algún mensaje, es prácticamente inevitable [Coulmas, 1993:208].

Pero la caracterización de las secuencias que se presumen escrituras puede proseguir, sin saber cuáles son los contenidos. El análisis distribucional de los símbolos puede revelar las restricciones de aparición de los elementos, la dirección de los ordenamientos y el tipo sistemático de escritura [Coulmas, 1993:208-214]. Por ejemplo, cuando un documento consta de líneas o columnas claramente demarcadas, la combinatoria de los símbolos en las terminaciones de éstas puede señalar la dirección de las secuencias. En tanto que el coeficiente de ejemplos de un tipo, obtenido por medio del conteo relativo de los elementos, es indicativo de la clase de escritura. Por ejemplo, si el inventario de símbolos-tipo sobrepasa las mil unidades y la frecuencia de aparición de la mayoría de ellos es relativamente baja puede suponerse una escritura de tipo logográfica [Coulmas, 1993]. Estas actividades no son ninguna novedad, forman parte de las operaciones más elementales del desciframiento que toman en cuenta, únicamente, la forma o "mensaje exterior" del documento [Pope, 1975].

La cuestión es que estas operaciones ponen de relieve ciertas propiedades lingüísticas de las organizaciones secuenciales que se clasifican como escrituras.⁹ En primer lugar, el carácter sintáctico es la posibilidad de agrupar las inscripciones en clases posicionales y de establecer combinatorias. En segundo lugar, el carácter referencial es la posibilidad de que las diferenciaciones categóricas de las inscripciones correspondan con otras diferenciaciones categóricas en un dominio distinto. Ambas propiedades describen inequívocamente las escrituras, separándolas de otros recursos gráficos como el dibujo, la pintura o las grecas. Sin embargo, lo más interesante es que estas mismas propiedades son compartidas por otros sistemas que tradicionalmente no se han considerado escrituras: la notación matemática y la notación musical clásica. Todos estos sistemas están constituidos por conjuntos de caracteres disyuntos y finitamente delimitados que, al proyectarse sobre un dominio distinto, establecen diferenciaciones de categorías también finitas y disyuntas en ese campo de referencia [Goodman, 1976]. De modo que son las propiedades lin-

⁹ El empleo del término lingüístico en este contexto no refiere al lenguaje natural, sino al uso que se le da en la teoría de la información. Un sistema con propiedades lingüísticas consta de un conjunto de términos finitos a partir del cual se construyen enunciados, según un conjunto de reglas combinatorias.

güísticas las que permiten distinguir entre una representación pictórica y una notación cualquiera, aun cuando esta contenga signos pictográficos.

Si bien la finitud de los caracteres, y la combinación y permutación de los mismos ponen de relieve el carácter sintáctico de las notaciones, es en el nivel referencial donde se despliega el poder analítico de dichas propiedades. Éstas permiten explicar por qué la simple representación pictórica no garantiza la misma interpretación cada vez que se "lee". Si un determinado dispositivo gráfico no cuenta con caracteres disyuntos y finitamente diferenciados, no tiene posibilidad de denotar referentes categóricos. Pues, de acuerdo con la definición notacional de Goodman, al asignarse un rango de valores o "clase de ajustamiento" a un carácter, se le sujeta al mismo; de modo tal que el carácter controla los límites en el campo de referencia. Por ejemplo, dos pictogramas que constituyan dos caracteres disyuntos y finitamente diferenciados, tal que puedan alternar en la misma posición produciendo un efecto sintáctico, podrán simbolizar dos clases de referentes mutuamente excluyentes. De igual manera, una vara podrá medir siempre del mismo modo, esto es, señalar sobre materiales densos o indiferenciados exactamente la misma extensión, sólo si tiene divisiones finitamente diferenciadas y disyuntas, de tal manera que cada una de las porciones cuente como un carácter, o bien, la vara en sí misma se constituya como uno.

Lo más importante de este tipo de simbolización es que no se requiere separar intrínsecamente las marcas gráficas ni los objetos en el campo de referencia: la partición "a menudo se logra al margen de la continuidad virtual de ambos reinos", dice Goodman [1976:188]. Por eso uno y otro se definen como clases. El carácter es una clase de inscripciones sintácticamente diferenciadas y disyuntas, es decir, de marcas intercambiables en la misma posición sin efecto sintáctico alguno, tal que todas aquellas que sean equivalentes pertenecerán a la misma clase o carácter, y a ninguno otro más [Goodman, 1976:141-143]. Del mismo modo, el campo de referencia se define en cuanto clases de objetos o señales que se ajustan a las inscripciones de un carácter dado, de tal suerte que la clasificación del campo referencial depende de los cortes que los propios caracteres van anotando. Por ejemplo, en la escritura musical, la función de las notas es asegurar que se identifique una obra de ejecución en ejecución, es decir, su repetición. Esto se logra fijando los intervalos tonales y su duración por medio del arreglo sintáctico de las notas. De este modo, aunque el sonido y el tiempo son continuos, la naturaleza diferencial y disyunta de las notas garantiza la segregación de ambos en clases de ejecuciones o ajustes, por amplias que éstas pudieran ser. De ahí, también, el nombre *partitura*, que este autor asigna a los caracteres.

Por consiguiente, lo esencial de las notaciones, no importa si contienen pictogramas, letras, números o notas, es que controlen la identificación de los referentes,

que aseguren la correspondencia del carácter con una interpretación, o rango de interpretaciones que se ajuste fielmente a él, sean cantidades, ideas, sonidos del habla o sonidos instrumentales.¹⁰

Dadas las propiedades que hemos especificado para las notaciones, es evidente que cualquier sistema de los que han sido clasificados como escrituras por los historiadores se ciñe a esa definición. Todos ellos son conjuntos de caracteres finitos y disyuntos que guardan correspondencias con un campo de referencia igualmente finito y disyunto. Pero el hecho de que las notaciones, de entrada, no requieran que las distinciones que se anotan preexistan es el aspecto que más nos ocupa. Desde esta perspectiva, la escritura no necesita que las categorías lingüísticas le precedan. Los símbolos escritos pueden condicionar las categorías referenciales.

Pues bien, de acuerdo con este modelo es que queremos reinterpretar la génesis de la escritura. Así, el pictograma no necesitaría más del *rebus* para convertirse en escritura, bastaría con que se constituyera en un carácter disyunto y finitamente diferenciado para que la transformación se operara. El problema consistiría en explicar qué fue lo que motivó dicho cambio, puesto que, símbolos pictóricos aparecen en todas las culturas, símbolos notacionales o escrituras, escasamente. Tomaremos como punto de partida las ideas de Roy Harris (1986, 1994) sobre el origen del símbolo escrito, la diferenciación de la escritura de la palabra y del número.

El origen de las notaciones

Harris [1986, 1994] sostiene que la organización de dos tipos básicos de signos, los emblemas y las marcas contables (*tokens*), dentro del mismo arreglo sintagmático constituye el origen de la escritura, puesto que al inscribirse conjuntamente los dos tipos, se pone en contraste dos grandes campos de referencia semiótica, la cualidad y la cantidad de los objetos del mundo.

Los emblemas y las marcas contables son el fundamento de todas las formas de comunicación visual porque establecen dos tipos esenciales de simbolización, nombrar y contar [Harris 1986:131-133]. El emblema constituye una unidad indisoluble con el nombre y el objeto que identifica, tal que pueden evocarse mutuamente, como sucede con los símbolos totémicos. Mientras que las marcas contables son isomorfas sólo con la cantidad de los objetos, pues establecen correspondencias uno a uno sin importar cuáles son éstos. Sin embargo, este isomorfismo básico del emblema con el objeto y de las marcas contables con la cantidad puede modificarse

¹⁰ En palabras de Nelson Goodman [1976:165]: "un sistema es notacional si, y sólo si, todos los objetos que se ajustan a las inscripciones de un carácter dado pertenecen a la misma clase de ajustes, y si podemos, teóricamente, determinar que cada señal pertenece a, y que cada objeto se ajusta a las inscripciones de, por lo menos, un carácter particular".

cuando la información que debe registrarse se complica. Por ejemplo, al aumentar el número de las clases contables, se vuelve necesario que la cantidad y la cualidad se anoten juntas, ya que, de otro modo, sería imposible inventariar todas ellas. Esto se logra mediante dos procedimientos diferentes. El primero es que la marca contable incorpore algunas propiedades del emblema, pero nunca todas, pues su función no es repetirlo, sino indicar directamente cuántos y cuáles son los objetos simbolizados [Harris, 1986:138-139].¹¹ O bien, que adopte algunas características arbitrarias que aludan al nombre, como es el caso de las cuentas sumerias guardadas en las *bullae* [Schmandt-Besserat, 1992] o los colores de los quipus incas. El segundo procedimiento consiste en mantener separados los signos de una y otra clase semiótica dentro del mismo dispositivo visual.

Uno y otro procedimiento afectan el universo simbólico inicial constituido por los emblemas y las marcas contables. La iteración de marcas cuasi emblemáticas tiende a romper con ciertas restricciones en el uso de los emblemas, el potencial ritual de la representación pictórica se altera cuando se producen nuevas marcas para objetos o se modifican las anteriores con propósitos utilitarios [Harris, 1986:138]. No obstante, la segunda opción es la que adquiere mayor relevancia, ya que su materialización da lugar a un nuevo tipo semiológico, base del ordenamiento sintagmático denominado por Harris [1986:145] “emblema-ranuración” (*emblem slotting*). El nuevo arreglo no sólo consigue integrar sin mezclar los dos tipos anteriores, sino que instauro la primera combinatoria donde es posible distinguir dos posiciones y dos clases, una para cantidad y otra para cualidad, en forma finita y disyunta. De esta manera, la lista iterativa de marcas emblemáticas puede desdoblarse y en su lugar aparecer un enunciado, un ordenamiento que pone de relieve, por primera vez, el principio sintáctico que caracteriza las notaciones.

Ahora bien, si el arreglo “emblema-ranuración” se rige por un principio sintáctico semejante al de las notaciones, es de esperarse que produzca algún cambio en el campo referencial. En efecto, hay un rompimiento definitivo del isomorfismo una marca-un objeto. Pues resulta que, cuando el único símbolo para denotar un objeto es sustituido por dos, el del número y el del nombre, de hecho cualquier número de marcas cuasi emblemáticas se reduce a los dos, los símbolos se independizan de los objetos. A partir de ese momento, las marcas contables dejan de repetir uno a uno los objetos y quedan en posibilidad de simbolizar directamente enteros individuales, verdaderos numerales, afirma Harris. Como consecuencia, la liberación de las marcas contables respecto de los objetos contados dará lugar a la reorganización

¹¹ Diversas investigaciones sobre el desarrollo notacional muestran que los niños pequeños, entre los cuatro y cinco años, también producen este arreglo con iteración cuasi-emblemática. Así, por ejemplo, cuando se les pide que anoten cinco ruedas, dibujan en serie las cinco ruedas [Tolchinsky y Karmiloff-Smith, 1993].

sintáctica de los símbolos en esa posición, misma que se reflejará en el surgimiento de notaciones de mayor complejidad que las puramente aditivas, como son las cifradas (símbolos especiales para los dígitos o las potencias) y las de valor posicional.¹²

En este ensayo nos interesa retomar lo más interesante de la propuesta de Harris, la influencia que la distribución “emblema-ranuración” tiene sobre el símbolo pictórico. Porque el mismo principio que distingue en el esquema “emblema-ranuración” la cantidad de la calidad podemos aplicarlo sólo a los emblemas; de modo que éstos, además de diferenciarse finitamente y volverse disyuntos en relación con la marca contable, se diferenciarán también entre sí en forma finita y disyunta. La hipótesis es que la naturaleza posicional del enunciado empieza a ejercer control sobre las variaciones gráficas del símbolo y su extensión semántica. Es decir, la delimitación de caracteres comienza a estar determinada por el efecto que el intercambio de inscripciones dentro de la misma posición produzca, si la variación no altera el enunciado, es una inscripción de la misma clase o carácter, pero si genera cambios en el significado del enunciado, entonces será una inscripción de otra clase.¹³

De esta manera, las restricciones posicionales permiten la construcción de caracteres, pero también la anotación de una nueva clase semántica: los nombres. Estamos de acuerdo con Olson [1994] en que el arreglo sintáctico que proporciona esta escritura elemental es el que se convierte en un modelo para el lenguaje. Sin embargo, no se trata de una condición exclusiva, ya que del esquema “emblema-ranuración” se desprende igualmente la notación de número. El punto central es que hay un mecanismo común en la creación notacional, que consiste en la invención de una forma de representación visual de naturaleza sintáctica que es independiente de las categorías del lenguaje. Por lo tanto, la discusión de si los trazos figurativos de las tabletas sumerias, los glifos egipcios o mayas, y los ideogramas chinos simbolizan ideas, palabras o morfemas silábicos deja de ser pertinente para la definición de la escritura. De ahora en adelante se puede prescindir del lenguaje y, en particular, del *rebus* en cuanto parámetro definitorio de los símbolos escritos. Pictogramas, ideogramas o logogramas son escritura desde que integran una notación, es decir, se convierten en caracteres finitos, disyuntos y, en consecuencia, combinables y permutables.¹⁴

¹² La numeración posicional y la notación del cero se atestiguan en la escritura cuneiforme del periodo babilonio [Labat 1963, 1992]; en tanto que la numeración cifrada caracteriza la escritura numérica del maya.

¹³ Labat [1963, 1992:78] considera que en la escritura de la palabra también existe una concepción posicional semejante a la numérica: “hay signos que a veces no tienen determinado valor más que en virtud del lugar que ocupan en la grafía de la palabra”.

¹⁴ Notablemente, dondequiera que aparece el arreglo “emblema-ranuración” en la antigüedad, se desarrolla también la escritura. Las tabletas contables de los sumerios y las anotaciones calendáricas de los chinos y los mayas atestiguan el arreglo.

El papel del rebus

Nos queda aún por discutir la aparición del *rebus* y su papel dentro de la escritura. Al respecto, Harris [1986] insiste en que el *rebus* no constituye en sí mismo un intento innovador para representar el sonido del lenguaje; sino, se trata de una consecuencia no planeada, que se deriva de las soluciones dadas a algunos problemas de simbolización, en particular, el de información no visual. La idea, encabezada por el propio Gelb [1987:99], de que el surgimiento del *rebus* tiene que ver con la necesidad de expresar nociones que son inaccesibles a la modalidad visual, como el nombre propio o los morfemas de género y número (primera información gramatical que se introduce en la escritura sumeria), apoya la idea de Harris. Sin embargo, es importante puntualizar, que antes de hacer visible por medio de la afinidad fónica aquello que por naturaleza no lo es, hay indicios de otros procesos de manipulación de los símbolos escritos que también logran referir a lo visualmente inaccesible. Éstos consisten en la aplicación de un mismo símbolo a otros referentes, la ideografía de la terminología tradicional, y en la composición de nuevos símbolos a partir de los viejos. Para nosotros el principio del *rebus* forma parte de estos mismos procesos. Enseguida se mostrará por qué.

La extensión referencial ideográfica procede básicamente vía la similitud de propiedades físicas de los objetos, o de rasgos semánticos de los nombres. Por ejemplo, en la escritura sumeria arcaica, la figura de una cabeza con la zona de la boca sombreada sirve para indicar: *KA*, "boca"; *ZU*, "diente"; *GU*, "voz"; *DU*, "hablar"; *INIM*, "palabra" [Green, 1992], o, en la china, el dibujo de un ojo refiere a *mù*, "ojo" y *jiàn*, "ver" [De Francis, 1989]. También el recurso de la composición, dos símbolos gráficos para referir a un signo lingüístico, por ejemplo, el símbolo de mujer y el de montaña, para denotar en sumerio "esclava" (la mujer traída de más allá de las montañas), apunta en dirección del análisis semántico, sólo que lo establece por medio de la combinación de símbolos. Lo interesante de ambos procedimientos es que, a pesar de estar basados en relaciones un tanto azarosas, pues muchas veces es complicado encontrar cuál es el nexo de la extensión, ligan inevitablemente los signos lingüísticos. De modo que, una vez asentado el nexo gráfico, sólo hay que encontrarle justificación. Pero la ideografía es un procedimiento que tiene un impacto todavía mayor que la composición, no sólo por ser más recurrente, sino porque crea relaciones de semejanza entre los signos lingüísticos a través de los homógrafos.¹⁵ La apa-

¹⁵ "Al pasar a la ideografía. el pictograma, en su origen dibujo del natural, perdió su especialización categorial para pasar a ser el centro de gravedad de una constelación semántica de objetos. Cada uno de esos objetos remitía, es verdad, a todo un grupo, pero no tenían entre sí nada en común salvo la luz, directa o indirecta, que sobre ellos proyecta su sol, el signo, relacionados unos con otros por un vínculo multiforme y tanto más sutil cuanto que no era natural y evidente, sino que podía ser convencional y basado en correspondencias y analogías más o menos alejadas y tenues. . ." [Bottéro, 1995:33].

rición de la homografía pone de manifiesto aspectos del lenguaje hasta ese momento inadvertidos, conduce al descubrimiento de las relaciones de significación entre los signos, al permitir aislar ciertos significados y darle estabilidad a las conexiones que se crean.¹⁶

Luego, cabe preguntarse, si el procedimiento de aplicar un mismo símbolo a otros referentes, que aquí hemos llamado homografía, tendría efectos similares en la dimensión sonora; es decir, si su explotación pudiera haber revelado la homofonía. Resulta difícil pensar que pudiera ser de otro modo. Aunque parezca tan especulativa como la hipótesis de la fonetización, la idea del descubrimiento de la homofonía mediante la homografía se apega, mucho más que la hipótesis de la fonetización, a la evidencia psicolingüística y antropológica en relación con las habilidades lingüísticas de los sujetos analfabetos y los semialfabetizados. Dadas las dificultades que los niños prealfabéticos y los adultos iletrados suelen tener en la identificación *verbatim* de los enunciados, es muy improbable que los inventores de la escritura pudieran establecer semejanzas y diferencias a partir del puro análisis del sonido o del significado sin recurrir a la escritura. En primer lugar, hay pruebas de que los hablantes no alfabetizados, que no dominan ninguna escritura, no juzgan la identidad de un enunciado con base en la cita directa de las palabras como lo hacen los alfabetizados. Para los iletrados, “decir lo mismo” refiere al sentido de las expresiones, a la significación intencional de los enunciados [Olson, 1994; Goody, 1987]. En segundo lugar, hay que recordar lo problemático que resulta para los hablantes analfabetos o semialfabetizados, la partición de un enunciado en otras unidades que no sean las sílabas, y agregar que, aun cuando el enunciado sea divisible en sílabas, la identidad entre dos segmentos no es algo que se establezca exclusivamente mediante la escucha. Los cambios de la pronunciación de los elementos lingüísticos es un hecho reconocido por todos los lingüistas, tanto que ha conducido al desarrollo de diversos procedimientos para poder identificar el elemento estructural y sus variantes. Entre ellos, notoriamente, el más importante consiste en comparar listas de expresiones escritas, de acuerdo con un cierto parámetro de significación.¹⁷

¹⁶ Baste recordar el poder analítico que los sumerios o los chinos atribuyeron a sus escrituras como constatación del proceso. En Sumeria, este aspecto fundamental se refleja en lo que comúnmente se denomina “la ciencia de las listas”. Las listas compilaban repertorios lexicográficos y su elaboración iba asociada a una investigación y clasificación de los datos de la experiencia [Labat, 1963, 1992:78]. La selección, disposición y los criterios de ordenamiento de los símbolos y sus significados dentro de las listas “traduce una voluntad evidente de clasificación escrita” [Bottero, 1995:24]. También los determinativos y los símbolos diacríticos tenían esta función de clasificar series de signos, nos dice Labat.

¹⁷ De hecho, en lingüística, el significado es la condición que debe satisfacer la delimitación de unidades. . . El sentido es en efecto la condición fundamental que debe llenar toda unidad de todo nivel para obtener estatuto lingüístico. . . el fonema no tiene valor sino como discriminador de signos lingüísticos y el rasgo distintivo, a su vez, como discriminador de los fonemas. . . [Benveniste, 1966, 1985:121].

Por consiguiente, es poco factible que en la creación del *rebus*, los inventores de la escritura hayan perseguido la indicación del sonido a través del análisis directo de éste, como tradicionalmente se sostiene. Más bien fue la aparición de los homógrafos la que puso de manifiesto la existencia de los homófonos. Pues, del mismo modo que la ideografía extiende la referencia a través de equivalencias más o menos azarosas, creando identidades semánticas, el *rebus*, extiende la referencia, también, sobre equivalencias fónicas más o menos azarosas y abre el camino de la similitudes.¹⁸

El que la simbolización del *rebus* no se haya generalizado ni aplicado en forma pura, a pesar de sus enormes ventajas, es una prueba más de que la meta principal no era todavía el señalamiento de la pronunciación. Paradójicamente, en lugar de dejar que el nuevo símbolo gráfico refiriera por sí solo vía el sonido, comenzaron a emplearse otras marcas al lado de éste, símbolos que remitían a alguna propiedad semántica con la que la palabra se relacionaba. Si la simbolización del *rebus* hubiera estado verdaderamente ligada al análisis del sonido, la necesidad de determinar el símbolo fónico no tendría por qué haber surgido. Pero, como suponemos, si el *rebus* es otra faceta de la invención de signos vía la homografía, el mismo proceso de determinación debió ocurrir del lado del significado. A decir verdad, el homógrafo semántico también fue acompañado de indicadores de pronunciación.

Todos estos hechos parecen indicar que el *rebus* se relaciona menos con el análisis fónico que con la invención de signos. Las mismas variables que intervienen en la ideografía lo hacen también en el *rebus*. En consecuencia, no es por efecto de éste que se despliega la escritura, sino de la homografía. Al extender la referencia de los símbolos, sea vía el significado o el significante de los signos lingüísticos, la homografía extiende el universo representacional de la escritura. Sin embargo, la homografía tiene un costo muy elevado. Si hemos de considerar que una de las propiedades fundamentales de la notación es el definir clases semánticas finitamente diferenciadas y disyuntas, la homografía pone en riesgo este principio, pues en la medida que amplía la extensión del símbolo a otras clases de ajustamiento, genera también ambigüedad en la referencia. De ahí que sea indispensable encontrar procedimientos que restituyan el equilibrio notacional. La determinación semántica o fónica por medio de otro símbolo cumple este cometido.

La hipótesis es que la determinación de los homógrafos no es un mecanismo re-

¹⁸ En relación con la extensión del *rebus* en el chino, Sampson (1985:152) comenta que en el inicio "es probable que no hubiera nada fijo y definitivo respecto de qué grafos podían adoptarse para qué palabras similares", y pone por ejemplo cómo el símbolo de *pjek* "príncipe" se usó para una serie de palabras con un grado de parecido muy variable: *pjek* "insignia de jade", *bhjek* "ley", *bhiek* "cajón interno", *plhjek* "oblicuo" y *bhjeg* "evitar", entre otras semejantes a éstas. Sin embargo, también es probable que el símbolo descubriera las semejanzas y que, aquello cuya reconstrucción en escritura alfabética nos hace ver ajeno, no lo fuera tanto para los escribas chinos.

dundante de las escrituras antiguas. El símbolo determinado no puede seguirse viendo como un desatino de las escrituras antiguas que, pese a haber creado el indicador de pronunciación, insisten en mantenerlo. Por el contrario, se trata de un nuevo símbolo que, al igual que el símbolo compuesto, constituye una unidad cuyo objetivo es extender la referencia, pero preservando las propiedades notacionales. No es difícil comprobar el carácter unitario del símbolo determinado. Éste se observa en su comportamiento sintáctico, el símbolo sigue ocupando una sola posición, y en el hecho gráfico de que el símbolo base y el determinativo se integran en un solo espacio, en una misma "caja" como en el símbolo chino, el sumerio o el maya. Precisamente, este carácter unitario ha llevado a algunos investigadores a sostener la idea de una simbolización integral del signo en las escrituras antiguas.¹⁹ Haas [1983], por ejemplo, considera que la representación de las escrituras sumeria, egipcia y china, aún después del empleo del *rebus*, siguió siendo plerémica, esto es, indicadora de unidades con significado. Pues, agrega, la transición a una escritura cenémica implica un cambio trascendental del punto de vista, en el cual los signos se vacían de su contenido semántico y, únicamente, permanecen los sonidos. Es en ese momento que la simbolización plerémica empieza a percibirse como redundante.

Sin embargo, hace falta preguntarnos, todavía, por las circunstancias que llevan a operar tal transformación. Olson [1994] y Coulmas [1993] nos dan la clave cuando argumentan que el cambio de la base del sistema sólo es posible cuando una escritura pasa a manos de los hablantes de otra lengua porque, entonces, se ponen de relieve aspectos que hasta ese momento habían pasado desapercibidos. Efectivamente, en los trasposos de una lengua a otra, es que se observan las modificaciones relevantes en la historia de la escritura, como son el cambio de simbolización o las reducciones en el número de signos. Pero, hay que destacar, no es la adaptación a otra lengua lo que altera la forma original de la escritura, sino el reajuste notacional consecutivo.

Es evidente que el traslado de los símbolos gráficos de una lengua a otra trae consigo el abandono forzoso de una parte del signo lingüístico de la lengua original, sea de su contenido semántico o de su contenido sonoro. Porque la adaptación se logra vía el establecimiento de semejanzas de significado o de pronunciación con elementos de la otra lengua, pero no de ambos. De esta manera, puesto que los símbolos gráficos en la nueva lengua no pueden mantener la relación referencial original, el equilibrio logrado por la escritura anterior se destruye. Pero al mismo tiempo, se abre el espacio para que aparezcan nuevos isomorfismos, por ejemplo, una marca gráfica para cada sílaba. Con el tiempo los signos que ya no tengan razón de

¹⁹ El hecho de que los símbolos en posición de determinativo no tengan valor sino en virtud de su posición como Labat lo sugiere, puede considerarse una prueba más de su funcionamiento sintáctico en conjunción con la base.

ser tenderán a desaparecer, o a cumplir funciones especiales, como el ideograma chino en la escritura japonesa *kana*, que hace las veces de límite de “palabra”, más que de indicador de significado, en la secuencia de símbolos silábicos *kana* que acompaña.

Podemos ver cómo no es la simbolización del aspecto puramente fónico lo que se persigue. El registro del sonido sólo es consecuencia de la manipulación notacional. Ésta coloca a la escritura en el camino de la simbolización del sonido.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas se ha argumentado contra la idea de que la escritura surgió por y para representar el lenguaje, y hemos propuesto la conquista notacional como el factor decisivo del cambio de simbolización. Las propiedades de la notación, al ser un conjunto de caracteres finitos y disyuntos que crean correspondencias con elementos finitos y disyuntos en un dominio distinto, sirven como modelo lingüístico para representar algo que los hablantes analfabetas difícilmente conciben como lingüístico: el lenguaje. Las notaciones descubren o imponen propiedades sintácticas, no sólo al lenguaje, sino a todo aquello que es notable (no es coincidencia que en nuestra cultura lo que se nota es aquello que se hace visible o evidente).

En este planteamiento se han considerado los hallazgos de la investigación psicolingüística sobre la adquisición de la lengua escrita y la reflexión metalingüística anterior al dominio de la lecto-escritura. Con ello se ha querido equiparar, hasta donde es posible, el estado entre los hablantes iletrados contemporáneos y aquellos que vivieron antes de la invención de la escritura y del alfabeto. De otro modo, hubiera sido imposible evitar atribuirles los conocimientos que derivan del empleo de la escritura.

Desde la perspectiva aquí desarrollada, las manifestaciones más antiguas de la escritura, lejos de interpretarse como defectivas, pueden verse como auténticos logros notacionales. Estas escrituras alcanzaron un balance tan adecuado de los principios de la notación que sus arreglos permanecieron inalterados durante milenios, provocando con ello el desconcierto de los teóricos de la escritura, quienes continúan preguntándose por qué, si todos estos pueblos conocían el principio del *rebus*, jamás sistematizaron sus escrituras en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, S. R.

- 1988 "Morphological Theory", en Newmeyer, F. J. (ed;), *Linguistics: The Cambridge Survey*, Cambridge University Press, Cambridge.

Benveniste, E.

- 1985 "Los niveles del análisis lingüístico", en *Problemas de lingüística general*, vol. I, pp. 118-130.

Blanche-Benveniste, C.

- 1998 "Las unidades de lo escrito y de lo oral", en *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, Gedisa, Barcelona, pp. 65-104.

Bottéro, J.

- 1995 "La escritura y la formación de la inteligencia en la antigua Mesopotamia", en Bottéro, J., *Cultura, pensamiento, escritura*, Gedisa, Barcelona, pp. 9-43.

Cohen, M.

- 1953 *L'Écriture*, Éditions sociales, Paris.

Coulmas, F.

- 1993 *The Writing Systems of the World*, Blackwell, Oxford.

Chomsky, N.

- 1980 *Rules and Representations*, Columbia University Press, Nueva York.

Chomsky, N. y M. Halle

- 1968 *The Sound Pattern of English*, Harper and Row, Nueva York.

DeFrancis, J.

- 1989 *Visible Speech, The Diverse Oneness of Writing Systems*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Derwing, B. L.

- 1992 "Orthographic Aspects of Linguistic Competence", en Downing, P., S. D. Lima y M. Noonan, *The Linguistics of Literacy*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 193-209.

Ehri, L. C.

- 1993 "How English Orthography Influences Phonological Knowledge as Children Learn to Read and Spell", en Scholes, R. J., *Literacy and Language Analysis*, Earlbaum, University of Florida, pp. 21-18.

Ferreiro, E.

- 1997a "La noción de palabra y su relación con la escritura", en *Varia lingüística literaria*, núm.1, CELL, El Colegio de México, pp. 343-361.

Ferreiro, E.

1997 "The Word Out of Conceptual Context", en Pontecorvo, C. (ed.), *Studies in Written Language and Literacy*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, pp. 47-59.

Ferreiro, E. y C. Pontecorvo

1996 "La segmentación en palabras gráficas", en Ferreiro, E., C. Pontecorvo, N. Ribeiro Moreira e I. García Hidalgo, *Caperucita Roja aprende a escribir*, Gedisa, Barcelona, pp. 45-73.

Ferreiro, E. y S. Vernon

1983 "La distinción palabra/nombre en niños de 4 y 5 años", en *Infancia y Aprendizaje*, núm. 58, Barcelona, pp.15-28

Fodor, J. A.

1983 *The Modularity of Mind: An Essays on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge.

Gelb, Ignace J.

1987 *Historia de la escritura*, Alianza Editorial, Madrid.

Goodman, N.

1976 *Los lenguajes del arte*, Seix Barral, Barcelona.

Goody, J.

1987 *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gombert, J. E.

1990 *Le développement métalinguistique*, PUF, París.

Green, M.

1992 "La escritura cuneiforme temprana", en Senner, W. (ed.), *Los orígenes de la escritura*, Siglo XXI editores, México, D. F., pp. 47-60.

Haas, W.

1983 "Determinating the Level of a Script", en Coulmas, F. y K. Ehlich (eds.), *Writing in Focus*, Mouton, Amsterdam, Nueva York, pp. 15-29.

Harris, R.

1986 *The Origin of Writing*, Duckworth and Co., London.

1992 "La escritura cuneiforme y la civilización mesopotámica", en Cohen, M. y J. S. Fare Garnot, *La escritura y la psicología de los pueblos*, Siglo XXI editores, México, pp. 69-91.

1994 *La sémiologie de la l'écriture*, CNRS, París.

Martinet, A.

1966 "Le mot", en *Problèmes de langage*, Gallimard, París, pp. 39-53.

Matthews, P. H.

1981 *Morfología. Introducción a la teoría de la estructura de la palabra*, Paraninfo, Madrid.

Miller, G. D.

1994 *Ancient Scripts and Phonological Knowledge*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia.

Morais, J. P. Bertelson, L. Carey y J. Alegría

1986, "Literacy Training and Speech Segmentation", en *Cognition*, núm. 24, pp. 15-64.

Ohala, J. J.

1992 "The Cost and Benefits of Phonological Analysis", en Downing, P. S. D. Lima y M. Noonan, *The Linguistics of Literacy*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 211-237.

Olson, D. R.

1994 *The World on Paper*, Cambridge University Press, Cambridge.

Read, Ch., S. Zhang, H. Nie y B. Ding

1986 "The Ability to Manipulate Speech Sounds Depends on Knowing Alphabetic Writing", en *Cognition*, núm. 24, pp. 31-44.

Reichler-Béguelin, M. y M. Fruyt,

1990 "La notion de "mot" en latin et dans d'autres langues indo-européennes anciennes", en *Modèles Linguistiques*, vol. XI, núm. 1, pp. 21-46.

Saenger, P.

1997 *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford University Press, Stanford, Ca.

Sampson, G.

1985 *Writing Systems*, Stanford University Press, Stanford, Ca.

Schmandt-Besserat, D.

1992 "Dos precursores de la escritura: cuentas simples y complejas", en Senner, W. (ed.), *Los orígenes de la escritura*, Siglo XXI editores, México, pp. 34-46.

Scholes, R. J.

1993 "On the Orthographic Basis of Morphology", en Scholes, R. J., *Literacy and Language Analysis*, Earlbaum, University of Florida, pp. 73-98.

Scholes, R. J.

1993 "In Search of Phonemic Consciousness: A Follow-up on Ehri", en Scholes, R. J., *Literacy and Language Analysis*, Earlbaum, University of Florida, pp. 45-53.

Scholes, R. J. y B. J. Willis

1995 "Los lingüistas, la cultura escrita y la intencionalidad del hombre occidental de Marshall McLuhan", en Olson, D. R. y N. Torrance, *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, pp. 285-311.

Sinclair, A. y J. Berthoud-Papandropolou

1984 "Children's Thinking About Language and Their Acquisition of Literacy", en Downing, J. y R. Valtin (eds.), *Language Awareness and Learning to Read*, Springer-Verlag, Berlín.

Tolchinsky, L. y A.

1993 "Las restricciones del conocimiento notacional", en Karmiloff-Smith, *Infancia y Aprendizaje*, Barcelona, pp.19-51.

Tunmer, W. E. y M. L. Herriman

1984 *Metalinguistic Awareness in Children*, Springer-Verlag, Berlín.

Vernon, S.

1997 *La relación entre la conciencia fonológica y los niveles de conceptualización de la escritura*, tesis doctoral, DIE/CINVESTAV, México.

Construcción de la salud como hecho sociológico. Paradigma teórico y metodología

Selene Alvarez Larrauri*

RESUMEN: *Se propone un modelo de investigación de las prácticas de salud que parte de la claridad epistemológica y pondera el papel del investigador en la interpretación de abstracciones cualitativas o cuantitativas. Se conjugan la Lógica de la Práctica de Bourdieu y la Teoría Fundamental de Glaser y Strauss, basada en el procedimiento de "razonamiento hipotético" de Pierce. Se ilustra el proceso metodológico con un estudio que relaciona la salud y la enfermedad con la estructura social y la percepción del mundo que guía las prácticas de mujeres campesinas en Veracruz. Se muestra cómo la incorporación embodiment de las desigualdades de género y clase, no tiene consecuencias sobre la salud, sino que fomenta incapacidades aprendidas y diluye responsabilidades públicas y privadas.*

ABSTRACT: *This paper proposes a model for health practices research based on epistemological clarity which ponders the role of the researcher in the interpretation of qualitative and quantitative abstractions. Bourdieu's Logic of Practice is combined with Glaser's and Strauss' Grounded Theory, based on Pierce's "hypothetical reasoning". The methodological process is illustrated in a study which relates health and sickness with social structure and the perception of the world that guide the practices of peasant women in Veracruz. The embodiment of social and gender inequities has no consequences in health, it promotes learned incapacities and dilutes private and public responsibilities.*

Existen múltiples críticas a la utilización del modelo médico como paradigma de estudio del hecho social [Buchanan, 1994], y sin embargo, el uso de teorías sociológicas en la investigación de las prácticas de salud ha sido deficiente, reduccionista, fragmentario y enfocado a comportamientos [Van Parijs, 1977] y programas educativos de dudosa efectividad [Hochbaum, Sorenson y Lorig, 1992]. Las políticas públicas de mejoramiento de la salud se nutren de resultados provenientes de modelos de investigación e intervención basados en la epidemiología [Rhodes, Stimson y Quirk, 1996], la psicología y la educación; o bien, en aspectos aislados de las teorías sociales, por ejemplo, las redes sociales de ayuda o el estudio de la cultura [Piper y Brown, 1998]. Se trata de acercamientos que ponen el acento en la

* INAH-Veracruz

información, los factores intra-inter personales, las representaciones, la percepción y aprendizaje del consumidor, la planeación del comportamiento y la emotividad en relación con los comportamientos de riesgo [Genius y Genius, 1995]. Conciben a los agentes sociales como sistemas autorreguladores que intentan alcanzar objetivos particulares guiados por patrones culturales o por la información que proporcionan los terapeutas.¹ Este trabajo propone un modelo de investigación sobre la construcción social de la salud y la enfermedad en relación a un espacio estructurado y a los principios de percepción y apreciación del mundo que guían las prácticas para que las alternativas en salud para las mujeres [Merchan-Hamman, 1999] —que siguen sufriendo los estragos de enfermedades totalmente prevenibles—,² sean un instrumento significativo.

Hoy en día hay múltiples corrientes y polémicas sobre distintas teorías, metodologías, recolección de datos y procesamiento de los mismos. Podría decirse que hay un acuerdo general en que el investigador realista trata de establecer cuáles son los elementos causales de un problema y propone estructuras subyacentes. El interprete, por su parte, buscaría los significados intersubjetivos desde los cuales tejer marcos de significación que guían la acción. Así, se reconocen dos formas generales, básicas, de posturas y procesos explicativos o procesos científicos del hecho social. Por un lado, lo que se ha llamado inducción neo-analítica; por el otro, el acercamiento orientado a casos. El primer acercamiento se utiliza generalmente para estudiar procesos dinámicos e interacciones, para explicar. El orientado a casos es utilizado para comprender un fenómeno a través de similitudes, comparaciones y relaciones entre conceptos y categorías. En general, se supone que el primero utiliza metodologías cuantitativas y el segundo cualitativas, mismas que corresponderían a paradigmas teóricos claramente definidos. A pesar de este acuerdo general, en la práctica hay muchas combinaciones. Algunas estudios sobre los paradigmas y procesos de construcción del objeto social y las correspondencias y diferencias entre metodologías cualitativas y cuantitativas —realizadas sobre investigaciones socia-

¹ Existen también otros modelos que integran elementos del contexto social con teorías del aprendizaje de una manera fragmentada; por ejemplo, el Modelo de Creencias en Salud, la Teoría del Aprendizaje Social, los Estados de Cambio, la Difusión de Innovaciones, el Cambio Organizacional, etcétera.

² Pobreza, crisis económica, marginación, conflictos sociales, carencia de oportunidades y de participación política, se suman a las desigualdades de clase y de género, en una construcción social de la salud independiente de las mujeres y sin que éstas tengan el derecho y/o la capacidad de decidir sobre su cuerpo. Los índices de salud reproductiva son sólo la punta del iceberg: cerca de 12 millones de mujeres en edad reproductiva tienen múltiples embarazos de los cuales el 50% son no deseados, 30% de éstos terminan en aborto (2.3 por mujer), cuatro muertes diarias relacionadas con el embarazo y el parto (19% en edades de 15 a 24 años), una de las cuatro por aborto y 40 muertes perinatales por 1 000 nacidos. Además, hay una alta mortalidad por cáncer, por enfermedades de transmisión sexual, y los casos de SIDA en mujeres van en aumento [García, *et al.*, 1993]. Instituto Nacional de Perinatología, *Anuario Estadístico*, México, 1990; Instituto Guttmacher, *Aborto Clandestino: Una realidad latinoamericana*, Nueva York, 1994; "Mortalidad materna", en Sistema Nacional de Salud, *La salud de la mujer en México*, cifras concentradas, Programa Nacional, Mujer, Salud y Desarrollo, México, 1990.

les y psicológicas publicadas— han llegado a la conclusión de que cualitativo y cuantitativo no son etiquetas que correspondan a paradigmas teórico-filosóficos comprensivos y a una coherencia interna con determinadas metodologías y/o métodos de obtención de datos; sino que existen diversos estudios que hacen todo tipo de combinaciones [Hammersley, 1996; Halfpenny, 1997]. Estos han sido catalogados según sus acercamientos teóricos en tres grupos: 1) Los que manejan la explicación y la comprensión como paradigmas opuestos, ubicando y expresando su postura frente a las teorías, 2) Los que manejan simultáneamente la comprensión y explicación del mundo social, articulando claramente las oposiciones entre teorías, 3) Los que combinan acercamientos incompatibles, implicando distintas concepciones teóricas, sin transparencia.

Ahora bien, aunque los trabajos analizados pueden catalogarse en relación a su posición teórica, ninguna clasificación puede hacerse en relación a su correspondencia con determinadas metodologías. Los autores concluyen que la producción de conocimiento es muy rica y que existe una independencia entre enfoque teórico, procedimientos metodológicos y métodos de recolección, y que no hay paradigmas comprensivos con coherencia metodológica propia que puedan llamarse cualitativo o cuantitativo. Hay investigaciones que tienen metodologías cualitativas o cuantitativas, que a su vez implican diferentes métodos para la obtención de datos; pero esta diferenciación no corresponde a acercamientos teórico-filosóficos, ni de manera exclusiva, ni de manera excluyente. Incluso, determinan que las diferencias más evidentes entre lo cualitativo y lo cuantitativo tampoco son tales. Por ejemplo, se destacan las similitudes que existen entre palabras y números. Tanto la investigación cuantitativa como la cualitativa utilizan números y palabras derivadas de la riqueza de la experiencia abstractiva que excluye contexto y contenido. Tanto los datos cuantitativos como los cualitativos son representaciones de la realidad y la diferencia entre ambos es relativamente superficial. Los números son más cortos (puede ser que más precisos) que las palabras y más fácilmente manipulables. De todos modos, después de trabajar ambos tipos de datos para construir explicaciones y comprensiones, hay que interpretar los resultados, agregándoles contexto y contenido. Aún más en el caso de los datos cuantitativos que en el de los cualitativos. Entonces, lo que es importante y reconocido como fundamental es la coherencia interna de las investigaciones y no tanto la etiqueta de cualitativo y cuantitativo. Se trata de una coherencia entre acercamiento teórico, procedimientos metodológicos de investigación y métodos de obtención de datos, que se generan para construir el objeto social [Fielding y Lee, 1997].

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SALUD COMO HECHO SOCIOLÓGICO³

La teoría social de Pierre Bourdieu sobre la cual basamos esta propuesta de trabajo, la Lógica de la Práctica integra los paradigmas estructuralista y constructivista, aparentemente contradictorios, en dos momentos de análisis del mundo social y trata de dar cuenta de esta realidad intrínsecamente doble. En un primer movimiento se deshace de las representaciones ordinarias a fin de construir el espacio objetivo de lo social con base en las posiciones de los agentes. La posición social está dada por la posesión de distintos capitales (económico, social, cultural y simbólico) que dan cuenta de la distribución de los recursos sociales y que definen los límites exteriores objetivos que pesan sobre las interacciones sociales y las representaciones. En un segundo movimiento, reintroduce la experiencia misma de los agentes (*habitus*) y explicita las categorías de percepción y de apreciación del mundo (disposiciones) que guían y estructuran sus acciones y prácticas. Para Bourdieu, no es suficiente sobreponer una fenomenología a una tipología social, es necesario relacionar los esquemas de percepción e interpretación con las estructuras exteriores de la sociedad, debido a que existe una correspondencia entre éstas y las divisiones objetivas del mundo social desigual y conflictivo [Bourdieu, 1992]. Considera, a su vez, que el problema de la investigación social no reside en los métodos sino en la explicación clara del paradigma. Para el autor, todo trabajo implica una reflexión epistemológica, un estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados de su ciencia para determinar su origen, su valor y sus subjetividades. La sociología de los determinantes sociales de la práctica de las ciencias sociales es la única manera de liberarla de sus determinaciones y sólo sometiéndose continuamente a este análisis la sociología puede producir una ciencia rigurosa del mundo social, que lejos de condenar a los agentes a la caja de fierro de un determinismo rígido, les ofrezca los medios de una toma de conciencia potencialmente liberadora. Delinea su posición epistemológica de manera clara en su concepción del papel del sociólogo o antro-

³ La dificultad teórica en el estudio de la salud consiste en qué tanto la percepción del cuerpo y las prácticas curativas o preventivas —como lo que se entiende por salud y enfermedad— son construcciones sociales complejas que cambian en el tiempo según el contexto político y la posición social de los grupos, los agentes y sus representaciones. Se trata, sin embargo, de construcciones que se van formando históricamente y no de maneras arbitrarias, ni aleatorias. Ante el parámetro de salud de la medicina moderna, los estudios han tendido en general a excluir la salud de las personas como dato corporal para hacer una descripción exhaustiva de las prácticas y los sistemas de representación; o bien, han tomado las definiciones de salud del modelo médico como verdades objetivas. Existe la necesidad de partir de una postura epistemológica que no encierre el proceso de construcción del objeto dentro de las dicotomías clásicas o lo aprisione dentro de alguna disciplina. Pensamos que Bourdieu y Pierce coinciden en una perspectiva similar y complementaria que piensa el espacio social no como dicotomía, sino como una estructura “estructurante”, reproducida por los agentes sociales. Coinciden también en las dificultades de la postura del investigador ante el objeto y en sus responsabilidades y alternativas.

pólogo, ubicándola en dos principios básicos: romper con el sentido común, por un lado, y construir el hecho sociológico, por el otro. Afirma que el hecho social se conquista, se constata y se construye separando un sector de la multiforme realidad, seleccionando ciertos elementos, y descubriendo detrás de las apariencias, un sistema de relaciones propio del sector estudiado. Los objetos científicos no son aquellos de los que uno parte; pasar del hecho social al hecho sociológico supone obrar un proceso que reposa sobre etapas que pueden separarse para fines de exposición. Sin embargo, subraya que el espíritu del trabajo científico no debe ser una operación lineal ya que durante la investigación, la problemática puede ser modificada, las hipótesis renovadas y las variables reconsideradas. No se trata de confundir transparencia en la construcción del objeto con chalecos metodológicos [*ibid.*]. Por su parte, Charles Sanders Pierce, en su voluntad de abrir una alternativa al cartesianismo, propuso también poner en evidencia el carácter intersubjetivo y la creatividad en la formulación de hipótesis científicas. Así, introdujo la abducción, distinguiéndola de las inferencias deductiva e inductiva:

La abducción es el proceso por el cual uno forma una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que nos permite introducir una idea nueva, ya que la inducción sólo determina un valor y la deducción desarrolla solamente las consecuencias necesarias de una hipótesis pura [Pierce, 1999].

Se trata de una idea nueva que está a medio camino entre la recepción puramente pasiva de las impresiones sensoriales y el intercambio intersubjetivo que permite explicar las hipótesis. Lejos de un regreso a lo pre-reflexivo, la abducción es la posibilidad de construir una libertad tanto sobre la presión de la realidad percibida, como del peso de las interpretaciones tradicionales [Hans, 1999]. La Teoría Fundamentada *Grounded Theory* [Strauss y Corbin, 1991] que se derivó de los trabajos de Pierce, John Dewey y George Herbert Mead [Dewey, 1917], es una metodología idónea para la construcción del hecho sociológico que complementaría la teoría de Bourdieu. Se trata de un acercamiento a la realidad social que permite analizar sistemáticamente los datos e ir construyendo abstracciones significativas y compatibles con la teoría y posición filosófica que guían la observación. Es una forma de crear un nuevo conocimiento que se reproduzca y que atienda a los criterios de coherencia, rigor y validación. Permite exponer con claridad los conceptos teóricos con los que el investigador se acerca a la realidad, explicitando concepciones y aislando prejuicios. Bourdieu considera que la teoría seleccionada no representa una red totalmente acabada de proposiciones explícitas, a partir de las cuales se pueden formular relaciones precisas que serán probadas empíricamente, sino que se trata de un "marco heurístico" que ayuda a enfocar los fenómenos empíricos. La teoría, la metodología, la recolección de datos y el análisis están en relación constante entre

ellos y el proceso de construir conocimiento se da a partir de los fenómenos —que se han representado con claridad epistemológica de antemano—, a través de una cuidadosa recolección y análisis de los datos, y de ir descubriendo, desarrollando y verificando provisionalmente, las relaciones previstas entre éstos (hipótesis), teniendo siempre como guía la teoría seleccionada [Strauss y Corbin, *ob. cit.*]. Es importante mencionar que la postura empírica de algunos metodólogos ha enfatizado que la investigación cualitativa y el proceso de teorización puede realizarse directamente a partir de los datos recogidos en el trabajo de campo. Esta posición parte de la premisa de que el investigador puede acercarse al objeto de estudio sin una conceptualización previa del mismo y ha sido alimentada por los primeros trabajos de Glaser y Strauss,⁴ en ellos se proponía la elaboración de teorías sin partir de ningún concepto teórico [Glaser y Strauss, 1967]. Actualmente, estos autores reconocen lo que Lakatos postuló [1982]: no existen sensaciones que no estén impregnadas de curiosidad. Por otro lado, coinciden en que la aplicación del paradigma teórico o de los códigos teóricos en los datos empíricos debe basarse en la lógica de producción de conocimiento del razonamiento hipotético de Pierce, que no es ni deductiva, ni inductiva. Diseñaron un proceso de trabajo que parte de la inducción cualitativa *qualitative induction* y se complementa con la inferencia abductiva *abduction* [Hanson, 1965]. Con la inducción cualitativa un fenómeno empírico es descrito, comprendido o explicado, asumiéndolo dentro de una categoría que se designa con relación a un concepto teórico heurístico. El proceso de inferencia abstractiva *abductive* ayuda a construir nuevas categorías o relaciones entre éstas sobre eventos que no pueden categorizarse y que llevan a una explicación teórica novedosa. La inferencia abstractiva combina de una manera creativa lo nuevo e interesante de los datos empíricos con el conocimiento teórico previo. Los conceptos heurísticos nos sirven para formular hipótesis que orienten sobre cómo se relacionan las categorías, además, funcionan como lentes para la percepción del mundo empírico [Merton, 1957]. Según Keller, existen por lo menos tres tipos de conceptos heurísticos. Los primeros se derivan de las teorías, los segundos se refieren a los nuevos eventos y los terceros son conceptos que van resultando de distintas investigaciones. Un ejemplo de los primeros los conceptos centrales de la “lógica de la práctica” de Bourdieu, el de *habitus* y *campo*. Son conceptos abstractos que definen cómo pensamos que funciona lo social y qué diferencias tiene con otras teorías:

⁴ Tanto Glaser como Strauss reconsideraron posteriormente su posición y en sus trabajos recientes han integrado los conceptos teóricos que se utilizan en el análisis cualitativo para estructurar las observaciones empíricas. Anselm Strauss junto con Juliet Corbin [1990] diseñaron un modelo de paradigma. Consideran que su modelo representa una teoría general que sirve para construir un esqueleto o “axis” para el desarrollo de teoría fundamentada. Incluso aceptan abiertamente que hay que consultar y utilizar la literatura previa antes de estudiar un problema. Glaser, repudió los nuevos conceptos de Strauss pero para llegar a una propuesta similar. Este autor propone “códigos teóricos” que representan los conceptos que el investigador tiene independientemente de los datos empíricos [Valley, 1992].

1. Los agentes o *habitus* son operadores de integración cognitiva, con posiciones objetivas en el espacio social, que interiorizan un orden arbitrario y lo reproducen a través de sus prácticas, las cuales son a su vez, guiadas por los esquemas de clasificación socialmente constituidos. Todos nosotros construimos activamente la realidad social, lo que sucede es que estos esquemas se toman como naturales y necesarios y no como productos históricamente contingentes de relaciones de fuerza entre grupos, clases, etnias, géneros, etcétera;
2. El *campo* es el concepto complementario del *habitus* que da cuenta de la relación individuo-sociedad. Se concibe como un campo magnético, como un sistema estructurado de fuerzas objetivas, una configuración relacional dotada de una gravedad específica, la cual es capaz de impregnar a todos los objetos y *habitus* que se relacionan con él. Se trata de un espacio de concurrencia análogo a un campo de batalla, donde los participantes rivalizan en su objetivo de establecer un monopolio sobre la esencia específica de capital que les resulta eficiente: la autoridad cultural en el campo artístico, la científica en el campo científico, la sacerdotal en el religioso, la médica en el de salud. Todos los campos se presentan como una estructura de probabilidades, de recompensas, de ganancias, o de sanciones que implican todos los días un cierto grado de indeterminación. La regularidad y la previsibilidad están dadas no por la imposición mecánica de la acción por parte de las estructuras externas, sino a través del *habitus* que es el mecanismo que opera como principio organizador y generador de las estrategias que le permiten en cuanto agente enfrentar estructuras externas muy distintas y reproducirlas. Producido, a su vez, por la interiorización, incorporación o *embodiment*, de las estructuras sociales, el *habitus* reacciona a las solicitudes del campo de una manera coherente y sistemática. Un *campo* consiste en un conjunto de relaciones objetivas históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder. Es como un juego donde los jugadores poseen cartas jerárquicamente diferenciadas según las diferentes especies de capital (económico, cultural, social y simbólico) que varían en los diferentes campos. Las nociones de capital y de campo son estrechamente interdependientes; las cantidades y los tipos de capital son como los colores y cantidades de las fichas en el juego de póker. El *habitus*, por su parte, toma la forma de un conjunto de relaciones históricas depositadas en el seno de cuerpos individuales bajo la forma de esquemas de percepción, de interpretación y de acción. Las estrategias y las fuerzas relativas de los *habitus* van a diferir según sus posiciones en el espacio social —dadas por la cantidad de capital de los distintos tipos— y su evolución histórica, su trayectoria tanto de volumen como de estructura de su capital, y las disposiciones que se han constituido en la experiencia vivida en relación con la estructura objetiva de opciones en los distintos campos. Así, una sociedad diferenciada no es una totalidad integrada por

funciones sistemáticas, una cultura común, conflictos entrecruzados o una autoridad global, sino que consiste en un conjunto de esferas de juego relativamente autónomas que no están ligadas a una lógica social única, ya sea la del capitalismo, de la modernidad o de la posmodernidad. Estos “órdenes de vida” económicos, políticos, religiosos, estéticos e intelectuales en los que lo social se divide en el capitalismo, prescriben valores particulares y poseen sus propios principios de regulación y sus historias de luchas y conflictos [Bourdieu y Waquant, *ob. cit.*]. Bajo esta perspectiva teórica, el estudio de cualquier hecho social implica necesariamente la concepción específica del campo en el que se ubica, para entender cómo los *habitus* guían sus estrategias y prácticas con base en las disposiciones interiorizadas dentro del mismo juego de relaciones. Didier Fassin ha teorizado el concepto heurístico de “campo de la salud” caracterizándolo como un espacio dinámico formado por cuatro elementos: las relaciones de poder que sostienen la estructura de un campo, la articulación de las esferas pública y privada que resulta de un proceso histórico y es expresión de lo político, el control de las decisiones y acciones que corresponden al nivel específico de la intervención política y la orientación invocada en nombre del bien colectivo que legitima la puesta en obra de las relaciones de fuerza políticas.⁵ La dinámica anterior se expresa en: 1) Los cuerpos: a través de diferencias inscritas en los cuerpos de los *habitus*. Estas diferencias, que los exponen a riesgos ante la enfermedad y a opciones de cuidado que determinan distintos resultados en salud, obedecen a desigualdades de orden social; 2) Los terapeutas: en todas las sociedades existen personas encargadas de atender los malestares que están acreditados para llevar a cabo tal práctica; ya sean chamanes, médicos particulares, servicios médicos, etcétera; 3) Las respuestas colectivas a la enfermedad como los rituales de purificación, los programas de prevención y otros, en los cuales la eficacia representa una prueba para la autoridad establecida. En lo referente a la concepción teórica de las disposiciones que guían las estrategias y las prácticas de los *habitus* en relación con la salud y a la enfermedad, Claudine Herzlich estipula que provienen de la experiencia vivida en el campo de la salud, y no de la cultura, ni de sus situaciones de riesgo. La interpretación se organiza a través de una percepción selectiva, a veces esquemática o deformante, mediada por su propia vivencia en este campo y no directamente con la aplicación de representaciones culturales

⁵ La sanción del médico está también dada a través del campo político que determina la distribución de responsabilidades públicas al campo de la salud, con base en las habilidades técnicas que le permiten jugar un rol en el seno de un problema sanitario colectivo y tener las prerrogativas de controlar o intervenir en la producción de normas individuales. No es en el hecho curativo en sí que se plasma lo político sino en la relación con el campo que organiza un dispositivo nacional de salud pública, con profesionales sancionados por el Estado y el establecimiento de reglas de comportamiento privado en materia de consumación alimentaria, sexual, etc., que éste debe asegurar.

más generales [Herzlich, 1969]. El campo de la salud tiene un rol determinante en las disposiciones de los *habitus* pues media entre los síntomas orgánicos, que prolonga y coordina, y las consecuencias físicas y psicológicas que engendra en los agentes. La conformación de la imagen que organiza lo que está pasando y le da sentido, a las estrategias y a las prácticas, es individual y colectiva al mismo tiempo y puede objetivarse en el espacio social conflictivo.

La disposición interpretativa de la salud y la enfermedad se construye sobre distintos planos: 1) la experiencia corporal, 2) las nociones que dan cuenta de ella y 3) las normas de comportamiento que se derivan. La intersubjetividad es resultado de la experiencia ante la enfermedad y la salud y se va tejiendo en el lenguaje mismo de las relaciones del individuo con la sociedad. Para el agente social, la actividad (o inactividad) y la participación social (o exclusión) son lo que determina el sentido de su experiencia, con base en éstas construye las nociones lógicas utilizadas para diferenciar la salud de la enfermedad, e interpreta lo que le pasa. Estar bien o estar enfermo—en el individuo activo o inactivo en la sociedad—es la norma que permite dominar la incertidumbre de lo inorgánico informulable. Determina, las normas de conducta y las prácticas ante el estar bien y el estar enfermo. La certidumbre que hay que controlar es aquélla de la identidad social del sujeto amenazado por la enfermedad. Es porque la interpretación se da en la relación a la sociedad y al campo de la salud, que los fenómenos corporales, los signos orgánicos, en particular, son percibidos de manera aislada y no actúan como organizadores. Éstos tienen un rol localizador no muy claro “me duele aquí” y no se organizan en estructuras coordinadas sino que forman adiciones inestables, que por ser significantes deben de integrarse en otro conjunto: las interpretaciones del enfermo [Herzlich, *ob. cit.*].

Las interpretaciones del enfermo son un material que se integra como segundo tipo de conceptos heurísticos. Se trata de indicadores de las estructuras mentales de los propios agentes que viven en el mundo social, de las disposiciones con las cuales organizan y reconstruyen su realidad. En general provienen de material textual discursivo de entrevistas abiertas, grupos de investigación acción, o cualquier otra forma de relación que implique una expresión de las mismas por parte de los agentes y son nombrados *in vivo*. Los indicadores empíricos que van surgiendo a lo largo del proceso de clasificación y análisis irán formando categorías que no están contempladas originalmente, pero que en el transcurso del trabajo demuestran su pertinencia y su significancia con relación a los conceptos heurísticos de primer tipo. Por ejemplo:

Mire, cuando me puse mal, nosotros éramos muy pobres, bueno ahora también pero no como antes, ahora ya tengo mis cosas y comemos mejor, pero éramos pobres, además que mi marido era muy irresponsable y nunca se interesó de cómo me sentía ni me pregunta-

ba ni nada, y nunca sabía de cuando me sentía mal porque como no le daba importancia, me decía que se me iba a pasar y que me aguantara, que por eso era uno mujer y que por algo nosotras como mujeres éramos las de los embarazos.⁶

El tercer tipo de conceptos son parecidos a los que se utilizan en la investigación hipotético-deductiva. Se trata de conceptos heurísticos que dan lugar a categorías desarrolladas por otros investigadores y que pueden ser relacionadas con los propios datos empíricos y el parámetro teórico utilizado de manera significativa y coherente. Difieren de las variables utilizadas en el paradigma hipotético-deductivo en que son resultado y no principio de la investigación. Varias investigaciones han estudiado la relación entre clase [Fonseca, 1997:5-13] y/o género [Kunkel y Atchley, 1996:294-296] con la salud, describiendo cómo la posición en el espacio social y las disposiciones de género están relacionadas con la salud [Santow, 1995:147-161]. Por ejemplo, la falta de apoyo en las redes sociales y el estrés está relacionado con inmunodepresión y la presión arterial [Thomas, 1997:324-330] y a una mayor vulnerabilidad en la salud reproductiva [Ríos, 1993:3-18].

Ahora bien, los conceptos heurísticos no son directamente verificables, por lo que hay que desglosar categorías pertinentes que podamos construir tanto con el material teórico como con el material empírico, siempre teniendo al concepto heurístico como guía. Los conceptos heurísticos tienen un papel como eje teórico y esqueleto, a los cuales se le agrega la "carne" de los contenidos empíricos construyendo categorías que relacionamos entre ellas.

El modelo de investigación aquí propuesto empieza con categorías derivadas de conceptos del primer y tercer tipo. Posteriormente procede a la construcción de categorías también del tercer tipo a través del análisis del material empírico (segundo tipo), interpretándolo con base en los conceptos teóricos del primer tipo. Las categorías las podemos caracterizar como definiciones que le vienen bien a diferentes tipos de realidades y no es necesario decir algo concreto para poder usarlas. Pero no pueden ser usadas para construir proposiciones nuevas sin la adición de información sobre hechos empíricos. Las categorías deben poder decir en pocas líneas cuál es su idea analítica central. Pueden dividirse en subcategorías y también formar un grupo de categorías que permitan construir una categoría más abstracta, que permite una identificación más compleja de un fenómeno.

La construcción del hecho sociológico se va a dar a través de las hipótesis. Estas se elaboran a partir de las afirmaciones teóricas, basadas en los conceptos de primer tipo, que posiblemente dieran respuesta a las preguntas iniciales que se hace el investigador. Son suposiciones de cómo se relacionan las categorías que dan cuenta

⁶ Utilizaremos a manera de ejemplo de la utilización del modelo una investigación realizada en Zoncuantla, Veracruz [Alvarez-Larrauri, 2000].

de las relaciones intrínsecas del fenómeno estudiado. La idea es que los conceptos heurísticos sirvan de guía de explicación y comprensión pero siempre con la pregunta en mente de ¿qué está pasando realmente aquí? Se trata de ir creando un balance entre las relaciones complejas de la realidad y lo que está en la cabeza del investigador. Es importante mantener un esquema de escepticismo hacia las hipótesis y para que se estipulen como relaciones significativas, es necesario ir las validando de manera repetitiva a través de ir relacionando datos empíricos, categorías y conceptos heurísticos. Es a través del muestreo teórico que se alcanza representatividad y consistencia de los conceptos heurísticos, no de las personas. El objetivo es construir una explicación teórica más fina sobre los fenómenos y las condiciones y relaciones que dan lugar a ellos, no determinar si las hipótesis son verdaderas o falsas.⁷

El proceso de validación de las hipótesis significa trabajar repetidamente el material textual. La organización del material textual es la base del proceso de clarificación y modificación de los conceptos teóricos de los que se partió, dando lugar a nuevas relaciones entre categorías y no a una aceptación o rechazo de éstas. El material textual se trabaja a través de la codificación como prerrequisito para una comparación sistemática que nos permita encontrar patrones de significado teórico de los hechos [Jorgenson, 1989]. Se trata de una codificación escalonada que va acompañando al proceso de análisis. Éste puede significar ruptura de un fenómeno en etapas, fases, o pasos, pero también denota una acción determinada o interacción que no es necesariamente progresiva, pero que refiere a cambios en las respuestas a las mismas preguntas. Para esta parte del proceso existen algunos programas de computación.⁸

La codificación se trabaja separando segmentos textuales y analizándolos de una manera hermenéutica, ubicando dimensiones, aspectos, características, etcétera,

⁷ Una muestra en Teoría Fundamentada procede en un nivel teórico. No se trata de una muestra de grupos específicos, de individuos, unidades de tiempo y así sucesivamente, sino una muestra que de cuenta de los conceptos, sus propiedades, dimensiones y variaciones. Lejos de querer generalizar hallazgos a una mayor población, *per se*, la cuestión básica a la que nos enfrentamos es cómo capturar la complejidad de la realidad social que estudiamos de una manera significativa y convincente a través de la recolección de datos. El significado se va construyendo a través de un minucioso tratamiento de los datos y de interpretaciones subsecuentes que van permitiendo una densidad teórica capaz de dar cuenta de la complejidad de las relaciones detrás de los datos empíricos.

⁸ A diferencia de las técnicas de análisis cuantitativas basadas en análisis estadísticos (por ejemplo, la regresión lineal), ninguno de los pasos de interpretación puede ser conducido a través de un sólo algoritmo. Por esto, el uso de programas de computación para el desarrollo de la teoría fundamentada no ha sido logrado totalmente ya que en cada uno de los pasos, el rol de la computadora se limita a un sistema de codificación y búsqueda (*code-and-retrieve*), mientras que la interpretación tiene que ser hecha por un ser humano. El programa Atlas Ti está diseñado con base en el acercamiento desarrollado por Glaser y Strauss e incluye una serie de técnicas y procedimientos sistemáticos de codificación y agrupación del material en memorandos que permiten al investigador desarrollar el trabajo más mecánico, mas no hace la interpretación.

que sirvan para determinar similitudes y diferencias para fines comparativos. El resultado de esta "dimensionalización" es una tipología de códigos que contiene el nombre que vamos asignando a los segmentos (o varios si su contenido lo amerita) para agruparlos en categorías y luego fincar hipótesis de relaciones entre éstas [Strauss, *ob. cit.*]. La tipología contiene códigos construidos con relación a categorías que provienen de los conceptos de primero, segundo y tercer tipo.

Existen varios tipos de codificación, la abierta, es la más temprana. Los códigos se desarrollan en términos de las propiedades y dimensiones que los ubican como pertenecientes por su significado a determinadas categorías teóricas definidas anteriormente. La codificación abierta surge de las primeras preguntas frente a la información. La más típica es ¿qué es esto? ¿a qué categoría pertenecería? Frente al material se tiene una idea de lo que se está buscando de acuerdo a la conceptualización teórica; así, se codifica por pertenencia si el segmento parece tener un contenido determinado y por constancia si se está repitiendo.⁹

Regresemos a la investigación mencionada en Veracruz¹⁰ para ilustrar el proceso de codificación. Primero daremos un ejemplo de código abierto derivado de una categoría perteneciente a un concepto de primer tipo. La categoría de "capital cultural" se deriva del concepto heurístico de campo y permite, junto con los otros capitales, determinar la postura del *habitus* en el espacio social. Se refiere a los bienes de formación escolar, poseer un título, y también a los bienes culturales materiales, un cuadro, lo cual en principio nos da dos subcategorías de capital cultural, "educación formal" y "bienes culturales". El código "escuela", es un código abierto que pertenece a la subcategoría de "formación escolar" y va a tener variaciones según los distintos tipos de estudios que realizaron los *habitus*, escuela primaria, secundaria, etc. Sin embargo, la codificación de "bienes culturales" no fue implementada porque podía tener cuadros con valor monetario, y fue desechada como subcategoría porque no tenía sentido para el grupo social estudiado. Por otro lado, apareció de manera empírica un tipo de conocimiento aprendido por las mujeres a través de la experiencia de vida, que puede ser comprendido dentro de la categoría de "capital cultural". El material fue codificado según los tipos de conocimiento: trabajo, salud, género, etc., y se agrupó en la subcategoría de "disposición de educación informal".

⁹ La codificación abierta atiende los siguientes elementos: 1) *Propiedades*. Las propiedades son los atributos o características que hace que pertenezca a una categoría. Son importantes para reconocer y agrupar sistemáticamente. Forman la base para relacionar categorías y subcategorías, y más tarde entre categorías y conceptos. Por ejemplo, las propiedades del color son: intensidad, sombra, etcétera, 2) *Dimensiones*. Las dimensiones son las propiedades pero vistas desde una perspectiva de continuación, largo, corto, mucho, poco.

¹⁰ Estudio comparativo de casos, basado en historias de vida recolectadas en entrevistas abiertas hermenéuticas, subsecuentes y realizadas en pares, a 15 mujeres campesinas en edad reproductiva en Zocantla, Veracruz, México.

Mientras que la categoría de "capital cultural" y sus códigos surgieron directamente de los conceptos de primer tipo, los segundos códigos vinieron del material empírico, por lo que los llamamos códigos *in vivo*.¹¹ Una vez que teníamos un nuevo código *in vivo* que podía formar una categoría hubo que regresar al material ya codificado de manera abierta, para aplicarle una codificación selectiva, para trabajar todos los casos y poder hacer comparaciones. Este proceso es casi paralelo al de codificación abierta, pero es más consciente y preciso. Por ejemplo, al codificar de manera selectiva nos dimos cuenta que dentro de la subcategoría disposición de educación informal teníamos una gama de disposiciones relacionadas con la interpretación y prácticas ante las enfermedades que provenían del campo de la salud y que todas las mujeres consideraban un capital, pero que más parecía limitarlas ante los eventos. Surgieron los nuevos códigos: automedicación, rechazo a los servicios, responsabilización no ubicada, prácticas de distinción, intervención técnica sobre síntomas, carencia de prevención con información, etcétera, que se agruparon en una nueva categoría por ser intrínsecamente distinta y tener una idea analítica propia, "disposición en salud limitante". Regresamos nuevamente al material ya codificado para hacer una nueva codificación selectiva que incluso implicó en varios casos tener que regresar con las mujeres a realizar segundas y terceras entrevistas. Así se trabajaron todas las experiencias referidas por las mujeres y que ellas interpretaban como ligadas a su malestar físico y psicológico: la violencia, el alcoholismo, los problemas de salud reproductiva, las enfermedades que se han hecho crónicas por la falta de atención, la depresión, la desnutrición de los niños, etcétera.¹²

Lo anterior ilustra que estamos ante un proceso no lineal que puede volverse confuso en un momento dado debido a la cantidad de material y a la multitud de significados. Para que los patrones y regularidades encontrados ayuden a dar orden a los datos y asistan en la integración interpretativa durante el proceso, se tiene el *memorandum teórico*.¹³

¹¹ Los distintos códigos que van conformando la tipología, tanto *in vivo* como derivado de los conceptos de primer y tercer tipo, se conservan hasta que su peso, regularidad y claridad demuestran la importancia necesaria para ser agrupado en una categoría, siempre en relación con los conceptos heurísticos. Muchos de los códigos se desechan y se conservan solamente aquellos códigos que son pertinentes para las subcategorías y categorías, o que demuestran una importancia no prevista.

¹² La violencia fue el problema más constante e importante para las mujeres entre los integrantes del grupo familiar; golpes, abusos emocionales y sexuales, fueron vivencias que reportaron el 75% de las 15 mujeres entrevistadas.

¹³ Los memorandos nos ayudan a organizar los distintos tipos de codificación de contenidos y su integración progresiva. Por ejemplo, para hacer comparaciones y agrupaciones tenemos que tener la información pertinente a cada caso en memorandos donde se registran pertenencia a una categoría, propiedades, preguntas generadas en el proceso analítico, etc.. Los memorandos empiezan con las primeras sesiones de codificación y continúan hasta el final de la investigación. No se refieren solamente a la clasificación y la organización, sino que están involucrados en la formulación y revisión de categorías, hipótesis y conceptos teóricos durante el proceso de la investigación. Incluyen lo que se va construyendo en todas las sesiones de codificación e interpretación y se vuelven cada vez más elaborados. Se ordenan y

El siguiente paso, una vez que se tienen las categorías llenas de material que ha sido previamente codificado —de manera abierta y selectiva— deriva en los primeros intentos de explicar las relaciones entre ellas o la construcción de hipótesis que se da a través de la codificación axial. La codificación axial es el proceso de análisis que se da al relacionar los conceptos teóricos, las categorías y la información empírica. Implica la “lógica de descubrimiento” de Pierce, que no es exclusivamente deductiva o inductiva, sino abductiva. Es una forma de razonar especial (razonamiento hipotético) sobre los datos empíricos cuya conclusión son las hipótesis que van surgiendo al tratar de dar cuenta del hecho social bajo estudio. Los memorandos que se van construyendo permiten organizar el cúmulo de posibles combinaciones y generar preguntas concretas. Por ejemplo, ante la pregunta ¿cómo se relaciona la “posición social” y “la disposición en salud limitante”?, fuimos buscando las suposiciones que tuvieran la posibilidad de contestar a la pregunta que nos hacíamos de manera provisional. Verificamos cómo se comportaba la relación hipotética en cada uno de los casos, las situaciones empíricas con su peso y presencia evidenciaron la respuesta más adecuada a la pregunta original. La hipótesis que prevaleció sobre esta relación fue que esta disposición no correspondía a tener un menor “capital cultural” o “capital económico”. Por otra parte, sí correspondía a la práctica de “atención de la enfermedad”, que se relaciona con un mayor capital económico. Pero resulta que la atención de la enfermedad coincidía con prácticas de distinción social provenientes de la posición en el espacio social, mas no con una mejor salud. También se formuló la hipótesis de que esta disposición se relaciona estrechamente con el “capital social”, que se caracteriza más por una dependencia de las mujeres a las decisiones de familiares que, como capital, se transforme en una mejor salud. La “disposición en salud limitante” apareció también más ligada a una incapacidad aprendida en relación a las experiencias con el campo de la salud, es decir a la categoría “prácticas que dependen de la experiencia con el campo de la salud”. Estas hipótesis tendrán que seguir siendo trabajadas en posteriores investigaciones. Nos quedan, como resultado del estudio, nuevas categorías de tercer tipo: “disposición en salud limitante” y “prácticas que dependen de la decisión de otras personas, tanto provenientes del campo de la salud, como de la estructura familiar”.¹⁴

reordenan durante el proceso de análisis y son la base de la redacción del trabajo final. Aparecen en el programa Atlas Ti.

¹⁴ Las relaciones hipotéticas fueron también sometidas a un análisis cuantitativo. Las categorías se expresaron en números y se organizaron en una matriz que nos permitió realizar análisis estadísticos por cuadrados mínimos y ver las tendencias de las relaciones entre categorías de manera más sintética y triangular, además, verificar las interpretaciones que conforman las hipótesis. Por ejemplo, una evidencia de relación encontrada en el estudio mencionado y sostenida por el análisis cuantitativo fue que la atención a la salud, por parte de las mujeres, tenía mayor relación con el capital económico. Pero al interpretar se evidenció que las mujeres con mayor capital económico van más al médico y llevan más a los niños pero esto no coincide con una atención oportuna sino con una distinción social. Por otro lado, la sa-

Ahora bien, el proceso de ir construyendo, con base en la interpretación, se da en una espiral más que en una línea continua y va derivando en una “saturación”, que lleva a la posibilidad de ir verificando las nuevas hipótesis de relaciones a través de una constante e intensa reflexión y una comparación entre datos, categorías e hipótesis. Partiendo del ejemplo de este proceso, en el segmento mencionado (pp. 279-280), veamos dos códigos pertinentes: 1) falta de atención justificada por la fortaleza “natural” de la mujer y 2) pasividad de la mujer ante la decisión del hombre. Los distintos códigos al organizar el material de este tipo, al demostrar una presencia constante en los distintos parlamentos y al señalar formas específicas que implicaban un daño a la salud, fueron agrupados —junto con otros— en la categoría de “daño a la salud y género”, categoría proveniente de un concepto heurístico de tercer tipo común a otras investigaciones. La codificación *in vivo* recopila los segmentos textuales que no se acomodan directamente en las categorías de primer o tercer tipo, por esto, al principio nos proporcionó información no codificable, por lo tanto, teníamos hasta el momento la negación de la atención a un problema durante el embarazo, por ser mujer y estar hecha para aguantar. Ahora bien, como esta situación, finalmente, pertenece a las formas de violencia hacia la mujer —daños específicos, aceptación pasiva y justificación de prácticas “por la naturaleza de ser mujer o ser pobre”— quedó bajo la categoría de género, aunque proviniera en primer lugar de un código *in vivo*. La categoría “daño a la salud y género” quedó definida como interiorización de las disposiciones que permiten sufrir “como natural” una violencia que varía de simbólica¹⁵ a directa y que implica daños a la salud. Aquí se retoma la categoría de género y el concepto heurístico que teoriza la imposición y sumisión ante la dominación masculina, como ejemplo concreto por excelencia de la sumisión paradójica [Bourdieu, 1990]. Este es un ejemplo de la inducción cualitativa, no hubo nada nuevo y se validó una relación que ha sido evidenciada en otras investigaciones, así como la pertinencia de los conceptos heurísticos teóricos.

lud no coincidía con la diferencia en la atención y el capital económico: la salud de estas mujeres era muy parecida (deficiente) a las de otras mujeres que tenían menores capitales social y económico. La práctica de atención está más ligada a disposiciones incapacitantes y la responsabilidad sobre la salud se diluye entre mujeres, parientes y personal de salud.

¹⁵ Bourdieu llama violencia simbólica a una violencia dulce, insensible, invisible para todas sus víctimas. Una violencia que se ejerce por vías puramente simbólicas de comunicación y conocimiento. Pero sobre todo del desconocimiento, de falta de reconocimiento y/o de sentimiento. Comer menos porque es más fuerte la mujer sería un ejemplo de violencia simbólica, negar el servicio en una emergencia durante el embarazo y la operación forzada son ejemplos de violencia a secas. La dominación simbólica es una operación mística de fondo de la división entre los géneros, sin embargo, es producto de una sociedad organizada de una cierta manera. Se trata de principios simbólicos conocidos y reconocidos por el dominador y el dominado, una forma de decir o un lenguaje, un estilo de vida, una manera de pensar o de actuar. De manera tal, que las apariencias biológicas y de biologización de lo social revierten la relación entre las causas y los efectos y hacen aparecer a la construcción social naturalizada (los géneros en tanto que *habitus* sexuales) como fundamento natural de la división arbitraria que está al principio de la realidad y de la representación de la realidad.

Un ejemplo de la abducción en otro segmento textual donde se encontraron contenidos que son agrupables dentro de la categoría de “daño a la salud y género”, e información pertinente a la subcategoría de “disposición en salud limitante” que salió de los códigos *in vivo*.

Yo tomé la decisión y él piensa que él no es responsable de la enfermedad vaginal, dice que él no es, porque si él fuera estuviera igual que yo, dice que en todo caso soy yo la que he de tener una relación con otra persona. Yo muchas veces le dije: si tu tienes relaciones fuera cuídate o cuídame a mí, por lo menos cuando estés conmigo usa el condón, pero él me dijo que no, que eso no era para él, y eso fue lo que me llevó a tomar la decisión de ya no tener relaciones con él. Yo me siento bien conmigo misma al tomar esta decisión¹⁶ porque me estoy cuidando o protegiendo, porque ya mi problema era a cada rato estar con el doctor. La trabajadora social me decía que ya no era problema mío que yo si había tomado las medidas necesarias que el problema era él. Yo luego decía si no tomo estas medidas pues no me estoy valorando y si ya me sentía como me sentía, pues dije lo menos es cuidarme. A cada rato tengo flujos y hongos en los ovarios, y ese flujo casi nunca desaparece.

Observemos que este segmento tiene un tipo distinto de “disposición en salud limitante” que derivó en una nueva categoría “intervención técnica sobre síntomas en situaciones no corporales”.¹⁷ Esta categoría agrupó diversas situaciones que se caracterizaron por haber sido objeto de una intervención técnica —por parte del campo de la salud—, sin ser de orden técnico, con el objetivo de hacer desaparecer el síntoma. Veamos con detenimiento, una decisión aparentemente hecha por la mujer, no volver a tener relaciones sexuales a los 35 años, fue fomentada y apoyada por el servicio de salud. Se intervino en una situación conflictiva compleja con una solución técnica sobre los síntomas, en este caso por parte de la trabajadora en salud sobre la enfermedad venérea. Noemí es una mujer que vive en una situación de violencia física y psicológica atrapada en la depresión, con una autovaloración negati-

¹⁶ Efectivamente, las mujeres consideran que están sanas (a pesar de estar anémicas, padeciendo hernias, alergias, disfunciones reproductivas, dolores físicos de todo tipo, malestar emocional, etc. porque pueden estar activas y participando. Sólo cuando ya es físicamente imposible desarrollar sus actividades se consideran enfermas. Y aún así, aplican esquemas en los cuales su atención no es prioritaria y que prescriben el tener que “aguantar todo” por los hijos y para salir adelante con sus funciones sociales.

¹⁷ De la misma manera se van trabajando todas las hipótesis. Por ejemplo, la hipótesis de una relación estrecha entre las categorías de “embarazo temprano” y “estrategia de movilidad social” se construyó ya avanzado el proceso y después fue necesario regresar a entrevistar a las mujeres nuevamente para validarla. Surgió la hipótesis donde la estrategia constante de las mujeres para mejorar su vida era el embarazo. La mitad de la muestra (8 mujeres) había recurrido esta estrategia siendo muy jóvenes, para mejorar su situación de vida y como la mejor opción que tenían. Esto tuvo consecuencias directas en su salud y en mortalidad perinatal e infantil. Los segmentos originalmente codificados para agruparlos en las categorías mencionadas eran como éste: “yo pensaba que con mi embarazo de cierta forma iba a mejora mi vida personal pero después me di cuenta que no fue así, que yo quería mejorar mi vida personal y no mejor, no fue lo que yo esperaba”. Así surgió la categoría de “daños a la salud por estrategia de movilidad social” que agrupo este tipo de experiencias de las mujeres.

va por no poder salir de la situación y en una justificación de hacerlo por los hijos. El sacrificar su vida sexual no sólo no la ha ayudado sino que ha empeorado su estado de ánimo, e incluso tampoco ha logrado curar la enfermedad.

La categoría de “intervención técnica sobre síntomas en situaciones no corporales”, constituida por segmentos de los distintos casos codificados, se utilizó en la construcción de varias hipótesis. Una de ellas fue que este tipo de intervención no sólo no era efectivo sino que derivaba en problemas mayores. Se fue validando esta hipótesis a través del análisis de los casos y persistió como hipótesis hasta los resultados finales. Además, formó parte de otras hipótesis que resultaron del proceso de inducción cualitativa aunado al de abducción: 1) las limitaciones de género, sumadas a las de la experiencia en el campo de la salud, originan en las mujeres —frente a los problemas de salud— decisiones que lejos de ayudarlas las perjudican; 2) la responsabilidad de la salud, como asignación social a las mujeres, está en contradicción con la capacidad de control de los procesos que éstas tienen. Es decir, las disposiciones que implicarían a prácticas para mejorar la salud no están siendo fomentadas y, por otra parte, se hace responsables a las mujeres de la salud familiar, eximiendo de responsabilidades a los familiares y a las instancias de salud.

Las categorías de tercer tipo trabajadas, y los datos recabados, permiten una comparación con otras investigaciones tanto para confirmar sus resultados como para exponer diferencias. Por ejemplo, no pudimos constatar desigualdades alimentarias en las niñas, pero fue patente la diferencia en el tipo de estímulo que se da a niños y niñas con relación a los juegos, a las labores domésticas y a la escolarización [Ríos, *ob. cit.*], y sobre todo, en cuanto al desconocimiento —fomentado— que existe con relación al cuerpo y en especial a la menstruación y a la sexualidad [Singh y Devi, 1999]. Detectamos la falta de atención a las mujeres embarazadas, diferencias en la atención médica proporcionada a las niñas, anemia en las mujeres —porque comen menos o al final, aún durante el embarazo y la lactancia—, etc. [Ríos, *ob. cit.*]. Encontramos también que en la casa el marido u otros parientes son los que toman la decisión de la atención a una enfermedad, en muchos casos la suegra (quien es una figura de peso como en las familias africanas). Estas decisiones hechas “por otros” sobre la salud de la mujer se basan en la suposición de que la mujer aguanta mucho y comportan daños específicos [Santow, *ob. cit.*]. Otros daños estaban relacionados con el personal de las clínicas, quienes efectúan una exclusión de clase y abuso de poder con acciones que van desde la mala atención hasta realizar salpingoclasias sin autorización.

Además de poder realizar un análisis comparativo con otras investigaciones, el modelo propuesto permite construir nuevas categorías sobre los códigos *in vivo*, organizar la información con éstas y desarrollar el proceso para interpretar las hipótesis sobre la relación entre categorías, guiadas por los conceptos heurísticos de los

tres tipos. En el ejemplo utilizado, la interpretación pudo ser ponderada de manera tal que resultaron nuevas hipótesis teóricas de la correspondencia entre la desigualdad (de género y de clase), las disposiciones de los *habitus* provenientes de la experiencia con el campo de la salud y las prácticas que tiene consecuencias para la salud. Se trata de hipótesis que derivan en un mayor grado de conceptualización del hecho social estudiado, construyendo el hecho sociológico de manera teórica, y que servirán como nuevo instrumento para seguir dando cuenta del hecho social en futuras investigaciones.

CONCLUSIONES

En este modelo de investigación, construido con claridad en el enfoque teórico y coherencia con la metodología, el tipo de muestreo y la recuperación de datos, coadyuvó a construir el hecho sociológico [Romero, 1997; Kelle, 1997] y aportó conocimientos que permiten una capacidad de precisión, generalización y de predicción. Se presentan, por ello, sólo algunos resultados de la información obtenida por el carácter de las normas de publicación:

1. La contradicción entre función asignada socialmente a las mujeres de cuidar de la salud de la familia y el proceso de toma de decisiones determina que es importante extender la educación a los hombres y a quienes toman las decisiones.
2. La violencia de todo tipo, derivada de las exclusiones de género y de clase, no es reconocida como problema y, además de tener efectos en la salud, se conjunta con la falta de atención, la desconfianza en el campo, la carencia de perspectivas sociales para las mujeres y la imposibilidad de su participación en la creación de alternativas.
3. Las estrategia de movilidad social como el embarazo temprano no serán resueltas con información, sino con opciones sociales ante las situaciones de vida desventajosas.
4. La violencia en las instancias de salud es una realidad que implicaría responsabilidades, ya que —al igual que en otros países— lejos de atender a la mujer parece que las excluyen [Diniz, 1998].
5. Las prácticas que afectan a la salud no son guiadas por la cultura, el ingreso o la ignorancia [Santow, *ob. cit.*; Lanteri, 1992] y es importante seguir estudiando la construcción de las disposiciones que las guían en relación a la mediación del campo de la salud.
6. Los programas de fortalecimiento de las mujeres [Thomas, 1997; Rivera, 1997; O'leary e Ickovics, 1995] tendrían que atender a la desigualdad de clase y de género y a la violencia de todo tipo que inciden en la salud en general de las muje-

res y reformular la relación entre campo de la salud y cuidado o de la salud "como un todo" [Campero-Cuenca, 1996:217-222] para fomentar la construcción social de procesos que hagan una diferencia.

7. Las desigualdades sociales no están directamente ligadas a riesgos y a estados corporales, sino que están mediadas por el campo de la salud y la construcción de las interpretaciones.
8. El mayor riesgo para las mujeres campesinas es estar entrapadas entre las percepciones de género impuestas por la reproducción familiar y las percepciones impuestas por la experiencia vivida en relación con el campo de la salud.

Podemos concluir también que la teoría social de Bourdieu, la metodología basada en Pierce y los trabajos de Fassin y Herzlich, parecen funcionar de manera complementaria y ser un instrumento en la construcción de la salud como hecho sociológico. Sin embargo, nuestro modelo no llega a dar cuenta de los estados corporales, no como objetividad, sino también como construcción social. La interpretación de la salud y la enfermedad puede ser recuperada como dato, pero la relación instituida con el cuerpo no queda clara, tanto por carencias teóricas como por problemas metodológicos. Creemos que se debe profundizar en la mediación social sobre los estados corporales y su relación con las formas en que los *habitus*, con sus disposiciones e interpretaciones, las organizan a través de la interiorización del orden social arbitrario (incorporación o *embodiment*) que reproducen a través de sus estrategias, sus prácticas y la relación que esto tiene con la lucha del monopolio de capitales que se juegan en el campo de la salud.

BIBLIOGRAFÍA

Buchanan, D. R.

- 1994 "Reflections on the Relationship Between Theory and Practice", en *Health Education Research*, vol. 9, núm. 3, pp. 273-83.

Alvarez-Larrauri, Selene

- 2000 *La Lógica de la Práctica en la educación para la salud: hacia la cura de la intersubjetividad medicalizada*, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Mimeógrafo, París.

Bourdieu, Pierre

- 1990^a *The Logic of Practice*, Polity, Cambridge.
 1990b "La domination masculine", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 84, pp. 2-31, 161.

Bourdieu, Pierre y Waquant Loïc

- 1992 *Réponses*, Seuil, París.

Campero-Cuenca, L.

- 1996 "Education and Women's Health: Reflections from a Gender Perspective", en *Salud Pública de México*, vol. 38, núm. 3, pp. 217-22.

Dewey, John

- 1917 "The Need for a Recovery of Philosophy", en Dewey, John, *et al.*, *Creative Intelligence*, en *Essays in the Pragmatic Attitude*, Nueva York.

Diniz, S.G. y A.F. d'Oliveira

- 1998 "Gender Violence and Reproductive Health", en *Int. Gynaecol Obstet.*, vol. 63, núm. 1, pp. 33-42.

Fielding, Nigel y Raymond M. Lee

- 1997 "Qualitative Comparative Analysis. Applications of Software in the Sociological Analysis of Qualitative Data", en *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, núm. 57, pp. 49-64.

Fonseca R., M. Paulo da.

- 1997 "Understanding the Role of Place and Gender in Brazilian Women's Health-illness Processes", en *Revista Latino-Americana de Enfermería*, vol. 5, núm. 1, pp. 5-13.

García, Julio, et al.

- 1993 "Características reproductivas de adolescentes y en la ciudad de México", en *Salud Pública de México*, vol. 35, núm. 6.

Genius, S. y S. K. Genius

- 1995 "The Challenge of Sexually-Transmitted Diseases in Adolescents", en *Adolescent and Pediatric Gynecology*, vol. 8, núm. 2, pp. 82-88.

Glaser, B. y Anselm Strauss

- 1967 *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine de Gruyter, Nueva York.

Glaser, B.

- 1992 "Emergence vs. Forcing: Basics of Grounded Theory Analysis", en Valley, Mill, *The Sociology Press*.

Halfpenny, Peter

- 1997 "The Relation Between Quantitative and Qualitative Social Research", en Fielding, Nigel y Raymond M. Lee, "Qualitative Comparative Analysis. Applications of Software in the Sociological Analysis of Qualitative Data", *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, núm. 57, pp. 49-64.

Hammersley, M.

- 1996 "The Relationship between Qualitative and Quantitative Research, Paradigm. Loyalty versus Methodological Eclecticism", en *Handbook of Qualitative Research Methods for Psychology and the Social Sciences*, Leicester British Psychological Society, pp. 159-174.

Hans, Joas

- 1999 *La créativité de l'agir*, Les Éditions du Cerf, Paris.

Hanson, N. R.

- 1965 *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, CUP, Cambridge.

Herzlich, Claudine

- 1969 *Santé et maladie: analyse d'une représentation sociale*, EHESS, Paris.

Hochbaum, G. M., J. R. Sorenson y K. Lorig

- 1992 "Theory in Health Education Practice", en *Health Education Quarterly*, vol. 19, núm. 3, pp. 295-313.

Jorgenson, D. L.

- 1989 *Participant Observation: A Methodology for Human Studies*, Sage, Newbury Park, CA.

Kelle, U.

- 1997 "Theory Building in Qualitative Research and Computer Programs for the Management of Textual Data", en *Sociological Research Online*, vol. 2, núm. 2.

Kunkel, S.R. y R.C. Atchley

- 1996 "Why Gender Matters: Being Female is not the Same as not Being Male", en *American Journal of Preventive Medicine*, vol. 12, núm. 5, pp. 294-296.

Lakatos, I.

- 1982 "The Methodology of Scientific Research Programmes", en *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.

Lanteri, Julieta

- 1992 "VIH/SIDA y enfermedades de transmisión sexual. ¿Porqué las mujeres somos más vulnerables?", en Publicación del *Centro Integral de la Salud para las Mujeres*, Argentina.

Mead, George Herbert

- 1964 *Selected Writings*, A.J. Reck, Indianapolis.

Merchan-Hamman, E.

- 1999 "Lessons from Health Education for HIV/AIDS Prevention: Theoretical Elements for the Construction of a New Integrated Practice", en *Cad Saude Publica*, vol. 15, núm. 2, pp. 85-92.

Merton, R. K.

1957 *Social Theory and Social Structure*, 2a. ed., Free Press, Glencoe, IL.

Pierce, Charles S.

1999 "Collected Papers, Cambridge Mass 1932-1958", en Hans Joas, *La creatividad de l'agir*, Les Éditions du Cerf, Paris.

O'Leary, VE. y JR. Ickovics

1995 "Resilience and Thriving in Response to Challenge: an Opportunity for a Paradigm Shift in Women's Health" en *Womens Health*, vol. 1, núm. 2, pp. 121-42.

Piper, S. M. y P. A. Brown

1998 "The Theory and Practice of Health Education Applied to Nursing: a Bi-polar Approach", en *Journal Advance Nursing*, vol. 27, núm. 2, pp. 383-389.

Ríos, Rebecca de los

1993 "Género, salud y desarrollo: un enfoque en construcción", en *Género, mujer y salud*, Organización Panamericana de la Salud, Publicación Científica, núm. 541, Washington, D.C., pp. 3-18.

Rivera, R., M. I. Torres, F. J. Carre y Mauricio Gaston.

1997 "Role Burdens: the Impact of Employment and Family Responsibilities on the Health Status of Latino women", en *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, vol. 8, núm. 1, pp. 99-113.

Rhodes, T., G. V. Stimson y A. Quirk

1996 "Sex, Drugs, Intervention, and Research: from the Individual to the Social", en *Substance Use Misuse*, vol. 31, núm. 3, pp. 375-407.

Romero Salazar, Alexis

1997 "La potencia del enfoque etnográfico en la investigación sociológica. Una experiencia con la encuesta por relatos de vida en el área de la salud", en *Espacio Abierto*, vol. 6, núm. 1, pp. 139-161.

Santow, G.

1995 "Social Roles and Physical Health: the Case of Female Disadvantage in Poor Countries", en *Social Science and Medicine*, vol. 40, núm. 2, pp. 147-161.

Singh, M. M., R. Devi y S. S. Gupta

1999 "Awareness and Health Seeking behaviour of Rural Adolescent School Girls on Menstrual and Reproductive Health Problems", en *Indian J. Med Sci.*, octubre, vol. 53, núm. 10, pp. 439-443.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin

1991 *Basics of Qualitative Research Grounded Theory Procedures and Techniques*, Sage Publications, London.

Thomas, S. P.

- 1997a "Distressing Aspects of Women's Roles, Vicarious Stress, and Health Consequences", en *Issues Mental Health Nursing*, vol.18, núm. 6, pp. 539-57.
- 1997b "Women's Anger: Relationship of Suppression to Blood Pressure", en *Nursing Research*, vol. 46, núm. 6, pp. 324-30.

Van Parijs, L. G.

- 1977 "Health Education. Educational Approach to Change", en *Soz. Prev. Med.*, vol. 22, núm. 5, pp. 212-219.

Dios, Darwin y Nosotros

Xabier Lizarraga Cruchaga*

RESUMEN: *Este ensayo busca contrastar las metáforas bíblicas que aluden el origen del mundo, las especies y finalmente el animal humano, con aquellas que surgen del pensamiento darwinista, mismas que generan una nueva mitología con análogas metáforas. Recurriendo incluso al humor, se proponen semejanzas entre ambas mitologías, que invitan a pensar en la afinidad de imaginarios sociales que los unen.*

ABSTRACT: *This paper tries to answer the biblical metaphors that refer to the world's, species and the human animals' s origins, with those that spurt from the darwinists thoughts that gave way to a new mythology with analogous metaphors. With humor, we propose similarities between both mythologies that invite to think on the affinity of the social imaginary that unifies them.*

MITOLOGÍA. . . conjunto de creencias de los pueblos primitivos, concientes de sus orígenes, historia antigua, héroes, divinidades, etcétera., y que difiere de las descripciones verdaderas, inventadas con posterioridad.

AMBROSE BIERCE
El diccionario del Diablo

Nosotros somos unos personajes curiosos, y por mucho que vayamos de aquí para allá, pretendemos estar siempre a la mitad de camino entre el todo y la nada. Al vivir recorreremos un camino que, lo sea o no, imaginamos interminable, dado que tendemos a hacer del pasado un presente de . . . y para nosotros. . . , y al futuro lo pensamos como una extensión de nuestro aquí y ahora. Por más calendarios, relojes e incluso agendas que hayamos inventado, el tiempo lo deseamos y lo necesitamos vivir como un *presente prolongado*, que convierte cualquier punto de la flecha del tiempo en que nos encontremos en la mitad de un recorrido sin itinerario detallado. . . pero sospechosamente imaginado. Como apunta Rupert Sheldrake [1990: 410]:

. . . la tentación de escribir la historia hacia el pasado está muy extendida. Pero los científicos son particularmente propensos a ello, en parte porque los resultados de la investigación científica no demuestran una independencia inmediata y obvia de su contexto histó-

* DAF/ENAH

rico y en parte porque en los periodos de la ciencia normal la posición contemporánea parece muy segura.

Nos tranquiliza creer que nos dirigimos hacia algún punto en el que las cosas serán de otra manera, pero inevitablemente serán como tienen que ser. Y en ese "las cosas serán de otra manera" introducimos nuestras ansiedades, en sus advocaciones de resignación y de esperanza, las cuales intentamos aliviar y ver cumplidas, respectivamente, con ese "como tienen que ser", que nos libera de molestos compromisos y de responsabilidades.

Quizá para el resto de los animales el tiempo es una constante (pero nada tediosa) repetición de días y noches, de fríos y calores, de sequedad y humedad. Para nosotros, es algo más complicada la cosa. Para y desde la animalidad pura y dura el tiempo es, sin duda, perceptible; desde nuestra animalidad humanizada (quizás impura y suavizada) es, además, concebible. El tiempo del animal no humano es una sucesión de señales, el tiempo humano es destilado mediante el lenguaje y es engarzado con emociones, de ahí que tenga destellos de expectativas y provoque contornos de sombrías frustraciones, además de señales, está cuajado de símbolos. Y aunque nuestro destino es no tener un destino y nos movemos siempre entre probabilidades (de lo posible a lo factible), a los primates humanos nos seduce el tiempo porque deseamos creer que conserva lo que ha ocurrido y contiene lo que nos aguarda. Por consiguiente, las pitonisas nos embelesan con sus conocimientos, con sus artes adivinatorias y sus metáforas; de ahí que con frecuencia consultemos a los astrólogos, a las gitanas y a los profetas, a médicos, psicólogos y psiquiatras, deseosos de que nos digan por qué somos como somos y qué va ser de nosotros. Y porque somos dados al simulacro y nos dejamos arrastrar por las más diversas mitologías, esperamos, por un lado, que se cumplan los buenos augurios que nos vaticinan y, por otro, que seamos capaces de evadir los malos.

Los primates humanos, además de maíz, arroz y costumbres, además de amistades y desconfianzas de todo tipo, cultivamos la fe. . . un tipo de esperanza a la que no es recomendable hacerle demasiadas preguntas. Tenemos fe en que podemos sacar provecho de la experiencia, no caer en los mismos errores o encontrar una salida a los viejos traumas. . . de ahí la historia, la arqueología, la paleontología y el psicoanálisis.

Desde el cubículo y los laboratorios pareciera que las pitonisas pasaron de moda y que sólo habitan en las leyendas; pero no, con otros rostros y utilizando novedosas estrategias siguen vivas y presentes, y como antaño, seguimos consultándolas y valiéndonos de ellas, actualmente los avances tecnológicos nos permiten calcular probabilidades y reducir no pocos riesgos.

Somos animales convencidos de que podemos saber qué ocurrió antes y por qué y cómo sucedieron las cosas; y en virtud de ese pretendido saber, nos sentimos ca-

paces, por un lado, de reconocer e interpretar adecuadamente las huellas que dejan los sucesos y, por otro, de hacer predicciones, vía invocaciones, conjuros, pases mágicos, brebajes y ruegos o a través de eso que llamamos ciencia, que a su vez invoca, conjura, manipula, prepara pócimas y ruega. Y aunque Jacques Monod, Edgar Morin y tantos otros nos intenten convencer sobre la inevitabilidad del azar, del alea y de la evencialidad, estamos convencidos de poder salvar los incómodos obstáculos que se nos presenten, y que algún día descubriremos el orden unificador y regulador que le suponemos (deseamos) al todo.

Al respecto, Edgar Morin [1996:115] nos recuerda que: "La acción supone complejidad, es decir, elementos aleatorios, azar, iniciativa, decisión, conciencia de las derivas y de las transformaciones".

Tal parece que vivir sin una mitología a la que aferrarnos, es vivir en el error. No importa de dónde la extraiga, quién se la proporcione o por qué se le ocurra, usted difícilmente podrá ser uno de nosotros si no se hace de una buena mitología que le permita hacer aprensibles y manipulables el entorno, el devenir y sus propias sensaciones. Necesita una mitología que convierta en destino la probabilidad más deseada y en inevitable el fracaso más rotundo. Recuerde que toda mitología, con un mínimo de calidad, está garantizada; le permitirá a usted vivir con alguna certeza (digan lo que digan Ilya Prigogine y el resto de los que insisten en la irreversibilidad del tiempo, en la irrepitibilidad de los acontecimientos y en el inquietante principio de incertidumbre):

... los procesos irreversibles desempeñan un papel constructivo en la naturaleza [...] En el mundo que es nuestro descubrimos fluctuaciones, bifurcaciones e inestabilidades en todos los niveles. Los sistemas estables conducentes a certidumbres corresponden a idealizaciones, aproximaciones [Prigogine, 1996:30, 60].

Y dado que el mercado mitológico está tan bien surtido, sólo tenemos que elegir bien los ingredientes y experimentar una receta. . . muchas veces hibridizando las anteriores con nuevas nociones u ocurrencias, otras veces improvisando osadamente. Pero no olvide que su receta, sea del tipo que fuere, debe incluir al tiempo. El tiempo es un ingrediente imprescindible, lo imagine como lo imagine y lo cocine como lo cocine. . . por lo que volveré sobre este punto en más de una ocasión.

En lo personal, ya no sé si el tiempo es o no einsteinianamente relativo, pero lo percibo excitantemente virtual: el tiempo transcurre, pero no pasa. Al parecer no somos nosotros los que nos movemos en el tiempo, sólo lo hacemos en el espacio, ni tampoco el tiempo se mueve en nosotros porque siempre estamos comenzando y continuando, y por más tiempo que vivamos, siempre estamos en el presente. No obstante, el tiempo es movimiento, y la realidad toda, incluso la nuestra, fluye. . . como fluye un deseo, un verso o un río.

Ahora bien, dada la virtualidad que le supongo al tiempo, y en la medida en que es ingrediente de toda mitología, sospecho que las mitologías también son virtuales; virtuales formas de narrarnos a nosotros mismos. . . de ahí que resulten fascinantes: las mitologías, por más maquillajes que utilicen, siempre son antropocéntricas, son ego-céntricas y auto-referentes como lo somos nosotros en tanto que organismos, ego-céntricos y auto-referentes como individuos, como grupos y como especie. Las mitologías, gracias al tiempo que contienen, siempre nos rondan, y cuando vaticinan un final, pueden ser giradas o plegadas sobre sí mismas con el único propósito de posponer todo un poco más, dejar la conclusión en permanente suspenso, porque las mitologías, además de con el tiempo, están aderezadas de metáforas y analogías, de sugerencias y de imágenes. . . de ahí los ritos y las celebraciones, las nostalgias y las ilusiones que promueven.

Sí, las mitologías, por más catastróficas y pesimistas que parezcan, siempre ofrecen la posibilidad de continuar, de permanecer, de perdurar. Es por ello que, antes que aceptar un final definitivo e inapelable, preferimos reconocer lo inadecuado de la mitología en que nos apoyamos y nos dedicamos a matar a aquellos seres mitológicos que pensamos ya gastados y poco eficientes, nos olvidamos de ellos o los encerramos en cuentos infantiles y proponemos otros nuevos y más poderosos. Así, Amón-Ra-Osiris, Pallas Athenea, Quetzalcoalt, San Jorge y el Dragón e incluso el Rey Arturo de Camelot han quedado paralizados en el tiempo y sólo se mueven si tiramos de los hilos que nosotros mismos les colocamos en las coyunturas de sus metafóricas cualidades. . . aunque no dejan de resultar seductores; de ahí las colecciones de libros que se les dedican y las muchas superproducciones cinematográficas y televisivas que los reciclan.

Sin embargo, algunas mitologías se niegan a desaparecer, como si tuvieran vida y voluntad propia, como si no fueran dependientes de la nuestra. ¡Qué osadía! Y su estrategia, supongo, es sencilla; las viejas mitologías simplemente se cuelan por entre las ranuras que dejan abiertas las nuevas. . . o tal vez, las mitologías nunca mueren en realidad, como los vampiros, y toda nueva mitología es sólo aparentemente nueva, pues mantiene las cualidades de su sangre original revitalizada con las cualidades de una sangre de cosecha más reciente.

De todas las mitologías que ofrece el mercado, hoy he elegido una que como antropólogo me cautiva de manera particular, quizá por ser la más descaradamente ego-céntrica. Es una mitología hecha de espejos y de ecos en la que nos conjugamos, hoy por hoy y aquí, Dios, Darwin y nosotros.

Tal vez resulte un tanto herético, en más de un sentido, pensar que Dios (por lo menos el Dios de la Biblia) y Darwin (por lo menos el Darwin de la selección natural) hablan de nosotros en forma muy parecida. Pero herético o no, casi podría decir que, improvisaciones aparte, y fuera de unas cuantas diferencias anecdóticas y al-

gunas analogías más o menos, en las mitologías de Dios y de Darwin se prestan los parlamentos. . . aunque ellos se miren con recelo el uno al otro allá donde estén, si es que hoy están más allá de nosotros mismos.

Las tradiciones y narraciones mitológicas del Dios bíblico y del Darwin de la selección natural se sintonizan unas a las otras, ofreciendo una especie de opereta explicativa de nosotros. En este orden de ideas Rupert Sheldrake [1990:397] sostiene: "Las directrices generales del mito del Génesis y de la explicación científica contemporánea no difieren; poseen un fuerte parecido familiar".

Una y otra narración dicen que somos lo que somos por efecto de una fuerza poderosa y misteriosa, inescrutable¹ por su doble cualidad de rasgo y de mecanismo, de causa y efecto (léase: álito divino-libre albedrío, mutación azarosa-selección natural inevitable).² Con términos y argumentos que pueden parecer distantes, ambas mitologías hablan de una fuerza-mecanismo que nos distinguió del resto de las creaturas o criaturas (que para el caso, es lo mismo). En otras palabras, ambas tradiciones dicen que somos lo que somos gracias a una fuerza-mecanismo que, ante un fondo, escenario o entorno, rodeados por un paisaje, nos favoreció frente al resto de los animales, distinguiéndonos con la singularidad sapiens, vía el esfuerzo; el sudor de nuestra frente, que no es más que otra manera de decir la lucha por la sobrevivencia.

Dios y Darwin parecen utilizar los mismos argumentos para defender ideas sólo aparentemente distintas. Uno desde la perspectiva religiosa y el otro desde la ciencia nos colocan en medio de una aventura de encuentros y desencuentros, de arraigo y desarraigo, de vínculo y desgarró en la que, si queremos ser los protagonistas victoriosos, tendremos que combatir con toda clase de adversarios en una interminable sucesión de circunstancias. . . como bien sugiriera, en su momento, el meditativo Ortega y Gasset. Una aventura en la que, los linajes son imprescindibles para dar forma a la trama. . . en el sentido de tejido y de acontecer, de textil y de dramaturgia, el linaje de Adán, el de la casa de David, el de los mamíferos, el de los primates, el de los homínidos. . .

En fin, todo parece indicar (y los seguidores de Dios y de Darwin parecen empeñados en decirnos) que nosotros sólo somos un pedacito de universo que tuvo un origen misterioso y fascinante, un pedacito de universo que llegó a ser lo que somos, paulatina y gradualmente, no antes ni después de que estuvieran dadas las condiciones necesarias para ser como somos.

Si partimos del supuesto de que los mitos (que configuran mitologías) sólo son

¹ Incomprensible, ininteligible, impenetrable, insondable, inextricable... etcétera.

² La selección sexual a que alude Darwin en *El origen del hombre*. . . no pienso que pueda calificarse de anti-natural o de lejana a la naturaleza, por más influencias culturales que tengan las atracciones físico-eróticas y los contratos matrimoniales (de mutuo arrendamiento de genitales).

historias sobre los orígenes de algo (por ejemplo, de nosotros mismos), pues explican por qué las cosas son tal como son, y si reconocemos que, tanto Dios como Darwin se ocuparon de explicar las lógicas y dinámicas de nuestro origen, ofreciéndonos con ello la posibilidad de pensar y prever nuestro mañana, pienso que no nos queda otro remedio que aceptar que la mitologización es una forma de hacer ciencia y que la ciencia es una forma de buscar explicaciones, una aproximación a “la realidad” —así, en abstracto— de corte mitológico. No olvidemos que, como apunta el mismo Sheldrake [1990:395]:

Las teorías científicas son como mitos en la medida que son construcciones mentales, formas de dar un sentido al mundo; también son parecidas a los mitos en cuanto que poseen una dimensión cultural.

Mitología y ciencia son, pues, dos y una sola estrategia encaminada a explicar el orden oculto, insondable, que pensamos nos sustenta. . . un orden divino, un orden físico, un orden biológico. . . un orden lógico. Se trata de dos modalidades mitológicas que suponemos y queremos ver muy distintas, pero que en realidad son tan semejantes entre sí, que incluso con frecuencia utilizan las mismas ideas y los mismos términos, como el de “reino” (Reino de Dios, Reino Animal, etcétera); por lo que no debe sorprendernos que, tanto la mitología bíblica como la de la selección natural, nos ubiquen en el mismo lugar dentro de una jerarquía, en la cúspide, en el vértice o al final de una secuencia.

Idea que vemos avalada incluso por Richard Leakey y Roger Lewin [1997:271], cuando afirman:

Estamos en la edad de los mamíferos, que advino a raíz de la desaparición de los dinosaurios, hace sesenta y cinco millones de años. En esta nueva edad, los primates han acabado por ser los más dotados mentalmente, con el *Homo sapiens* en el peldaño más alto.

Y tampoco tiene por qué extrañarnos que una y otra mitología postulen que la reproducción implica éxito y la falta de reproducción fracaso. Y dijo Darwin [1963:75]:

Debo dejar sentado ante todo que empleo este término [lucha por la vida] en amplio sentido metafórico, incluyendo en él la dependencia de un ser con otro e incluyendo también (lo cual es más importante) no solamente la vida del individuo, sino *su éxito en lo que se refiere a dejar progenie*.³

³ El contenido del corchete y las cursivas son míos.

Así, las mitologías de Dios y de Darwin (y cada una a su manera) apuntan a una conclusión semejante: nosotros somos lo que somos porque tenemos un antepasado común. . . un antepasado al que podemos llamar Adán, primate extinto, celacanto o bacteria, lo mismo da.⁴

Pero la cosa no queda ahí. Desde la perspectiva bíblica, al principio “la tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo” —a esas tinieblas y a ese abismo llamémosle “caos” para estar a tono con un lenguaje que, de tan viejo, es hoy de lo más novedoso— [Génesis 1:1]. Y “Dijo Dios ‘Haya luz’ y hubo luz [. . .] Dijo luego Dios ‘Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras’ y así fue. . .” [Génesis 1:3 y 6] etcétera, etcétera, etcétera, hasta que Dios hizo brotar las criaturas del agua y las aves del aire y los reptiles y los mamíferos de la tierra, y finalmente creó al primer hombre y a la primera mujer. Desde la perspectiva científica la narración es, poco más o menos, igual, aunque varíe el estilo literario y algunos detalles se cambien de sitio y no broten las aves del aire sino de los reptiles de la tierra. . . finalmente, la narración darwiniana termina en el mismo ejemplar maravilloso y cautivador: nosotros.

Fascinante, sin duda. . . ambos, Dios y Darwin, me han convencido de que hablan de lo mismo y lo narran de manera muy parecida, por lo que me cuidaré en lo futuro de precisar bien el sentido que dé a mis palabras cuando me diga, defina o anuncie ateo, como espero que incluso los más ortodoxos judíos, cristianos y musulmanes mediten antes de proclamarse (irresponsablemente) anti-darwinistas. Hoy, finalmente, estoy tentado a pensar en el texto de Darwin como una segunda (o quizás enésima) edición, más que reimpresión, del texto de Dios. O si se prefiere, pienso en el Dios bíblico como un primer borrador del Darwin de la selección natural. . . y ahí están el Papa, los rabinos, los concilios e incluso las innumerables sectas, así como están Dawkins, los sociobiólogos, los congresos, las numerosas teorías evolutivas y otros muchos especialistas para convencernos de que alguna vez existió un entorno del que salimos para ser como somos, un entorno al que podemos o no llamar “el Edén” (tal parece que ubicado en África y no en el próximo Oriente); y están ahí para insistir en que nosotros sólo somos la anécdota desarrollada, desplegada, evolucionada de lo que en el caos primigenio, y luego en ese paraíso imaginado, sucedió hace mucho tiempo. Unos y otros están ahí para advertirnos que, más tarde que temprano, nos aguarda un Apocalipsis o quizás una sexta o séptima extinción (muy probablemente causada o estimulada por nosotros mismos), tras la cual carecerá de sentido el “nosotros” de hoy, porque los protagonismos de la vida,

⁴ Aunque hoy en día algunos iconoclastas evolucionistas (herejes, quizá), como Lynn Margulis, además de insistir en eso de los antepasados comunes, apuestan por procesos evolutivos que implican combinaciones, cooperaciones y simbiosis, nuestra lejana parienta, la bacteria, sigue en nosotros de una y mil maneras. Véase Margulis, L. y D. Sagan [1995].

si los hay, quizá corresponderán a otros. Así, por ejemplo, Leaky y Lewin [1997: 265] consideran que:

Dominante como ninguna otra especie en la historia de la vida en la Tierra, el *Homo sapiens* está a punto de causar una gran crisis biológica, una extinción en masa, el sexto acontecimiento de estas características que habrá ocurrido en los últimos quinientos millones de años. Y nosotros, el *Homo sapiens*, podríamos estar también entre los muertos en vida.

Y es que tanto los seguidores de Dios como los de Darwin, solemos ignorarnos en medio del tiempo protagonizado una historia trágica (a la manera de un Sófocles o un Esquilo) para la que prevemos un final de acto con gran despliegue de juegos pirotécnicos y derroche de efectos especiales (a la manera de una superproducción hollywoodesca). Es por ello que, aunque parezca paradójica, la idea de progreso está, descarada o encubierta, en una y otra mitología, sugiriendo que todo el proceso recrea un camino hacia un otro paraíso antes de la fatídica e inevitable caída definitiva del telón.

Debemos reconocer, mal que nos pese, que ni Dios ni Darwin son autores que den concesiones a su público.

No obstante, toda mitología da lugar y cabida a la esperanza. . . y mientras el telón siga levantado algo puede hacerse para retrasar el final (como en las telenovelas de gran éxito). Todo es cuestión de fe, de control, de encontrar el mítico y aristotélico punto medio, el equilibrio. . . una homeostasis, si se quiere. Tenemos que confiar en nosotros, porque Dios y Darwin mediante, nuestro sino es progresar gradualmente hasta la caída, pero bien podríamos no caer, sino dejar de ser lo que somos hoy y acceder a un estadio más alto, más perfecto, más armónico (espíritu u otra especie). . . un nosotros más digno de nosotros, los hijos de Dios o de Darwin (Teilhard de Chardin sugería que, tras la irrupción de la noosfera, la evolución alcanzaría el polémico punto omega).⁵

En este sentido, según Sheldrake [1990:395]:

La principal diferencia entre las teorías modernas del progreso y los mitos tradicionales es que las teorías del progreso no se refieren tanto a los modelos prototípicos del pasado, sino que hacen referencia a objetivos futuros, a menudo imaginados como estados de paz, prosperidad, hermandad y sabiduría.

En virtud de ello, en el seno de ambas mitologías se proponen sacrificios y renunciaciones (meduras), sea a través de cilicios, penitencias y caridades o mediante

⁵ En relación a la noosfera y el punto omega, véase Teilhard de Chardin, P. [1971].

terapias, una conciencia ecológica y la ingeniería genética que, manipulando genes altruistas, facilitará que los genes egoístas y los ángeles del Señor se salgan con la suya, dado que ellos son la esencia y la substancia de las ortodoxias de la divinidad y del ultra-darwinismo, por lo menos en este presente mileniarista. Al respecto, Sheldrake (1990:431), apunta:

Uno de los atractivos del darwinismo es que facilita un suministro ilimitado de narraciones. Pero a pesar de ser muy a menudo variadas e ingeniosas, todas tienen la misma moraleja sobre el éxito competitivo y todas tienen lugar en un mundo monótonamente utilitarista.

Y es que tanto para Darwin como para Dios, nosotros sólo somos una presencia que dura un instante, después y antes de otros instantes. . . así de simple es la trama. Ya no somos aquel Adán ni aquel primate (el tan traído y llevado eslabón perdido) que hoy tal vez yace fosilizado en algún lugar por localizar; nosotros sólo somos su secuela. . . y el prelude de algo. Y en este punto hablo de Adán y no de Eva (ni siquiera de la Eva mitocondrial, y mucho menos de la indoblegable Lilith), porque también Darwin pensaba, por razones obvias, en términos patriarcales, más masculinos que femeninos, la perspectiva bíblica y la perspectiva darwinista tienen a la hembra, a Eva, como comparsa reproductiva, como la paridora de Adanes. Y es que la presencia de Eva (y de Lucy) es tan fuerte y pisa con tanta firmeza (recordemos Laetoli), que más les valía al Dios bíblico y al Darwin de la selección natural asignarle a Eva sólo episodios y subsidiarios parlamentos y escenas de apoyo (como la recolección), relegándola a un vital pero secundario plano en el *dramatis personae* de sus respectivas mitologías. De lo contrario, los nosotros-XY (hombres-machos) hubiéramos resultado sólo un recurso seminal del nosotros-XX (hembras-mujeres), como ocurre con frecuencia entre numerosas especies de insectos, por ejemplo, la mantis, que quizá con sorna y no sólo por apariencia llamamos religiosa.

Recordemos, en ese sentido, lo que en su momento han llegado a sostener autores como Robert Ardrey [1981:105]:

. . . segregación sexual en la vida cotidiana, los machos en el ámbito de la caza, las hembras y la cría en el hogar. (Hoy es la oficina y el hogar). La recolección de alimentos indudablemente era importante en lo concerniente a vitaminas, pero era de escaso contenido en calorías. La supervivencia del grupo reproductor dependía del retorno de los machos con la carne que pudieran conseguir.

Permítaseme ahora retomar el asunto ese del tiempo (con el que iniciaba mi herético planteamiento), porque en relación a cómo tratan el tópico, pienso que las dos

mitologías también se asemejan. La bíblica y la darwiniana toman al tiempo como ingrediente fundamental de la trama, y cada una lo corta en trozos más o menos manejables; tiempo uno o primer día o *big bang*, tiempo dos o segundo día o era azóica, tiempo tres o tercer día o paleozóico. . . y así, como en las pastillas, grajeas y cápsulas, cuando baste para. . . que nosotros seamos lo que somos y como somos, estemos donde estamos y hagamos lo que hacemos, las narraciones del proceso creativo bíblico y del proceso evolutivo darwiniano plantean una sucesión de cortes de tiempo y una secuencia gradual, una cautelosa dosificación de explosiones, un orden de presencias, de rasgos y caracteres, de capacidades y cualidades. Para el Dios de la Biblia, que contó la historia a su manera mucho antes que Darwin —quien había aprendido aquélla antes de ponerse a estructurar la suya—, sólo se necesitaron seis días (tal vez contaba con los dedos de las manos); para Darwin, se requería mucho más tiempo y se necesitaban muchos más cortes (por lo que se ayudaba de otros instrumentos), pero en el fondo es el mismo tiempo y son los mismos cortes.

Dado que el tiempo es virtual y/o relativo,⁶ para el Dios bíblico un instante o un momento de su reloj supone una buena cantidad de horas, días e incluso años, siglos y eras en los relojes y calendarios que el bueno de Darwin estaba acostumbrado a usar y podía consultar. No en valde cuentan que, en el medieval Reino de Navarra, y siendo abad del monasterio de Leyre, un monje llamado Virila (hoy canonizado) le rogaba con fervor a Dios que le concediera la dicha de conocer la Gloria, para así poder transmitir la fe en la Gracia Divina; al parecer Dios se dejó vencer y le permitió a Virila experimentarla por un instante, pero cuando el agraciado monje (nunca mejor dicho) retornó a su abadía, se dio cuenta de que para el resto de los mortales habían transcurrido trescientos años. . . acto seguido, dicen que oró y volvió a entrar en la eternidad [Atienza, Juan G., 1988].

Tanto Dios como Darwin, a lo largo de esos cortes de tiempo que conciben, y aunque los registran de manera diferente, narran eventos de tintes melodramáticos muy semejantes, ubicándolos en el mismo lugar de la secuencia, o sólo un poco antes o un poco después. . . o bien, paralelos a otros. Recordemos brevemente algunos ejemplos.

Para la mitología bíblica, en nuestra historia hay un pecado original, comer del Árbol del Bien y del Mal, que hace referencia a un rasgo característico de nosotros, la soberbia. . . pretender el conocimiento que, hasta ese momento, era una cualidad reservada para sí por Dios; y para la mitología evolucionista, de corte darwiniano, el pecado es el mismo (llamémosle *humanización*), y por lo menos desde el *Homo ha-*

⁶ Este 1999 que nuestros calendarios insisten que vivimos, es en realidad, según los chinos, el año 4696 (conejo).

bilis (y más concretamente a partir del Cromagnon) nos sentimos, mediante el conocimiento, cada vez más lejos del resto de los animales, para bien y para mal.

Ian Tattersall [1998:44], al respecto, no vacila en pensar que "...con la llegada del *Homo sapiens* moderno a la Tierra, había emergido una clase de entidad verdaderamente nueva, cuyo potencial aún exploramos y ampliamos hoy".

Resulta evidente que, a través de nuestra humanización, trastocamos al planeta, le imponemos presiones que lo cimbran y lo administramos hedónica y desmesuradamente. . . lo sapientizamos. Pues como el mismo Tattersall [1998:244] apunta:

. . .el propio concepto de la producción agrícola implica la modificación de ecosistemas. [. . .] Para un agricultor, la vida no es una cuestión de explotar inteligentemente lo que ofrece la naturaleza; más bien se convierte en una batalla contra la naturaleza...

En la Biblia, tras el mordisco a la fatídica fruta, nosotros nos avergonzamos de nuestra desnudez (que compartíamos con todos los animales), cubrimos nuestros cuerpos y fuimos expulsados del Edén, condenados a valernos de nosotros mismos y a vagar siempre más allá de sus paradisiacos límites, convirtiendo en recurso todo lo que encontráramos y usufructuando a las plantas y a otros animales (temiéndoles a muchos, como la serpiente); en el evolucionismo, las mutaciones y la selección natural nos expulsan de la vida arborícola y del bosque (que compartíamos con los primates y otras especies), y penetramos en la sabana y nos dispersamos planetariamente. Tras mucho pensar nos las ingeniamos y nos vestimos para protegernos de los fríos y de las miradas, imponiéndonos como orden hegemónico con el fin de ambientar y administrar al planeta. . . y, por si las semejanzas entre ambas mitologías no fueran muchas y suficientes, más de un teórico darwinista ha insistido, incluso por televisión, en nuestro miedo específico e histórico a las serpientes.

La visión bíblica narra, ya fuera del Edén, una segunda novela de crimen y castigo encarnada por Caín y Abel, al igual que la mirada de no pocos evolucionistas, como Richard Ardrey [1981:18], que narran las suyas con hipótesis como la del cazador:

Si entre todos los miembros de la familia de los primates el ser humano es único, aun en sus más nobles aspiraciones, ello es porque sólo nosotros, a través de incontables millones de años, nos vimos continuamente obligados a matar para sobrevivir.

La explicación de nosotros mismos como primates asesinos no sólo de otros animales sino del vecino queda, así, asentada firmemente en ambas mitologías. . . ¿podríamos, tal vez, llamar Abel al Neanderthal y Caín al Cromagnon, como parecen sugerir planteamientos como los de Ian Tattersall [1998:201]?

...la magnitud de las diferencias físicas entre los neandertales y los seres modernos hace altamente improbable que los dos fueran capaces de cruzarse con éxito [. . .] los encuentros entre los cromagnones y los neandertales no pueden haber sido siempre felices.

A resultados de la invención de la masacre y de las luchas fratricidas, la mitología de Dios narra la imposición de un código (la ley) y la de Darwin argumenta no pocas cosas sobre la cerebralización que nos permite llegar a organizarnos y nos exige controlarnos socialmente vía leyes, reglamentos, restricciones... y culturalmente explicarnos a nosotros mismos y todo cuanto nos rodea, vía el establecimiento —más que descubrimiento— de las leyes de la física, de la naturaleza, del mercado. Al respecto, Tattersall [1998:223] agrega:

Los códigos morales y las normas de comportamiento son necesidades básicas para los seres individualmente complejos y de misteriosas motivaciones, y con todo extremadamente sociales, que somos. . .

En una y otra mitología la ilicitud no es tolerada porque deviene en catástrofes: somos lo que somos porque impera un orden que admite sólo pequeñas contradicciones. . . y, por tanto, sólo escasas y poco importantes desobediencias. En torno a esto, Tattersall [1998:226] subraya:

La razón más básica de que seamos reacios a admitir las contradicciones humanas es, por supuesto, que tenemos que convivir; y si tenemos que hacerlo, debemos suscribir (al menos públicamente) una serie de valores comunes y normas de comportamiento (que a veces pueden ser contrarios a nuestras creencias privadas o impulsos).

Pero las semejanzas entre las dos mitologías no cesa ahí. El Dios bíblico y sus portavoces, por ejemplo, nos narran como sobrevivientes de un diluvio (y de muchas otras calamidades, pues no cejaba en su empeño de ponernos a prueba); Darwin y los más diversos evolucionistas, por su parte, nos narran como sobrevivientes de cataclismos y convulsiones, tales como sequías, sismos, volcanes y glaciaciones.

El linaje humano tuvo su origen hace más de cinco millones de años, en un acontecimiento evolutivo que no fue una extrapolación de tendencias anteriores, sino más bien el producto de un cambio climático imprevisible, cuando el ancestral hábitat de los bosques empezó a menguar [Tattersall, I. 1998:207].

Y como ya se ha dicho, también como sobrevivientes en encuentros fratricidas con otros homínidos. . . tal parece que no podían compartir un mismo planeta dos o más especies humanas, sin que una consiguiera imponerse y desalojar a la otra (según cuentan, también la mencionada Lilith, creada con el mismo material que Adán,

pero no de su materia, terminó por diluirse o desaparecer en alguna parte y en algún momento. . . ¿o no?).

En vista de todo ello, no sé si la de Dios y la de Darwin son dos narraciones tan distintas como hemos querido creer los seguidores de uno y de otro. De hecho, sólo son dos las diferencias realmente sobresalientes entre una y otra mitología. . . y mucho me temo que, escarvándole un poco a los respectivos textos, tales diferencias no resultan muy significativas. Con vías a encontrar una oposición o una coincidencia entre ambas narraciones sólo tenemos que textualizarnos como creaturas o como criaturas y darle el sentido correspondiente a la narración por la que optemos.

La primera diferencia (quizá puntual, quizá no) es que, para la Biblia, Dios nos hizo a su imagen y semejanza, mientras que Darwin nunca osó pensarse como el prototipo. . . porque además ya había habido muchos de nosotros antes que él. Para los evolucionistas somos nosotros los que hemos creado a Dios a nuestra imagen y semejanza, una vez que digerimos y asimilamos algunas de las virtudes del fruto del conocimiento y pudimos aspirar al título de sabios. Al respecto, el propio Ian Tattersall [1998:227] es claro: “. . . es en nuestras nociones de Dios donde vemos nuestra propia condición humana más sólidamente reflejada”.

Pero eso de la imagen y de quién se parece a quién no es realmente un obstáculo insalvable, de hecho es sólo cuestión de ponernos de acuerdo a partir de qué pasaje comenzamos la narración de nosotros mismos y dónde colocamos los espejos, frente a qué o a quién y para decir qué y cómo decirlo. En tanto que animales paradójicos, tendemos a explicarnos sólo adecuando y acomodando en un orden u otro las ideas, sin que éstas realmente tengan que ser distintas. De hecho, ya insistieron suficientemente los maestros de primaria con eso de que el orden de los factores no altera el producto. . . Para los escuchas de la narración de Dios, nosotros somos posteriores a él (otra vez, el tiempo es el hilo conductor del argumento), y somos posteriores porque él nos crea y hace de nosotros lo que somos; y es su mitología la que nos narra cómo y por qué estamos aquí, y la que nos orienta sobre cómo debemos comportarnos.

Para los escuchas de la narración de Darwin, nosotros somos criaturas anteriores a Dios, y sólo después de muchas preguntas creamos a los dioses para que nos expliquen por qué somos lo que somos, cómo fue que llegamos aquí y cómo deberemos comportarnos para garantizar nuestra permanencia. En torno a ello, desde la arqueología, pero interesado en el proceso de evolución de la mente, Stephen Mitthen [1998:191] sostiene:

Es evidente que no podemos reconstruir las ideologías religiosas de las sociedades más antiguas del Paleolítico Superior. Pero sí podemos prácticamente asegurar qué ideologías tan complejas como las de los modernos cazadores-recolectores surgieron en la transición del Paleolítico Medio al Superior, y que desde entonces se ha mantenido entre nosotros.

Parece ser una consecuencia más de la fluidez cognitiva que apareció en la mente humana, que se plasmó en forma de arte, de una nueva tecnología y en una transformación de la explotación del mundo natural y de los medios de interacción social.

Pero no, no importa mucho quién concibiera y creara a quién, finalmente, el resultado es el mismo, nosotros somos solubles en nuestras mitologías... porque nuestras mitologías nos permiten reconocernos. Si nosotros estamos al servicio de un dios (sea el que fuere) es porque nos podemos servir de él.

La segunda diferencia (que ya veremos si es tal) es que, para los voceros de Dios, la creación es direccionada, mientras que para los discípulos y publicistas de Darwin éste deja muy claro que no pensaba en direccionalidad alguna (pese a que muchos de sus apóstoles sugieren que la evolución muestra tendencias, por lo menos hacia una cada vez mayor complejidad, y muchos de ellos insisten en que la evolución se produce cuando los genes nos programan para. . .) Lo que le hace decir a Sheldrake [1990:431]:

Los darwinistas, al considerar cualquier característica dada de una especie, generalmente asumen que debe tener algún propósito o valor adaptativo y a continuación especulan sobre las presiones selectivas que la deben haber producido.

Mucho se ha discutido —para habérselas con el determinismo— si Dios juega o no a los dados, mientras que Darwin deja muy claro que optó por utilizar ese tipo de juego. Tal vez el Dios de la Biblia no necesitara realmente del azar y sólo se limitara a dárnoslo a nosotros como un presente para que nuestra aventura nos resultara, como casi todo lo que hace, un misterio. El Darwin de la selección natural sólo recogió o reconoció ese azar y se puso a tirar los dados para explicar nuestra aventura. Sin embargo, es probable que fueran algunos de los posteriores voceros de Dios (y no él o sus primeros escribanos) quienes introdujeron la idea de la direccionalidad, expulsando al azar de su mitología, pues al inicio del relato bíblico nada sugiere que Dios tuviera metas prefijadas y ya todo decidido, es decir, apunta hacia la experimentación; también Dios parece haber dejado que el azar hiciera su parte, dado que, según se lee, en más de una ocasión Dios dijo que algo se hiciera y, una vez hecho, vio que lo hecho era bueno y lo dejó ser así. Quizá los textos de su compleja mitología sólo nos ahorran (vía una delicada edición) los numerosos detalles de aquello que hizo y no consideró bueno, y que finalmente no lo dejó ser. . . no perdamos de vista que, como tanto han insistido sus mismos seguidores, sus designios (léase diseños) son inescrutables. Por otra parte, el camino narrativo que toma Darwin, utilizando la idea de una selección natural, resulta tan tortuoso y misterioso como el del Dios de los textos bíblicos.

En la dinámica y en la lógica de la mitología bíblica juega un importante papel la

conversión de adeptos, de quienes depende la solidez y la permanencia de la mitología misma. . . y el reconocimiento institucional de las Iglesias. En el caso de la mitología darwiniana ocurre lo mismo, porque de ellos dependen los paradigmas y también las políticas de investigación institucionales. Por consiguiente, a los adeptos y discípulos del evolucionismo darwiniano, al igual que a los de la mitología bíblica, se les demanda tener fe. Fe en la Providencia o en la Selección Natural, lo mismo da. Y cuantos más adeptos tenga cada una de las mitologías, más posible es que una y otra experimente fugas y en su seno se generen bifurcaciones... corrientes; movimientos, tentativas revoluciones o nuevas ediciones. Al respecto, el mismo Sheldrake [1990:416] sostiene:

Tanto si se reconoce o no que la naturaleza de la fe evolutiva es esencialmente religiosa o ideológica, provoca algo similar a las pasiones religiosas en sus defensores; y al igual que las fes religiosas tradicionales, la evolución se interpreta de forma muy distinta según las distintas sectas y escuelas de pensamiento.

Todo parece indicar que el discurso científico se ha dedicado a demostrar lo errado que han sido las explicaciones religiosas, pero ¿lo ha logrado? Tal vez sólo ha conseguido poner en duda la existencia de Dios sin cambiar su mitología, y el científico es hoy el Profeta. Pues, como Sheldrake [1990:395] afirma:

Existen muy pocos grandes innovadores cuya historia esté exenta de características legendarias; y a algunos como Einstein, se les atribuye el espíritu del genio; otros, como Marx, Darwin y Freud, a menudo se compara con los profetas del Antiguo Testamento.

Y en llegando a este punto, concluyo que, más que una nueva edición de la narración de Dios, la de Darwin parece una traducción (más o menos libre) a otro lenguaje; desde donde lo veo, todo apunta a que, por más debates que entablemos, la del Dios bíblico y la del Darwin de la selección natural sólo son dos versiones de una misma mitología. La versión darwinista ha bebido la sangre de la versión bíblica y, por ahora, ha salido fortalecida y sobrevuela dando giros y proponiendo nuevas y espectaculares piruetas, pero la versión bíblica, que no deja de alimentarse de la sangre nueva que le ofrecen sus adeptos, tiene una historia de estrategias más larga tras de sí, por lo que resulta seductora y es capaz de granjearse (cultivar en granjas) a grandes multitudes, aunque sus vuelos resulten más repetitivos y cada vez menos novedosos.

Ahora bien, mitologías en torno a lo que somos y por qué somos así hay muchas, además del de la Biblia hay otros dioses y además del de la Selección Natural otros muchos "darwinés". . . y, no nos quepa la menor duda, de que además hay muchos otros nosotros, con sus singulares narraciones; pero esa. . . es otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

Ardrey, Robert1981 *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*, Alianza Editorial, Madrid.**Atienza, Juan G.**1988 *Santoral diabólico*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.**Darwin, Charles**1963 *El origen de las especies por medio de la selección natural*, Editorial Diana, México.**Leakey, R. R. Lewin**1997 *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Editorial Tusquets, Barcelona.**Margulis, Lynn y Dorion Sagan**1995 *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Tusquets Editores, Barcelona.**Mithen, Steven**1998 *Arqueología de la mente*, Critica, Barcelona.**Morin, Edgar**1996 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa Editorial, Barcelona.**Nacar-Colunga (versión)**1967 *Sagrada Biblia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.**Prigogine, Ilya**1996 *El fin de las certidumbres*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.**Sheldrake, Rupert**1990 *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Editorial Kairós, Barcelona.**Tattersall, Ian**1998 *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*, Ediciones Península, Barcelona.**Teilhard de Chardin, Pierre**1971 *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid.

Journal of American Studies, 37(1), 1-10.

The author of the above-mentioned article is a member of the Department of English and American Studies at the University of Cambridge, England. He is also a member of the American Studies Association, which was founded in 1962. The author's research interests are in the history of the United States and the history of the English language.

Reseñas

The following is a list of reviews of books and articles published in the journal. The reviews are written by members of the American Studies Association and are intended to provide a critical assessment of the work. The reviews are organized by author and are listed in alphabetical order. The reviews are written in a clear and concise style and are intended to be helpful to readers of the journal. The reviews are written by members of the American Studies Association and are intended to provide a critical assessment of the work. The reviews are organized by author and are listed in alphabetical order. The reviews are written in a clear and concise style and are intended to be helpful to readers of the journal.

Sergio Miranda Pacheco,
Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal,
Frente del Pueblo-UNIOS-SONER, Col. Sábado Distrito Federal,
México, 1998, 252 pp.

Víctor Cuchí Espada*

Creo que fue a finales de los años ochenta cuando el entonces alumno Sergio Miranda Pacheco acudió a donde el doctor Ricardo Pérez Montfort, con el objeto de que asesorara su proyecto de tesis. Ante el reconocido profesor —agudo comentarista de, entre otras cosas, la historia de la cultura urbana en la ciudad de México—, ofreció investigar el desarrollo histórico de la ciudad de Tacubaya, una de las comunidades prácticamente muertas a raíz de la desaparición de su gobierno en 1929 y su absorción por la mancha de edificios de la metrópoli del centro del valle de México. Como el tema era en sí muy vasto, el profesor recomendó que se concretara, si acaso, a algún aspecto de la historia de Tacubaya. El futuro autor marchó —no sé si de inmediato— al entonces Archivo Histórico del Ex-Ayuntamiento, hoy del Distrito Federal. Tal fue el origen tangencial de una admirable tesis de licenciatura, una que realiza el sueño de muchos de convertir sus afanes investigadores en algo más que un trámite académico-administrativo.¹

Del mismo modo cómo se encaminó de Tacubaya hacia la ciudad madre de México, lo que tal vez comenzara como una exposición sobre los esfuerzos del naciente Estado mexicano para controlar a las antiguas autoridades locales de la cuenca de México, se transformó, por el desarrollo mismo de la pesquisa, en un análisis de la institución del cabildo desde sus inicios en el siglo XVI hasta las postrimerías de la década de 1920. Si la historiografía podría ser, en cierto sentido, la búsqueda del sentido de un contexto, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal* cumple con creces este cometido porque intenta explicar un proceso limitado en tiempo y circunstancias a través de otros procesos de duración prolongada tanto paralelos como antecedentes.²

* UNAM

¹ Esta anécdota, que espero no haber falseado, la escuché de boca del propio Ricardo Pérez Montfort durante la presentación de este libro en la casa de la cultura Jesús Reyes Heróles en Coyoacán.

² De hecho, la obra fue estructurada temáticamente de esta forma: en la primera parte se aborda la historia del cabildo colonial de la ciudad de México; en la segunda, se reseña el desarrollo de la división político-territorial del Distrito Federal entre 1824 y 1928 así como algunas consideraciones acerca de la evolución de los derechos políticos de sus habitantes y los conflictos jurisdiccionales de los gobiernos locales con la gubernatura del Distrito Federal; en la tercera, se exponen algunos de los rasgos del proceso de urbanización en la entidad y su relación con las políticas instrumentadas tanto por el Ayuntamiento como por el gobierno federal; finalmente, en la cuarta y última, se analiza el desarrollo de la hacienda municipal y la agobiante intervención del gobierno nacional de su erario.

De ahí, tal vez, el motivo por el cual Miranda haya elegido comenzar su ensayo por describir el desarrollo del cabildo colonial en cuanto estructura de gobierno urbano e institución política comunitaria. ¿Deseo de estudiar lo no estudiado? Quizá, la historiografía crítica del municipio capitalino es sumamente escueta. ¿Al mismo tiempo, pasión por explicar la historia a través del origen? Si la historia de la institucionalidad republicana, durante el siglo XIX, fue la de un funcionamiento “disfuncional” a lo mejor en el nacimiento yacía la falta. Sin embargo, para este caso, la crisis decimonónica fue la de los problemas de la transformación de las estructuras sociales mediante la experimentación con nuevas formas de gobierno, formas que, como formuló François-Xavier Guerra hace ya varios años, fueron impuestas para que junto con el desenvolvimiento racional de las funciones gubernamentales, se transformara simultáneamente la cultura política de la sociedad recién descolonizada.

Me parece que si deseáramos resumir la historia del gobierno federal mexicano durante el periodo formativo decimonónico —anterior y posterior a la Reforma— podrían puntualizarse tres movimientos. El primero posiblemente se definiría como la imposición de un marco jurídico uniforme que segmentó poco a poco la administración política del país de varias maneras, una de ellas fue la sectorialización territorial; otra, la distribución racionalista y especializada de las funciones gubernamentales; ejemplo de esto fue, *grosso modo*, la sucesión de constituciones republicanas y monárquicas, federalistas y centralistas. Consolidados los grupos liberales en el poder desde 1867 pudo, en todo caso, orientarse la burocracia hacia la homologación concomitante de las normas locales y federales; se instituyen, por ejemplo, modelos educativos que gradualmente se tornan comunes, se decreta la desaparición de las guardias nacionales, se impone la adopción del sistema métrico decimal, entre otras medidas. Esto fue de la mano con una creciente jerarquización del poder político que del papel pasó efectivamente al ámbito de lo real. De sus inicios de honda dependencia, el gobierno federal fue emancipándose de la tutela de los estados e imponía su propio yugo a la vez. Para fines del siglo, así, la hegemonía se manifestaba en que la federación no sólo encarnaba una asociación, por demás inexistente, de estados soberanos, sino constituía la cúspide de una estructura piramidal de poder.³

En consecuencia, los dos movimientos siguientes caminaron en paralelo. La unifor-

³ Es particularmente llamativo que en ninguna constitución federal se haya considerado el que los estados pudieran decidir soberanamente en torno a su división territorial interior. Al contrario, desde la promulgación de la constitución gaditana en 1812, se ha arraigado en la cultura política mexicana que la división administrativa recaerá en el congreso de la Federación. En 1856, incluso, se decidió desde el centro la adjudicación de municipios a ciertos estados y resolver los diferendos fronterizos de las entidades que componen el país. Y es que, a diferencia de los Estados Unidos, por ejemplo, los estados mexicanos fueron creados, en gran medida, merced a los territorios de las antiguas intendencias novohispanas. Otros, en cambio, fueron decretados posteriormente mediante la partición de algunas entidades cuyas clases políticas eran enemigas de la mayoría parlamentaria federal; tal fueron los casos de Aguascalientes y Campeche, separados respectivamente de Zacatecas y Yucatán. Obra de decisiones políticas coyunturales fue el Estado de México y sus subsecuentes divisiones; aparte del Distrito Federal, de su seno se engendraron Guerrero, Morelos e Hidalgo.

mación normativa trajo consigo la acumulación de funciones gubernamentales en manos de una burocracia de alcance nacional. Si bien las capacidades de los cuerpos de funcionarios del siglo XIX mexicano en poco pueden asimilarse a la compleja burocracia actual, en su momento éstos significaron una transformación profunda de la forma de gobernar imperante hasta entonces. Al mismo tiempo, este movimiento se alimentó mediante esfuerzos sostenidos del gobierno federal con el fin de controlar las finanzas públicas. Esta transición fue especialmente detrimental para los poderes formales regionales y locales. En primer término, porque acarreó el fin de la relativa autonomía que habían conquistado a partir del siglo XVII si no es que desde antes. Dicho proceso, que no puede definirse de otra manera que no sea de incautación de recursos económicos, en realidad no comenzó en el siglo XIX. El origen se remonta a las reformas borbónicas junto con su doble golpe institucional: la Contaduría de Propios y Arbitrios y, posteriormente, la Real Ordenanza de Intendentes.

La centralización de los recursos financieros en oficinas instituidas con la finalidad de habilitar desde el centro —y arriba— a los organismos de autogobierno periféricos fue, en fin, la piedra de toque del control gubernamental jerarquizado y de una nueva concepción —de origen burocrático y tecnocrático— de la función gobernadora, más afín a la administración de cosas que a la dirección de personas. A esto se le puede interpretar como instauración de la modernidad, desde la perspectiva de la racionalización mecanicista del poder político. *La Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal* gira alrededor de este punto. Y para Miranda es virtualmente la historia de la victimización de una comunidad urbana en aras de los intereses supremos de la nación.

La historia de la abolición del ayuntamiento capitalino, por consiguiente, arranca más de una centuria antes del evento de 1929. Durante los debates de la constitución federal de 1824, la ciudad de México, según parece, no contaba con muchos partidarios. Su tamaño y su historia, además de la posibilidad de que se transformara en la sede de los poderes de una entidad federativa rica y más poderosa que las demás, producía frecuentes resquemores. En particular, la inexistencia de alguna alternativa viable a la antigua ciudad virreinal causó necesariamente la búsqueda de soluciones fantasiosas, tales como la edificación de una nueva ciudad capital a la manera de Washington. Desde luego, sueños aparte, el erario público no estaba para semejante exceso, pero la política tampoco lo estaba para someter a la federación a los designios de uno de sus integrantes. La salida, arbitraria sí, dilató hasta meses después de la promulgación de la carta magna; en noviembre de ese año, el congreso nacional tomó la decisión de modificar el territorio del naciente Estado de México e iniciar de este modo la verdadera tradición de la cultura política de que el *status* de capital federal era incompatible con su autogobierno.

Así pues, la comunidad de la ciudad de México, con la creación del Distrito Federal, empezó a ver recortados sus derechos políticos y eliminadas las facultades de su gobierno histórico. El gobierno federal administraría a partir de entonces el territorio que desde hacía siglos conformaba su *hinterland*. Sin embargo, no hubo ánimo en abolir el

Ayuntamiento de buenas a primeras. Mejor, se prefirió una convivencia —satelital si se quiere— con base en una distinción de ámbitos. El gobierno del Distrito Federal, o del Departamento de México entre 1837 y 1846, se encargarían de ciertas funciones comunes a los municipios y distritos en tanto que serviría de bisagra entre estas autoridades limitadas territorialmente y las autoridades del Supremo Gobierno. Desde luego, en la realidad este arreglo fue mucho menos que perfecto. Como máxima instancia administrativa el gobierno federal tardó mucho en consolidarse, y los municipios tampoco contaron con un marco jurídico sino hasta 1842.

Miranda, como Ariel Rodríguez Kuri,⁴ se detiene mucho en las ordenanzas de aquel año. A ambos llama la atención que hubiera sido un proyecto constitucional centralista el que hubiese intentado otorgarle un lugar específico al municipio, aunque también la duración de dicho marco legal es un fenómeno que merece examen. Al parecer, hubo un consenso duradero en transformar al municipio de un cuerpo gubernativo colegiado en mera oficina de administración territorial. De hecho, la restauración del federalismo en 1846, su reafirmación en 1857 y la victoria militar de los republicanos una década más tarde, poco motivaron su reforma. Cuando se mira la estructura política del México decimonónico —y actual, pese al concepto del municipio libre—, uno advierte el carácter centralizado de las entidades federativas, así como la intolerancia de la cultura política a las autonomías regionales, locales y étnicas. Y es que, por su parte, los liberales que dominarían —y en cierta forma edificarían— la vida nacional, desde mediados del siglo XIX, consideraron incompatibles las libertades individuales y las colectivas; y mejor, las disociaron. Y de ahí podría derivarse la casi asimilación de la corporación gremial con la urbana y los esfuerzos por abolirla o neutralizarla. En México, así pues, se introdujo la tradición que ha concebido el control institucional como la cooptación y la satelización de las periferias.

Aun así, Miranda de ningún modo redescubre las bondades del antiguo cabildo “democrático”. No se engaña con que allí se hayan gestado las tradiciones democráticas de México y América Latina —lugar común de mucha historiografía. Desde el comienzo, el Ayuntamiento fue un instituto oligárquico y no otra cosa. El municipio capitalino, sin embargo, a pesar de las protestas y reclamos de sus miembros, se subordinó y, al final, aceptó su paupérrimo destino. Da la impresión, a lo largo del siglo, de no pedir otra cosa que respeto social y sostenimiento económico por parte de las autoridades superiores. Sorprende, es más, el poco celo con que defendieron sus facultades y tradiciones. Norma curiosa de las clases políticas mexicanas: entre la anarquía y los anhelos de tutela ajena. Nunca asumieron una resistencia análoga a la de las comunidades de Castilla, o de Nueva Granada o incluso al intento de los cabildos novohispanos de encabezar en 1808 un movimiento autonomista fundado en esas instituciones de autogobierno. Para fines

⁴ Ariel Rodríguez Kuri, *La experiencia olvidada. El ayuntamiento de la ciudad de México: política y gobierno, 1876-1912*, UAM-Azcapotzalco/Colegio de México, México, 1996, p. 301. Este libro lo reseñé en *Cuicuilco, nueva época*, vol. 2, núm. 6, ENAH, México, enero-abril de 1996, pp. 235-242.

del siglo XIX, como quiera, algunos de los mismos capitulares ya descalificaban a la institución y en 1912, al concedérseles la oportunidad de reestructurarse autónoma y democráticamente, merced al proyecto de reforma del régimen de Madero, ayuntamientos como en el de Tacubaya casi lucharon por conservar el marco jurídico tutelar de 1903.

Es claro que dicha institución, para Miranda, más que destruida fue abandonada debido a consideraciones históricas del momento. Simplemente, el cabildo poscolonial era inadecuado para administrar una ciudad en crecimiento cuyas necesidades cambiaban y se multiplicaban. A juicio de muchos legisladores y funcionarios federales, el Ayuntamiento era obsoleto para administrar los recursos pecuniarios sin los cuales era imposible erigir la infraestructura de equipamientos urbanos necesarios a una ciudad moderna: construcción de una red tranviaria, suministro de agua potable, facilitación de trámites de fraccionamiento de predios, electrificación, remplazo de un cuerpo de funcionarios improvisados—muchos de ellos elegidos por sufragio, lo que enfermaba a los tecnócratas de entonces y ahora— por uno de técnicos expertos—seleccionados por sus aptitudes gerenciales y actitudes apolíticas— pertenecientes al flamante grupo de profesionistas generados por la instrucción pública organizada, y demás. A pesar de la expedición de la ley tributaria de 1897 que facultaba al Ayuntamiento a administrar y obtener mayores recursos fiscales, ésta, con todo, fue derogada finalmente en 1903 por iniciativa presidencial. El resultante despojo de funciones—como Miranda a menudo lo califica— respondía innegablemente a que su estructura tampoco fue reformada de una manera análoga a la de otros gobiernos urbanos, como, por ejemplo, el de la ciudad de Nueva York. A lo largo del siglo XIX pocos gobiernos urbanos se granjearon una reputación tan sólida de corrupto y clientelar. Los contratos municipales se vendían al mejor postor o favorecían a los socios del club del Tammany Hall. Terminados aquellos tiempos a finales del siglo, entonces, la institución debió ser reinventada—preservando, desde luego, formas políticas democráticas—, mas no abolida en favor de una oficina de mando supervisada por una autoridad superior. En México, en cambio, se optó, no obstante la retórica revolucionaria de la autonomía municipal, por que en el Distrito Federal los ayuntamientos renunciaran a sus facultades y luego, desaparecieran.⁵

El problema esbozado, desde luego, no es arcano sino que ha cobrado a casi un siglo de distancia una vigencia y una actualidad manifiestas. Miranda lo subraya en su obra, al formular que sólo con el rescate de este pasado institucional, es posible que la comunidad capitalina pueda debatir las bondades y problemas de un autogobierno, para lo cual es necesario recuperar los derechos usurpados por experiencia política de tiempos idos y discutir qué mejor marco institucional se precisa.⁶ Por demás, como historiogra-

⁵ La propuesta del entonces senador Alvaro Obregón en 1927 posiblemente aprovechó una coyuntura política en la cual las clases políticas revolucionarias temieron que el ayuntamiento capitalino se volviera un espacio para una actividad política opositora.

⁶ *Dixit*: "... Sirva pues este trabajo para apoyar futuras investigaciones interesadas en el tema y en contribuir a la creación de una sociedad donde los ciudadanos disfrutemos libremente las opciones políti-

fía es indudablemente un aporte de enorme valor para un acervo de estudios más que escuálido. Como Rodríguez Kuri, se aparta del anecdotario histórico así como del examen de problemáticas urbanas muy circunscritas, temario hasta la fecha casi monopolizado por los sociólogos y antropólogos urbanos. Ubicando el desarrollo del Ayuntamiento de la ciudad de México en un trasfondo de tres siglos, Miranda abre la posibilidad de comprender el devenir de esta institución de gobierno, tan poco conocida aunque rodeada de una absurda aura de misterio, y formular que la razón de su desaparición fue una incapacidad de adaptarse a los tiempos, propiciada en parte por las circunstancias de los cambios organizativos y tecnológicos, en parte originada en la abulia y el desinterés de las fuerzas vivas capitalinas de los siglos XIX y XX.

cas, donde no seamos obstáculos para elaborar los principios políticos o la jerarquía de los temas sociales, donde señalemos a los partidos y al Estado cómo llevar a cabo nuestras expectativas sociales"; Miranda Pacheco, *ob. cit.*, p. 220.

Fernando Cisneros,
El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta,
México, El Colegio de México, 1998

Franco Savarino*

La literatura sagrada del Islam sigue siendo un campo de exploración prometedor para esclarecer las raíces culturales de Occidente, reduciendo la distancia que separa las dos culturas que durante siglos se enfrentaron en las orillas opuestas del Mediterráneo. Cristiandad e Islamismo, en realidad, compartieron y comparten numerosos elementos que —inscritos en la común tradición religiosa abrahámica— las convierten, virtualmente, en culturas hermanas. Un paso importante en este proceso de reconocimiento recíproco de elementos comunes es dado a través de la lectura del *Mi'rāḡ* o Ascensión del Profeta:

Después ascendimos al séptimo cielo más rápido que un abrir y cerrar de ojos, aunque entre éste y el sexto haya una distancia de quinientos años, siendo igual su altura. Jibrīl tocó a la puerta, y preguntaron: "¿Quién es?" Respondió: "—Jibrīl". Entonces preguntaron: "—¿Quién viene contigo?". Dijo: "Muhammad". A lo que [los ángeles] profirieron: "¡Bienvenido seas y el que te acompaña, regocijémonos de su venida".

El fragmento aquí citado se refiere a la ascensión de Mahoma al Cielo desde la Ciudad de Jerusalén (*mi'rāḡ*), tema central de un texto sagrado extracoránico que forma parte de una vasta literatura paralela de acciones y palabras del Profeta (*hadīth*), recogida por sus sucesores entre los siglos VII y VIII d.C.

El Libro de la Ascensión del Profeta fue un texto muy popular durante el medioevo islámico, cuando se leía en forma de "pequeños folletos empastados con cubiertas de color verde o rosa, a la venta en puestos o librerías cercanos a las mezquitas". La versión del relato aquí citada es la de *Ibn 'Abbās*, antepasado semilegendario de la dinastía Abbaside de Bagdad. La traducción del texto, con estudio crítico anexo, es publicada en lengua española por El Colegio de México, con el título *El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, cuyo autor es Fernando Cisneros.

El libro de Cisneros presenta a los especialistas y al público en general un texto de suma importancia para entender el movimiento de influencias desde el Islam hacia Occidente durante la Edad Media. El punto quizá más controvertido de estos cruces culturales es el de la influencia del Islam en el máximo poeta de la cristiandad medieval: Dante Alighieri. La hipótesis de la influencia de fuentes islámicas en la *Divina Commedia* de Dante fue anunciada por primera vez en 1919 por el español Asín Palacios. En aque-

* ENAH-INAH

lla época, siendo muy cercana la celebración del sexto centenario de la muerte de Dante (1921), la propuesta no tuvo mucha fortuna. En Italia fue rechazada por atentar a la integridad de la inspiración del máximo poeta nacional, y más tarde el fascismo se encargaría de vetar cualquier sospecha de influencias externas en la *Commedia*.

La cuestión es, en realidad, bastante compleja. Cisneros señala cómo en la *Commedia* —especialmente en el “Purgatorio” y en el “Paraíso”— se presentan numerosas semejanzas formales con la Ascensión del Profeta: el movimiento ascensional, los castigos, las beatitudes, las tentaciones, las visiones, las esferas celestes, los animales fantásticos, los ángeles, etcétera. Además, existen símbolos —como el de la Rosa— que se derivan casi indudablemente de una matriz islámica. En fin, la presencia directa de personajes musulmanes —Avicena y Averroes en el Limbo, Mahoma y Alí en el Infierno— confirma la familiaridad del poeta florentino con la cultura del Islam. ¿De qué manera estas influencias islámicas penetrarían en la obra de Dante?

Una vía de transmisión muy probable se encuentra en un texto español anónimo escrito bajo el patrocinio del rey de Castilla y León, Alfonso X el Sabio. El texto, conocido como *Liber scale Machometi*, era la traducción al castellano del *mi'rāj*, y formaba parte de un *corpus* más amplio de traducciones de textos islámicos incluida en la *Collectio Toletana*, obra que tenía como propósito contribuir al conocimiento de la cultura de los infieles. La España cristiana y musulmana había sido durante siglos —por lo menos hasta las invasiones almorávides y almohades— un laboratorio privilegiado para el intercambio entre las tradiciones culturales cristiana, judía y musulmana. En la época de Dante (fines del siglo XIII e inicios del XVI) la literatura hispano-andaluza ya era muy conocida en todo Occidente y había contribuido, entre otras cosas, al conocimiento de los clásicos griegos, base de la posterior afirmación de la cultura renacentista en Italia.

Existe, sin embargo, una explicación alternativa para esclarecer la aparente presencia de elementos islámicos en Dante. Tanto el *mi'rāj* como la *Commedia* podrían tener como fuente inspiradora común la anterior tradición judeocristiana de las ascensiones celestiales de los profetas bíblicos (Enoc, Elia, Baruc e Isaías), así como la posterior literatura patrística, apocalíptica y gnóstica. Por otro lado hay que recordar que el Islam —que fue una escisión y refundación radical del judeocristianismo, más que una nueva religión— nacía precisamente en aquél mundo de la periferia del Imperio de Oriente en donde se mezclaban paganismo, gnosticismo, judaísmo y misticismo cristiano.

Aunque las investigaciones no nos permitan, hasta hoy, sacar una conclusión definitiva sobre el origen de las influencias islámicas en Dante y —en ámbito más vasto— rastrear con toda certidumbre los itinerarios que llevaron a Occidente a alimentarse durante siglos con la aportación del mundo cultural musulmán, la presencia islámica en la literatura europea medieval —y no solamente la española— es una prueba tangible del grandioso legado cultural árabe. Queda abierta, con esto, la posibilidad sugestiva de que haya existido en el pasado un vasto mundo de interacciones, que configuraba una esfera cultural ecuménica más allá y a través de las fronteras culturales determinadas por la pertenencia religiosa de los pueblos de la Cuenca del Mediterráneo.

REVISTA CUICUILCO NO. 19,
se terminó de imprimir en el mes de
enero de 2001, en los Talleres de
Editorial Emahaia, S.A. de C.V., Av.
Morelos Ote. No. 300, Toluca,
México. C.P. 50090 Tel. 215-21-90.
El tiraje consta de 1000 ejemplares.

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones 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., incluyendo la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español o inglés.

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 y 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 entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

**Escuela Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Florencia Peña Saint-Martin

Subdirección de Extensión Académica

Georgina Montalvo Díaz

Revista Cuicuilco

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Edit Romero Hernández y

Francisco Xavier Solé Zapatero

Asistente Editorial

Belem Claro Álvarez

Coordinadores del Dossier

Leif Korsbaek e Hilario Topete

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 19, mayo-agosto, 2000

Sistema de Cargos

- *Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas*
- *Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón (Chiapas)*
- *Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México*
- *San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica*
- *Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas*
- *Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio*
- *Allende Mesoamérica. El sistema de cargos en el noroeste de México*

Miscelánea

- *Migración y adaptación sociocultural: apuntes para el estudio de las representaciones sociales e historias de vida de mujeres ocupadas en la economía informal en Chihuahua*
- *Los 20 días utilizados en las inscripciones de estilo ñuiñe*
- *Raza, mestizaje y nacionalismo. El movimiento antichino de Sonora y la formación del Estado posrevolucionario mexicano*
- *Construcción de la salud como hecho sociológico. Paradigma teórico y metodología*
- *Hacia otra interpretación del origen de la escritura*
- *Dios, Darwin y Nosotros*