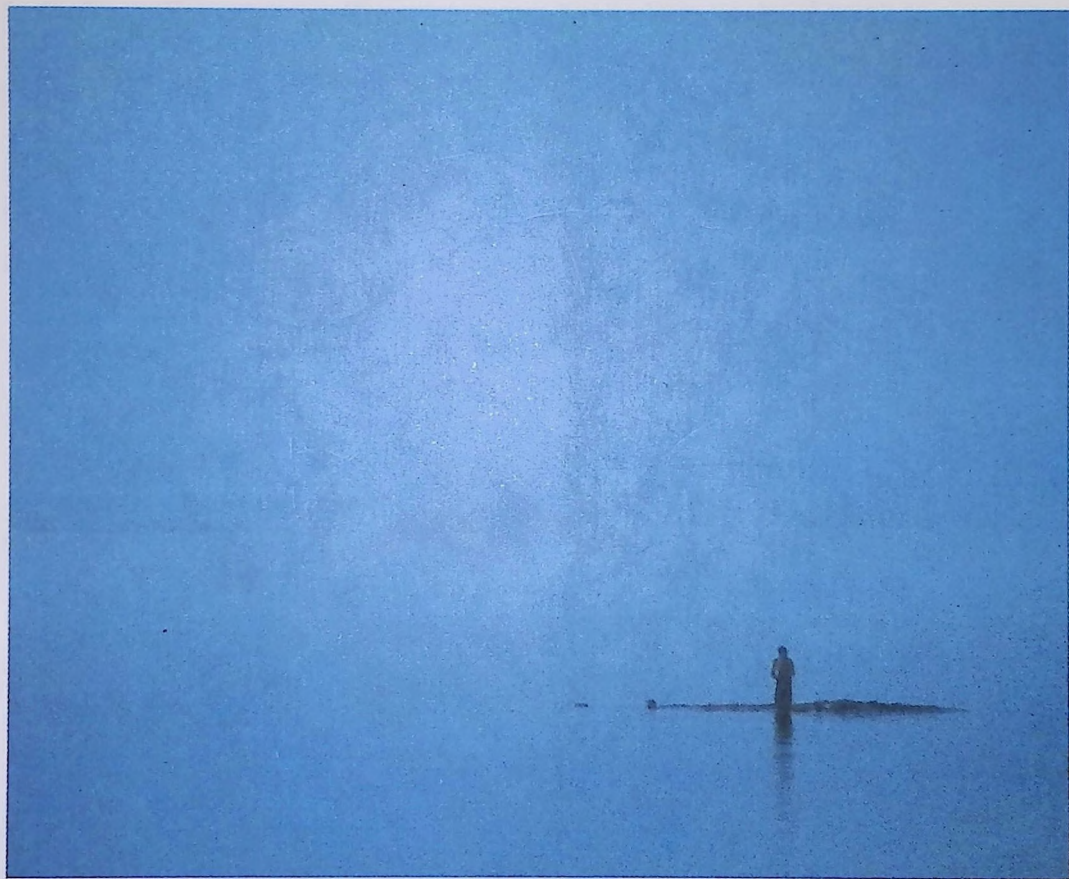


ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 9, número 26, septiembre-diciembre, 2002



Dinámica religiosa en México

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Sergio Raúl Arroyo García

Secretaría Técnica

Moisés Rosas Silva

Coordinación Nacional de Difusión

Gerardo Jaramillo Herrera

Subdirección de Publicaciones

Berenice Vadillo y Velasco

***Cuicuilco* 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: Lara Becerra: *El mar*, 2001
[Fotografía, 150 x 93 cm]

Corrección: Laura Camacho Miguel y Vanessa López González

Diseño y formación: Francisco Xavier Solé Zapatero

Colaboración especial: Belem Claro Alvarez

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, EMÁHAI, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (01722) 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 9, número 26, septiembre-diciembre, 2002

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Dinámica religiosa en México

Índice

Presentación	5
Diversidad religiosa en México o las diferentes maneras de creer en Dios <i>José Andrés García Méndez</i>	
 DOSSIER	
• <i>Te ch'ul balamilaltik: los espacios sagrados en torno a la medicina indígena tradicional en San Juan Cancuc, Chiapas</i> Esteban Ordiano Hernández	13
• <i>Días de huentli: ciclo agrícola y ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos</i> Ulises Julio Fierro Alonso	37
• <i>Ho kaj, "7-Día de siembra". Sistema de creencias y memoria agrícola de grupos mayenses</i> Marina Alonso Bolaños	67
• <i>Testigos y extestigos de Jehová. Desencantamiento y conversión en un grupo antisectas</i> Andrés Ríos Molina	83
• <i>Identidad política y religiosa en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe en la zona de conflicto, Chiapas</i> Hadlyyn Cuadriello Olivos y Rodrigo Megchún Rivera	105
• <i>La liberación de los pobres de Yahvé: análisis de una sociodicea</i> Zenia Yébenes Escardó	123
• <i>Hermanos separados: actividad política y cambio religioso en una comunidad tojolabal</i> José Andrés García Méndez	145

MISCELÁNEA

- *El graffiti contemporáneo como marco de reflexión dentro de los cambios sociales provocados por la globalización económica* 163
Jacobo Mateos Rico
- *Los riñones y sus donadores* 183
Lourdes Sodi
- *La forma de la historia profunda: una revisión de algunos estudios etnohistóricos en Mesoamérica* 199
Kazuyasu Ochiai
- *Vivienda y Condiciones de vida en el habitar de los pobres de la ciudad de México* 241
Judith Villavicencio Blanco
- *Antillanismo en el Caribe mexicano* 255
Raúl Arístides Pérez Aguilar
- *Lenguaje, escritura y modernidad: los linderos de la biblioteca* 271
Fernando Betancourt Martínez
- *La profesión médica ante el alcoholismo en el México Moderno* 295
Ana María Carrillo

Reseñas

- Yosef Hayim Yerushalmi, 317
Zajor. La historia judía y la memoria judía
Pablo Yankelevich
- Wolf, Erik R., 321
Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis
Alfonso Barquín Cendejas

Presentación

Diversidad religiosa en México o las diferentes maneras de creer en Dios

En 1992, con la publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se reconoció abiertamente la diversidad religiosa presente en nuestro país. Si bien el catolicismo continuaba siendo el discurso religioso predominante, resultaba imposible seguir ignorando la, cada vez más amplia, presencia de sistemas religiosos no católicos.

Por otra parte, aunque dicha ley mantiene el énfasis en la separación entre Iglesia y Estado, pretendiendo así reglamentar y delimitar dos campos perfectamente diferenciados —lo religioso y lo político—, lo que realmente refleja en el fondo es que en México cada vez resulta más difícil referirse a estos campos como ámbitos separados. De manera formal, en teoría se puede hablar de separación, de la inexistencia de una iglesia oficial, sin embargo, en la práctica nos enfrentamos ante un solo espacio de acción y discurso, el campo político-religioso, como lo muestran varios artículos de este número.

Sin embargo, esta unión no es nueva ya que a lo largo de la historia de nuestro país esta unidad se ha manifestado en diversos momentos y en variadas formas. Así, a pesar de que esta ley reconoce la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas —lo cual les garantiza, al menos idealmente, una igualdad respecto a sus derechos y obligaciones— la Iglesia católica (al menos ciertos sectores de ella) funciona prácticamente como religión de Estado, por ello resulta necesario empezar a hablar mejor de una relación Estado-iglesias, lo que implícitamente significa el reconocimiento de las religiones no católicas, no sólo como agentes estrictamente religiosos, sino como actores sociales y políticos, que han venido a conformar un verdadero campo social, un espacio de ofertas y demandas de bienes de salvación, una arena política, lo cual sí se puede considerar como algo novedoso en México.

Por tanto, para entender la complejidad del campo religioso mexicano es necesario un análisis, lo más amplio posible, de sus diferentes manifestaciones, tanto católicas como indígenas, protestantes, orientales, etcétera. Las protestantes (toda su gama de expresiones) son particularmente importantes, pues dentro de este nuevo proceso de reordenación del campo religioso mexicano, resulta innegable que el amplio crecimiento que han experimentado las iglesias cristianas (y paracristianas) no católicas en el ámbito nacional, obliga a reflexionar en torno a su comportamiento para tener una visión más profunda del campo sociorreligioso.

Así, es fundamental comprender la presencia y desarrollo de estas asociaciones religiosas en diferentes contextos regionales para entender no solamente las transformaciones que hemos vivido con respecto al mensaje religioso, sino también las modificaciones sociopolíticas y culturales que amplios sectores de nuestra sociedad, tanto en el ámbito rural como urbano, han venido presentando en relación con diferentes mensajes religiosos, generando formas particulares de apropiación y reproducción de los mismos, es decir, diferentes maneras de vivir un mensaje.

Esta variada apropiación de mensajes doctrinales no es válida exclusivamente para las religiones universales o para las sociedades complejas, en las religiones indígenas se vive el mismo proceso con el cual se generan respuestas diferenciadas ante la religión católica, así lo muestran los artículos de Esteban Ordiano, Ulises Fierro y Marina Alonso. En el primero se presenta un detallado análisis sobre los espacios sagrados y la importancia que tienen para los tzeltales de San Juan Cancuc, esa trascendencia se manifiesta en el proceso de salud-enfermedad mediante la práctica de los médicos indígenas tradicionales, pero que también se expresa en las relaciones sociales más amplias, permeadas por esta cosmovisión. De tal manera que los espacios sagrados se convierten en parámetros simbólicos fundamentales para la identidad de los cancuqueros y para el mantenimiento de su estructura social, que actualmente enfrenta los embates del discurso religioso cristiano pentecostés.

En tanto, el artículo de Ulises Fierro destaca los elementos de lo que Alfredo López Austin ha llamado la tradición religiosa mesoamericana y que aún se encuentran presentes en comunidades de origen nahua del estado de Morelos y que se han reelaborado para integrarse a festividades cristianas que permiten mantener el control del ciclo agrícola. Igual que en el caso anterior, en esta cosmovisión expresa de manera simbólica no solamente el control del ciclo agrícola a partir del ciclo ritual, sino también las complejas relaciones sociales del pueblo, dando muestra de la extraordinaria dinámica que presenta el campo religioso.

De manera similar, el trabajo de Marina Alonso muestra la persistencia de algunos aspectos de la religión mesoamericana, y cómo éstos se han transformado para seguir dando orden y sentido al trabajo agrícola de los mayas actuales del sudeste mexicano. Sin embargo, el objetivo de la autora no es simplemente ofrecer un trabajo etnográfico, sino explicar cómo este legado mesoamericano se ha ido transformando hasta constituir la base sobre la cual las sociedades indígenas mesoamericanas no solamente organizan su sociedad sino reordenan su devenir.

Así, lo que transmiten estos trabajos, a partir de ejemplos etnográficos sumamente diversos, es que en torno a la religiosidad indígena el proceso de transformación se convierte en una condición fundamental para la reproducción de su religiosidad y para el fortalecimiento de la experiencia religiosa.

Con lo anterior, es evidente que esta transformación se ha manifestado de múltiples formas, desde aquellas en las que prácticamente se ha desarrollado una verdadera tolerancia y un cierto ecumenismo entre los grupos y doctrinas involucradas, hasta aquéllas en las que se

han generado conflictos sumamente graves; situaciones que expresan las diferentes dinámicas que se viven en el fraccionado campo religioso nacional, incluido en este el mundo indígena.

De tal forma que en las últimas tres décadas, México ha sufrido una indudable transformación de su campo religioso. Este se ha vuelto más heterogéneo y ha visto crecer las ofertas doctrinales no católicas, así como ha visto renacer las propuestas indígenas. Esta nueva diversidad genera una influencia diferenciada en los distintos sectores de población en los cuales se presenta, y en las distintas regiones del país. Por tanto, hablar de diversidad religiosa no implica necesariamente hablar de tolerancia y coexistencia pacífica, sino de la coexistencia de un pluralismo doctrinal que necesariamente genera un diálogo entre diversas cosmovisiones, entre distintas maneras de construir la realidad y actuar en ella, de diferentes esperanzas, utopías y prácticas sociales diversas, cambiantes.

No obstante, como ya se ha mencionado, esta búsqueda de esperanzas no siempre resulta armoniosa y no siempre resuelve los problemas de la búsqueda religiosa de los individuos, al menos no de manera definitiva; por el contrario la base endeble de plausibilidad del campo religioso mexicano ha convertido a una gran cantidad de población convertida (que se convirtió a religiones cristianas y paracristianas no católicas) en nómadas doctrinales, como lo demuestra el artículo de Andrés Ríos, en el cual se presentan ejemplos de individuos convertidos a la iglesia de los Testigos de Jehová, que buscaban una forma de vida espiritualmente plena, no obstante, al no haber una adecuada integración entre la experiencia individual y la colectiva generó graves problemas en los individuos convertidos; así, de un proceso de conversión se pasa al de “desconversión” —como lo llama el autor—, a partir de distintos testimonios presenta un ejemplo, un caso particular de lo probable (común en el campo religioso protestante en México y que hasta ahora se ha trabajado muy poco). Estos casos de reconversión requieren de una mayor investigación para comprender la extraordinaria dinámica que estos grupos generan, y que de nuevo, no siempre es pacífica, como se evidencia con la formación de los grupos antisectas que desarrollan una intensa y agresiva actividad proselitista, principalmente contra los testigos de Jehová, como lo expone el mismo autor.

De tal manera, esta influencia y apropiación diferenciada de los discursos religiosos aun merece una amplia y detallada investigación para comprender mejor su dinámica, así como la generación de nuevos habitus culturales, los cuales empiezan a producir cambios incluso en las prácticas sociopolíticas de la población, tal como lo expresan claramente el artículo de Zenia Yébenes, el de Hadlynn Cuadriello y Rodrigo Megchún, y el de José Andrés García. Los cuales plantean un proceso que se puede observar en casi todo el territorio nacional y en distintas tradiciones culturales, es decir, el hecho de que las experiencias y prácticas religiosas de los individuos en gran medida se separa del ámbito institucional y se reproduce más allá de los lineamientos litúrgicos establecidos, de acuerdo con condiciones socioculturales propias; lo que expresa la gran capacidad de respuesta de los grupos sociales y de los individuos para adecuar los discursos doctrinales a sus necesidades espirituales y objetivas. Ade-

más expone el surgimiento de nuevas formas de vivir la religiosidad con claras tendencias sociopolíticas, así, la religiosidad de toda sociedad está condenada a transformarse mas no a desaparecer.

Estos artículos exponen el surgimiento de nuevas formas de orden eclesial, de creyentes que viven su creencia sin apego estricto al orden institucional, que muestran claramente su desacuerdo con aquélla, pero sin separarse del todo de la doctrina que profesan; superando en muchas ocasiones los obstáculos, enseñanzas y lineamientos de los propios líderes religiosos, construyendo nuevas comunidades eclesiales, donde la experiencia religiosa se apega más a las tradiciones propias.

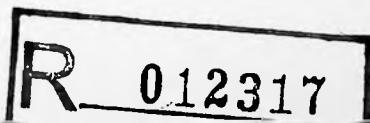
El trabajo de Hadlyyn Cuadriello y Rodrigo Megchún describe el surgimiento de un nuevo ritual en la zona de las cañadas de la selva Lacandona, que tuvo su origen después del levantamiento zapatista a instancias de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el cual tenía como objetivo reducir los conflictos políticos existentes en la región. En este proceso se observa claramente cómo la búsqueda de la integración comunitaria de los ejidos zapatistas —el pueblo elegido de acuerdo con la pastoral diocesana— se logra mediante el manejo de un elemento religioso común en los católicos, aun cuando éstos asuman posturas políticas contrarias. El trabajo describe el logro que tuvo la primera realización de este ritual, pero debido a su claro contenido político los autores se preguntan hasta qué punto este manejo religioso podrá superar las diferencias sociopolíticas, lo cual se convierte en un tema de estudio fundamental para entender la dinámica política de esta zona. Además de que la integración comunitaria no es solamente entre católicos de diferente postura partidista sino también entre zapatistas de diferentes doctrinas, pues no se debe olvidar que las bases de este movimiento tienen una clara identificación con las enseñanzas de la teología de la liberación, sin embargo, entre los propios zapatistas también se encuentra población conversa al protestantismo. ¿Qué ha pasado con ellos?

Una inicial y somera respuesta a esta pregunta se encuentra en el artículo de José Andrés García, que a partir de un ejemplo etnográfico de la selva Lacandona, pero de una región distinta al trabajo anterior, presenta las distintas respuestas que la población conversa al protestantismo —presbiteriano o pentecostés— ha dado al movimiento zapatista, ya sea sumándose a él, emigrando como lo hizo una parte de la población de la selva, o asumiendo un proceso de reconversión al catolicismo, al menos de palabra. Sin embargo, e independientemente de cuál de estos casos se trate, lo que el artículo deja en claro es la enorme capacidad de movilización, de respuesta política, además del alto grado de concientización política que presentan los individuos conversos, al menos en esta región. La nueva lectura que han hecho de la Biblia los aleja de la visión común que se tiene de los conversos como agentes políticamente pasivos, por el contrario, en su búsqueda de utopías éstos han sabido exigir sus derechos tanto en el nivel individual como en el comunal, este proceso en algunos casos y en determinados momentos también se ha visto inmerso en altos grados de violencia, recuérdese La Hormiga en San Cristóbal de Las Casas, Ixmiquilpan en Hidalgo y tantos otros ejemplos.

El trabajo de Zenia Yébenes analiza un caso similar al presentado por Cuadriello y Megchún, pero lo presenta en un contexto urbano sumamente diferente, la autora expone claramente los postulados básicos de la Teología de la liberación y su trasfondo político, pero destacando su dinámica propia, sus límites de aceptación y tolerancia, así como su condición actual. El trabajo resulta importante porque más allá de mostrar un caso particular de acción de la Teología de la liberación, se cuestiona la vigencia de la misma corriente, de sus nuevas formas de relacionarse e integrarse no sólo a la institución católica más amplia, sino al mismo campo religioso nacional.

Esto es importante porque, aunque el estudio de la religión ha sido un tema recurrente en la antropología mexicana, éste se ha enfocado sobre todo a las comunidades indígenas o a las prácticas católicas populares de la mayoría de la población, en tanto que ha sido dejado de lado el estudio de religiones diferentes a las ya mencionadas, las respuestas que la población indígena está elaborando, o bien se han abordado desde puntos de vista altamente ideologizados que solamente ven aspectos negativos en esta diversidad. Es hasta años recientes que esta temática ha cobrado interés y son cada vez más los investigadores que intentan comprenderla, muestra de ello son los trabajos que aquí se presentan. El propósito de éstos ha sido definir los contextos en los cuales se desenvuelven esos mensajes religiosos, y mostrar las formas de apropiación por parte de la población, que por condiciones culturales e históricas necesariamente son disímiles; diferentes discursos, diferentes lógicas culturales, diferentes formas de vivirlos.

JOSÉ ANDRÉS GARCÍA MÉNDEZ



Dossier

Te ch'ul balamilaltik: los espacios sagrados en torno a la medicina indígena tradicional en San Juan Cancuc, Chiapas

Esteban Ordiano Hernández*

RESUMEN: *Este artículo trata el tema de los espacios sagrados y su importancia en la cultura indígena, principalmente en el contexto de las prácticas y creencias en relación con la salud-enfermedad que desarrollan y la existencia de especialistas en medicina indígena tradicional en el municipio de San Juan Cancuc, Chiapas.*

ABSTRACT: *This paper treats about sacred spaces and its importance in the indigenous culture, principally in the context of practices and beliefs in relation with health-disease that they develop and the existence of specialists on indigenous medical traditions in the municipality of San Juan Cancuc, Chiapas.*

El presente artículo desarrolla un estudio simbólico de los espacios sagrados en el contexto de las prácticas y creencias respecto a la salud-enfermedad en el pueblo de San Juan Cancuc, Chiapas.¹ Al iniciar esta investigación, la primera inquietud era conocer las prácticas rituales de curación en el contexto de las comunidades indígenas del estado de Chiapas, por lo que fueron contactados especialistas en medicina indígena tradicional y miembros de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH).

En el lugar, el principal método de atención a la salud es la medicina indígena tradicional, aun cuando la cabecera municipal cuenta con una Unidad Médica Rural (UMR) del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), la cual en 1996 registró 0.14% de usuarios de servicios médicos [Gobierno del Estado de Chiapas, 1997: 209].

* ENAH, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ San Juan Cancuc es uno de los 12 municipios de la región Selva de Chiapas; está ubicado entre las montañas al norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en las coordenadas geográficas 16° 53'N, 92° 22'W, a 60 km de distancia en línea recta entre los municipios de Oxchuc, Tenejapa, Chenalhó, Pantelhó, Chilón, Sitalá y Ocosingo, y de tres a cinco horas de marcha según las condiciones del terreno y transporte. Actualmente, el municipio de Cancuc tiene una población de 26 206 habitantes [INEGI, 1995:204], todos hablantes de la lengua tzeltal.

Los primeros acercamientos con los médicos indígenas de Cancun no fueron fáciles, debido principalmente a que son celosos de su conocimiento, así que fue necesario elaborar un acuerdo de trabajo. En un primer momento el principal motivo para desarrollar una investigación que estudiara el cambio histórico y la permanencia de los espacios sagrados fue revalorizar su relación con la medicina indígena tradicional, ya que en México este conocimiento y esta práctica se remontan a la antigüedad prehispánica y se han mantenido en la actualidad, no sólo entre los grupos indígenas sino también entre otros sectores sociales vinculados con ciertas prácticas religiosas y “esotéricas”.²

Esto llevó a indagar sobre las principales enfermedades que son atendidas en un espacio sagrado y a elaborar un cuadro tipológico basado en el conocimiento de los especialistas de la medicina indígena tradicional que incluye los síntomas de los pacientes. A partir de ese cuadro tipológico se eligieron los terapeutas y los casos de enfermedad que se trabajarían, tomando como centro de análisis las enfermedades de filiación cultural.³ Otro punto en la investigación, relacionado con los espacios sagrados y la sociedad, estuvo enfocado en la descripción de los mecanismos preventivos y curativos asociados con los conceptos salud-enfermedad de la medicina indígena tradicional, particularmente el tratamiento terapéutico de enfermedades de filiación cultural y de cómo el grupo social percibe y enfrenta la enfermedad.

Las principales interrogantes que delinearon esta investigación fueron las siguientes: ¿Qué cambios y permanencias etnohistóricas se observan en relación con los espacios sagrados dentro de las prácticas y creencias respecto a los conceptos salud-enfermedad? ¿Cómo éstos conceptos están relacionados con los espacios sagrados y algunas esferas de la vida socioeconómica de la comunidad? ¿Por qué los espacios sagrados se relacionan significativamente con la construcción de una imagen de la persona?

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El enfoque metodológico aplicado en esta investigación es el etnohistórico, el cual consiste en el uso de la documentación histórica para dar profundidad temporal a las observaciones etnográficas. Es una combinación interdisciplinaria con un grado de penetración que no se obtiene cuando el enfoque incluye sólo una de las dos facetas de investigación: la etnografía y la historia.

² Son diversos los trabajos referentes al tema de los espacios sagrados en la región desde el punto de vista arqueológico, etnográfico e histórico [De la Garza, 1990; Aramoni, 1992; Vogt, 1993; Jacorzynski, 1998]. Pero ninguno de éstos se enfoca en la relación intrínseca con la medicina indígena tradicional ni con la concepción de la salud y la enfermedad, por lo que este estudio pretende contribuir con un acercamiento desde el punto de vista de la antropología médica.

³ Enfermedades producidas por brujería, castigo divino o algún otro agente de explicación cultural.

Para fines teóricos y empíricos, en esta investigación se utilizarán las siguientes definiciones o construcciones sociales:⁴ el término “curandero” incluye a varios especialistas pero genéricamente se nombra así a los terapeutas tradicionales. Otros autores emplean la designación de “médicos indígenas”, que en adelante se usará para resaltar la igualdad de funciones respecto al médico académico, con base en que la diferencia entre ambos radica en los procesos de escolarización, profesionalización y legalización de los segundos. En sentido estricto los “médicos académicos” son licenciados en medicina con o sin estudios de posgrado, especialidad, maestría o doctorado [Campos, 1996:14].

De acuerdo con Campos, la medicina indígena tradicional es el conjunto de concepciones, saberes, prácticas y recursos manejados por los médicos o curanderos de los diversos grupos indígenas de México y que han sido aprendidos generacionalmente mediante transmisión oral, experiencia divina y vocación. A pesar de las evidentes semejanzas se debe considerar que cada grupo étnico tiene sus propios conceptos y formas de entender el proceso de salud, enfermedad y muerte, por lo que el término “medicina indígena tradicional” es una denominación genérica y es más puntual la pluralización: “medicinas indígenas tradicionales” [*ibid.*]. En este trabajo se argumentan tres tesis.

Primera tesis

La medicina indígena tradicional es un sistema, según los objetivos de los especialistas que la practican, encaminado a restablecer la salud o producir la enfermedad; se encuentra en constante desarrollo y está compuesto por la cosmovisión, los rituales, los recursos terapéuticos y humanos, además, es el producto de un proceso de resignificación histórica. Es decir, la medicina indígena tradicional, como un sistema construido social y etnohistóricamente, tiene las siguientes características:

a) la cosmovisión: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos entre sí, en forma relativamente congruente con el que un individuo o grupo social, en un momento dado, pretende aprehender el universo” [López, 1980:23];

⁴ “[. . .] La construcción es algo arbitrario y superficial” [Holowka, 1994:290]. Algunos términos, como médico, maestro o enfermedad, cambian según el método o los criterios empleados para ponerlos en uso. Las alucinaciones auditivas, por ejemplo, son consideradas por la medicina occidental como síntomas de algunas enfermedades mentales pero en la medicina de los cancuqueros pueden identificarse como una señal de dios o los ancestros. En cambio, el color de cabello o el peso de uno mismo no cambian de cultura en cultura, ni de sociedad en sociedad. Aunque en una sociedad se dice *brown* y en otra marrón, el color mismo no cambia. Así, se puede considerar que no todas las culturas ni los grupos sociales manejan los mismos parámetros para determinar cuándo una persona está sana o no. Estos conceptos han sido interpretados de manera muy diversa y su significado está asociado con la cosmovisión del grupo.

- b) el ritual: un sistema ideológico con el cual un individuo o grupo social explica su cosmovisión;
- c) los recursos terapéuticos: objetos dados, materiales o simbólicos que sirven para curar enfermedades, proteger del mal, garantizar el bienestar o, en contraparte, producir daños, envidias, catástrofes, etcétera;
- d) los recursos humanos: los especialistas practicantes de la medicina indígena tradicional. Todos estos elementos que componen la medicina indígena se construyen en el tiempo y en el espacio.

Segunda tesis

La segunda tesis explica que los rituales son las formas simbólicas puestas en acción; es decir, el ritual es la acción ideológica compuesta por formas simbólicas. Según Turner, el ritual es entendido como:

Una conducta formal establecida, en ocasiones no determinada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la última estructura específica en un contexto ritual [Turner, 1980:21].

Ahora bien, este autor propone que los símbolos rituales sean analizados dentro de una secuencia temporal y en su relación con otros acontecimientos, ya que están implicados en el proceso social. "El símbolo ritual se convierte entonces en un factor de la acción social, en una fuerza positiva dentro de un determinado campo de actividad" [*ibid.*:34]. A partir de John Thompson, "símbolo" es entendido como las "formas simbólicas":

[...] es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos [...] en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales y por medio de los cuales se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas [Thompson, 1993:1].

Estas formas simbólicas son ideológicas, es decir, están determinadas por la ideología, en el sentido de López Austin:

cualquier acto de entendimiento, desde los más simples hasta los conceptos más elaborados; desde las meras preferencias o actitudes hasta los valores, actos propios de un individuo o comunes a un grupo social [López, 1980:16].

Si se concibe la ideología como un sistema de formas simbólicas en contextos estructurados, según la teoría de Thompson su análisis "se puede considerar como el

estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas” [Thompson, *op. cit.*]. El estudio toma en cuenta cinco aspectos de las formas simbólicas:

- a) *Intencional*: las formas simbólicas son expresiones de un sujeto y para un sujeto (o sujetos).
- b) *Convencional*: la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, así como su interpretación por parte de los sujetos que las reciben, son procesos que implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones de diversos tipos.
- c) *Estructural*: las formas simbólicas son construcciones que presentan una estructura articulada.
- d) *Referencial*: las formas simbólicas son construcciones que típicamente representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo.
- e) *Contextual*: las formas simbólicas se insertan siempre en contextos y procesos sociohistóricos específicos dentro de los cuales y por medio de los cuales se producen y reciben [*ibid.*:149-161].

Si el ritual se considera como un sistema ideológico compuesto de “formas simbólicas” en acción y si éstas se pueden analizar con los cinco aspectos propuestos por Thompson, también pueden clasificarse según sus objetivos, códigos, interrelaciones, referencias y contextos. Si el objetivo del ritual es curar, entonces es terapéutico; si su objetivo es dañar, es un ritual de brujería. Los códigos de las formas simbólicas son las reglas de interpretación que emplean los miembros del grupo social para explicar los significados, en el caso de los espacios. Las representaciones de las formas simbólicas que componen los rituales de curación y brujería en Cancun son referidas como regalos, alimentos o intercambios que el hombre hace a las divinidades para conseguir un objetivo. Si bien el análisis de Thompson es rico, también es limitado debido a su carácter estático; es decir, el análisis es sincrónico porque no toma en cuenta la temporalidad o acción de los rituales. Un ejemplo sería la secuencia diacrónica de los rituales para observar sus cambios y permanencias históricas, además, la observación del proceso de interacción de las formas simbólicas y el análisis en la secuencia de los rezos durante un ritual de la salud, por lo que en este sentido la etnohistoria será un complemento para el estudio del ritual.

Tercera tesis

La tercera tesis argumenta que los rituales de curación y brujería o de salud y enfermedad se realizan en espacios sagrados específicos: montañas, cuevas, altares, igle-

sias, arroyos, entre otros, en donde históricamente los especialistas de la medicina indígena tradicional, así como los integrantes del grupo social, se relacionan con las divinidades ancestrales que allí habitan y que desde tiempos antiguos protegen o castigan a su comunidad como formas simbólicas de regulación social. Por lo anterior, los rituales de curación y brujería se realizan en tales espacios porque allí reside el poder divino capaz de curar o restaurar el orden y de dañar o producir el caos.

MEDICINA INDÍGENA TRADICIONAL

La medicina indígena tradicional ha sido una de las manifestaciones culturales más importantes para la permanencia de los pueblos indios durante más de 500 años, no sólo en relación con la salud sino con la cohesión cultural. En este punto es preciso conocer cuál es el origen, los conceptos y las características de la medicina tradicional. Las crónicas e investigaciones revelan que en la época prehispánica existía una medicina en constante desarrollo. Durante la época colonial el conocimiento y la práctica de ésta fueron satanizados y perseguidos, a tal grado que los médicos indígenas, en muchos lugares de México, curaron en la clandestinidad durante varios años. Con el tiempo se estableció una relación sincrética entre los conocimientos indígenas y occidentales. Durante la época colonial, sin embargo, hubo interés por estudiar las prácticas tradicionales en forma descriptiva. Los primeros y principales estudios de este tipo fueron realizados por los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán. Posteriormente, se escribieron obras con un carácter más académico, como la de Francisco Xavier Clavijero [Campos, 1992:81]. Así, durante la Colonia surgió en el proceso de mestizaje lo que se denominaría “medicina tradicional”.

El concepto occidental de “brujo” fue introducido en el siglo XVI, cuando Sahagún lo usó para denominar al *nagual* y le asignó características —como la de chupar a los niños— que no aparecen en la relación suministrada por los informantes en su propia lengua. Ruiz de Alarcón, por su parte, al narrar casos identificados como “tonalismo”, no sólo confundió los conceptos de *tona* y *nagual* sino que atribuyó su origen a un pacto expreso o tácito con el demonio [Aguirre, 1980:10]. Esta confusión de nahualismo con brujería está presente en diversos grupos sociales de México, ya que son conceptos impuestos, adoptados o arraigados. Además, comprender los conceptos relacionados con la medicina indígena tradicional aclararía muchos prejuicios existentes contra ésta y también revaloraría su conocimiento y práctica.

El término *nagual* deriva del náhuatl *nahualli*, que quiere decir “secreto”, “misterioso”, “oculto”; es aplicado a las tribus del idioma mexicano porque fueron sus sacerdotes y señores quienes introdujeron en Temoauchan o Chiapas los misterios en los cuales se derramaba mucha sangre humana y que estaban relacionados con una

multitud de ritos que más tarde fueron llamados nahualismos [De la Serna, 1953, vol. X:90].⁵

LA RESIGNIFICACIÓN DE FORMAS SIMBÓLICAS CULTURALES

Para comprender el comportamiento y la ideología de los conquistadores españoles es necesario remontarse a la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, con particular énfasis en el aspecto religioso, principalmente porque éste tuvo un papel decisivo en el trato impositivo de un modelo religioso y moral, como el existente en el Viejo Mundo, sobre los pueblos amerindios. La catequización, el adoctrinamiento, la persecución de idolatrías, así como la destrucción de templos e ídolos indígenas fueron las principales formas de enseñar la nueva religión. Se trató de imponer un nuevo orden moral y una conducta social donde el sujeto se convertía en pecador si se negaba a los mandamientos católicos.

Prohibir las prácticas y creencias de culto fue el principal objetivo de los clérigos dispuestos a combatir y erradicar la idolatría de los indios. La resistencia a ser evangelizados y el deseo de proteger sus creencias llevó a los indígenas a practicar sus cultos en la clandestinidad, mientras que otros aceptaron la evangelización. Los indígenas que rechazaban el nuevo orden religioso eran perseguidos y juzgados y seguían ocultando sus lugares sagrados:

Los antiguos guardianes de los montes, las aguas, las grutas, los caminos y los animales se confinaron al reino de las tinieblas y fueron reemplazados por los santos tutelares: naguales se confundieron con ángeles custodios; infierno en vez de Catimbac; Dios padre poscribiendo a Gucumatz [Nuñez de la Vega, 1988:13].

La enseñanza de la fe cristiana fue labor de los catequizadores para erradicar todo paganismo y pecado. Hacían largas caminatas entre los lugares más apartados y desolados con el fin de llevar a los indios “la única fe”. La explicación de la palabra divina trajo consigo formas simbólicas como la cruz, concepto teológico representante de la divinidad cristiana.

Mientras en la mitología indígena los dioses participan de lo bueno y de lo malo —es decir, lo humano— y castigan a los mortales por sus desobediencias —causa y

⁵ Desde la Colonia el nahualismo ha sido confundido con el *tonalismo*; este último consistía en un conjunto de prácticas provocadas por la creencia de que al nacer todos participaban de la condición o influencia de los animales, astros, plantas y elementos, o tenían con ellos algún tipo de relación o dependencia. A cualquier persona que desee saber qué animal es su *tona* y quiera estar para siempre ligada a él, es común que, sin importar la edad, sueñe con él en repetidas ocasiones y a veces por años enteros; o bien, que se esté en determinado lugar y vea siempre al mismo animal, el cual es su propio *tona*.

agente de las enfermedades—, en la mitología cristiana, dominante durante la Colonia, se imponía el demonio como causa y agente de todo mal [Aguirre, 1963:27]. El valor simbólico de la cruz en la doctrina cristiana es fundamento del poder de lo divino; tiene virtud y poder no sólo contra brujos y hechiceros sino contra idolatrías y supersticiones de los pueblos:

Debe la cruz reverenciarse con adoración latría, que es la propia que damos a Dios, hincadas las rodillas, así porque representa la figura de Cristo crucificado en ella, como por el contacto de sus miembros sacrantísimos. Por eso hablamos con la cruz y le pedimos y rogamos de la misma suerte que a nuestro Dios crucificado [Nuñez de la Vega, *op.cit.*:303].

Además de que la colonización de América se justificó como una empresa, también tenía por objetivo llevar la palabra de dios a las regiones que practicaban el paganismo. Con el paso del tiempo fueron llegando otras órdenes mendicantes —franciscanos, jesuitas, carmelitas, dominicos, agustinos, mercedarios—, cuya tarea se centró en la evangelización de los pueblos indios.

Con esta visión hegemónica, las estructuras sociales e ideológicas se impusieron a partir de una estricta normatividad religiosa que funcionaba con los principios y preceptos de la religión. No obstante, el culto a las divinidades ancestrales de los indígenas seguía en práctica en diversos lugares inaccesibles para los clérigos: entre las montañas, las aguas y los bosques.

La persistencia ideológica indígena fue el foco de resistencia contra la evangelización. Los espacios sagrados y de medicina acomodaron los nuevos conceptos católicos que eran introducidos mediante la represión. Sin embargo, las prácticas mágico-religiosas adoptaron nuevos elementos de la ideología cristiana. Muchos componentes simbólicos e ideológicos durante el proceso de cambio fueron registrados para demostrar el paganismo de los indios:

Es de advertir que casi todas las veces que se mueven a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo y ordenarlo así algunos sátrapas, médico, sortilego o adivino, de los otros indios, fundándose los más de ellos en sus sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman *ololuhqui*, opezote, o tabaco, como se declarara en su lugar [Ruiz de Alarcón, 1988:33-44].

Lo anterior resume cómo la sociedad india actual es el resultado de procesos históricos complejos y, por tal motivo, la construcción social es siempre la construcción histórica. El pasado indígena en el tiempo de colonia fue el terreno del combate mortal por la sobrevivencia social y cultural.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA

En zonas remotas del territorio maya como San Juan Cancuc se encuentran patrones de vida tradicionales que muestran la íntima relación entre el hombre con la naturaleza, lazo heredado desde la antigüedad prehispánica que entre los tzotziles de zinacantán Evon Z. Vogt llamó “geografía sagrada”: lugares que han sido fundamentales en la cosmovisión de los mayas. También se observa cómo antiguas formas simbólicas y significados mayas se vinculan con las formas culturales introducidas por los españoles, como las cruces y los santos católicos [Vogt, 1993:68]. Estas formas simbólicas adquieren otra dimensión entre las culturas indígenas de Chiapas, es decir, la cultura receptora les da una nueva significación.

Antes de seguir se debe comprender el concepto *ch'ul* o sagrado. En San Juan Cancuc se usa para referirse a lo relacionado con lo sobrenatural y con lo divino, por ejemplo, *ch'ulchan* (el universo o el cielo), *ch'ulel* (espíritu o alma), *chu'lja'* (agua bendita), *ch'ul balamilal* (lugar sagrado o tierra sagrada). Sería pertinente analizar cómo se explica lo sagrado en la visión del mundo de los *poxtaiwanetik* (médicos indígenas).

En julio de 1997, en una comunidad del norte de Cancuc don Esteban Méndez (*poxtaiwanej*), hacía sus labores de campo y platicaba de los espacios sagrados o *ch'ul balamilal* que se observaban en el camino:

Cada paraje y comunidad tienen su cruz y es *ch'ul* [sagrada] porque allí vive un ángel y otras porque allí viven los *ch'uleltik* de los cancuqueros, que están cuidados por los antepasados de la comunidad y son los que castigan a los que se portan mal. En la cruz se reza para que no traigan mal a nadie.

En los ríos y cuevas hay cruz, pero no en todas, allí viven ángeles y santos, y son ellos los que envían la lluvia y los rayos. Muchas cuevas son muy profundas y otras no, en algunas viven los animales compañeros de los cancuqueros y que están cuidadas por *Yajwal Balumilal* [el señor o dueño del cielo o dios].

Las cruces rodean a la comunidad. Don Esteban afirma que muchas están “mirando” en dirección a donde sale el *k'aal* (el Sol).

Los espacios sagrados tienen rasgos convencionales y referenciales en común. El primero es la orientación (este-oeste): comúnmente, las cruces se encuentran colocadas en dirección hacia la salida del Sol. El segundo, que allí habitan los antepasados y las almas de los cancuqueros. Un tercer rasgo consiste en su influencia sobre la salud y la enfermedad de las personas. Además, estructuralmente, en Cancuc existen diversos espacios sagrados, muchos de ellos representados con cruces de pinabeto en las cumbres de *wisetik* o las montañas, cuevas o *ch'ensetik*, arroyos o *uk'umetik* y entre los bosques o *te'etikaleltik* y, según se cree, allí habitan los ancestros primeros o guardianes en forma de ángeles (*anhelsitik*) o santos.

Esos lugares representan algo más que el símbolo religioso católico; se dice que las cruces son “para platicar con los dioses que allí viven”. Algunos de estos lugares con cruces también son mojones que marcan límites de propiedad, así como indicadores de lugares donde hay agua. Juan Gómez (cancuquero), explicó:

[. . .] en los ojos de agua y en algunos cerros se ponen tres cruces con sus ramas de pino. Todos pueden ponerles adornos de juncia y flores y no importa que esté en el terreno particular de otro cancuquero. [La cruz recibe, en algunos casos, el apellido de la familia dueña del lugar, como “Cruz Santiz”]. Cuando no llueve y la milpa no crece se le pide a los principales que hagan rezo para que venga la lluvia porque los ángeles están molestos con nosotros por portarnos mal.

Otro cancuquero llamado Margarito Santiz indicó que en las cuevas o *ch'ensetik* están “las nubes y los rayos porque así bajan los ángeles del cielo, con lluvia”.

Los espacios sagrados están relacionados contextualmente con los fenómenos naturales como la lluvia, los truenos y los rayos. Un lugar sagrado no es exclusivo entre los cancuqueros, también están relacionados con la economía de la sociedad: si no llueve no hay siembra. Los espacios sagrados de los cancuqueros son lugares del medio natural que visitan y a los que rezan durante los rituales y ceremonias que influyen en su organización social, económica, religiosa, ecológica y política. Uno de los valores del espacio sagrado para los cancuqueros es el mito de origen, porque de esos lugares salieron sus antepasados y los *ch'uleltik* de todos ellos:

Lo que sí constituye un concepto claro en la mente de todos es que “antiguamente” cada clan habitaba una cueva, de donde salieron sus miembros en forma de seres humanos a poblar la tierra y en las cuales viven los nagueles o *lab*, que los ligan al lugar de origen. A esta cueva vuelve el alma después de la muerte [Guiteras, 1992:1].

Los lugares sagrados más importantes o referenciales son aquéllos donde hay más cruces: *witsetik* (montañas y cerros) y *ch'ensetik* (cuevas) también son considerados por los especialistas de la medicina tradicional como los más poderosos y de mayor jerarquía. Son puntos de referencia naturales de un conjunto de oposiciones binarias de la visión del mundo: montaña *versus* cueva, *ajkol* (arriba) *versus* *alan* (abajo). Dios ancestral *versus* *Yajwal Balamilal* o Señor de la Tierra.

Entre algunas prácticas curativas indígenas, el espacio es un lugar importante para el tratamiento de la enfermedad o el daño, pero sólo aquél donde existe el poder sobrenatural capaz de solucionar y conceder las peticiones de los cancuqueros para sus fines y necesidades. El concepto *kol-chamel* (salud-enfermedad) está íntimamente relacionado con los espacios sagrados debido al concepto de persona, es decir, las partes en que se divide el cancuquero. En relación con esto, don Sebastián Gómez (*poxtaiwanej*) explicó que los lugares donde viven las almas o *ch'uleltik* de los habitantes de Cancuc son los cerros y cuevas más importantes, allí están las almas

pequeñas (*ch'in ch'ulelal*) y las grandes (*muk'l ch'ulelal*), que los ángeles o santos pueden amarrar cuando sus propietarios se comportan mal o les pagan y dan comida de parte de un *ak'chamel* (dador de enfermedad), considerado por los cancuqueros como el brujo; según en qué lugar los amarre será el tipo de enfermedad (fría o caliente).

Otro papel intencional de los espacios sagrados es el de bienestar o salud (*kol*) y el de enfermedad o mal (*chamel*), es decir, los cancuqueros, especialmente los *poxtaiwanej*, reconocen cuando alguien está enfermo por situaciones del ambiente o cuando la enfermedad es producida por las divinidades que habitan en los espacios sagrados. También saben cuándo se trata de una enfermedad producida en un espacio sagrado por el *ak'chamel* o brujo. Para la cultura tzeltal, lo sagrado debe ser revalorizado debido a su significación en el control del proceso salud-enfermedad.

Los cancuqueros asumen que en algunas montañas y cerros hay santos o ángeles custodios, las cruces que están enterradas o recargadas en las paredes de la montaña son la puerta de entrada a su hogar: el cielo. Sebastián Gómez dice que "no todas las montañas y cerros tienen alojadas a las divinidades, sólo aquéllos que tienen cruz. Allí se reza y los ángeles suben el mensaje a dios en el cielo". Las cuevas y sumideros son canales de comunicación con el Señor de la Tierra, el guardián de las aguas y del maíz, también habita el *pukuj* (demonio), a quien reza el *ak'chamel* o brujo. Al igual que en la montaña, allí se puede rezar, curar, así como solicitarle hacer daño o enviar una enfermedad.

Los espacios sagrados son formas simbólicas del medio natural en la concepción indígena tzeltal de Cancuc, allí habitan las divinidades como ángeles, santos y demonios, custodios del orden social. El espacio sagrado es un lugar de contacto entre el hombre y lo sobrenatural. Cada punto del espacio pertenece convencionalmente a una divinidad en particular. Cerros, cuevas, arroyos, altares, iglesias, etcétera, demuestran no sólo ser puntos sagrados sino también centros ceremoniales. El espacio sagrado para los cancuqueros comunica y les pone en cercanía con las divinidades, en este caso la idea de divinidad es objeto de interpretación y generador de identidad, orden y entendimiento.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS ELEMENTOS DE LA GEOGRAFÍA SAGRADA

Existen diversos espacios sagrados, muchos de los cuales están ligados a la geografía de la naturaleza, como montañas, cuevas, arroyos, pozos, bosques, rocas, etcétera, además, existen espacios sagrados que son construidos por el hombre, como las iglesias y los altares de hogar. En el mapa se aprecian algunos espacios sagrados donde se presenció algún ritual intencional de curación y brujería.

La montaña y la cueva

Algunas montañas, cerros y cuevas, dentro y fuera de los límites geográficos del municipio de San Juan Cancuc, son considerados sagrados porque allí habitan santos, vírgenes, Cristo, ángeles, truenos, lluvia, animales míticos, almas ancestrales, demonios, seres malignos y el dueño de la tierra y del cielo, es decir, conceptos ideológicos y simbólicos que representan la cosmovisión de los cancuqueros. Según algunos habitantes como Diego Domínguez, estas representaciones convencionales de lo sagrado se explican porque:

[. . .] en algunas montañas hay agua que mantiene viva la tierra y es buena para sembrar, además, se sabe que hay una cruz donde vive un santo del cielo que cuida y ve que no hagamos mal a nuestros hermanos indígenas. Porque si esto sucede, nos castiga con enfermedad o sin agua para la tierra, por eso se le reza y quema vela para que esté contento. Se reza a la tierra para pedir que el maíz crezca grande, así como el frijol, la calabaza, el chayote, etcétera. También para que no dé enfermedad a los habitantes del pueblo. Los rezos se hacen en varios cerros, los más importantes son conocidos porque nos lo enseñaron nuestros antepasados y que están orientados en cuatro lugares [puntos cardinales].

Otros lugares sagrados son las cuevas, ahí también habita un santo u otra deidad ancestral o mitológica. Para algunos indígenas la cueva representa la casa del diablo, el dueño de la tierra o algún personaje maléfico.

En la cueva se reza para pedir agua, para que la milpa y el frijol crezcan, también le pedimos dinero prestado al señor de la tierra a cambio de un alma vendida. Los "brujos" o *ak'chamelal* le hablan al diablo, queman vela, incienso y piden que haga mal a alguien vendiendo el *ch'ulel* o alma de la víctima.

Estos dos tipos de espacios sagrados nos muestran la oposición o intención arbitraria entre arriba y abajo, cielo e inframundo, curar y dañar. Tales características influyen en la concepción de la salud-enfermedad, ambas participan y dan significado al proceso de prácticas y creencias de la medicina indígena tradicional, así como de la situación económica y ecológica de la comunidad.

¿Qué relación tienen los espacios sagrados y el contexto económico y ecológico de los cacuqueros, además de su salud? Una posible respuesta se obtuvo durante un ritual para pedir lluvia en la montaña nombrada Keremton ("piedra o roca de muchacho") en el municipio de Cancuc, paraje Cruztón. Desde muy temprano, en la primera hora del sol, los principales se reunieron en la casa del mayordomo, acompañados por músicos tradicionales que llevaban arpa, guitarra, violín, tambor, pito y sonajas. Comenzaron a tocar alrededor del altar, compuesto por tres cruces de pinabeto y ramas de pino, también había garrafas de *pox* (aguardiente de ca-

ña). Al ritmo de la música los principales danzaban con la sonaja en la mano y derramaban *pox* alrededor del círculo que formaron los músicos, comenzando por la derecha. Posteriormente, compartieron la bebida a cada uno (todos varones); después de cuatro vueltas de música y danza y de compartir *pox* con *pilico* (*inoy*, tabaco silvestre mezclado con ajo y cal), se tiraron cuatro cohetes al aire para anunciar el ascenso a la montaña de Keremton. Posteriormente, cargando los instrumentos musicales, las velas blancas de 40 cm, el *pox*, la chicha, el *pozol*, cohetes, sahumerio y copal, se inició el ascenso a la montaña.

Cuando llegaron al lugar sagrado —en la cima, bajo una pared rocosa y repleta de cruces de pinabeto (algunas muy viejas y otras en mejor estado)—, los principales acomodaron en un tronco acostado ante las cruces una docena de velas, prendieron el sahumerio y le colocaron copal, se tiraron nuevamente cuatro cohetes y tocaron música. Mientras tanto, los principales más viejos sahumaban el espacio y a todos los presentes, iniciando por la derecha; tres principales sacaron su rosario y prendieron las velas para iniciar el rezo a Keremton, el ángel que cuida la montaña y su comunidad. Le ofrecieron las velas, el *pox*, el incienso, la música, los cohetes y la chicha, “le piden que no esté enojado con todos nosotros y que envíe agua a sus tierras para que se vaya la enfermedad que trae el calor y el hambre, para que crezca bien el maíz, el frijol y las verduras”. El rezo dura más de tres horas, durante este tiempo todos bebieron *pox*, chicha y *pozol*, los músicos sólo hicieron una pausa y reanudaron la música. Los cohetes fueron tirados de cuatro en cuatro y las velas se consumieron. Nuevamente todos se colocaron en círculo y se reanudó la música y la danza para comenzar el descenso y regresar al lugar de inicio. Los asistentes compartieron más *pox* y dieron las gracias a todos los que asistieron al rezo.

Don Sebastián indicó que este ritual se llevó a cabo para “prevenir la enfermedad de la comunidad, porque si hay mal tiempo, no hay alimentos y la gente se enferma, también todo se seca y muchas cosas se pierden del campo y los bosques”. En este sentido el orden natural tiene que regularse con el orden social, los cancuqueros deben agradecer a las divinidades y mantenerlas contentas para no provocar ira en ellos.

Otros espacios sagrados de la naturaleza en Cancuc son el bosque, el río, el arroyo, el manantial y el pozo. La geografía de esta región ofrece terrenos con variaciones climáticas y diversidad de flora y de fauna; en estos lugares también existen divinidades o ancestros que velan por la comunidad. El agua, los animales, las plantas y todo lo que habite su espacio se identifican por mitos, leyendas, cruces o marcas que los distinguen de los demás, como lo explicó Miguel López:

Algunos bosques son lugares donde viven las almas de los ancestros y son ellos los que cuidan y protegen lo que en el bosque habita y para cazar algún animal hay que pedir per-

miso con rezos y ofrenda a los guardianes del bosque. En los ríos, manantiales, arroyos y pozos habitan divinidades custodias del agua. Cada 3 de mayo de cada año se le reza a la Santa Cruz para que no falte agua en nuestra comunidad, le hacemos fiesta con rezos y comida.

La roca y el crucero

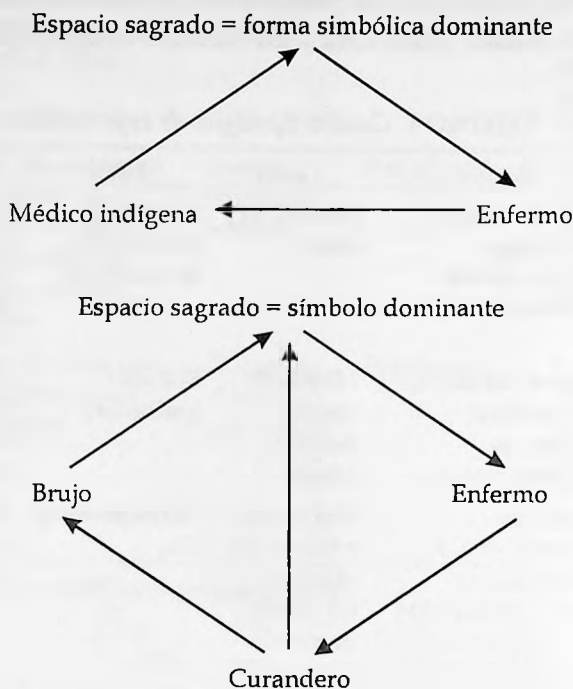
En algunos lugares las características naturales y las formas físicas tienden a conceptualizarse o referirse como sagradas. Muchas de estas formas simbólicas poseen la capacidad de influir en la salud como recurso terapéutico —el caso de rocas que contienen minerales curativos— o porque durante años se enterró ahí una deidad antigua para protegerla, además de ser lugares diferenciables de otros por su forma y tamaño. Como lo explicó Juan Gómez:

[. . .] algunas rocas [que tienen cruz] son consideradas sagradas desde la antigüedad porque allí también habitan santos que cuidan a la comunidad, al igual, en algunos cruces de camino existen cruces de madera indicando que allí es un espacio donde vive un ángel o santo, cuando uno está enfermo de alteración [*metwinik*], algunos *poxtaiwanej* nos dan de tomar de la roca.

Entre los espacios construidos por los cancuqueros están la iglesia y el altar de hogar. La iglesia, al igual que los otros espacios sagrados, está relacionada con el proceso terapéutico de algunas enfermedades o con la producción de las mismas, mediante lo cual los especialistas de la medicina indígena tradicional curan las enfermedades y se valen de símbolos como rezos, limpias, velas y copal. Hacen fiestas para mantener contento al santo patrono, pedir por el bienestar de la comunidad y encontrar solución para todos los problemas. Este mismo papel desempeñan los altares que existen en casi todos los hogares para protección de la casa, sin embargo, hay una jerarquía de poderes: no se puede comparar la fuerza del santo patrono con la de las divinidades a las que se reza en el altar. Las prácticas rituales de curación y brujería realizadas en los espacios sagrados pueden comprenderse con un circuito de la salud-enfermedad (figura 1).

Los cancuqueros tienen la creencia de que los dioses envían las enfermedades y son los únicos que pueden alejarlas. Por tanto, buscar la salud no significa luchar contra la enfermedad en forma aislada sino conseguir la paz con los dioses, responsables de los sufrimientos. Cuando se pretende el alivio de los males se llevan a cabo ritos, conjuros y oraciones vinculados con los procesos terapéuticos, de esta forma, la medicina es un culto mágico y religioso. Los cancuqueros piensan que hay un infierno (*Katimbac*) que es el centro de la tierra. Allí vive el *pukuj*, quien realiza males en todas partes. Quien dice la oración habla con el diablo y le ofrece comida. Según la creencia generalizada en muchos pueblos indígenas, además de Cancuc,

FIGURA 1. Circuito de la salud-enfermedad



FUENTE: Figura elaborada por Esteban Ordiano.

cuando se asusta el alma de la persona, ésta queda en manos de "alguien": un ser completamente desconocido al que asignan el nombre del "ángel" y que invariablemente es el "dueño" del lugar en que está perdida o atada aquella alma. También se le teme al *pále*, ser que se dedica a buscar almas para comerlas y llevar enfermedad y muerte. Se sabe que por las noches el *xoch* o lechuza vuela y echa enfermedad.

La conducta social es importante para preservar la salud, principalmente si se evitan aquellos actos de "pecado", entre ellos, tener relaciones sexuales ilícitas, tratar de superar al vecino en bienes materiales, negar favores a familiares y amigos, ofender de palabra o de hecho, faltar a los principios de etiqueta, adoptar ropas o costumbres de la ciudad, tener milpa grande o hacer cualquier ostentación de riqueza, pasar por alto alguna obligación religiosa, desobedecer a los ancianos, entre otros. Cuando se ha violado alguna de estas normas, el castigo es la enfermedad enviada por los ancestros, ángeles y santos o producida y mandada por los *ak'chamel*.

CLASIFICACIÓN DE LAS ENFERMEDADES

La descripción de las enfermedades de filiación cultural se enfoca en los siguientes aspectos: síntomas, causas, quién cura y los recursos terapéuticos (cuadro 1).

CUADRO 1. Cuadro tipológico de enfermedades

<i>Enfermedad</i>	<i>Síntomas</i>	<i>Causas</i>	<i>Médico</i>	<i>Recursos terapéuticos</i>
<i>Victalotani</i> (envidia)	Dolor de cabeza y estómago, diarrea, vómito y calentura.	Envidia de otros.	<i>Poxtaiwanej</i> (el que sabe de medicina)	Pulsación, rezo, altar de curaciones, velas, <i>pox</i> , copal, hierba fría o caliente.
<i>Ka'ket ziti</i> (mal de ojo)	Diarrea, calentura, granos, llorar mucho, ojo pequeño, flacura.	Mirada de sangre, fuerte o pesada.	<i>Pik'abal</i> (pulsador)	Pulsación, rezo, velas, baño con carrizo tierno, limpia con huevo.
<i>Potzlom</i> (mal sueño)	Escalofríos, calentura, dolor de estómago y cuerpo, resequedad de la garganta, calambres, falta de apetito, cansancio, vómito, diarrea, inflamación de panza, dolor al orinar, hinchazón de los pies.	Mal sueño, a través del espíritu (<i>ch'ulelal</i>); Sueños Desagradables o sexuales.	<i>Poxtaiwanwej</i>	Rezo, iglesia, velas, <i>pox</i> , copal, hierba fría o caliente.
<i>Me winik</i> (alteración)	Dolor en la parte superior de estómago, inflamación, eudoración escalofrío, calentura y vómito, falta de apetito.	Incomodidad por tomar trago, cargas pesadas, frío, sin apetito.	<i>Poxtaiwanej</i>	Rezo, velas, copal, plantas: <i>k'an sun vomol</i> , <i>xulen vomol</i> , <i>sh'onno vomol</i> , <i>pinil vomol</i> , <i>altamixa vomol</i> , <i>tzantel te'vomol</i> , refresco, juncia, sal, limón, <i>pox</i> .
<i>Ch'ulelal</i> (enfermedad del alma)	Miedo, frío, calor, dolor de cabeza, cansancio, atarantamiento, debilidad, vómito y falta de apetito.	Viento, sueño, envidia, caídas en el suelo, en el agua, en el camino.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, hierbas tomadas, soplo de ajo, rezo, incienso, juncia, trago, refresco y una gallina.

<i>Enfermedad</i>	<i>Síntomas</i>	<i>Causas</i>	<i>Médico</i>	<i>Recursos terapéuticos</i>
<i>Chu waj</i> (atarantamiento)	Atarantamiento, dolor de cabeza Aburrimiento imaginar cosas o gente.	Viene del alma y por el sueño.	<i>Pik' abal</i>	Rezo, ayuno por parte del médico, hiebabuena, <i>bakil pukuj, yaxchel, mukta yaxchel, bik'itit yaxchel.</i>
<i>Anil ch'ulelal</i> (enfermedad repentina)	Dolor de estómago, de corazón, de huesos, de cabez; mareos, falta de apetito, vómito, diarrea.	Sueños, envidia o brujería.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, rezo, velas, incienso, juncia y trago, té de manzanilla y un baño con éste.
<i>Ak'chamel</i> ("brujería")	Dolor de estómago, abultación, dolor del cuerpo.	Se coge en el camino, por envidia.	<i>Poxtaiwanej</i>	Pulsación, rezo, velas, se sopla a la persona con trago, se dan plantas como <i>poy te', axux</i> y tabaco.

FUENTE: información recopilada por Esteban Ordiano

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo constituye el recuento de documentos, comentarios de informantes y notas de campo. Se argumentó en la primera tesis que la medicina indígena tradicional es un sistema de atención a la salud o producción de la enfermedad —según los objetivos o intenciones del practicante— en constante desarrollo y compuesto por la cosmovisión, los rituales, los recursos terapéuticos y humanos que la practican. Está construida socialmente y es el producto de un proceso de resignificación iniciado en el siglo XVI. Se ofrecieron conceptos teóricos y antecedentes etnohistóricos en los que se observó cómo permanecen conceptos ideológicos prehispánicos, materiales y simbólicos de los indígenas; por ejemplo, los rituales de la salud y la enfermedad en los espacios sagrados que componen la medicina indígena y accionan la cosmovisión o ideología, como montañas, cuevas, ríos, arroyos y bosques, las características que debe cumplir un futuro médico indígena, sueños donde les hablan los ancestros o dios y de donde adquieren todos sus conocimientos y poderes médicos. Asimismo, se observó el proceso de continuidad ideológica de los conceptos salud-enfermedad y de la imagen o construcción de la persona que tienen los indígenas de Cancuc.

Por otro lado, se pudo observar cómo los nuevos conceptos ideológicos, materiales y simbólicos —impuestos y traídos por los españoles— tomaron nuevos significados o se reajustaron en las culturas indígenas receptoras, como los cancuqueros. Lo anterior explica que la medicina indígena tradicional se basa en una particular concepción del mundo en la que naturaleza, cuerpo humano, salud, enfermedad, curación o muerte están íntimamente ligados a dicha concepción. Incluso se incorporan gradualmente a esta medicina nuevos elementos de otras ciencias o técnicas, además, se reinterpretan y ajustan a dicha concepción del mundo, por lo que es una medicina en constante desarrollo.

Respecto a la segunda tesis, todo ritual tiene su aspecto temporal dinámico-diacrónico o sincrónico-estructural. Como indica Turner, los rituales son las formas simbólicas puestas en acción y éstas son las unidades más pequeñas del ritual que deben ser analizadas en una secuencia temporal y en su relación con otros acontecimientos de los procesos sociales. Según los conceptos de Thompson, el análisis de las formas simbólicas debe realizarse a partir de cinco aspectos: intencional, convencional, estructural, referencial y contextual. El análisis del ritual en términos de Thompson se podría resumir en los siguientes puntos:

1. El ritual es una red de intenciones; los objetivos de las formas simbólicas se pueden observar en el ritual de la salud: el paciente o su familia dan un pago simbólico (dinero, *pox*, maíz o frijol) al médico indígena con el fin de ser entrevistado o atendido con “mejor gusto”. Por otro lado, la intención del médico indígena es restablecer la salud del enfermo. La actividad más importante es tomar el pulso que según el curandero es para diagnosticar el tipo de enfermedad o mal del paciente y saber qué tratamiento debe recibir. Otra actividad es la interpretación de los sueños y su objetivo también para saber qué enfermedad padece y dónde la adquirió (en el río, en el camino, por envidia, si es enfermedad del alma chica o del alma grande, etcétera) y así dar el tratamiento. El rezo tiene como objetivo entablar la comunicación con dios o las divinidades y el altar o cruz recibe el mensaje. La ofrenda de velas, refresco, copal y flores expresa un deseo de satisfacción para dios o las divinidades. Las bebidas también se deben compartir con los presentes y así pedir que el enfermo se recupere pronto de su mal. En el proceso ritual la gallina negra sirve al médico indígena para intercambiar el alma del enfermo al ofrendar su muerte y servir de alimento para la familia del enfermo y el médico indígena.
2. El sistema ritual es una red de las convenciones, según Thompson:

Las reglas de codificación y decodificación no necesitan coexistir en el sentido de que una forma simbólica se puede codificar, pero tal vez nunca en la práctica [...] Asimismo, una

forma simbólica se puede decodificar de acuerdo con ciertas reglas o convenciones, aunque de hecho nunca se haya codificado.

El ejemplo más representativo en el ritual estudiado sería el rezo, compuesto por el acto y contenido. Según el médico indígena, esto puede ser una plática o una ofrenda. El contenido del rezo es un mensaje dirigido a alguien, una súplica o una información. La montaña y la cueva son lugares sagrados y puertas de comunicación con el otro mundo al que sólo tienen acceso los médicos indígenas y las autoridades tradicionales, por lo que tienen un papel o rol social. Esta teoría no permite conocer el código del que se está hablando, del *emic* (punto de vista indígena) o del *etic* (punto de vista del académico). Por consiguiente, ¿cómo distinguir entre el código del investigador y el código, en este caso, del médico indígena? Lo más útil es decodificar a partir de la convención académica, debido a que se conceptualiza simbólicamente para explicar, en este caso, la cultura indígena.

3. La estructura es la composición de las formas simbólicas o su relación entre éstas. En la estructura se describe la escena y no tanto la acción ritual, puesto que identificamos la posición o lugar que ocupa cada forma en el espacio, dicho en otras palabras, es ver una fotografía de la escena ritual: el altar de cruz y sus tres ramas de pino están al oriente, frente a él (en el centro) se encuentran las velas, el *pox*, el refresco y el incienso, también se coloca la gallina y cigarros; posteriormente, frente a estas formas simbólicas, está hincado el médico indígena —quien se persigna y reza— y a su izquierda, el enfermo o paciente. Ahora bien, la estructura del ritual muestra la posición y ubicación de los componentes o formas simbólicas: *a*) la orientación, *b*) el espacio sagrado, *c*) el altar y pinos, *d*) las velas, *e*) el copal, el *pox* y el refresco, *f*) el médico indígena y *g*) el enfermo.
4. Según Thompson, el cuarto aspecto de las formas simbólicas es el referencial. El autor distingue el aspecto convencional de la referencia, es decir, la connotación de la denotación. Ambos conceptos tratan la significación de algo: la connotación es el sentido o significado que puede ser apprehendido según el código. La denotación tiene referencia, es decir, es un proceso de designar o denominar cosas u objetos. Por ejemplo, la cruz, más que referirse a Cristo, al dios cristiano o a la salvación, puede significar dolor, puerta de comunicación con los ancestros, tumba o un muerto. Ahora bien, la distinción entre el aspecto referencial y el aspecto convencional presupone una visión del mundo realista y etnocéntrica. La distinción propuesta por Thompson para ambos aspectos es confusa porque asume una visión fisicalista del mundo. Ambas definiciones (convencional y referencial) pueden estar juntas, ya que forman parte del mismo sistema de significados.

5. El aspecto sociohistórico es la última dimensión de las formas simbólicas; nos muestra la salida hacia el contexto social, es decir, las formas simbólicas siempre están insertas en la vida social: lengua, educación, trabajo, conducta social, roles sociales, etcétera. Las formas simbólicas se reproducen y se construyen.

Ahora bien, la propuesta teórica de Thompson es un análisis rico pero limitado porque es muy estático, es decir, el análisis es sincrónico porque no toma en cuenta la temporalidad o acción de los rituales; por ejemplo, la temporalidad y la secuencia eventual de los rituales como primer análisis y la observación del proceso de interacción de las formas simbólicas. La temporalidad puede tener dos aspectos: el histórico (tiempo histórico) y la temporalidad de los actos rituales (tiempo eventual) o ambos. Los dos tiempos son relevantes para el análisis de las formas simbólicas. Por tanto, la etnohistoria nos apoya en la temporalidad histórica, y la propuesta de Turner, en la temporalidad eventual; éstas pueden enriquecer más el análisis que propone Thompson, ya que Turner subrayó los elementos temporales y de acción en los rituales [Turner, 1980], considerados como formas simbólicas.

Respecto a la tercera tesis se observó que los rituales de la salud y enfermedad como formas simbólicas puestas en acción están insertos en los contextos sociales, puesto que están relacionados con el espacio y el tiempo. En San Juan Cancuc, *ch'ul balamilal* o espacio sagrado es una forma simbólica de los lugares que tienen relación con la vida e identidad de los cancuqueros, es decir, que reproducen la cultura. Esto se puede observar en los antecedentes etnohistóricos y datos etnográficos al responder por qué la medicina indígena tradicional se ha preservado por más de 500 años. Tal vez porque la estructura social y los médicos indígenas se han resistido a desaparecer, es decir, la misma estructura social, en especial la del grupo de médicos indígenas, ha usado sus conocimientos simbólicos para seguir apropiándose de los espacios sagrados en la comunidad y en el proceso histórico se ha adaptado y adoptado a las diferentes sociedades que han denominado a los indígenas para reproducir su cultura —lo que se ha insistido en llamar “aculturación creativa”.

Los espacios sagrados también son formas simbólicas que generan o construyen la identidad, es decir, siguen reproduciendo la cosmovisión de los cancuqueros. ¿Por qué es importante apropiarse de los espacios sagrados? Con base en los antecedentes etnohistóricos y etnográficos se pueden considerar las siguientes características en los espacios sagrados: son lugares naturales con antecedentes históricos donde residen los antepasados, quienes tienen el conocimiento de todas las cosas, además, vigilan, protegen o castigan a los cancuqueros cuando éstos rompen o transgreden una norma social; allí habitan los *ch'uleltik* (almas) de los cancuqueros; ahí viven animales de caza que sirven de alimento para los cancuqueros; ahí habi-

tan las divinidades de la lluvia, el rayo y los truenos, relacionados con el agua, que es la que da vida a la tierra; ahí crecen árboles y plantas que sirven para diferentes usos (alimento, medicina, leña, carbón, madera, etcétera), y porque algunos espacios sagrados funcionan como mojones deslindadores de territorios.

Por otro lado, estos lugares también pueden ser espacios de culto, es decir, donde se realizan las fiestas y rituales con un carácter más público. Un claro ejemplo es la iglesia y su fiesta patronal. Ahora bien, en los espacios sagrados se puede observar una clara relación cuatripartita y bipolar, herencia de la cosmovisión prehispánica, además, los puntos cardinales oriente, poniente, norte, sur y arriba *versus* abajo. En los rituales de la salud y la enfermedad el espacio sagrado es importante porque allí reside el poder divino capaz de curar o dañar. El médico indígena es el intermediario que tiene el don divino de negociar la salud o pedir una enfermedad para castigar al que transgrede alguna norma social. Por este motivo, los especialistas de la medicina indígena funcionan como agentes de control y regulación social mediante la salud y la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G.

1963 *Medicina y Magia*, México, Instituto Nacional Indigenista

1992 *El proceso de aculturación y cambio socio-cultural en México*, México, FCE.

Aramoni Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta.

Audirac Rodríguez, María del Rocío

1998 *Velas, ritual y brujería. Prácticas curativas tradicionales en la zona de Pátzcuaro, Mich.*, Tesis de maestría, México, CIESAS.

Campos, Roberto (comp.)

1992 *La antropología médica en México Tomo 1*, México, UAM, Instituto Mora, Antologías Universitarias.

1996 *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina, estudio en México y Bolivia*, Tesis, México, UNAM.

Eliade, Mircea

1973 *Lo sagrado y lo profano*, México, Punto Omega.

Favre, Henri

1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Florescano, Enrique

1992 *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.

García de León, Antonio

1996 *Resistencia y utopía*, México, Editorial Era.

Gobierno del Estado de Chiapas

1997 *Los municipios de Chiapas en cifras 1996*, México, Secretaría de Hacienda del Estado de Chiapas.

González Martínez, Joaquín R.

1998 *La visión del espacio tzotzil-tzeltal*, México, IHS-UV.

Guiteras H., Calixta

1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos.

Harman, Robert Charles

1974 *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya tzeltal*, México, INI-SEP.

Hermitte, M. Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Holland William, R.

1987 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.

Holowka, Jack

1994 *Problemy etyczne w literature pieknej*. Wydawnictwa Szkolne y Pedagogiczne, Varsovia.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

1996 *Chiapas, Tomo 1 y 2. Censo anual de población y vivienda 1997*, México.

Jacorzynski, Witold R. y Juan Artemio López Hernández

1998 "La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena", en *Cuicuilco*, México, ENAH, INAH, vol. 5, núm. 12, enero-abril.

Lara y Mateos, Rosa María

1994 *Medicina y Cultura*, México, Plaza y Valdés/Folios.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología, 2 vols.*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lozoya, Xavier y Carlos Zolla de

1983 *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, México, Folio Ediciones.

1988 *La medicina tradicional en México*, México, IMSS.

McQuown, Norman y Julian Pitt-River (comps.)

1989 *Ensayos de antropología en la zona centro de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Menéndez, Eduardo L.

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS.

Núñez de la Vega, fray Francisco

1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, México, UNAM.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

Albertina Saravia (ed.)

1990 *Popol Wuj*, México, Porrúa.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP.

Thompson, John B

1993 *Ideología y cultura moderna*, México, UAM.

Thompson, J. Eric S.

1997 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*, España, Siglo XXI.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz

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

Vogt, Evon Z

1993 *Ofrenda para los dioses*, México, FCE.

1993 *La persistencia de los espacios sagrados zinacantecos en la Antigua América, El arte de los parajes sagrados*, Estados Unidos, Richard F. Townsed.

Días de *huentli*: ciclo agrícola y ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos

Ulises Julio Fierro Alonso*

RESUMEN: *En este artículo se aborda el estudio y descripción etnográfica que entrelaza al ciclo ritual agrícola con el ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos. Dentro del ciclo ritual encontramos actualmente elementos del antiguo culto mesoamericano a los aires, los ancestros fallecidos, cerros y cuevas, que al paso del tiempo se han reelaborado con las fiestas del santoral católico y la Semana Santa. Estos cultos encierran a su vez una complejidad de relaciones sociales en la comunidad, ya que, en ellos participan las autoridades y familias enteras, destacando la participación de las viudas y los infantes del lugar.*

ABSTRACT: *This article tackles the ethnography study and description that interlace the agricultural ritual cycle with the San Bartolomé Atlacholoaya's ritual cycle. Nowadays we find some elements of the mesoamerican ancient worship as the air, dead, mountains, caves; through the time all this elements have done present in the Catholic's holydays and Easter. These worships have a complicated relation in the community because the authorities and whole families take part on it. The widows and infants are the most important participants.*

"No maestro, no. La lluvia del año pasado no fue de temporal, fue de los huracanes y todo eso que hubo".

Informante atlacholoëño

Según cuenta una vieja leyenda nahua, después de que los dioses crearon a los hombres se percataron de que debían alimentarlos, uno de ellos *Nanahuatzin*, "el buboso", penetró al interior de una montaña, al *Tonacatepetl*, "la montaña de los mantenimientos", en ella se encontraba el maíz blanco, el rojo, el morado y el amarillo, a su vez, con ellos estaban los frijoles, el huauzontle y la chíá. Para apoderarse de ellos, el héroe partió la montaña con un rayo y todo eso fue arrebatado y dado a los hombres [Krickeberg, 1999:26]. Se dice también que las cuatro lluvias llamadas

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

“tlaloques”, cada una de un color semejante al maíz, fueron los primeros dueños de ese grano [Broda, 1991:427].

Las montañas y los cerros eran pensados como contenedores de agua y riquezas vegetales. El Tlalocan, la morada de Tláloc, era un lugar subterráneo, el lugar de la abundancia. Las nubes eran creadas en la cima de los cerros.

Los actuales rituales agrícolas indígenas dan muestra de la continuidad del pensamiento mesoamericano, elementos como el culto a los cerros, cuevas y aires son algunos rasgos que han sobrevivido de una manera reelaborada hasta nuestros días. En este artículo son analizadas algunas de estas tradiciones que se preservan en la comunidad de San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos.¹

Sobre la continuidad de este pensamiento, Johanna Broda plantea que no ha sido lineal, sino reelaborado dentro de un proceso histórico y que se ha desarrollado un sincretismo religioso entre el antiguo pensamiento religioso indígena y el catolicismo impuesto durante los tres siglos de la época colonial. Asimismo, señala que el pensamiento actual ha mantenido ciertos rasgos de la antigua cosmovisión ya que, las condiciones materiales de la vida indígena no han cambiado mucho y la lluvia de temporal aún sigue siendo importante para su subsistencia.

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte del culto estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno de los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, cerros, las cuevas, etc.) [. . .] La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la de la Iglesia católica, y a los niveles local y regional el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se trasladaron de las ciudades al paisaje: a los cerros, a las cuevas y las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes católicos [Broda, 2001:168 y s].

La autora dice que el estudio de la cosmovisión explora la percepción cultural que los individuos tienen de la naturaleza y entiende ésta como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” [Broda, 1991:462].

¹ En este sentido retomo los estudios de Johanna Broda, Alfredo López Austin y Félix Báez, que por años han realizado trabajos acerca de la continuidad del pensamiento religioso mesoamericano y su reelaboración con el catolicismo impuesto en la Colonia. Tanto Báez como Broda plantean el seguimiento de estas manifestaciones de una manera interdisciplinaria, donde la antropología y la historia tiendan lazos para el entendimiento de estos fenómenos sociales. La etnografía moderna, las fuentes documentales y arqueológicas dan muestra de este desarrollo histórico [Broda, 1991].

Según Broda, una de las principales manifestaciones de la cosmovisión son los rituales agrícolas, pues son más importantes que el mito, esto se debe a que los primeros implican una participación social activa y reafirman las creencias mediante la acción, “el ritual atrae sus participantes por el involucramiento directo en la actuación comunitaria, que implica también un complejo proceso del trabajo desarrollado en beneficio de las fiestas”. De la misma forma, el ritual incide en la reproducción social del grupo social y no es de ninguna manera estático, “Existe una polivalencia funcional de las cosmovisiones y de los ritos, sujeta al cambio histórico” [Broda, 2001:166-169].

LA COMUNIDAD

El poblado de San Bartolomé Atlacholoaya se ubica al sur de la ciudad de Cuernavaca, en el municipio de Xochitepec, Morelos. Por su ubicación predomina el clima caliente subhúmedo y su vegetación es selva baja caducifolia (pastizales). La época de lluvias comienza a finales de mayo y principios de junio, se extiende hasta septiembre pero con algunos intervalos sin lluvia. El río Apatlaco baña de norte a sur la orilla poniente de la comunidad, mientras las casas del lado oriente se extienden hasta las faldas de los cerros Metzontzin y Jumiltepec.² Del cerro Metzontzin, se desprende una elevación llamada El Calvario.

Aunque el porcentaje de hablantes de náhuatl es escaso, al interior del pueblo existen elementos que hacen de esta comunidad un pueblo indígena. Las ceremonias ligadas a la agricultura son muestra de ello.

La principal actividad económica es precisamente la agricultura; por medio de ella, la gente del lugar entreteje una serie de relaciones sociales entre sí, y relaciones simbólicas con la naturaleza y el medio ambiente que los rodea. Éstas últimas son un rasgo de creencias ligadas a los vientos (“airecitos”), a los cuales se les deposita el *huentli*³ en el mes de mayo para que traigan la lluvia. En otras ocasiones como en Semana Santa, se acostumbra el *huentli*, el ciclo ritual va ligado al ciclo de la agricultura de temporal de la comunidad.

Tiene aproximadamente tres mil habitantes. En el ámbito familiar, se cuenta con cría de ganado vacuno, caprino y porcino en menor cantidad que el de aves de corral. Algunas casas cuentan con árboles frutales de anona, tamarindo y mango. Además, existen quintas de descanso, las cuales son visitadas los fines de semana por sus dueños (no son de la comunidad), en ellas son empleadas algunas personas

² Los relatos etiológicos narran que estos cerros antes de ser tales fueron hombres [Fierro, 2000]. Los cerros han sido explorados por el INAH desde la década de los setenta (s/f arqueólogo Rafael Alducin, comunicación personal).

³ La palabra en náhuatl significa “ofrenda”.

del pueblo, desde cuidadores y jardineros hasta albañiles y afanadoras. Otras personas se dedican al comercio.

La autoridad máxima es el Ayudante Municipal,⁴ es elegido mediante un consenso en una asamblea comunitaria. Él es quien gestiona las necesidades comunitarias ante las autoridades municipales. Su cargo dura tres años, aunque se han dado casos donde el Ayudante renuncia antes de terminar su periodo y se elige a otro como interino. En la tradición oral, la muerte de una persona seguida de las muertes de otros miembros de la comunidad es síntoma de que al Ayudante no está ejerciendo bien su trabajo en beneficio del pueblo y que es necesario cambiarlo [Fierro, 2000:13 y s].

Las elecciones regularmente son realizadas en el mes de febrero. Para poder proponer a un candidato a Ayudante, la gente sabe que éste debe tener las siguientes características:

- Ser hombre
- Católico
- Que tenga la solvencia económica, pues si no es posible juntar dinero o donativos para las fiestas y rituales él deberá ponerlo de su propio patrimonio.
- Ser casado y debe tener una calidad moral como jefe de familia y hombre de trabajo.

En Atlacholoaya existen tres iglesias, la del santo patrono San Bartolomé, la de San Antonio y una más pequeña ubicada en un cerro llamado El Calvario, a esta iglesia le dan el mismo nombre. Hasta hace tres años el pueblo no contaba con sacerdote de planta, pero en la actualidad hay en la comunidad un misionero italiano, quien pocas veces es tomado en cuenta en los rituales agrícolas.

La historia de la comunidad se remonta a la última etapa de la época prehispánica de México, en esta época ya aparece como tributaria de la Triple Alianza. En ese tiempo fue un pueblo nahua de la provincia tlahuica y tenía por capital la actual ciudad de Cuernavaca [Matrícula de Tributos, 1978; foja 6]. Durante la Colonia alcanzó, desde temprano, el estatus de República de Indios, sin embargo fue diezmada por las epidemias del Cocoliztle. Atlacholoaya formó parte del Marquesado del valle de Oaxaca.⁵

Esta comunidad es mencionada en un informe del gobierno estatal de 1873, este documento señala que junto con Tetlama y Cuentepec forma parte del municipio

⁴ Es importante detenernos en la descripción de esta autoridad porque dentro de sus funciones está la de organizar las ceremonias de petición de lluvias, además, la preparación de algunas ofrendas se realiza en su casa.

⁵ "El memorial de Atlacholoaya", documento citado en Fierro [2001].

de Xochitepec, igual que las haciendas El Puente y Chiconcuac. Este municipio es una zona pobre por la falta de terrenos para la labranza [Leyva, 1999:26 y ss].

Según Hernández, fue de los pocos pueblos que conservaron sus tierras en el siglo XIX y con el reparto en la década de 1920 le fue anexada la colonia Santa Rosa [Hernández, 1991].

LOS CICLOS

(UNA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA)

Las divisiones temporales como los cambios estacionales de la naturaleza, para la gran mayoría de las poblaciones campesinas en México, denotan la gran importancia que tiene la temporada lluviosa para el buen crecimiento de las siembras. Así como es necesaria el agua de lluvia, es necesario que no llueva demasiado.

La religión mesoamericana desde tiempos antiguos desarrolló una conceptualización de la naturaleza. Mediante los rituales se intentaba controlar e interactuar con ella. En la actualidad el ciclo agrícola lleva a la par de él, un ciclo ritual de ceremonias. Según López Austin [1994:162]:

Son dos fiestas actuales en las que culminan las estaciones: las lluvias concluyen con la congregación de todas las fuerzas frías el Día de Muertos; las secas concluyen con la apoteosis del calor, el Día de la Santa Cruz. Gracias al ciclo de lluvias y secas se establece otro ciclo, el agrícola [. . .].

El ciclo agrícola

En Atlacholoaya aparte de la gente que se dedica al comercio, algunos jóvenes se emplean como obreros fuera del pueblo o albañiles dentro o fuera de él, sin embargo, como ya se mencionó, la agricultura ocupa un lugar importante en la comunidad.

La mayor parte de las tierras del lugar carecen de riego, por lo que la lluvia de temporal se hace necesaria. En ellas se siembra cacahuete, frijol y cebolla entre otros, pero de todos los productos el maíz es el más importante y para éste son esperadas las lluvias de temporal.

Siguiendo el calendario de la agricultura de temporal, entre marzo y abril es removida la tierra de las milpas y se siembra en junio cuando llegan las primeras lluvias, este clima dura hasta julio.

Aunque en septiembre se dan los primeros elotes, el Ayudante indica cuándo se puede cosechar, si alguien desobedece esta orden puede ser encarcelado. Esto se debe a que el ganado entra a las milpas una vez que se cosecha, y si no se levanta la

cosecha al mismo tiempo puede que las milpas que aún contengan matas de maíz sean destrozadas.

Se cosecha por lo regular en el mes de octubre, y en noviembre ya se ha recogido el grano, éste es guardado en trojes o en cuartos especiales en las casas de la gente.

El ciclo ceremonial

El ciclo agrícola cuenta con una serie de rituales, la mayoría de estos se expresan dentro del ámbito de la religión católica, sin embargo, el hecho de que estén relacionados con la petición pluvial, cuidado y agradecimiento de las cosechas, evidencia un sincretismo de las creencias antiguas con el catolicismo colonial.⁶

SEMANA SANTA

La Semana Santa se reconoce como la pasión y resurrección de Cristo, al respecto Foster dice que inicia el Domingo de Ramos y termina el Domingo de Resurrección. Antiguamente, los franciscanos dedicaban el viernes santo, día del *Via Crucis* (camino de la cruz) a la procesión en la cual es representada la crucifixión de Cristo [Foster, 1969:307].

También dice que en España algunos pueblos acostumbraban realizar de noche la crucifixión y usaban matracas y música para acompañarla. De igual manera, el lugar donde se escenificaba la inmolación del Cristo era algún cerro cercano a las aldeas, al que nombraban El Calvario, donde comúnmente debería existir alguna capilla. Otro dato expuesto por el autor es el desuso actualmente de un Cristo articulado —el cual era clavado el viernes santo en una cruz— y la procesión del Santo Sepulcro —el ataúd donde se depositaría el cristo una vez terminada la procesión— [ibid.:307-321]. Esta escenificación en Atlacholoaya se realiza año con año.

Miércoles Santo

Todo comienza días antes del miércoles santo. Los regidores visitan a las viudas de la comunidad para que ese día por la tarde vayan al río Apatlaco a lavar la ropa de los santos. Por la noche, la planchan y la guardan nuevamente en la iglesia de San Antonio, esa misma la noche el padre oficia una misa y hace una pequeña procesión con el Santísimo dentro del atrio de la iglesia.

⁶ Aunque la fiesta del santo patrón, San Bartolomé, el 24 de agosto, cae dentro del ciclo, no se ha obtenido algún dato acerca de que ese día se le ponga *huentli*, se relacione con los aires, lluvia o la cosecha, estos datos sí existen para todos los demás rituales. El *huentli* de San Bartolomé sólo se le deposita el día de la Ascensión de Nuestro Señor.

Jueves Santo

En la iglesia de San Antonio preparan un enrejado con hojas de palma para un cristo de madera articulado. Por la noche se oficia una misa y se realiza una pequeña procesión que le da vuelta a la iglesia por algunas calles del pueblo. Aproximadamente a las nueve de la noche salen en otra procesión. La virgen de la Soledad vestida de blanco, es cargada por cuatro niñas vestidas del mismo color, y junto a ellas van dos cruces azules.

Viernes Santo

A un costado dentro de la iglesia de San Antonio, el Cristo está preso en las rejas de palma, allí espera ser crucificado; dentro de la celda hay un shaumador con copal que está permanentemente, encendido y la banda de viento le toca durante el día.⁷ La gente le lleva flores y asiste a acompañarlo. El viernes en la Ayundantía, algunos hombres voluntariamente tejen con palma resplandores de flor de cempasúchil, los cuales son depositados por la tarde en la iglesia de San Antonio donde será crucificado el Cristo de madera.

Mientras el Cristo es crucificado en la iglesia de San Antonio, aproximadamente a las cinco de la tarde, la gente reza. En ese momento, en "chiquihuites" o "cuescomates", le llevan melones, sandías y también ceras. La fruta es colocada a sus pies como *huentli*. Una vez crucificado se le pone el cabello natural donado por una adolescente del pueblo y es vestido con ropa limpia.

Ya crucificado se levantan dos árboles a su lado, son árboles no muy grandes pero provistos de hojas verdes, le rezan oraciones y un rosario.

Alrededor de las nueve de la noche sale la procesión hacia el cerro El Calvario, al frente llevan copal y después las cruces (el Cristo y las dos otras cruces); cuatro niñas vestidas de negro llevan cargando a la virgen, la cual fue vestida del mismo color. Al llegar a la capilla del Calvario se depositan las cruces, flores, resplandores y chiquihuites, y la gente que acompaña la procesión entra a ver las cruces.

Procesión del Viernes Santo

A la procesión asiste gente de distintas edades. Viendo de frente el camino, del lado izquierdo se forman los hombres y de lado derecho las mujeres, pero si se observa desde atrás se puede ver la posición invertida, esto es las mujeres a la izquierda y los hombres a la derecha, todos ellos llevan una vela encendida.

⁷ Cabe mencionar que la banda de viento en la iglesia y durante la procesión, en esta única ocasión, toca sin tambora y platillos, como señal de luto en el pueblo.

En medio de los hombres y las mujeres, la procesión es encabezada por mujeres que sostienen un sahumador encendido, le sigue el Cristo, después las dos cruces, la virgen y por último el Santo Sepulcro, atrás de ellos los músicos; la música de la banda de viento toca una pieza y cuando se calla suenan grandes matracas de color azul.

Se hacen paradas regulares para que los cargadores descansen sobre un petate extendido y bajen las cruces, el sepulcro y a la virgen.

Como la fila es muy larga, a veces la música no se alcanza a oír, por eso algunas mujeres también van cantando. Al llegar al Calvario se le ofrece agua a la gente y a los topiles, a los músicos, si gustan, "un pegue". Allí quienes lo deseen se quedarán velando. La organización de la procesión le corresponde al Ayudante municipal.

Sábado de Gloria

Se hace una misa en El Calvario, allí permanecerán las cruces. Habrá gente que las acompañará.

Domingo de Resurrección

Se hace una misa de resurrección por la mañana y se reparte la fruta de los chiquihuites. Acompañadas de música, las cruces son bajadas a la iglesia de San Bartolomé y el Cristo es llevado a la de San Antonio.

DÍA DE LA SANTA CRUZ

Este día se celebra el descubrimiento de la cruz en la que Cristo fue crucificado. La leyenda dice que Elena madre del emperador Constantino, hacia el año 326, en una peregrinación a Jerusalén encontró en el Monte Gólgota la cruz donde fue clavado Jesús. En España se celebra una misa y las cruces son adornadas, se hacen representaciones del descubrimiento y en algunos casos se hacen bailes en torno a las cruces [Foster, 1969:327 y s].

A pesar de que Foster no brinda ningún dato sobre alguna celebración agrícola en esta fecha, Báez citando a Eliade menciona que desde el siglo XIII hasta el siglo XX, en Europa existe la costumbre de enterrar cruces, santos y vírgenes para conjurar sequías y propiciar lluvias [Báez, 1988:285]. Aun cuando en la actualidad el mismo Báez plantea que hay una similitud con respecto a las creencias europeas entre los indígenas mexicanos, éstas no son producto de la catequización colonial, ya que los sacrificios de aves, invocaciones o danzas, son producto de las antiguas creencias agrarias precolombinas y plantea que entre las sociedades mesoamericanas:

[. . .] el simbolismo cruciforme refiere el espacio numinoso de la fertilidad agraria y de la transformación hombre → vegetal; así lo sugieren los datos correspondientes a México central y a la región maya. [. . .] Puede concluirse sin temor a equivocación que en la imagen de la Santa Cruz se han camuflado las antiguas representaciones en torno a las diosas agrarias y sus atributos de fertilidad y mantenimientos, que implican a la propiciación pluvial. Las creencias han sobrevivido a las deidades al fundirse en una nueva imagen, reinterpretándose dialécticamente: Símbolos Cruciformes Prehispánicos + Cruz Cristiana = Santa Cruz (de la fertilidad y los mantenimientos) [Báez, 1998:288 y s].

Los preparativos

En San Bartolomé Atlacholoaya, existen cuatro cruces de piedra levantadas en el pueblo. Dos de ellas tienen padrinos. A una se le festeja el 3 y la otra el 10 de mayo, esto es porque antes se les festejaba al mismo tiempo y la gente sólo asistía a uno u otro festejo porque no podía asistir a ambos. Las cruces festejadas son la que queda enfrente de la iglesia de San Bartolomé y la que está enfrente de la de San Antonio. Los gastos del festejo corren a cargo del Ayudante y los padrinos de cada cruz. La ayudantía brinda chocolate y pan, mientras los padrinos adornan la cruz, llevan a la banda de música y al rezandero para que rece el rosario.

Todo comienza, unos ocho o quince días antes del 2 de mayo, el Ayudante manda a buscar al padrino de la cruz para saber si ese año se hará cargo del festejo. Los padrinos son gente que voluntariamente se proponen para hacer el festejo. El cargo puede ser heredado, pero si por alguna razón alguien ya no puede o no quiere hacerse cargo le avisa al Ayudante y éste se encarga de buscar a alguien que asuma el cargo.

El 2 de mayo por la noche se adorna la cruz que se encuentra enfrente de la iglesia de San Bartolomé. El Padrino de Cruz, a eso de las nueve de la noche comienza a adornarla con flores de cempasúchil, hiladas, velas y flores. Es ayudado por gente de su familia. Mientras es adornada la cruz, se truenan cohetes.

El huentli de la Santa Cruz

Primero, el padrino va a la iglesia de San Bartolomé y su gente más cercana se perigna ante una cruz de color azul que hay en ella. A eso de las once, la banda de viento va a la casa de los padrinos a buscar a la madrina para llevarla a la Cruz.

Una vez en casa de los padrinos, éstos salen y encabezan una pequeña procesión de la casa hasta la Cruz, son acompañados por la gente que quiere participar. Salen los padrinos adelante, la gente se forma de la misma manera que en la procesión de la Semana Santa, llevando velas en sus manos, la banda toca y un niño va regando el camino con pétalos de cempasúchil.

Como esta cruz está enfrente de la Ayudantía y de la iglesia de San Bartolomé, se traen bancas de estos lugares y se acomodan formando un semicírculo frente a la Cruz. Asimismo, frente a ésta se ponen dos petates para que los padrinos y el rezandero se sienten a rezarle. Al llegar a la Cruz la madrina ahuma la cruz, deposita flores, una taza de chocolate caliente y dos panes de dulce en un plato. De la misma manera al Santo Sepulcro y a una cruz de color azul que permanecen en la iglesia de San Bartolomé, se les pone una pequeña ofrenda, que consiste en una taza de chocolate caliente y pan de dulce.

Aproximadamente a las once de la noche, los cohetes y la música se callan mientras se reza el rosario. Se hace una pausa y los padrinos y el Ayudante reparten chocolate y pan a los asistentes. En este momento vuelven a tronar cohetes y la banda empieza a tocar.

Después de la pausa se vuelve a rezar con cantos del rosario. Al final de todo, después de las doce de la noche, el día 3, se tocan las mañanitas y regresan entre cohetes a la casa de los padrinos. Una vez allí un topil, a nombre del Ayudante, agradece a los padrinos haber cumplido con el festejo. Les recuerda: "no adoran a la cruz sino que la veneran". Posteriormente, los padrinos invitan un refresco a los asistentes y se considera terminado el festejo.⁸

Un día después, alrededor del medio día, el Ayudante manda tres o cuatro personas a dejar flores, copal, cohetes, pan y chocolate a la cruz que está en el Cerro el Metzotzin, ese ritual no se demora mucho. Respecto a esto, sólo una persona sabía el porqué de darle ofrenda a la Cruz del cerro, quien refirió que también era para la siembra. Lo que se ofrece a las cruces también es conocido como *huentli*.

LA ASCENSIÓN DE NUESTRO SEÑOR⁹

Los preparativos

Fueron cuarenta días después de haber resucitado cuando Jesucristo anduvo entre los hombres, antes de subir al cielo. A partir del Sábado de Gloria se cuentan estos cuarenta días, es decir, se espera el día de la Ascensión que siempre cae en jueves, pero la ofrenda se deposita desde el miércoles.¹⁰

Días antes, el Ayudante delega a los otros miembros de la ayudantía, bien sean

⁸ El festejo de la Cruz del 10 de mayo es exactamente el mismo.

⁹ Parte de este trabajo fue publicado en el suplemento "Tamoanchán" del diario *El Regional del Sur*, en lo relativo a los preparativos y el *huentli* en Cueva Santa [Hernández y Fierro, 2000].

¹⁰ Por ejemplo en 1998 la ofrenda se preparó el martes 19 y se depositó el miércoles 20 de mayo; en 1999 se realizó entre el 12 y el 13 del mismo mes, en el año 2000 las vísperas fueron entre el 30 y el 31 de mayo, para el jueves 1 de junio. En el 2001, la víspera cayó entre el 22 y el 23 de mayo.

regidores y topiles, a que inviten a las viudas de la comunidad a participar para preparar la ofrenda o *huentli*.

La realización de la ofrenda se hace en la casa del Ayudante, él está a cargo de la organización de la ofrenda y también designa la participación de quienes encabezarán cada una de las ofrendas en los distintos puntos donde se tenga que depositar.

Una vez abastecida la casa del ayudante con los ingredientes de la ofrenda, pollos, chocolate, maíz, ceniza, semillas de calabaza, algo de ron o tequila y cohetes, aproximadamente a las cuatro de la tarde comienzan a llegar las viudas. Docena y media de pollos son matados y desplumados. El maíz es hervido en agua y mezclado con cenizas hasta que se ablanda, esto dará como resultado una masa cenicienta con la que son preparados los tamales llamados “nejos”.

Una vez listo el maíz, se lleva a lavar al río que denominado Apantle, en las afueras del pueblo, en ese mismo lugar las mujeres también le quitan las vísceras a los pollos.

La gente llega al lugar en una camioneta del Ayudante, los hombres que asisten también han sido convocados por él y tienen la tarea de auxiliar a las mujeres en los trabajos pesados (cargar cosas pesadas), pero sobre todo deben ir a recoger hojas verdes de maíz con las que más tarde envolverán los tamales. Llevan una botella de “trago” para que a las viudas no les de “un aire”.

De regreso a la casa del Ayudante, las mujeres tuestan la semilla de calabaza con que se elaborará el mole. El maíz es trasladado al molino, se comienza a preparar el caldo de pollo y la noche es totalmente de las viudas de Atlacholoaya. Ellas platican en voz baja de la importancia y respeto a su tarea mientras preparan los tamales, el mole y el chocolate, que al día siguiente servirán para darle de comer a los “airecitos” que habitan en la Cueva Santa y en los cerros, además de los santos. Ellas no descansarán hasta que todo esté listo. Algunos hombres también velan por si las mujeres necesitan algo, en tanto, juegan cartas para pasar el rato y hacer más amena la velada.

El día de la ofrenda

Cuando el sol vuelve a nacer, la casa del Ayudante ya tiene movimiento, el miércoles ha llegado con gente que entra y sale de ella; entre las siete y media y ocho de la mañana se comienza a servir el desayuno, todos están invitados, se sirve caldo de pollo acompañado de mole y tamales nejos, así como café, refresco o “trago”.

En ese momento llegan quienes se encargan de lanzar cohetes, y la banda de viento. La ofrenda será repartida a varios parajes de la comunidad. A las nueve de la mañana, el Ayudante designa a las personas que deberán ir al cerro Jumiltepec, el cerro Metzontzin, a un lugar llamado el Salto, la Barranca y la Cueva Santa.

A quienes les toca ir a la cueva Santa por primera vez y solos, el curandero o representante del pueblo les explica a cada uno cómo disponer de la ofrenda, en especial del tabaco, el trago y de cómo hablarle a los aires. Durante este tiempo la banda de viento toca intervalos de una o dos melodías. Los coheteros también comienzan a hacer su trabajo.

Hacia las diez y media de la mañana las mujeres llenan las cestas con la ofrenda que consta de doce tamales pequeños por cesto (cuatro por aire) y las piezas de pollo, el mole y el chocolate son vertidos en unos jarros de barro tapados con hojas secas de maíz, además, se deposita agua y un sahumador con carbón y copal.

Al finalizar se reparten las cestas y se parte a los puntos de ofrenda. A los ofrendadores se les despide con música y cohetes

La Cueva Santa

Una camioneta transporta a la gente hacia la Cueva Santa sobre un camino de terracería, el lugar se ubica aproximadamente a un kilómetro al sur de Atlacholoaya, junto con el representante de esta comunidad asiste otro hombre para entrar a la cueva, todos los hombres que quieran pueden acompañarlos, algunos de ellos cargan parte de la ofrenda.

Al llegar a una desviación del camino, la camioneta se detiene y el resto del trayecto se recorre a pie por veredas. De hecho, todo el camino también se puede hacer a pie.

Al arribar a la cueva el contingente de Xoxocotla ya está esperando al de Atlacholoaya, se saludan amablemente y se ponen de acuerdo para destapar la entrada de la cueva, ya que ésta se encuentra tapada por piedras. Una vez abierta es sahumada con copal y entran dos representantes de cada pueblo. De afuera hacia adentro comienza a circular la ofrenda, comida, velas, flores, bebida y tabaco.

Desde dentro se dan indicaciones para que afuera, a medida que avanza el tiempo, se tome un trago o se prenda un cohete por cada pueblo.

Cuando la ofrenda ya está adentro, se les pide a los aires que la tomen y no dejen de traer agua. Según las personas que han entrado, se habla y reza en "mexicano",¹¹ en ocasiones, el trato es de "compadres" y se comparte el trago y el tabaco. Después de tres horas se comienza a sacar la comida y es repartida entre los asistentes.

En este momento, la gente que lleva botellas con el agua que fue recogida el año anterior en la poza de la cueva, devuelve el agua a la poza y vuelven a tomar agua en las botellas que serán colocadas en los altares familiares.

En junio de 2000, la gente de Atlacholoaya le permitió al autor entrar a la Cueva

¹¹ Nombre con el que se designa a la lengua náhuatl.

Santa para que viera el final de la ceremonia, el autor recogió el siguiente diálogo expresado por el representante de la comunidad:

— Bueno compadritos, ya cumplimos este año con la promesa, con la ofrenda, ya vimos como va a venir el agua para nuestros pueblos, gracias a Dios viene bien. El año próximo quién sabe si estaremos aquí, si todavía funcionemos, esperemos que sí y que todavía estemos aquí.

Al rededor de las cinco de la tarde y una vez cerrada la cueva se comienza el regreso, la jornada inicia a pie y exactamente en el lugar donde llegó la camioneta en la mañana, hay otros carros y camionetas que llevarán a la gente de regreso al pueblo. La jornada concluye con una comida **ofrecida en la casa del Ayudante** a la cual asiste todo el que quiera.

Los otros pueblos

Las comunidades que asisten a la Cueva Santa son Xoxocotla y Alpuyeca, de estas dos, durante dos años consecutivos sólo ha asistido Xoxocotla. En 1998 sólo asistieron seis personas de Alpuyeca, en 1999 y 2000 nadie llegó de ese pueblo. En el año 2001 sí asistieron representantes de Alpuyeca. En Atlacholoaya se dice que cada una tiene su lugar en la cueva.

Agua

Cada año se llenan botellas con agua, éstas son colocadas en los altares familiares, se cree que puede tener propiedades medicinales, si no llueve se entierra en medio de las milpas, para que éstas retengan la humedad. De la misma manera, hay gente que lleva pequeñas cruces azules que introducen un momento en la cueva mientras se encuentra abierta y en caso de que no llueva las llevan a los campos.

Las mujeres

Las mujeres tienen prohibido entrar a la cueva, porque se creó que si algún día entran se podría secar la poza de agua que hay en ella, o que las entradas quedarían “encantadas”, es decir, enfermas.

Son viudas las que preparan la ofrenda porque no tienen hijos pequeños o marido que atender y tienen “tiempo libre” para colaborar en la elaboración del *huentli*.

Las predicciones

En la poza que hay en la cueva, según el estado del agua, se puede saber cómo será el temporal cada año, las siguientes características determinan las predicciones:

- Si tiene basura, habrá mucho viento.
- Si tiene espuma, habrá granizadas.
- Si hay poca, no habrá temporal o será escaso.
- Si se sale de sus límites, lloverá tanto que se echará a perder la cosecha.¹²

Sin embargo, en 1998 se dijo que no habría temporal pero ese año llovió con regularidad, al preguntar si la poza había fallado, respondieron que la lluvia fue consecuencia de los ciclones y huracanes de ese año y por el temporal.

Los aires

Los aires son seres que traen la lluvia, viven en los cerros, Cueva Santa y los lugares ya mencionados. La gente dice que son seres pequeños como niños, pero no son precisamente niños.

El huentli de San Bartolomé

En el pueblo, una vez que han partido los ofrendadores a la Cueva Santa y a los otros puntos, de la casa del Ayudante sale una procesión hacia la iglesia de San Bartolomé, encabezada por el Ayudante y su esposa, él lleva un ramo de flores y ella un sahumador con copal encendido, tras ellos, caminan las viudas con el *huentli*, y al final de la procesión la banda de música, los cohetes y algunos hombres.

Mientras la esposa del Ayudante sahúma a los santos, ambos se hincan y les piden lluvia. Al mismo tiempo las viudas sirven el *huentli*, que consiste en una taza de chocolate, un pan de dulce, tamales y una pieza de pollo en mole verde. Los hombres llevan esta ofrenda hasta el pie de los santos. Los hombres dejan la iglesia y las viudas se quedan a solas con los santos aproximadamente durante una hora. Los hombres salen del recinto y esperan en el atrio, allí se bebe alcohol, mientras que la banda toca.

Los santos a quienes se les ofrece *huentli* son San Bartolomé, San Pablo, San Pedro, San Encarnación, San Ramos y al Santo Sepulcro.

Al término del tiempo señalado, las viudas llaman a los hombres para que les retiren la comida a los santos y se la dan a los niños para que la ingieran, pues los santos, simbólicamente, ya han comido el *huentli*. La costumbre es que sean los niños quienes tomen los alimentos. Los niños y niñas que llegan ya saben que cada año se realiza este ritual, muchos de ellos asisten a la escuela durante el turno matutino por eso tienen tiempo de visitar la iglesia.

Una vez que los niños terminan de comer, los platos y tazas son recogidos y todos regresan a la casa del Ayudante donde se espera a los demás ofrendadores. Allí

¹² Existen otras formas de obtener una lectura del temporal, hay quien lo ve en la humedad de las paredes de la cueva.

se ofrece comida y bebida a todos pero en especial a quienes hayan participado en la preparación y ofrecimiento del *huentli*.

SAN MIGUEL ARCÁNGEL

San Miguel Arcángel está asociado con el culto de las montañas y los puntos cardinales. En la leyenda del viejo mundo vence al dragón, pero para los indígenas de la región nahua del estado de Guerrero, vence a la serpiente de la lluvia (si en septiembre siguiera lloviendo la milpa se echaría a perder [Hémond y Goloubinoff, 1997:257-258]).

En Atlacholoaya, el 29 de septiembre en las puertas de las casas se ponen cruces de pericón, allí permanecen hasta el próximo año (a veces, ya secas se desprenden de las puertas).

Hay quien lleva las cruces a su milpa, porque si no las lleva puede pasar un ser malo y echar a perder la siembra, las cruces son colocadas en las cuatro esquinas de la milpa. Si no se hace esto el aire soplará tan fuerte que acostará la milpa, quebrando la caña, pues aún está tierna y es jilote. Lo mismo pasaría en las casas si no ponen pericón en las puertas, este ser puede hacer alguna maldad dentro de ellas, y podría ir al panteón a molestar a los difuntos.

Todavía hay quien va ese día al panteón y deja el pericón en las tumbas de sus parientes y les reza, todo esto lo hace junto con un sahumador con copal encendido.

AGRADECIMIENTO DE LA COSECHA (FINALES DE OCTUBRE)

Una costumbre ya casi perdida por los habitantes del pueblo, es el agradecimiento de la cosecha, éste se realiza a finales del mes de octubre aproximadamente, cuando ya ha dejado de llover y el Ayudante ha dado la autorización para pizcar. Hasta hace unos quince años todavía lo practicaban todos los campesinos del lugar, ahora sólo lo hacen los señores de edad avanzada.

Esta ofrenda consiste en que el dueño de la siembra pone una cruz hecha con las mejores mazorcas encontradas hasta ese momento en los últimos surcos. Aunque la cosecha tenga dueño, éste siempre invita a otros hombres para que le ayuden a pizcar, y el que encuentre la cruz se convierte en el padrino de la misma. En ese momento el padrino deja de pizcar y adorna la cruz con flores de la milpa y una cruz pequeña que ha construido con la caña del maíz.

Al llegar a la casa del dueño, le ofrecen a la cruz un *huentli* con una veladora, sahumador, chocolate y agua. La cruz se coloca en el montón de mazorcas. Esto es

para darle gracias a Dios por la cosecha obtenida, buena o mala, pero se da las gracias de todas maneras.

Al final, a los hombres que trabajaron en la pizca se les ofrece un refresco y de comer, todo termina en un pequeño convivio.

DÍAS DE MUERTOS:

TODOS SANTOS Y DÍA DE DIFUNTOS

(1 Y 2 DE NOVIEMBRE)

Durante estos días se celebra la llegada de los parientes difuntos a la casa de sus familiares. Foster refiere que en España se realizan misas especiales en estos días. Señala también, que recogen flores para las tumbas en los panteones y se alumbran con velas o lámparas de aceite. Aunque se ha perdido la costumbre, en el norte de España se llevaba pan y vino a bendecir a la iglesia, después era depositado en las tumbas de los muertos por la creencia de que éstos vienen a compartir los alimentos con los vivos. En algunos casos, dice, se hacen velaciones entre la noche del 1 y 2 de noviembre, con el objeto de que los difuntos tengan camas donde descansar [Foster, 1969:346 y ss].

En México se cree que el día 1 de noviembre llegan los difuntos infantiles y el 2 las personas adultas. Alfredo López Austin [1994:162] relaciona la muerte con la reproducción:

[...] la liga entre la muerte y la reproducción hace que se considere que las nuevas generaciones provienen de los huesos de los antepasados. Se cree también que el semen se produce en los huesos, y que los huesos de los muertos proporcionan fertilidad a la tierra.

Así se establece un ciclo ininterrumpido donde la muerte da vida que germina y muere para dar vida.¹³

En Atlacholoaya, durante estos días se ponen altares en cada casa, con la creencia de que los parientes ya fallecidos regresan, y toman alimentos y bebidas que sus familiares les ofrecen.

El día primero por la tarde se comienza a poner el *huentli*. Los alimentos son pan de muerto, mole, dulce de calabaza, fruta; las bebidas, chocolate, agua y en algunos casos alcohol. Además se prenden velas y veladoras. En algunas casas se prende un sahúador.

La ofrenda es dispuesta en una mesa (sin una orientación especial), es adornada con flores de cempasúchil amarillas y otras de color rojo o blanco.

¹³ Conceptos parecidos han sido encontrados entre los nahuas de Guerrero, recogidos por Catherine Good.

La tarde del día 2, los topiles se encargan de limpiar y quemar la basura del panteón, para que cuando la gente llegue con la ofrenda lo encuentre limpio. Ese día, aproximadamente a las cinco de la tarde, la gente lleva las ceras y flores para depositarlas en las sepulturas de sus difuntos. Primero, limpian la tumba, después colocan las flores y encienden sus veladoras, una vez terminado y ya para retirarse se les agrega agua bendita y son sahumadas con copal. En muchos casos una tumba es depositaria de varias ofrendas; esto depende de cuántos parientes o padrinos del difunto le hayan dado un lugar en su ofrenda, aunque por lo regular sólo le dejan ofrenda el pariente más cercano.

Al anochecer las tumbas son iluminadas por las ceras, éstas permanecerán encendidas hasta que se apaguen o se consuman. En 1999 el sacerdote realizó una misa en conmemoración de la fecha, esa celebración terminó al rededor de las siete de noche.

De los once lugares de culto sólo tres se realizan en la iglesia, los demás han trascendido estos espacios y de la misma forma que los antiguos rituales agrícolas, son realizados frecuentemente fuera de los templos.

Con los datos obtenidos fue elaborado el siguiente cuadro.

CUADRO 1

<i>Espacio</i>	<i>Ubicación</i>	<i>Descripción del lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Descripción del ritual</i>
Cerro Calvario	Al este del pueblo	Cerro con una pequeña ermita	Semana Santa	En la ermita se depositan, las cruces, el Santo Sepulcro, la Virgen, y el <i>Huentli</i> de ellos al final de la procesión.
Cerro Metzontzin	Al este del pueblo	En lo alto del cerro Existe una cruz	Santa Cruz y la Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita el <i>huentli</i> y se piden lluvias
Cerro Jumiltepec	Al este del pueblo	Cerro con vestigios arqueológicos	Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita el <i>huentli</i> y se piden lluvias
Barranca	Al noroeste del pueblo	Abrigo rocoso	Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita el <i>huentli</i> y se piden lluvias
Salto	Al sur del pueblo	Caída de agua del Río Apatlaco	Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita el <i>huentli</i> y se piden lluvias.

<i>Espacio</i>	<i>Ubicación</i>	<i>Descripción del lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Descripción del ritual</i>
Cueva Santa	Al sur del pueblo	Cueva en la que en el interior se guarda una poza de agua	Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita el <i>huentli</i> y se piden lluvias
Milpas	Al norte y este del pueblo	Lugares de siembra	Día de San Miguel	Se ponen las cruces de pericón con el fin de proteger la siembra.
Milpas y casa particular	Milpas al norte y las casa dentro de la comunidad	Milpas y casas particulares	Agradecimiento de cosecha	En la milpa se encuentra la cruz y el padrino la adorna. En la casa se le pone <i>huentli</i> a la cruz y la cosecha y se da gracias por la siembra recogida.
Panteón	Dentro de la comunidad	Terreno donde están las tumbas de la comunidad	Día de San Miguel. Días de muertos	Se deposita el pericón el 29 de septiembre y los días de muertos se adornan las tumbas con el <i>huentli</i> de la casa
Iglesia de San Bartolomé	Dentro de la comunidad	Iglesia pequeña	Santa Cruz y la Ascensión de Nuestro Señor	Se deposita <i>huentli</i> en la dos ocasiones.
Iglesia de San Antonio	Dentro de la comunidad	Iglesia de arquitectura colonial	Semana Santa	Se lleva a cabo la crucifixión y martirio de Cristo. De aquí parte la procesión hacia el Calvario

LOS RITUALES PERSEGUIDOS
 EN TIEMPO Y ESPACIO
 (LOS DATOS HISTÓRICOS)

Sin duda alguna los actuales rituales agrícolas de San Bartolomé, se remontan a creencias arcaicas del antiguo pensamiento religioso de Mesoamérica. Johanna Broda ha planteado que el origen de las fiestas en fechas como el 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre —correspondientes a las actuales celebraciones católicas, donde se haya un complejo sincretismo— es precristiano, son las fe-

chas que se encuentran a finales de la temporada de secas, en mayo, hasta su nuevo inicio, en noviembre [Broda, 2000:55].

Para el caso del día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, Johanna Broda ha comparado las fiestas mexicas de *Tozoztontli* y *Huey Tozoztli*, "la pequeña y la gran velación".¹⁴ Entre los datos que recopiló de los rituales mexicas y que encontró en la etnografía actual se encuentran la importancia simbólica de las flores y el maíz, el uso de copal, procesiones y peregrinaciones, música, ritos de noche y al amanecer, que formaban parte del culto a los cerros y a la lluvia; intercambio de comida ritual, convites; participación social diferenciada en los ritos y jerarquías de funcionarios encargados de los ritos. Toda la parafernalia ritual llevaba consigo nexos sociales, económicos y políticos del Estado [Broda, 2001:215].

Los dos cultos del ritual agrario estaban dedicados a Tláloc, como dador de la lluvia, y al maíz, que se veneraba en sus diversas etapas de desarrollo. De acuerdo con el seguimiento realizado por Broda acerca de las fiestas, fue integrado el siguiente cuadro.

CUADRO 2

<i>Ritual</i>	<i>Meses correspondientes</i>	<i>Deidades femeninas</i>
<i>Tozoztontli</i> y <i>Huey Tozoztli</i>	Abril y mayo	<i>Chicomecoatl</i> , Diosa de los mantenimientos
<i>Hueytecuilhuitl</i>	Fines de junio principios de julio	<i>Xilonen</i> , Diosa del maíz joven, de los jilotes
<i>Ochpaniztli</i>	Septiembre	<i>Chicomecoatl</i>
<i>Tititl</i>	Fines de diciembre principios de enero	Diosa vieja, relacionada con la tierra y la mazorca seca

Asociados con el culto del maíz, en este calendario figuraban niños, doncellas y mujeres. Los sacrificios de niños eran realizados durante los meses secos, como petición de lluvias. Las doncellas eran relacionadas con el maíz joven, en los rituales participaban acompañadas de las mujeres nobles. Broda [*ibid.*] dice que en la actualidad la participación de las doncellas y las viudas, alude ritualmente al estado anterior y posterior a la vida sexual femenina.

En su libro *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlaluicás y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, Maldonado Jiménez muestra una serie de deidades veneradas en la región. Las deidades relacionadas con la fertilidad las divide en masculinas y femeninas:

¹⁴ Esta comparación es establecida entre los datos documentados en el siglo XVI por Durán y Sahagún y la etnografía actual entre nahuas del estado de Guerrero [Broda, 2000b:165-238].

CUADRO 3

<i>Deidades Femeninas</i>	<i>Deidades Masculinas</i>
Cihuacóatl	Tepuztecatl
Cihuacóatl-Ichpochtli	Xipe-Totec
Xochiquetzal	

Existían por todo Morelos un sinnúmero de lugares naturales sagrados, montañas, cerros, cuevas y lagunas donde existen relieves en piedras, paredes y abrigos rocosos naturales, muchos de ellos relacionados con la fertilidad.

Señala además que en la región de Tlaluic (Cuauhnahuac, Huaxtepec, Yautepec y Yacapichtlan), cada cuatro años la población celebraba las fiesta de *Pillanhua-no*, que estaba asociada con la diosa de la fertilidad Xochiquetzal, y que esta fiesta caía en la veintena de *Tepeilhuitl*, fiesta de los cerros. Cita a Broda, quien dice que el culto a Xochiquetzal estaba relacionado íntimamente con los tloques [Maldonado, 2000:83 y ss].

Arqueológicamente para la última época prehispánica en la Cueva de Chimalacatepec al norte de Morelos, fueron encontrados objetos rituales como los descritos por Sahagún, los cuales eran utilizados para la petición de lluvias. Aunque todo parece ser un culto prehispánico, Broda y Maldonado no descartan que la ofrenda proceda de las primeras décadas después de la Conquista, cuando los cultos tuvieron que ser clandestinos [Broda y Maldonado, 1997:192].

A pesar de que en Cuernavaca se fundó el quinto convento franciscano en tierra firme, muchas comunidades eran pueblos de visita que sólo contaban con un cura una vez a la semana. El franciscano Fray Andrés de Olmos [1990:43] establecido en Cuernavaca hacia 1533, dice que por esos años en la región de Cuernavaca, aún seguía apareciéndose el "hombre-tecolote", pidiendo ofrenda a orillas del bosque.

En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón, del Morelos colonial reporta un sinnúmero de costumbres y creencias. Entre los ejemplos que presenta, menciona indígenas que aún conservaban ídolos a los que custodiaban y veneraban atribuyéndoles el aumento del maíz, esto sucedió en Tetelpan de Amilpas; en Tlayacapan realizaban conjuros a Chalchitlicue para que aplacara la ira del cielo; y en Tlaltizapan ofrecían a la Virgen y a la Verónica otros rezos ya reelaborados en náhuatl. También señala cómo en Yautepec, los indios consultaban sortilegios; lo más sorprendente es que encontró que los españoles también eran afectos a esta costumbre [Ruiz de Alarcón, en *Alma encantada*].

Taylor, dice que durante el siglo XVIII existieron conflictos sociales en la región morelense como la secularización, la resistencia indígena a los servicios personales

a favor de la Iglesia, el control en el consumo de bebidas embriagantes, el anticlericalismo de los no indios, y a prácticas cristianas donde el párroco no era tomado en cuenta [Taylor, 1998:47-82].

Con respecto al lugar llamado Cueva Santa, hay informes de principios del siglo XX donde se prueba que en dicha cueva en el siglo XIX habían sido derribados algunos ídolos [Ruiz de Velasco, 1937:497].

En 1942, Jiménez Benítez reúne relatos que narran cómo era la ofrenda de la Ascensión de Nuestro Señor en ese lugar, los mismos datos han sido recopilados en la actual etnografía. Un dato importante, es que la poza de agua de la cueva está conectada con el Iztaccíhuatl, el Nevado de Toluca y el Popocatepetl, tres lugares donde aún se realizan ritos agrarios y que desde antaño han sido sitios sagrados para los indígenas de México. Sin embargo, Jiménez dice que entran mujeres a la cueva, lo cual es fantasioso, porque los relatos que él recogió tienen un matiz literario [Jiménez, 1986:23-57].

Con todo esto es evidente que en la actualidad la región de Morelos conserva el culto a los cerros y peticiones de lluvias.¹⁵ Atlacholoaya está insertada en una región de pueblos de indios donde sobreviven costumbres antiguas y que históricamente han sido documentados. Además, existen artefactos arqueológicos que muestran el culto agrario en las cuevas. El ciclo agrario del lugar se entrelaza con rituales que tienen el fin de fomentar la lluvia, el desarrollo del crecimiento del maíz y agradecimiento de la cosecha, donde los ciclos naturales interactúan en el desarrollo de las relaciones sociales de la comunidad y su cosmovisión.

REFLEXIONES FINALES

El culto a los cerros, los aires y el maíz, reelaborado entre los santos y las fiestas del culto católico aún trasmite algunos rasgos de las creencias antiguas.

Dentro del calendario de fiestas católicas, donde es posible encontrar rasgos que coinciden con milenarios ritos agrícolas, se encuentran:

- Semana Santa
- 3 de mayo, día de la Santa Cruz
- Día de la Ascensión. Esta fecha es variable y se establece contando cuarenta días a partir del sábado de Gloria, cae siempre en jueves, pero se espera desde el martes y se coloca la ofrenda el día miércoles.
- 29 de septiembre. Día de San Miguel

¹⁵ Algunos ejemplos pueden ser consultados en el libro coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda [1997]. Asimismo, la tesis doctoral de Maldonado Jiménez [1998] registra el ciclo ritual de la comunidad de Coatetelco.

- 1 y 2 de Noviembre. Ofrenda de Muertos, Todos Santos y de los Fieles Difuntos respectivamente.

El ritual que está fuera del calendario católico, aunque en él se agradece a Dios, es realizado a finales de octubre y es el agradecimiento de la cosecha.

Sin bien la doctora Broda señala que el fin de la estación seca en la actualidad es aproximadamente el 3 de mayo, y reconoce que la fecha varía según la región, la festividad puede ser realizada el día de San Isidro (15 de mayo) o San Juan (24 de junio) (Broda, comunicación personal), En relación con Atlacholoaya, no sólo la fiesta de la Santa Cruz es la que remite a la antigua fiesta indígena. Por lo expuesto anteriormente, aparte del 3 de mayo, la Semana Santa marca el inicio de los ritos relacionados con la agricultura, está incluido el día de la Santa Cruz, y culmina el día de la Ascensión (cuarenta días después del Sábado de Gloria), estos ritos son peticiones de lluvia, culto a los aires y cerros. La veneración a una etapa del crecimiento del maíz se realiza en septiembre durante el día de San Miguel y es donde también se alterna con la protección de los malos aires y el culto a los difuntos. Los rituales de agradecimiento corrían anteriormente desde finales de octubre y terminan el 2 de noviembre. La vida y la muerte van ligadas en un ciclo infinito.

Por otro lado, la Cueva Santa configura una unidad regional simbólica de culto agrario, integrada por Atlacholoaya, Alpuyeca y Xoxocotla. La ofrenda, es decir, las flores, la luz de las velas y la comida abundante, junto con la poza de agua crean en la cueva un ambiente que remite a las descripciones del Tlalocan que narraron los cronistas. La cueva, según los relatos, se conecta simbólicamente con dos volcanes sagrados y milenarios, el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, donde regionalmente aún existen “graniceros” que ofrendan para hacer llover.

Tal como señala la doctora Broda, los rituales se han mantenido porque aún corresponden a las condiciones materiales de los grupos indígenas campesinos y son un reflejo de su identidad y resistencia étnica. El poco riego de los terrenos ejidales de Atlacholoaya hace que el temporal sea vital y decisivo para las siembras.

Los datos sobre Atlacholoaya confirman que el ritual es un acto ligado a la religiosidad, un vínculo entre el hombre y lo sobrenatural, repetitivo y con fines específicos; en este caso, atraer las lluvias y agradecer las cosechas. Este ritual ha sido reelaborado con el tiempo, con las creencias impuestas en la Colonia y los elementos de la naturaleza como los cerros, las cuevas y los aires, los cuales han tenido una continuidad en la vida ritual y comunitaria de los atlacholoños.

El ritual agrícola tiene un carácter colectivo, sirve también para fortalecer los lazos sociales, pues en él intervienen durante la Semana Santa desde niños y niñas hasta los músicos y familias enteras. Asimismo, intervienen en él, el control y organización de la autoridad civil, el Ayudante Municipal. El ritual es entonces, un acto

social y comunitario, donde se revitalizan las relaciones sociales, además, sirve de comunicación con las fuerzas de la naturaleza con las que se establece una relación de reciprocidad. Brinda cohesión e identidad, asimismo, establece un orden entre lo social y lo simbólico hacia el interior de la comunidad. La identidad se manifiesta ante la entrada de las sectas cristianas donde el culto católico-indígena no tiene cabida, pero que sigue siendo mayoritario en todo el pueblo.

El papel de las viudas es parecido al que desempeñan las viudas nahuas de Ameyaltepec, Guerrero, quienes al no poder participar del tequio colectivo son vistas con la obligación de participar en las ofrendas [Good, 1988:84 y ss]. Su papel junto con el de las doncellas que cargan a la virgen en Semana Santa es simbólico.

Así, es interesante cómo las mujeres viudas se integran al ritual agrario pero se les prohíbe asistir a dejar la ofrenda en la cueva. Por otro lado también es sugestivo que casi nadie conozca el motivo de por qué no pueden asistir a ella. En su trabajo *Sociología del Rito*, Cazaneuve [1976:36] dice que aunque los ritos dan respuesta a las necesidades del hombre, quien los ejecuta o participa en ellos no necesariamente tiene conciencia de por qué los realiza.

La mayoría de las mujeres de Atlacholaya no saben qué les prohíbe asistir a la cueva o a los cerros. Cazaneuve [*ibid.*:50] señala además, "que todos los miembros del grupo social pueden hallarse en peligro a causa de la infracción cometida por un solo individuo impuro".

Como una explicación a tal prohibición es posible decir que se debe a que los espacios rituales son sagrados y las mujeres son consideradas impuras. Entendemos entonces que el ritual impone un orden sagrado pero también un orden social. Si alguna de ellas entrara a la cueva o subiera a los cerros, el temporal podría estar en peligro, porque los "aires" se enojarían. Las mujeres viudas han alcanzado un estatus civil que simbólicamente las hace puras. Son mujeres que han dejado ser madres y tienen tiempo libre, pero sobre todo son mujeres que han dejado de tener relaciones sexuales y por tanto son mujeres "no tan impuras" (en el mundo mesoamericano y en el cristiano la abstinencia sexual y el ayuno son sinónimos de purificación).

De entre estas mujeres existe respeto por una viuda en especial. A ella se le espera y se toma en cuenta su opinión respecto a la preparación de la ofrenda. Ella es quien lleva el *huentli* a San Bartolomé en su iglesia. Es una mujer que sabe de los rituales y tiene conocimiento de cómo curar ciertas enfermedades, sin que por esto sea considerada curandera. Entre la información obtenida se documentó que ayudaba para aprender a curar.¹⁶ Así, esta mujer entre otras, es una mujer "pura", una mujer sabia.

¹⁶ Exactamente lo mismo que nos dijo el curandero del pueblo que es hombre.

Es importante resaltar, que la autoridad religiosa católica no participa de estas actividades, el Ayudante es la autoridad civil y funge como el organizador de los rituales, lo cual habla de que en la época prehispánica el poder político no estaba separado del religioso. También puede ser que Atlacholoaya por ser un “pueblo de visita” en la Colonia, que no tenía un sacerdote de planta y la responsabilidad religiosa, haya quedado en manos de la autoridad política.

La connotación que se le da al Ayudante con respecto a las muertes seguidas de personas en la comunidad, deja ver cómo, en el pensamiento de la gente, aún quedan rasgos de ver en la autoridad lo que López Austin ha llamado el “hombre-dios” de la época prehispánica en Mesoamérica, este personaje velaba por el bienestar de su pueblo e intercedía entre los hombres y los dioses [López Austin, 1998].¹⁷

Atlacholoaya ha conservado costumbres que llegaron desde la Colonia con la imposición del catolicismo, pero como lo señala Foster, en el viejo mundo ya se han ido perdiendo, así, las matracas que acompañan la procesión de Semana Santa y el Cristo articulado. También en Atlacholoaya persiste la costumbre de nombrar Calvario al cerro donde se lleva al Cristo en procesión.

Si bien desde el siglo XII en Europa acostumbraban enterrar cruces o santos en las tierras de labranza, en Atlacholoaya se sincretizó el hecho con las botellas de agua que se recogen en la Cueva Santa el día de la Ascensión y que son enterradas en las milpas cuando hay sequía.

Otro sincretismo existe en la forma de ver conceptualmente a Cristo. Un día antes de su ascensión, de su retorno al reino de los cielos, él es portavoz de los indígenas y de sus ofrendas en Cueva Santa. Así Cristo adquiere atributos de las antiguas deidades pluviales, seguro de que al ascender lleva con él el encargo de hacer que el cielo llueva, asimismo, San Bartolomé, patrono de Atlacholoaya y los demás santos y vírgenes a quienes se les ofrece *huentli* el día de la Ascensión.

En palabras de López Austin [1994:204 y s], el ciclo del maíz es paradigmático, perder el culto rompería con el ciclo, “La restitución — el ritual religioso — es así, en buena parte, el manejo de las fuerzas sobrenaturales, la propiciación del retorno de la reproducción por los causes que el ser humano necesita vivir”.

La palabra *huentli*, está presente en casi todo el ciclo, es la ofrenda que une al hombre con las fuerzas de la naturaleza, con el *huentli* se pide y con él se agradece. A los santos, Cristo, aires, cruces, siembra y difuntos se les deposita el *huentli*. La concepción de los aires y relacionarlos con los niños o seres pequeños ha persistido como un orden del pensamiento mesoamericano a lo largo del tiempo.

Si bien el ritual de agradecimiento de la cosecha se ha perdido, tiene un carácter más privado, pues gira al rededor de una milpa con dueño o privada, los demás ri-

¹⁷ Tengo la seguridad que las viudas y el Ayudante Municipal son sin duda temas que se pueden desarrollar más ampliamente, sin embargo, no quise dejarlos de lado.

tuales donde intervienen otros sectores sociales, se han mantenido como factor de integración comunitario donde se sustenta la identidad del pueblo.

Atlacholoaya tiene una continuidad en sus creencias, expresadas en sus rituales agrarios, la cual con el paso del tiempo ha sido reelaborada. Estamos conscientes de que cada ritual por sí sólo merece un análisis propio, más exhaustivo, sin embargo, es importante entenderlos y conectarlos como parte de todo un ciclo temporal agrícola, para que su estudio sea más integral.

Así, año tras año se pide lluvia y se agradece la cosecha en Atlacholoaya. Así es la vida de un pueblo que ante la globalización y libre mercado mantiene, pese a todo, sus usos y costumbres indígenas y milenarias, entre tamales y cohetes, en sus días de *huentli*.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General de la Nación

Ramo de Tierras: "1644-1768. . Real provisión para que ampare en sus tierras al gobernador, alcaldes y común de este pueblo, jurisdicción de Cuernavaca. Testimonio expedido por el escribano Antonio de Sámano. Cita linderos". Vol. 1871, exp.14, fs. 280.296 v", México, AGN.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)

1997 *Graniceros, cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM.

Báez Cubero, Lourdes

1997 "Moma'tekilo: una experiencia ritual para la interacción social", en Odile Marion, Marie, *Simbólicas*, México, Conacyt, Plaza y Valdez Editores, pp 85-87.

Báez Jorge, Félix

1988 *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, México, Universidad Veracruzana.

1994 *La parentela de María*, México, Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

1970 *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo xvi*, Madrid, FFLUM.

1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana", en Aveni and Brotherston, *Calendars in Mesoamérica and Peru Native American Computations of Time*, serie 174, Estados Unidos, Bar International, pp. 145-165.

1989 Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica, en: Vargas, E. (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, UNAM, pp. 48-49.

APÉNDICE
CUADRO 4

Estación	Secas												Lluvias			
	Mes	Nov	Dic	Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Sep	Oct			
Ritual	<i>Día de Muertos.</i> La Ayudantía limpia el panteón pero las ofrendas son privadas. Ritual de fecha fija						<i>Semana Santa.</i> La Ayudantía organiza las procesiones pero participan en ellas todo el pueblo. Ritual de fecha movable	<i>Santa Cruz.</i> La organización es por cuenta privada y de Ayudantía. Ritual de fecha fija.				<i>San Miguel.</i> Ofrenda privada de cruces de peñón en puertas y milpas. Ritual de fecha fija	<i>Agradecimiento de cosecha.</i> Ofrenda privada. El ritual depende de cuando la Ayudantía de permiso de cosechar			
Ciclo agrícola de temporal	Toda la cosecha se guarda en trojes						Preparación de los terrenos de temporal	Preparación de los terrenos de temporal				Primeros elotes	Cosecha			

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza, el ejemplo del culto en los cerros", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.
- 1994 "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México", en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 1, núm. 1, Mayo/Agosto, pp. 29.
- 1997a "El culto a los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, UNAM, El Colegio Mexiquense A. C.
- 1997b "Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México", en Rueda Smithers, Salvador, Constanza Vega y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, México, INAH, Conaculta, 2 vols., pp. 126-161.
- 2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz. Una perspectiva etnográfica", en Broda, Johanna y Jorge F. Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta.

Broda Johanna y Jorge Félix Báez (coords.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, Conaculta, México.

Broda, Johanna y Druzo Maldonado Jiménez

- 1997 "Culto en la cueva de Chimalcatepec, San Juan Tlacotenco", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM.

Broda, Johanna y Stanislaw Iwanieszewki (eds.)

- 1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Carrasco, Pedro

- 1991 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en Hernández Chávez, Alicia y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia mexicana*, núm. 2, México, Colmex, pp. 1-29.

Cazeneuve, Jean

- 1976 *Sociología del rito*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores.

Fierro Alonso, Ulises Julio

- 2000 "Historias de Atlacholoaya. Tradición oral de un pueblo nahua", en *Tamoanchan: una crónica regional*, "Suplemento" del diario *El Regional del Sur*, Centro INAH Morelos, Lunes 7 de febrero, pp.14-15.
- 2001 *Entre tamales y cohetes. Rituales agrícolas en San Bartolomé Atlacholoaya*, Morelos, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH.

Foster, George M

- 1969 "Cultura y conquista. La herencia española en América", México, Universidad Veracruzana.

Good Eshelman, Catherine

- 1988 *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas en Guerrero*, México, FCE.

- 1996 "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XXXVI, México, UNAM, pp. 275-287.

Graulich, Michael

- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, España, Istmo, 1990.

Hémond, Aline y Marina Goloubinoff

- 1997 "El camino de la cruz del agua: clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en Goloubinoff, Marina, Esther Katz y Annamria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo 1, Ecuador, ABYA-AYALA, pp. 237-271.

Hernández Chávez, Alicia

- 1991 "Anenecuilco memoria y vida de un pueblo", México, Colmex.

Hernández Ferrer, Marcela y Ulises J. Fierro Alonso

- 2000 "Huentli en Cueva Santa. Una visión desde San Bartolomé Atlacholoaya", en *Tamoanchan: Una crónica regional*, "Suplemento" del diario *El Regional del Sur*, Centro INAH-Morelos, Lunes 3 de enero.

Jiménez Benítez, Sergio

- 1986 *Aquel cristo mexicana*, México, Unidad de documentación, información y análisis de la Secretaría Particular del Gobierno del Estado de Morelos.

Krickeberg, Walter

- 1985 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE.

Leyva, Francisco

- 1999 *El Estado de Morelos 1873. Panorama económico. Distritos: Cuernavaca, Jonacatepec, Morelos, Tetecala, Yautepec*, México, Cuadernos de Historia Morelense, Fuentes documentales.

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocán*, México, FCE.
1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM.

López Palacios, Juan

- 1998 *Relatos de Xoxocotla*, Serie Antropología e Historia Antigua, núm. 1, México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas (Colección Textos).

Maldonado Jiménez, Druzo

- 1990 *Cummalhuac y Huaxtepec. Tlalthuicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico*, México, CRIM, UNAM.
1998 *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. Época prehispánica, colonial y etnografía actual*, Tesis doctoral, México, ENAH, INAH, SEP, Conaculta.
2000 *Densidades y espacio ritual en Cuamhnáhuac y Huaxtepec. Tlalthuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, IIA, UNAM.

Malvido, Elsa y Carlos Viesca

1985 "La epidemia de cocoliztli de 1576", en *Historias. Revista de la dirección de estudios históricos del INAH*, núm. 11, México, Octubre-Diciembre, pp. 27-33.

Masferrer Kan, Elio

1998 "La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México", en Masferrer K. (comp.), *Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER, Plaza y Valdés Editores, pp. 19-83.

Matrícula de Tributos

1978 "Comentarios, paleografía y versión por Víctor M. Castillo Farreras", en *Historia de México*, tomo III, México, Salvat Mexicana de Ediciones S. A. de C. V., pp. 532-588.

Molina, Fray Alonso

1992 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa.

Olmos, Fray Andrés de

1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, Edición de Georges Baudot, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, UNAM.

Ruiz de Alarcón, Bernardo

1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres que oy entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada*, México, FCE, pp. 125-226.

Ruiz de Velasco, Felipe

1937 *Historia y evoluciones del cultivo de la caña y de la industria azucarera en México, hasta el año de 1910*, México, "Azúcar", S. A., Editorial Cultura.

Sahagún, fray Bernardino de

1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., México, Conaculta, Alianza Editorial Mexicana, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin.

Saldaña, Cristina

1994 "Nahuas de Morelos", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. IV Región del centro de México*, México, INI, Sedesol.

Simeón, Remí

1996 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, traducción de Josefina Oliva de Coll.

Taylor, William

1998 "Morelos un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección", en *Historias*, núm. 40, abril-septiembre, México, Dirección de Estudios Históricos del , pp. 47-82.

Hoj kaj, "7- Día de siembra".

Sistema de creencias y memoria agrícola de grupos mayenses*

Marina Alonso Bolaños**

RESUMEN: *Este trabajo aborda algunos aspectos de la persistencia y reformulación del sistema de creencias en torno al trabajo agrícola entre grupos mayenses actuales del sudeste mexicano. Debido a que se trata de un fenómeno inserto en la larga duración, la continuidad del canon mesoamericano interesa no en sí misma, sino en la medida en que participa de un proceso dinámico y mutable que tiene relación con la forma mnemotécnica empleada por las sociedades indígenas para reconfigurar su devenir.*

ABSTRACT: *This paper explores some aspects of the persistence and reformulation of beliefs about agricultural work between mayenses groups of the mexican southeaster. The Mesoamerican canon continuity is not significant in itself but in the participation of a dynamic and mutable mnemotechnical process used by the indigenous societies to reform his development.*

La expresión memoria colectiva [. . .] resulta una útil abreviatura para resumir el complejo proceso de selección e interpretación [. . .] y pone de relieve el paralelismo entre las formas en que el pasado se registra y se recuerda.

PETER BURKE [2000:68]

Entre los grupos mayenses, el cultivo colectivo del maíz recrea el espacio de pertenencia y constituye la unidad mínima de identidad. Debido al papel central que juega en la dieta nativa, el cultivo del maíz tiene un lugar fundamental en el sistema de creencias. Según Lovell, los habitantes de la sierra de los Cuchumatanes celebran diversos ritos asociados con el cultivo de ese grano, por ejemplo, antes de la siembra encienden velas y queman copal para que la semilla germine correctamente y rezan oraciones específicas para tal ocasión. Cuando se cosecha el grano, sacri-

* La información etnográfica fue obtenida en el marco del proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, desarrollado desde 1999 por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

** El Colegio de México.

fican un gallo en honor del espíritu de la milpa; también rezan para que las heladas no destruyan el maíz y para que haya suficiente lluvia [Lovell, 1990:30 y s].

Aunque se trata de formas históricas diferentes de las prehispánicas y coloniales, es importante señalar que la vida de las sociedades indígenas actuales continúa girando en torno a la tierra; por ejemplo, Alejos documentó entre los choles que el rito de paso de la infancia a la condición de adulto es, precisamente, la tenencia de la tierra y la habilidad para trabajarla, pues con ello se asegura la alimentación propia y la de la futura familia [Alejos, 1992:178 y s]. Por lo anterior, la memoria de la experiencia agrícola ha constituido el factor estructurante de las sociedades indígenas.

Ahora bien, entre los grupos mayanses, la milpa —inscrita en el territorio propio—¹ se ha regido por un complejo sistema de cómputo astronómico y metereológico: el tzolkín. Este calendario divide el ciclo agrícola en periodo de lluvias y periodo de secas; en el primero reinan los dioses fríos y húmedos; en el segundo, los cálidos, secos y solares [López Austin, 1995:162].

Hoj Kaj o *7 Día de siembra*, que probablemente corresponda al día 7 *Caok* (relámpago-trueno)² constituye para los kanjobales guatemaltecos asentados en Chiapas³ la fecha de la siembra de la primera milpa del año; el día *waxaj* (8) *lambat* se considera un día bueno para nacer y es un día grande para orar y encender ocho veladoras a los seres de la lluvia. A esos días o *kin* (Sol) les siguen unas ceremonias en lugares asociados con el cultivo del maíz, por ejemplo, en todas las fuentes naturales de agua circundantes como lagunas, ríos y manantiales; también en las fuentes artificiales instaladas en los asentamientos para el servicio público: pozos, tanques, tomas de agua, piletas, etcétera.⁴

Los ancianos kanjobales del campamento La Gloria⁵ se reúnen en el tanque de agua construido por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y rezan cada 20 días durante toda una noche para que llegue el agua a las tomas del poblado; señalan que es importante colocar veladoras en los codos de la tubería para que el líquido circule sin tropiezo. Mientras se realizaban las obras de instalación de dicho tanque, los ancianos advirtieron que un espanto se había apo-

¹ El espacio en el cual los hombres que viven en comunidad despliegan sus acciones [Carmagnani, 1993:52].

² El término *Caok* es tomado de la descripción del calendario hecha por Recinos en "Estudio introductorio" [1950:32].

³ Se hace referencia a los indígenas guatemaltecos de la sierra de los Cuchumatanes que en los años ochenta huyeron hacia México de la represión militar de su país. Inicialmente se asentaron en Chiapas y después en Quintana Roo y Campeche. La sierra de los Cuchumatanes limita al norte con las tierras bajas de la cuenca del río Usumacinta y al oeste con la región montañosa de Comitán, en Chiapas. En la época colonial eran parte de la división administrativa del corregimiento o alcaldía mayor de Totonicapán y Huehuetenango (que abarcaba el área motozintleca). Hoy comprende los departamentos guatemaltecos de El Quiché y Huehuetenango [Lovell, 1990:87].

⁴ Notas de campo, 1999-2000.

⁵ Municipio La Independencia, Chiapas.

derado del agua, y resolvieron que la única forma de alejarlo era orar y colocar velas en la tubería durante un tiempo indefinido. Cuentan los ancianos que en una ocasión los refugiados de otro asentamiento mataron a una víbora que moraba en una bomba que se abastecía del agua de una laguna cercana. Al morir el animal, la laguna se secó; desde entonces, cada 20 días se colocan veladoras en ese lugar.⁶

Los relatos anteriores muestran una interesante reformulación de elementos de la cosmología mesoamericana acumulados en la memoria colectiva. Por ejemplo, la serpiente, asociada al ámbito de la tierra y de la oscuridad, es la forma que el relámpago y el trueno adoptan en el reino de la humedad [López Austin, *op. cit.*:112], por ello, es la dueña de los pozos.

Este artículo tiene como propósito abordar la memoria colectiva del trabajo agrícola entre grupos mayas actuales del sudeste mexicano, es decir, la pervivencia y reformulación de elementos del sistema de creencias. Como se trata de un fenómeno inserto en la larga duración, la continuidad del canon mesoamericano no interesa en sí misma, ya que daría una visión estática de la historia, sino como participante de un proceso dinámico y mutable que tiene relación con la forma mnemotécnica empleada por las sociedades indígenas para reconfigurar su devenir.

LA MEMORIA

DE LA EXPERIENCIA AGRÍCOLA: EL CANON MESOAMERICANO⁷

Mesoamérica existió como una realidad histórica, fue una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas y con una matriz cultural común, un núcleo duro [López Austin, 1990:28]. A pesar de las relaciones entre esas sociedades, la existencia de múltiples historias particulares provocó no sólo similitudes sino grandes diferencias entre sí. Paradójicamente, por medio de ellas es posible observar la existencia de un núcleo duro de la tradición mesoamericana que persiste en la actualidad, que constituye el ámbito más resistente al cambio que, a su vez, permite estructurar los nuevos elementos.⁸

Para Goody, la transmisión de la herencia cultural (creencias y valores) conservada en la memoria de las sociedades orales ocurre de manera homeostática, es decir, toma los elementos necesarios en un juego entre memoria y olvido para ajustarse al presente [Goody, 1996:40-44].

En este sentido, la práctica simbólica del cultivo del maíz constituiría una parte

⁶ Notas de campo, 1999-2000.

⁷ Se toma el concepto de canon mesoamericano del curso impartido por Enrique Florescano, *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*, para el doctorado en historia de El Colegio de México, en 2001.

⁸ Comunicación personal con López Austin.

importante del núcleo de la memoria mesoamericana porque es el ámbito en el cual se reproduce y reformula el sistema de creencias.

Antes de la Conquista las sociedades del posclásico tardío conocían diversas formas de cultivo;⁹ aunque la mayor parte de los datos provienen de las tierras bajas, se ha podido comprobar que en la zona maya en general se emplearon varios sistemas, no únicamente la agricultura de temporal de roza-tumba y quema, como se pensó por mucho tiempo [Rojas Rabiela, 2001:59-61].

Florescano advierte que el proceso del cultivo de maíz ha sido una tarea absorbente y estructurante de los indígenas desde hace aproximadamente 5 mil años [Florescano, 2000:314]; aun cuando la Iglesia reprimió y persiguió las prácticas antiguas, aquellas relacionadas con la economía agrícola "aseguraron la persistencia de la cosmovisión y el calendario mesoamericanos", es decir, continuaron "siendo las catalizadoras de la unidad y la identidad comunitarias" [*ibid.*:309 y s].

A pesar de la marcada diferenciación social y opresión anteriores a la Conquista, los distintos estratos de las sociedades indígenas participaban de una esfera cultural común en la cual señores, sacerdotes, guerreros, mercaderes, artesanos, milperos y esclavos rendían culto a los mismos dioses, celebraban las mismas fiestas y hablaban la misma lengua [Vos, 1994:87]. Con la llegada de los españoles todos los aspectos de la vida social fueron trastocados. El *katún* del impacto, como lo denomina Jan de Vos [*ibid.*] —es decir, los 20 años transcurridos entre 1524 y 1544—, constituyó el trauma de la violenta irrupción española en los pueblos mayas.

Después del inicio de la congregación para crear los pueblos de indios en Guatemala (Huehuetenango y El Quiché actuales) como lugares exclusivos de residencia indígena, se transformó el total social, comenzó un proceso de resistencia india y muchas familias abandonaron las congregaciones por sus habituales áreas rurales remotas [Lovell, *op. cit.*:93]. Este hecho, aunado al aislamiento geográfico y al potencial económico limitado de la sierra de los Cuchumatanes, debilitó la efectividad de la congregación [*ibid.*:87]. Para el sistema colonial la consecuencia inmediata fue que muchos indios que huyeron y se reinstalaron de acuerdo con el patrón de asentamiento semidisperso no pagaban tributo (lo cual se intensificó en el siglo XVIII). Lovell comenta el caso de San Mateo Ixtatán, en 1687, cuando fray Alonso de León informó que alrededor de 80 familias no estaban censadas y, por ende, no pagaban tributo; sin embargo, su mayor preocupación era que esas familias no acudían a mi-

⁹ Recientes estudios han distinguido cuatro grandes familias de sistemas agrícolas: 1) sistemas de temporal extensivos (de barbecho o descanso largo); 2) sistemas agrícolas de temporal de mediana intensidad (de barbecho o descanso intermedio); 3) sistemas intensivos, y 4) sistemas especiales: cultivo permanente de terrenos especiales (solar, milpa de la casa o *calmil*). Esta distinción considera los siguientes criterios: intensidad o frecuencia agrícola, fuente de humedad, instrumentos, cantidad de trabajo o inversión laboral, características tecnológicas de la agricultura, obras de modificación de la topografía natural del terreno y obras de riego [Rojas Rabiela, 2001:22-27].

sa ni se confesaban porque los “padres a los hijos no les enseñan más que hacer milpas y vivir todo el día como bárbaros en el monte” [*ibid.*:90]. En los últimos años del siglo XVIII se llevaron a cabo acusaciones de idolatría en San Juan Atitán: Fuentes y Guzmán advirtió que cultivar el maíz en terrenos lejanos a los pueblos era un mero pretexto para “incensar a los ídolos” o “derramar en los cerros sangre de animales” [*ibid.*:91].

ESPACIO Y TIEMPO

El espacio no puede entenderse sin su parte complementaria: el tiempo; ambos constituyen un binomio esencial para el conocimiento agrícola y en general para todos los ámbitos de la vida social.

El espacio socialmente construido es la expresión de la interacción entre la naturaleza y la cultura. Al simbolizar el espacio, las sociedades configuran un territorio y sus fronteras, mismos que contribuyen a la creación de identidades [Velázquez, 1997:113].

El territorio es un espacio histórico y, por tanto, está en constante movimiento; después de rupturas históricas violentas se hace necesaria la actualización de la memoria como una forma de resistencia étnica, fue el caso de la conquista española y su etapa consecuente de reordenamiento social: la colonización. El cambio en la ubicación tradicional de las etnias mayenses es una clara muestra de ello; Ruz advierte que el patrón de asentamiento característico del posclásico maya—viviendas dispersas o semidispersas en torno a un centro cívico-ceremonial— fue centralizado en la Colonia y así surgió la nueva traza de los poblados [Ruz, 1992b:195]. Lo interesante de ello es observar que, no obstante las nuevas disposiciones, los patrones tradicionales siguieron existiendo y, sobre todo, los lugares donde se realizaban distintos rituales. Documentos coloniales como el informe escrito en 1770 por el arzobispo de la diócesis de *Goathemala*, Pedro Cortes y Larraz [1958:117], dan cuenta de ello:

En los pueblos de esta feligresía (de *Güegüetenango*) habita poquísima gente, porque con la escasez de cosechas muchos se van [. . .] a buscar la vida (según dicen y yo no creo mucho), otros a título de cuidar de las milpas, habitan en los montes todo el año, con lo que se hallan desamparados los pueblos y los indios sin la instrucción competente [. . .].

Dice el cura en sus respuestas [. . .] Que ha cosa de un año cogió a una india en el monte subida sobre un cerrito, como hecho a mano, puesta de rodillas con un incensario de barro, y en dicho lugar había unos huevos con las yemas descubiertas, mirando hacia el cielo con mucha sangre de gallina de la tierra (son los guajolotes) y que preguntada dijo: que pedía a Dios su salud y que al citado lugar iba todo el pueblo a hacer lo mismo [*ibid.*].

En las primeras décadas del siglo XX La Farge observó un rito en Santa Eulalia, poblado kanjobal de la sierra de los Cuchumatanes donde se toca música para proteger al campo y para que crezca “contento” el maíz. En el mes de julio, cuando las mazorcas se encuentran en proceso de maduración, se tañe una flauta de barro dentro de las milpas; los pobladores comentaron a La Farge que se trataba de una tarea peligrosa, ya que la flauta puede atraer a los vientos más potentes [La Farge, en Lovell, 1990:31].

Asimismo, se ha documentado cómo entre los kanjobales emigrados a Chiapas la colocación de las velas marca los límites del espacio de pertenencia, además, la frontera entre la superficie de la tierra y el inframundo. Las velas se colocan en los pozos y en la milpa durante el periodo de siembra, es decir, alrededor del 25 de junio u *Ora Kaj*, tiempo de siembra.¹⁰ De igual forma, la cruz se considera una deidad con personalidad propia y no como símbolo cristiano [Ruz, *op. cit.*:226]; funciona como un demarcador de territorio y como guía para los que “andan los caminos”; asimismo, sirve de protección para que no entren seres malignos en las milpas. Para los kanjobales de Santa Eulalia, el culto de la cruz está ligado al de los dueños de la montaña y guardará íntima relación con el día *Ahau* del calendario de 260 días [*ibid.*].

Los “sacerdotes” kanjobales advierten que las oraciones empleadas para las ceremonias en las milpas no han cambiado sustancialmente desde que llegaron a México porque la zona fronteriza de Chiapas representa una prolongación del territorio que abandonaron en Guatemala. Los rituales que se realizan en medio de la milpa como preparación para la siembra, para que no haya viento y para que no llueva antes de la fecha necesaria, son muy semejantes a los realizados en sus lugares de origen. Por el contrario, los kanjobales y mames reinstalados por el gobierno mexicano en municipios de Quintana Roo y Campeche han ajustado elementos del sistema de creencias para adecuarse al nuevo entorno ecológico, por ejemplo, el terreno plano de las tierras bajas y el clima cálido-húmedo de estas dos entidades no permite la reproducción de algunas plantas de uso diario en Guatemala o Chiapas. La *Xtabay*, ser sobrenatural femenino que cuida los ojos de agua y milpas en las tierras mayas peninsulares, ocupa ahora el lugar de sus análogos custodios del agua y del bosque de las tierras guatemaltecas altas y frías.¹¹

Debido a que no hay cerros para los rituales de petición de lluvias, los mames realizan una peregrinación por la carretera Campeche-Champotón hasta llegar a un cruce. En ese lugar se realiza una breve ceremonia que consiste en rezar una serie de oraciones, las cuales, según la población que acude al sitio, son exclusivas para la petición de lluvias; asimismo, se coloca una pequeña ofrenda con velas y flores. Al igual que en Chiapas, las veladoras que normalmente se ofrendaban a los

¹⁰ Notas de campo, 1999-2000.

¹¹ Notas de campo, 1999-2000.

ojos de agua y manantiales se colocan ahora en las piletas o en las tuberías de agua potable; los seres sobrenaturales que habitaban las milpas en sus lugares de origen se funden ahora con los propios de las nuevas tierras. Los santos patrones figuran también como marcas territoriales y la gente se adscribe al espacio de impacto del santo. Así, se conforman identidades simbólicas que en muchos casos son pluriétnicas: kanjobales y mames de la comunidad de Los Laureles¹² se unen para festejar a san Ildelfonso [*ibid.*].

LA RENOVACIÓN DEL MUNDO: EL CALENDARIO

Según Bricker [1989:27] el *Chilam Balam* de Chumayel muestra que los mayas tenían un concepto cíclico del tiempo expresado en un sistema calendárico de tres periodos: el tzolkín¹³ o calendario ritual de 260 días, probablemente equivalente al *tonalpohualli* mexica [*cfr.* Acuña, 1976; León Portilla, 1968; Tena, 1987]; el *tun*, de 360, y el *haab* de 365 días, correspondiente al calendario solar formado por 18 meses de 20 días y uno de cinco llamado el *uayeb* [Bricker, *op. cit.*].

Thompson, por el contrario, señala que cada ciclo constituía un calendario distinto mediante el cual podían predecirse hechos futuros debido a que se repetían desde tiempos inmemoriales [Thompson, 1985:200].

Complejas referencias indígenas del uso del calendario se encuentran en registros pictográficos, arquitectónicos y en documentos posteriores a la Conquista: crónicas, memoriales y en la tradición e historia orales de los indígenas contemporáneos. Por ejemplo, en el título de Totonicapán, manuscrito del siglo xvi en lengua quiché—el cual le fue mostrado a Carmack en 1973 por indígenas de la parcialidad de Yax en Guatemala—, se hace evidente la referencia calendárica para la descripción de celebraciones, por ejemplo:

Xban choloj ts'iquin k'ij: Se hizo la cuenta del (mes de) *Tsikquín K'ij*.

Carmack deduce que se trata de las grandes celebraciones realizadas en *K'ucmarcaaj* que incluían bailes y rezos. *Ts'iquín k'ij* (día del pájaro) es el decimotercer mes quiché que corresponde al mes occidental de noviembre: tiempo frío antes de la cosecha y destinado a los rituales para los muertos, al igual que el decimocuarto mes de los nahuas, *Quecholli*, con su celebración a los dioses del inframundo [Carmack, 1983:915 y 252].

¹² En el estado de Campeche.

¹³ Algunos autores sostienen que el tzolkín fue un nombre creado por los epigrafistas [*cfr.* Ayala, 2001:167].

En las *Crónicas Indígenas* de Guatemala, recopiladas y traducidas por Recinos, se hace referencia al uso del calendario para la cuenta de los días:

Yo, Alonso Pérez

Este es el principio de la estirpe del principal llamado *Qabuvil Tenani*, el *Alay Chacat*, que no en balde le pusieron estos nombres nuestras madres y abuelas, porque eran sabios y escribían y contaban los días.

Según la nota del traductor, los personajes mencionados contaban los periodos de 20 años llamados *may* y manejaban el *cholkín* [sic], periodo de 260 días [Recinos, 1957:169].

Bricker explica que, según el tzolkín, a cada día correspondía un número del 1 al 13 y un nombre tomado de una serie de 20. La serie de 13 números y la de 20 nombres se repetía continuamente, lo que daba como resultado que una determinada combinación de un número y un nombre de día —por ejemplo, 8 *Ahau*— sólo pudiera repetirse una vez cada 260 días. El *tun* comprendía 18 meses de 20 días cada uno; a su vez, 20 *tunes* formaban un *katún*. Tanto el *tun* como el *katún* recibían la denominación correspondiente al día en que concluían, el cual siempre era *Ahau*. Los coeficientes numéricos de los días en que concluían *katunes* ocurrían conforme una secuencia regular que disminuía en dos unidades: 13, 11, 9, 7, 5, 3, 1, 12, 10, 8, 6, 4 y 2. Éstos se repetían una vez transcurridos los 13 *katunes* y así se obtenía un ciclo de 260 *tunes*, aproximadamente 265 años solares [Bricker, *op. cit.*]. Thompson [*ob. cit.*] sugirió que a partir de esta cuenta la historia podía repetirse cada 260 días, y que los sacerdotes sabrían entonces qué podía ocurrir en un *katún* determinado, ya que de alguna manera éste “regresaba”.

Los 20 días del mes maya constituían materializaciones de los dioses, por ejemplo, el maíz, el jaguar, el Sol y la Luna podían ser dioses del inframundo y de la superficie de la Tierra [*ibid.*:317] y debido a su carácter debían celebrarse como tales. Por su parte, los 13 números correspondían a las 13 deidades del cielo [*ibid.*:316].

Según Thompson, con excepción del 8 *Ahau* —que constituía el *katún* de los cambios políticos—, la mayoría de las profecías mayas sobre los *katunes* eran de mal agüero: escasez, sequías, gobernantes villanos, etcétera [*ibid.*:201]. Bricker refuta esta idea y señala que no se trataba de profecías sino de una concepción de la historia: lo predecible en cada ciclo era tan sólo la estructura de los acontecimientos, podían ocurrir guerras en cada ciclo, pero los protagonistas serían necesariamente otros [Bricker, *op. cit.*:29].

La unidad mínima del tzolkín era el *kinh* (Sol) o día, cuya naturaleza cíclica permitía conocer el pasado para entender el presente y predecir el futuro [León Portilla, 1968:62]; al *kinh* le seguía el mes *uinal*, el año *tun*; 20 años *katún* y 400 años *baktún* [*ibid.*:29].

Existían adivinos expertos en el manejo del tzolkín que interpretaban el significado de los días y hacían pronósticos respecto de todos los actos de la vida [Rojas Lima, 1992:265]. El recién nacido era nombrado de acuerdo con el día correspondiente en el calendario, del cual dependía su destino [*ibid.*:90].

Las ceremonias agrícolas de algunos grupos indígenas mayenses contemporáneos continúan regidas por el tzolkín; varios investigadores han registrado la existencia de adivinos especialistas en el manejo del calendario no sólo para las prácticas agrícolas sino para la “lectura” del destino de las personas [*cfr.* Tedlock, 1992] y el pronóstico del día tanto para el individuo como para la comunidad [Anaya, 2001:167].

En la introducción a *Memorial de Sololá*, Recinos [1950:32] ofrece una breve explicación del *cholquih* e incluye los numerales y los nombres de cada día en *cakchiquel*, así como su traducción al español. Los nombres de los días registrados entre los kanjobales corresponden con los señalados por Recinos:¹⁴

1. *Imox*, pez o lagarto

2. *Iq*, Luna o mes

3. *Akbal*, noche

4. *Qat*, red de maíz

5. *Can*, serpiente

6. *Camey*, muerte

7. *Queh*, venado

8. *Ganel*, conejo

9. *Toh*, lluvia

10. *Tzi*, perro

11. *Batz*, mono

12. *Ei*, diente

13. *Ah*, caña

1. *Balam*, tigre o brujo

2. *Tziquín*, pájaro

3. *Almak*, búho

4. *Noh*, noche

5. *Tihax*, pedernal

6. *Caok*, relámpago y trueno

7. *Hunahpú*, dios principal

8. *Imox*

¹⁴ Hay mínimas variantes en los nombres recopilados, pero aún no se ha logrado obtener el significado de cada uno de los días.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de la pervivencia del empleo del tzolkín? Comúnmente se piensa que el aislamiento geográfico de algunas regiones indígenas ha posibilitado “áreas de sobrevivencia” de cosmovisiones antiguas. Por medio de las anotaciones de carácter etnográfico se deduce que el *continuum* responde a una lógica cultural que se relaciona con la memoria de los grupos mayenses; este mecanismo reconfigura el acervo cultural para ajustarse al presente; por ejemplo, aunque se trata de cosmovisiones reguladas por el Sol, los cálculos del calendario se han basado en los ciclos lunares. A su vez, el cómputo de las fases lunares se relaciona con el periodo sinódico, es decir, el tiempo que tardan las conjunciones entre la Luna y el Sol [Girard, 1996:225]. Así, en los años ochenta Neuenswader documentó, con el trabajo en una clínica médica en una comunidad quiché aquí, que cuando se les preguntaba a las mujeres embarazadas por la fecha de su última menstruación aseguraban no saber contar los días, pero podían recordar el día según la posición que había tenido “la abuela” (la Luna) cuando inició el sangrado; por ejemplo, una mujer señaló el comienzo del periodo “el tercer día de Luna durante el mes de san Juan” [Neuenswader, 1981:128-130].

El aislamiento geográfico y físico no necesariamente mantiene la matriz de una cosmovisión sino ciertas formas de resistencia materializadas, muchas de ellas en el trabajo agrícola, porque la memoria no opera con el recuerdo en sí sino con sus “huellas” [Augé, 1998:28-30]. Lo anterior es evidente en el caso de los indígenas guatemaltecos refugiados, quienes están en permanente contacto cultural con distintos actores sociales: instituciones internacionales y nacionales, grupos religiosos, políticos, etcétera, y se encuentran en constante transformación y adecuación a las situaciones presentes; ahí radica la clave de su preservación e historicidad.

EL CONTADOR DE LOS DÍAS

En 1966 Rafael Girard describió puntualmente el uso del tzolkín entre los chortís y los cakchikeles de Guatemala. Este calendario, denominado por los chortís *warin tzi kin* o “El contador de los días”, comprende los 260 días de trabajo agrícola que inician aproximadamente el 8 de febrero (el primer movimiento del Sol cuando pasa del solsticio hiemal hacia el vernal) [Girard, 1996:17] y finalizan el 25 de octubre. Los 100 días restantes son de inactividad agrícola, por lo que se consideran como días de descanso a los cuales siguen los cinco días “nefastos”.¹⁵

Girard observó que los ritos calendáricos dramatizan episodios de la mitología maya-quiché; cada ceremonia agrícola es una escenificación de los libros sagrados *Chilam Balam* y *Popol Vuh*. Así, los ritos chortís dramatizan en el curso del año la mi-

¹⁵ Días que carecen de la protección de alguna deidad.

tología que comienza con la creación del mundo y finaliza con la apoteosis del Sol [*ibid.*:268]. A continuación se hará un breve resumen de las descripciones de Girard en torno al cultivo del maíz y sus dos ciclos, también se harán referencias de carácter comparativo de otros grupos mayanses.

PRIMERA MILPA

El calendario agrícola establece las pautas del trabajo en la milpa del primer ciclo. Aproximadamente cada 8 de febrero, siete sacerdotes chortís que conocen las fases del cultivo y sus ritos correspondientes encabezan la ceremonia de la creación del universo. Ellos representan al dios numeral-Siete que corresponde al dios de la fertilidad y a san Francisco, bajo cuya advocación inicia el año; para los kanjobales refugiados en Chiapas el inicio de la siembra es en el día 7 *Kaj*;¹⁶ en el ritual participa una mujer que representa a la Luna. Es importante notar que entre otros grupos mayanses, por ejemplo los tzotziles de San Juan Chamula, son asignados papeles rituales a las mujeres, pero éstos no cuentan para el sistema de cargos [Gossen, 1990:64].

Una peregrinación al occidente dramatiza el primer movimiento del Sol y el primer día del calendario. Sólo participan cinco sacerdotes chortís, pues el número corresponde a las cuatro esquinas y el quinto, al centro del universo. Frente a una laguna colocan una mesa de ofrendas que consiste en un tendido de costales en el suelo sobre el cual se colocan cinco anillos de fibra para representar los rumbos del universo; cada uno simboliza también un sol. Sobre cada anillo se ofrendan tamales, pan y queso. En esa misma ocasión piden que las lluvias sean aplazadas del 25 de abril al 3 de mayo, es decir, se pide a los dioses que detengan las lluvias hasta la fecha señalada; también se solicita la "captura" del aire, o sea, de los vientos malignos, para lo cual usan dos cántaros rituales que deberán resistir la presión de los vientos durante 260 días [Girard, *op. cit.*:8-16]. El aire podrá ser liberado en la clausura del Tzolkín, es decir, dentro de los 100 días que no son peligrosos.

SEGUNDA MILPA

Desde el segundo paso del Sol por el cenit hasta la ceremonia de clausura del tzolkín, el 24 y 25 de octubre, los 73 días que median corresponden al cultivo de la segunda milpa. Ésta deberá aprovechar el equinoccio como marcador del periodo de máxima precipitación pluvial. Los sacerdotes piden su extensión hasta el 25 de octubre [*ibid.*:217].

A este periodo le sigue el ciclo estival en el cual los chortís descansan de la tarea

¹⁶ Notas de campo, 1999-2000.

agrícola y se dedican a otras actividades. Este periodo dura 100 días y termina con los cinco días "de duelo". Los refugiados guatemaltecos emplean este tiempo para migrar a grandes centros urbanos donde laboran en trabajos temporales, en la construcción, en el trabajo doméstico. Una gran mayoría emigra a los Estados Unidos.

Cuando termina el tzolkín inicia la celebración de los muertos; Girard advierte que se trata de una temporada de frío debido a la presencia de los muertos que vuelven a la Tierra y enfrían la atmósfera [*ibid.*:231]. No sólo entre los mayenses sino entre todos los grupos indígenas de México la celebración de los muertos es el momento de la cosecha, distribución y almacenamiento de bienes. Durante las lluvias, explica Girard, no se pueden efectuar las cosechas porque la humedad perjudicaría el almacenamiento. Por tal motivo la ceremonia de las cosechas sólo puede realizarse después de la clausura del tzolkín [*ibid.*:253-255].

NOTAS FINALES

Este texto inició con la afirmación de Burke de que el pasado es recordado por las sociedades mediante un proceso de selección e interpretación: el mecanismo de operación de la memoria. Estos ajustes al presente proveen de más y complejas variables para aproximarse a los sistemas de creencias en torno al conocimiento agrícola, por ejemplo, el adivino especialista en la cuenta del tiempo en un campamento de refugiados ha pedido a su nieta que le ayude a escribir los nombres y numerales del calendario en ciclos de 120 días. El argumento inmediato es la socialización del conocimiento para prevenir su muerte, ya que se trata de un hombre mayor; otra respuesta posible es la apropiación de la escritura alfabética como una forma de preservación de la memoria.¹⁷ Quizás algunos mecanismos mnemotécnicos kanjobales ya no funcionen bajo las condiciones de refugio.

Un aspecto interesante es que el calendario adivinatorio es manejado por un pequeño grupo de conocedores de la tradición y, por tanto, constituye un instrumento de poder y coacción. En las comunidades guatemaltecas de origen, los adivinos y contadores de los días concentraban un gran poder y prestigio, mismos que han perdido paulatinamente tras el éxodo y sus secuelas (conversiones religiosas, fragmentación de familias, cuantiosas pérdidas humanas y materiales, enfermedades e incluso miedo frente a la nueva situación). Después de una serie de quejas por parte de algunos habitantes kanjobales del pueblo La Gloria, la mayoría de la población ha dejado de usar el calendario. La gente que consultaba al adivino respecto a sus enfermedades y sueños ha dejado de acudir, pues considera que éste sólo desea mantenerla angustiada y en completa dependencia.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

No obstante, el uso del calendario con fines agrícolas continúa vigente. En este ensayo se ha intentado mostrar que la complejidad del concepto tiempo-espacio maya es irreductible al calendario en sí mismo. Coincido con Girard respecto al poco interés de los investigadores por estudiar la naturaleza agrícola del tzolkín, ya que éste es considerado únicamente como un calendario adivinatorio, enigmático, artificial [Girard, 1966:293] y no se ha profundizado en su vinculación con el cultivo de maíz como práctica que permite el sostenimiento de las familias por medio de la experiencia agrícola y como parte de la memoria estructurante del sistema de creencias.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1976 "Calendarios antiguos del altiplano de México y su correlación con los calendarios mayas", en León Portilla, Miguel (coord), *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 279-314.

Augé, Marc

1998 *Las formas del olvido*, España, Gedisa.

Alejos, José

1992 "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes", en León, María del Carmen, et al., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, pp. 163-190.

Anaya, Maricela

2001 "La escritura, el calendario y la numeración", en Manzanilla, Linda y Leonardo López (coords.), *Historia Antigua de México. vol. IV, Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 146-187.

Bricker, Victoria

1989 *El cristo indígena, El rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE (1981).

Burke, Peter

2000 *Formas de historia cultural*, Historia y geografía, Alianza Editorial (1997).

Carmack, Robert

1995 *Rebel of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, The Civilization of the American Indian Series, núm. 215, University of Oklahoma Press.

Carmagnani, Marcello

1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Carrasco, Pedro

1982 *Sobre los indios de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación, Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 42.

Cortes y Larraz, Pedro

1958 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala, hecha por su arzobispo el Ilmo. Don. Pedro Cortes y Larraz, 1768-1770*, Adrián Recinos (pról.), Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala, vol. XX.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

Florescano, Enrique

2000 *Memoria indígena*, México, Taurus (1999).

García, Bernardo

1976 "Consideraciones corográficas", en Cosío Villegas, Daniel (coord), *Historia general de México 1*, México, El Colegio de México, pp. 5-82.

Goody, Jack

1996 *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, España, Gedisa (1968).

Gossen, Gary

1990 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Presencias, núm. 17 (1980).

Le Goff, Jacques

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Paidós Básica (1977).

León-Portilla, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

López Austin, Alfredo

1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, Serie Antropología.

1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica (1994).

Lovell, George W.

1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*, Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock, Mesoamerican Studies, Vermont.

Neuenschwander, Helen

1981 "Vestiges of Early Time Concepts in a Contemporary Maya (Cubulco Achi) Community: Implications for Epigraphy", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XIII, México, UNAM, pp. 126-161.

Recinos, Adrián

1950 *Memorias de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, México, FCE.

Rojas Lima, Flavio

1992 *Los indios de Guatemala, el lado oculto de la historia*, Madrid, Mapfre.

Rojas Rabiela, Teresa

2001 "La tecnología agrícola", en Manzanilla, Linda y Leonardo López (coords.), *Historia Antigua de México. vol. iv, Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 14-68.

Ruz, Mario Humberto

1992a *Savia India, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Conaculta.

1992b "Los mayas de hoy: pueblos en lucha", en León, María del Carmen, et al., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, pp. 191-267.

Tedlock, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*, Nuevo México, University of New Mexico Press (1982).

Tena, Rafael

1987 *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH, SEP, Colección Científica.

Thompson, J. Eric S.

1985 *Grandeza y decadencia de los mayas (The Rise and Fall of Maya Civilization, 1954)*, México, FCE.

Velázquez, Emilia

1997 "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz", en Hoffman, Odile y Fernando I. Salmerón (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS, pp. 113-131.

Vos, Jan de

1994 *Vivir en la frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, INI, Historia de los pueblos indígenas de México.

Webre, Stephen (ed.)

1989 *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock, Mesoamerican Studies, Vermont, Estados Unidos.

DOCUMENTOS INDÍGENAS

Crónicas Indígenas de Guatemala

1957 Adrián Recinos (ed., trad. y notas), Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Editorial Universitaria.

Título de los Señores de Sacapulas

1968 René Acuña (trad. y notas), *Folklore Americas*, vol. xxviii, núm. 1, University of California, junio, pp. 1-45.

El Título de Totonicapán

s/f Robert Carmack y James M. Mondloch (texto, trad. y comentario), Edición facsimilar, UNAM.

Testigos y extestigos de Jehová. Desencantamiento y conversión en un grupo antisectas

Andrés Ríos Molina*

RESUMEN: *A partir de diferentes testimonios, el artículo presenta un análisis que pretende despejar algunas interrogantes sobre los procesos de "conversión" y "desconversión" en la iglesia de los Testigos de Jehová, este proceso ha conducido a la formación de grupos antisectas, que tienen una gran actividad proselitista.*

ABSTRACT: *Since of different testimonies the article presents an analysis that try explain some questions about of conversion and desconversion process in the church a Jehovah's Witnesses; this process has taken to the creation anti-sect groups with a proselytizing activity.*

El crecimiento súbito de movimientos antisectas que se dedican a hacer proselitismo en contra de minorías religiosas consideradas como peligrosas y amenazantes —no sólo para la salud física y mental de sus fieles, sino también porque atentan contra los principios "morales" de la colectividad— es un fenómeno cada vez más evidente. Éstos, muchas veces están conformados por individuos a los que se les suele llamar "apostatas".¹ La experiencia religiosa de estos últimos se convierte en fundamento de la militancia en contra de lo que antaño apoyaban. Ese conocimiento previo sobre la iglesia suele incluir información relacionada con métodos de proselitismo, conversión, convencimiento, seducción, redes de poder, estrategias económicas y políticas, entre otras; ese conocimiento se convierte en el combustible para el odio de los "ex" hacia su antigua iglesia. Ésta es, en particular, una de las características más relevantes de los movimientos antisectas, el profundo odio y rechazo a lo que en un tiempo era su iglesia.

Entre ellos es común encontrar militantes, desde los que tuvieron cargos prominentes hasta los que militaron de forma abierta y activa durante buena parte de su

* El Colegio de México.

¹ Podemos definir "apóstata" como aquella persona que habiendo cambiado de creencias abandona las actuales para regresar a las prácticas y creencias previas a la conversión. En el cristianismo primitivo, tal concepto era utilizado para designar a quien regresaba al paganismo y particularmente a la idolatría, tenía la misma connotación que el término "hereje".

vida aunque sin mayor reconocimiento por parte de la colectividad. Otros apoyan a los “ex” debido a que alguno de sus familiares o personas cercanas salió mal librado de alguno de estos movimientos religiosos, o simplemente, porque en estos grupos se puede canalizar la rotunda satanización hacia las “sectas”² hecha por algunos católicos —generalmente son católicos— convencidos. Quienes participan en tales movimientos hacen de su religiosidad un ataque hacia lo que consideran como una latente amenaza contra la “verdadera religión”.

En la actualidad se está viviendo, mundialmente, una vertiginosa transformación en el campo religioso donde surgen propuestas que van de lo más tradicional hasta lo más novedoso. Pueden influenciar a sus fieles acerca de la reivindicación de los valores morales tradicionales y hasta llevarlos a extremos como el desmembramiento familiar o el suicidio —individual o colectivo—. En este momento de la historia resulta imperativo que la mirada de los científicos sociales se centre no sólo en el exotismo de las novedades religiosas, sino también en las tensiones sociales y los conflictos que asumen, de forma explícita o implícita, un carácter religioso; tomando en cuenta que el campo de lo religioso es justamente uno de los espacios sociales donde con mayor facilidad e intensidad se desata la agresividad y la violencia al ser revestida de un carácter sacro, y al ser asumida como una “cruzada”.

Contrariamente a lo que a veces se podría idealizar, no está dentro de los límites de la incipiente antropología de la religión, sugerir un “quehacer religioso ideal” a seguir en medio de contextos multiculturales marcados por una acelerada reconfiguración del campo de lo sagrado, más bien, es necesario conocer las particularidades de las nuevas o renovadas expresiones religiosas, la lógica que subyace en ellas, ubicando los momentos espacio-temporales de choque social, y buscando los mecanismos que posibiliten la multiculturalidad en la vida cotidiana. Para tales objetivos, resulta perentorio el conocimiento científico elaborado con un sólido fundamento empírico.

Estos grupos antisectas continúan siendo movimientos propiamente religiosos, donde si bien no se organizan en una iglesia formalmente constituida o no tienen un sistema dogmático que logre unificarlos³ en una institución, el elemento que los une no es tanto lo que aceptan y comparten, sino lo que rechazan con odio, la religión a la que pertenecían.

En tal contexto, es particularmente llamativa la forma en que en los últimos años han crecido movimientos de exstestigos de Jehová. Grupos de religiosos (as) que se reúnen eventualmente en congresos y otras actividades, en diferentes partes del

² En el presente escrito prefiero no utilizar el término “secta” debido a su claro contenido despectivo. Es más conveniente hablar de minorías o movimientos religiosos.

³ Aunque algunos apoyan el retorno a alguna religión —como es el caso de los mexicanos donde invitan al catolicismo— otros rechazan la incorporación a cualquier iglesia —como es el caso de los movimientos angloparlantes.

mundo, donde se informa con lujo de detalles por qué consideran que ésta específicamente es una secta destructiva, la cual en un momento dado puede convertirse en una amenaza de la que es necesario cuidarse. Por ello se dedican a “desenmascarar” a la *Watch Tower*,⁴ mostrándola como una organización que, tras una fachada de santidad, se dedica a “explotar y manipular” las mentes de los “ingenuos”. Reuniones lo suficientemente emotivas como para darle rienda suelta al llanto y a la confesión pública, donde dejan de manifiesto la forma en que ellos consideran que fueron “manipulados”.

Durante los días 1 a 3 de diciembre de 1999 fue realizado el Primer Congreso Nacional de Extstigos de Jehová en las instalaciones de la Universidad La Salle en la ciudad de México. Estuvo presidido por algunos invitados de España y el padre Daniel Gagnón, quien ha desempeñado un papel relevante en tal movimiento. De este congreso proviene parte de la información utilizada en este escrito, específicamente, los testimonios. Estos últimos son descripciones detalladas, por parte de extstigos, de lo que había sido su vida hasta el momento cuando se dio la transformación que motivó su incorporación a los TJ's, plasmándose en una reelaboración biográfica.

El objetivo de este pequeño escrito no es emitir un dictamen académico sobre los testigos y los extstigos; sino despejar algunas interrogantes referentes a las razones por las cuales los individuos tienden a “desconvertirse”, dejar su iglesia y, además, insertarse en un grupo totalmente opuesto a lo que es la iglesia a la que pertenecían, generando un proselitismo agresivo; de esta manera se convierten en lo que los testigos de Jehová denominan “apóstata”. Para tal objetivo serán desarrollados tres temas: a) algunas generalidades de los TJ's que resultan relevantes para este análisis, b) la forma particular como se desarrolla el proceso de conversión y de desconversión, y c) la dinámica interna del grupo de los “ex”.

Aspectos generales de los TJ's

Inicialmente, es necesario puntualizar algunas características básicas de los testigos de Jehová que generalmente determinan el proceso de desconversión, que a su vez es una conversión.

Absolutismo dogmático

Para los TJ's es básico poseer un “conocimiento exacto” de la Biblia ya que es la clave para tener la aprobación de Dios y con ella vida eterna. Tal aceptación divina de-

⁴ La *Watch Tower Bible and Tract Society* es el organismo legal de los testigos de Jehová cuya sede se encuentra en Brooklyn, Nueva York, a la cual se hará referencia en adelante como WT. Los Testigos de Jehová en cuanto colectividad, serán referidos como TJ's en el presente escrito.

pende directamente de que el individuo haya adquirido un cúmulo de conocimientos mediante un detallado proceso tanto pedagógico como social. Una vez adquirido tal conocimiento, aunque no es garantía de salvación, sí es considerado como un primer avance. Desde tal punto de vista, el “Conocimiento” producido por la *Watch Tower* y difundido de forma escrita por todo el mundo en 137 idiomas es una ayuda para vivir en un paraíso en la tierra. Por otra parte, el testigo considera que su personal punto de vista no es relevante, pues es sólo un mortal pecador que puede equivocarse, mientras que el Cuerpo Gobernante⁵ tiene la guía directa del Espíritu Santo. Lo anterior evidencia el nulo valor que tiene la interpretación personal, aun en las reuniones que realizan, donde los comentarios o intervenciones que hace la gente se limitan a repetir la información de las publicaciones. Ello genera una fuerte identidad en el ámbito mundial ya que todos comparten la misma concepción del mundo. Tener un discurso compartido los hace hablar un “mismo lenguaje”, esto los hace sentir en una hermandad internacional que no conoce barreras lingüísticas, étnicas o nacionales. Así se origina una clara transformación del “yo” individual por el “yo” colectivo; lo cual, según François Laplantine [1982], es una característica compartida por movimientos de corte totalitario como los mesiánicos y los utópicos de carácter político. Además, es una característica que Francesco Alberoni le otorga al amor romántico, una autoeliminación absoluta del “yo” individual para someterse a la normatividad de otra persona —como puede ser el caso de un líder carismático [*cit.* en Lindholm, 1995:78 y s, 244-250]—, lo cual crea una imagen perfecta del otro, en la que no se perciben las fallas, y si se perciben son aceptadas sin dilación, apegándose de forma incondicional a los designios del gurú. El individuo entra en un estado anímico en el que siente seguridad en sí mismo, confianza y protección por parte del líder y de la colectividad, ya que sus características van de la mano con las necesidades emocionales, sociales y cognitivas particulares. Esta cercanía con la verdad da pie a otra particularidad.

Intolerancia

De alguna manera todas las religiones, al igual que las ideologías en general,⁶ poseen cierto grado de intolerancia en la medida que consideran que su religión es, si no la única, por lo menos sí la que más se aproxima a la verdad absoluta, por ello tiene la aceptación divina asegurada. Los Tj's se consideran la “Organización de Jehová”, mientras que el resto de religiones pertenecen a lo que el Apocalipsis de-

⁵ El Cuerpo Gobernante es un grupo de 18 ancianos que toman todas las decisiones que rigen la WT en todo el mundo, su sede se encuentra en Brooklyn, Nueva York.

⁶ Según la propuesta de Godelier [1990] para la caracterización de las ideologías y las características de las ideologías descritas por Ernest Gellner [1978]; así, rasgos de intolerancia, dogmatismo, ofensividad, autoritarismo, monopolio de la validación de lo cierto y lo falso [1978].

nomina “La Gran Ramera”, la organización mundial de la religión falsa encabezada por la Iglesia Católica. En el caso de los TJ’s, consideran que debido a su posesión de “la verdad”, no existen niveles de filiación con otras organizaciones religiosas, como es el caso de los renovados católicos quienes consideran a los protestantes como, sus “hermanos separados”, eliminando la posibilidad de un diálogo ecuménico y limitando las relaciones sociales. Esto hace evidente una categorización de las relaciones sociales en función de lo que es considerado como bueno o malo, imponiendo algunas y prohibiendo otras.

Principio de endogamia

Basados en el pasaje bíblico donde dice que el matrimonio debe ser “sólo en el Señor” [1 Cor. 7:39], los TJ’s consideran que el matrimonio debe efectuarse exclusivamente entre personas que compartan sus mismas creencias religiosas. De esta manera sólo pueden casarse con una TJ. Tal principio de endogamia hace mucho más fuertes los lazos al interior del grupo ya que las redes de parentesco refuerzan las relaciones sociales de carácter religioso que los vincula.

Para tal efecto es necesario restringir cierto tipo de relaciones que posiblemente amenacen el cumplimiento de tal principio. Una de ellas está enfáticamente dirigida hacia los jóvenes, donde se les aconseja no tener relaciones cercanas con personas no TJ’s, principalmente del sexo contrario. Evitando de forma radical las actividades no obligatorias, en especial las de carácter lúdico. Bajo el principio “las malas asociaciones echan a perder los hábitos útiles” [1 Cor. 15:33] se dice que la cercanía con personas de otro tipo de creencia no sólo es inútil sino perjudicial porque afectan la forma de pensar o, en sus palabras, “contaminan” con ideas “mundanas”. Esta prohibición es mucho más radical al tratarse de alguna relación con quienes han sido “expulsados”, es decir, los formalmente excluidos del seno de la iglesia, para ellos, hasta el simple saludo está prohibido. De modo que la amenaza para la espiritualidad del TJ es ser el apostata, el expulsado y el mundano.

La salida radical del pecador impenitente

Una particularidad de los TJ’s es el constante esfuerzo por parte de los ancianos⁷ por mantener “limpio el rebaño”, aconsejar y disciplinar a quienes estén teniendo una conducta incongruente con los principios que rigen al grupo. En caso de que un individuo cometa algún pecado grave y se arrepienta, es posible que continúe formando parte de la Iglesia aunque con algunas restricciones, pero si el pecador se

⁷ Los ancianos son los que se encargan de presidir y dirigir las congregaciones.

convierte en impenitente, será expulsado de la congregación por medio de un anuncio público por parte de los ancianos.

Los que han quedado expulsados tienen la opción de vincularse o no con otra religión. En el caso de los ex testigos, la segunda alternativa suele ser la más recurrente. Aunque son personas que conocen cómo funcionan otras religiones con detalle —ya que en algunos casos procedían de ellas—, guardarán cierta preferencia por los testigos. Entre ellos están los muchos expulsados por adulterio o por borrachera, pues son las causas más recurrentes. Éstos pueden optar por vivir desencantados de la religión el resto de sus vidas, considerándola como una carga de restricciones y limitaciones de las que deben huir. Otros suelen pensar que no fueron capaces de ser TJ's porque no pudieron soportar la tentación de la carne, y seguirán considerándola como una buena opción religiosa. Muchos de ellos son hombres que apoyan a la esposa y a los hijos para que se integren a los TJ's, ya que consideran beneficiosa la formación basada en valores y principios cristianos. La otra opción es más activa, vincularse como militante a otro grupo religioso. Estas personas son consideradas apostatas.

La apostasía

La apostasía es considerada como el peor pecado que puede ser cometido pues, según ellos, es una acción directamente en contra del Espíritu Santo, lo cual también es considerado imperdonable. Este pecado consiste básicamente en poner en tela de juicio las creencias estipuladas en la Biblia según la lectura que hace el Cuerpo Gobernante. En el sentido estricto del término, los apostatas son quienes abandonan sus creencias para regresar al "paganismo", es decir, a sus antiguas creencias y traicionan la fe. Tal concepto es aplicable por los testigos no sólo a los conversos sino a los que nacen en una familia de TJ's que deciden, después del bautizo, dejar la congregación. No se encontraron cifras disponibles, pero parece ser que la cantidad de expulsiones por esta razón es una minoría. Por eso mismo, son considerados casi como agentes del diablo, pues permitieron que sus mentes fueran llenadas con el material maligno capaz de deformar sus creencias. Sencillamente, es la peor de las expulsiones que puede haber, si bien se puede tener esperanzas de que los expulsados por otras causas regresen al redil con algo de paciencia y ayuda, la posibilidad de que los apostatas regresen es casi nula.

Intenso proselitismo

Uno de los rasgos que distingue rápidamente a los testigos de Jehová es su intenso proselitismo. Se les ve en las calles, de casa en casa, en el metro, o en las paradas de

los autobuses ofreciendo con amabilidad una de sus revistas. La WT ha elaborado un sistema para formar predicadores que puedan trabajar en zonas apartadas donde se requiere de su apoyo, esta actividad llega a ser el ideal del testigo de Jehová. Se cree que desprenderse de las posesiones materiales y de la familia para desplazarse a otra región a compartir sus creencias es una forma de seguir el modelo de vida de Cristo. Por ello es una actividad que se realiza tanto en el ámbito macro —programado y organizado institucionalmente— como en el micro —en la vida cotidiana y sin importar el sitio donde se debe dar testimonio. De manera que el TJ activo se reconoce como tal al interior de la institución debido a que mensualmente entrega un informe sobre la cantidad de horas que ha dedicado a la predicación. Así, tal actividad no es tangencial al quehacer religioso sino que se constituye en su misma esencia.

SOBRE EL PROCESO DE CONVERSIÓN

Para comprender las razones de desconversión en los TJ's es necesario tomar en cuenta la forma como se desarrolla el proceso de conversión. Inicialmente es necesario aclarar que la conversión es un "proceso". Aunque se presente espontánea e irracionalmente, es un suceso que obedece a una serie de transformaciones progresivas de carácter social, psicológico o cognitivo. Lewis Rambo [1996:73-85] hace un análisis detallado sobre la complejidad del proceso de conversión. Muestra que el primer paso es una crisis desatada como consecuencia de alguna transformación en el contexto social, crisis emocionales o de significado que generalmente surgen por una enfermedad o por problemas de alcoholismo, drogadicción, económicos o familiares. Tal cambio contextual generará en la persona una búsqueda espiritual, o por lo menos aumentará la posibilidad de aceptar un nuevo discurso religioso sencillo, vinculándolo con una comunidad de "hermanos" que escuchen y canalicen sus problemas, a manera de comunidad terapéutica. Los mismos TJ's, como expertos predicadores, saben que muchas veces la receptividad de la gente va a depender de factores netamente contextuales. Ya que si se visita a alguien y son rechazados, es posible ir después cuando sus circunstancias hayan cambiado y con ellas su actitud.

En la medida en que el discurso religioso anterior no satisfaga las expectativas del individuo, las cuales pueden ser de carácter cognitivo, afectivo, social, simbólico, sexual, etcétera, estará receptivo o en la búsqueda de un modelo más acorde con su representación del mundo; construida por su posición en las relaciones de poder, su condición de clase y de género entre otras variables. La evidencia de una

brecha entre lo real externo y lo ideal interno⁸ hace viable la conversión como una respuesta a una acción social incompatible con sus esquemas.

Posteriormente, Lewis Rambo [1996] propone dos etapas relacionadas con la “búsqueda” y el “encuentro”. El contacto que puede tener un individuo con los testigos de Jehová no siempre es una consecuencia del intenso proselitismo. El contacto es establecido frecuentemente por medio de algún familiar, compañero de trabajo o escuela que pertenezca a este grupo. La predicación de casa en casa no siempre es el método más eficaz para conseguir adeptos dentro de los Tj's; en realidad cumple otro papel mucho más relevante en cuanto identidad grupal, pero ése no es el punto de interés para el presente escrito.

Una vez establecido el contacto inicia el proceso de inserción dentro de la comunidad de fieles. Para ello cabe aclarar que la forma de devoción de los testigos es muy particular y marca una clara diferencia con otras religiones de corte pentecostal, poseen muy poca intensidad emocional en la actualidad ritual. En sus reuniones no se ven expresiones “vivas” del “Espíritu Santo” como hablar en lenguas, entrar en trance, cantos fervorosos, llantos y otras formas emotivas. Es interesante saber que muchos se habían sentido atraídos por los Tj's debido a lo “tranquilos” que eran. A muchos les incomodaba tanto canto y tanta lágrima en otras iglesias. Los Tj's desarrollan sus reuniones de una manera muy serena, donde se dan discursos o conferencias con la Biblia como guía, cada uno tiene su ejemplar en la mano siguiendo los versículos que el orador va citando. Tal manejo de la Biblia es una característica de los testigos, aunque no es exclusiva de ellos. Tener la capacidad de darle respuesta a cada una de las preguntas que se plantean en la vida, tomando como base la Biblia, les hace sentir una seguridad que sólo es otorgada por una deidad, y los hace sentirse inmersos en la religión verdadera. Saber la razón de ser de la injusticia, el hambre, las enfermedades, la inseguridad, las guerras, los terremotos, la Primera Guerra Mundial y otras catástrofes, de mayor o menor intensidad, insertadas en un sistema escatológico donde son explicadas en función del cumplimiento de una serie de profecías, le da al individuo un sistema de significados que se convierte en el beneficio directo de la conversión.⁹

Tal cúmulo de conocimientos se obtiene de forma progresiva. En primer lugar, el interesado inicia un estudio de la Biblia con algún testigo bautizado. Para ello se utiliza como base un libro que puede ser *El Conocimiento que lleva a la vida eterna*, un libro de 192 páginas dividido en capítulos y párrafos, cada uno de ellos acompañado por citas de la Biblia y preguntas que el maestro le hace al estudiante. Se sugiere

⁸ Esta propuesta corresponde con la de Godelier [1990] respecto a la relación que mantiene lo externo material —el sustento concreto del grupo humano— con las construcciones simbólicas categorizadas como “ideas-ideológicas o no” que funcionan como elementos estructurantes culturales de lo externo.

⁹ Rambo [1996:96 y ss] propone que debe haber algún elemento lo suficientemente fuerte como para que motive la conversión.

estudiar este libro una hora a la semana durante seis meses, tiempo necesario para que el individuo aprenda lo básico y decida tomar las riendas de su aprendizaje como autodidacta. Pero tal proceso va acompañado por una serie de tácticas socializadoras por medio de las cuales el individuo establece relaciones sociales que funcionan como ancla al interior de la iglesia. Cuando ya han transcurrido algunos meses de estudio, el maestro invita al estudiante a que comience a asistir constantemente a las reuniones. Primero se le invita a la más importante que es la Conferencia Pública y el Estudio de la *Atalaya*, ésta actividad es realizada generalmente el sábado o el domingo. Ya que está asistiendo constantemente a esas reuniones lo invitan a participar en la Escuela del Ministerio y la Reunión de Servicio organizadas en un ambiente más familiar, en ellas se enseña a mejorar la oratoria y las técnicas de proselitismo. Después deberá asistir, generalmente los martes por la noche, al Estudio del Libro; allí es comentado durante una hora un libro publicado por la WT. Los grupos son pequeños, de entre 15 y 20 personas, en esas reuniones aumenta el carácter de intimidad así que el individuo se sentirá con más pertinencia al grupo. Desde un principio es invitado a que prepare sus comentarios para que participe activamente en la reunión. Resulta interesante ver cómo, para muchos, la experiencia de levantar la mano y dar un pequeño comentario es algo novedoso y por tanto muy difícil, debido a la timidez o a la falta de interrelación con grupos grandes. Por ello los testigos desde un principio le enseñan al individuo a expresarse en público, le dan seguridad en sí mismo y en la información que va a transmitir. Suelen decirle que debe estar tranquilo pues lo que va a comunicar no es información humana sino divina, lo cual elimina el margen de error, así, el individuo aparece únicamente como un transmisor de información. Esa divinización del conocimiento tiene como consecuencia la absoluta confianza por parte del individuo, ya que él se desliga de la responsabilidad al repetir un discurso compartido.

Una vez que el converso en potencia se reúne constantemente, le recomiendan salir a predicar de casa en casa. Éste es uno de los pasos más difíciles en el proceso de conversión. Muchos dicen que estudian la Biblia pero por ningún motivo piensan salir de casa en casa; sin embargo, después de muchos meses, nervios e intensa oración deciden hacerlo. En un principio sólo lo hacen por acompañar a quien les conduce en el estudio mientras se familiarizan con el procedimiento. Después de algún tiempo de ir de casa en casa y de estar temblando y sudando mientras alguien sale a la puerta, deciden salir constantemente. Al llegar a este punto del proceso la persona ya ha tenido que cambiar la ropa que había estado usando y ha comprado unos cuantos trajes, corbatas y un portafolio en el caso de los hombres, o vestidos “modestos” en el caso de las mujeres. Esto ya los hace ver ante la gente como Tj’s, y en su grupo se les otorga el estatus de “publicadores no bautizados”. De forma casi paralela, el individuo es invitado a matricularse en la Escuela del Ministerio. En ella

se le asigna un discurso de cinco minutos en el que debe explicar de forma sencilla cierta información para, al final, recibir una sugerencia y una calificación por parte de alguien con más experiencia en la oratoria. En el caso de las mujeres, ellas tienen que dramatizar una escena común donde puedan enseñar y dar testimonio, ya que no pueden enseñar desde la plataforma como lo hacen los hombres. Esta práctica pedagógica es la herramienta para matar los nervios y desenvolverse fácilmente ante un auditorio. Después de unos seis meses, se le recomienda al individuo "bautizarse", es decir, al ser sumergido públicamente en agua decide dedicarse públicamente a Dios y consagrar su vida como TJ. Para tal ritual, el individuo debe tener un conocimiento sustancial de la forma como funciona la "Organización"¹⁰ junto con los dogmas básicos que le permiten tener claro qué tipo de compromiso está asumiendo. No es una conversión súbita donde se tenga algún encuentro sobrenatural, sino un proceso dado por la inserción paulatina en redes de socialización junto con la acumulación de un mínimo de conocimientos dogmáticos de la iglesia. Después de este rito de paso, son muchas las posiciones que el individuo puede obtener al interior de la congregación de acuerdo con su interés y capacidades. Puede ser precursor, siervo ministerial, anciano, betelita,¹¹ etcétera. Pero para llegar a cada una es necesario haber pasado por una serie de cargos que la colectividad le asigna como una prueba.

En medio de tal proceso de socialización es común que se le invite a reuniones sociales, fiestas con otras congregaciones o paseos donde el individuo intuye que puede pasar gratos momentos con una "hermandad" sin tener que embriagarse, fumar o decir chistes o comentarios soeces, u otras acciones que marcan la otredad con "el mundo". Una vez integrado, reelabora su biografía mostrando su vida en función del antes y después de haber "conocido la verdad"; cómo tenía una vida triste y sin sentido ni amigos o llena de problemas antes de hacerse TJ, y cómo, desde que se convirtió, su vida cambió completamente. Siempre para beneficio en el sentido espiritual pero algunas veces nocivo en el sentido social, algunos cuentan la forma en que han sido perseguidos por parte de sus familias, compañeros de trabajo, de estudio o de sus mismos cónyuges, pero expresan que viven sumamente satisfechos de servirle a Jehová ya que han conocido una hermosa hermandad, un perfecto conocimiento y una promesa de ver la tierra convertida en un paraíso del cual se disfrutará en un futuro no muy lejano.

A continuación se expone cómo es el proceso de desconversión entre los testigos. Son diversas las razones que los llevan a abandonar su iglesia y a continuar cons-

¹⁰ Los testigos de Jehová hablan de "La Organización" cuando se refieren, de forma global, a su religión; denotando la cualidad que consideran es la más destacable de su iglesia, a diferencia de otras religiones o del mundo en general.

¹¹ Individuo que trabaja voluntariamente las sucursales que tienen los TJ's en todos los países, conocidas como Casas Betel. Allí, la actividad principal es la impresión y distribución de literatura.

truyendo su identidad religiosa en relación con lo que eran, ya que carecen de denominación propia al ser “extestigos”, así, sus reuniones giran en torno a lo que eran antes de desconvertirse. A continuación se muestra en tres casos la forma como se desarrolla tal proceso de acuerdo con algunos testimonios. En éstos se puede ver no sólo las razones personales por las cuáles decidieron dejar de ser TJ’s, sino aspectos estructurales que en un momento dado motivaron la deserción o “apostasia” (con el permiso del lector, he decidido citarlos *in extenso*).

SOBRE EL PROCESO DE DESCONVERSIÓN

Caso 1

Yo me crié en un hogar sin religión aunque la enseñanza que teníamos era primordialmente católica [...] aunque no era exactamente como debería de ser. Lo primordial recibimos, ya que no es gente muy preparada [...] ser bautizado, que nos decían que hay un Dios allá arriba, que el Padre Nuestro [...] Mi madre hubo un tiempo que estuvo estudiando con los testigos de Jehová, toda la familia de mi madre es testigo de Jehová desde mis bisabuelos, abuelos, primos, etcétera. Mi madre por diferentes motivos se alejó de la Organización no por mucho convencimiento sino porque se enamoró de una persona que no era de la organización sino que era, entre comillas “católica”, era creyente. Pero no muy buen católico, entonces por eso mi enseñanza católica no fue muy buena.

Debido a problemas personales, cuando esta joven cumplió nueve años llegó a vivir a casa de los abuelos, quienes pertenecían a los TJ’s. Aunque la madre había sido expulsada, recibía visitas de los TJ’s con el propósito de animarla y poco tiempo después fue reestablecida. El hecho de que llegaran visitas de TJ’s con frecuencia, despertó la curiosidad en la familia hasta llegar a la decisión de tomar un estudio. Con el tiempo los hermanos pequeños ya no continuaron porque se aburrían, andaban jugando y la mamá les daba coscorriones (zapes) y pellizcos para que se calmaran. Al final, ella fue la única que se quedó. La joven creció, se bautizó a los 15 años, llegó a ser precursora¹² auxiliar y regular durante dos años; además, fue a la Escuela de Precursores¹³ y soñaba con ser misionera. Con el tiempo logró que los cinco hermanos y la mamá fueran a las reuniones, pero poco a poco se fueron cansando y se excusaban con el cansancio generado por el trabajo o la escuela; el otro hermano era muy rebelde y le era muy difícil acomodarse a los reglamentos. Con el tiempo que-

¹² Los precursores son personas que dedican buena parte de su tiempo a enseñar sus creencias. Los Auxiliares lo hacen durante 50 horas al mes y, los Regulares 70 horas al mes.

¹³ Curso intensivo sobre técnicas y métodos de proselitismo dirigido a precursores regulares sobresalientes.

daron solamente la mamá, un hermano y ella; los tres defendiendo sus creencias a capa y espada.

No me gustaba que hablaran mal de ella [la Organización] porque estaba convencida de que era la verdad. Todas las enseñanzas para mí eran lógicas y exactas [...] incluso en el trabajo tenía amigos, aunque eso está prohibido dentro de la Organización, lograba hacer amigos con mormones, masones, católicos, sin religión y me llevaba bien con ellos sin necesidad de pelearme con ello. Era enemiga de las discusiones acaloradas [...] Cuando yo cumplí veintiséis años conocí a la horma de mi zapato, alguien que también le gustaba hablar de religión, que le gustaba investigar primero [...] era católico y estaba agusto de serlo y comenzó a hacerme preguntas que no se me habían ocurrido antes [...] y si se me ocurría la desechaba inmediatamente porque era algo que me contaminaría ya que era diabólico para mí. Empecé a buscar información al respecto sobre esas dudas, pero a la hora de confrontarlas con los datos que él tenía, pues resultaban ineficaces con los datos. Transcurrieron dos años entre buscar información, libros antiguos de la organización que eran contradictorios con los más modernos, en cuanto a cronología y al significado de ciertos acontecimientos centrales de la organización, y compararlos con la historia seglar y de la iglesia católica. Consultar incluso con biografías de extestigos me encontré con muchos cambios [...] hasta desacuerdos entre los mismos miembros del Esclavo Fiel y Discreto en cuanto a reglas a seguir que cambian de un tiempo a otro [...] Esto causó una crisis en mí aunque al principio no lo demostraba, buscaba incesantemente información que aclarara todo este embrollo. Me resistí a creer que la organización a la que pertencí por veinte años fuera una embustera, tenía que haber una explicación para todo esto y sin embargo nunca la encontré. Poco a poco mi confianza en la WT fue menguando pero nunca mi fe en Dios, en Jehová o como realmente se llame, porque hasta el nombre resultó falso. Yo seguía creyendo en un creador y lloraba en mis noches de insomnio pidiéndole que me ayudara a tomar una decisión [...] mi actitud dentro de la congregación cambió bastante, después de ser muy activa en el servicio del campo y participar en las reuniones dejé de hacerlos y fue muy notable para los ancianos quienes fueron a preguntarme qué era lo que me pasaba. Me preocupaba que lo que yo enseñara a las personas en años posteriores cambiara nuevamente, que tal si en vez de ayudar a gente confundida a encontrar la verdad, las confundía más y las alejaba más de Dios en vez de acercarlas [...] La reacción de los ancianos de congregación no se hizo esperar y me llamaron para ver que era lo que estaba ocurriendo [...] al principio se mostraron dispuestos a ver lo que había encontrado y ayudarme, pero en esos días estaba la visita del superintendente de distrito y cuando me entrevisté con ellos, pues, el panorama cambió drásticamente. Ya no quisieron examinar los apuntes que yo tenía ni las fotocopias [...] me dijeron que me había dejado contaminar con las ideas apostatas y que posiblemente me asociaba con uno de ellos o que yo había hecho algo malo y que para no ser disciplinada [...] era que estaba dudando de la Organización y buscaba pretextos. Me dijeron que sólo me podían ayudar si olvidaba todas mis dudas que había investigado y me sujetaba a la regulación mental de Jehová, ellos se encargarían de que nuevamente me activara a la organización de Dios [...] como yo les dije que primero tenía que aclarar todas mis dudas y que deseaba que ellos me ayudaran a poder seguir adelante se molestaron y muy diplomáticamente me dieron a entender que sólo tenía dos opciones. Una, que olvidara todas mis dudas y me dejara ayudar para seguir adelante activa en el pueblo de Jehová o ya no podía ser testigo de Jehová,

arrastrando todas sus consecuencias, perder amigos testigos pues ya no podía volver a hablar con ellos e incluso con mi familia [...] yo sabía que todo esto me iba a causar grandes problemas y pues los enfrenté [...] yo no quería abandonar la Organización [...] no me quisieron dar ninguna respuesta [...] Como no obtuve respuesta favorable pues les dije "me voy". ¿Estás segura? Pues ustedes me dieron la disyuntiva y me previnieron de no hablar de esto con nadie ya que los iba a contaminar con las ideas apostatas. En mi casa no me atrevía a hablarle a mi familia pero los ancianos se me adelantaron, traté de explicarle [a la mamá] pero no entendió [...] no quiso entender mis verdaderos motivos. Dijo que era preferible que me hubieran sacado por ser madre soltera y no una apóstata. La historia se repitió con mis demás familiares con el mismo resultado, para todos ellos soy una angustia mental [...] según las doctrinas de la WT estoy condenada a la destrucción [...] para ellos estoy muerta. A pesar de que ya no soy parte de la organización escogida de Dios me siento segura, me siento bien. Desde antes de tomar la decisión de abandonar a la WT, yo había comenzado a analizar las doctrinas católicas, me habían parecido incomprensibles al principio, con la ayuda de Sergio y del padre Daniel Gagnón me fueron pareciendo más asimilables y lógicas. Seis meses después de renunciar a la WT hice mi primera comunión y confirmé mi fe en la iglesia católica, sigo adelante en sus enseñanzas y aunque me ha costado trabajo deshacerme del control mental de la WT he continuado adelante aumentando mi fe en el Señor.

Caso 2

Tuve un contacto directo con lo que ellos consideran "el mundo" y pues todo lo que es el proceso de racionalización. El interactuar con personas de otras religiones me llevó a pensar y en notar muchas cosas de las que dudaba en mi mente [...] al principio dudas, pero después decides [...] Posteriormente, empecé a estudiar francés, conocí a un chico. Este chico me empezaba a platicar cosas, me gustaba su amistad, sin embargo, yo sabía que eso era malo, pues en la organización siempre te dicen que no debes tener ningún tipo de relación con personas fuera de la religión. Yo sabía esto y de hecho mis padres se enteraron y me hicieron un comité¹⁴ con los ancianos para decirme que estaba haciendo algo incorrecto, que estaba jugando con fuego. Yo decidí no tomarlo en cuenta y me seguí viendo a escondidas con este chico. Le comenté que yo estaba rompiendo con mis reglas personales y decidí empezar un estudio bíblico. Siempre yo tratando de que Jehová viera que mi mente y mi corazón siempre estaban con él aunque a veces como ser humano no podía cumplirlo con todo [...] Este chico me decía que tenía muchas dudas, yo le decía que le iba a ayudar porque consideraba que la religión era la verdad ya que así lo consideraba [...] para mí el universo existía solo con los testigos de Jehová ya que lo demás era malo [...] él me enseñó literatura que no era de testigos y alguna que era de extestigos, cosa que a mí me espantó muchísimo porque dentro de la religión te dicen que es apostasía y que no la debes leer porque "envenenan" la mente y entonces van a surgir dudas. A pesar de ello decidí leerlas y comencé a estudiar, lo cual me trajo dudas [...] ahora vino un proceso muy crítico con mi familia porque yo decidí salirme e hice una carta a la sociedad WT [...] tuve muchos conflictos internos, emocionales ya que sabía que no sólo estaba renunciando

¹⁴ Reunión efectuada por un grupo de ancianos con el presunto apóstata, donde se busca aclarar o disciplinar su proceder incorrecto.

do a una religión [. . .] además de que estaba renunciando a mi propia familia [...] ellos pensaban que estaba muerta espiritualmente [. . .] Gracias a Dios este chico me ha ayudado muchísimo y de no haberme salido y de no haberlo conocido, pues Dios me dio la oportunidad de conocerlo, no estaría aquí y no me sentiría tan libre como me siento hoy, siento que volví a vivir.

En ambos casos es interesante que la razón por la cual comenzaron a cuestionar elementos de la WT fue tuvieron un novio que no pertenecía a los testigos de Jehová, es decir, no había una inserción total en el ámbito social. Vincularse afectivamente con alguien de afuera estimuló reflexiones novedosas. Es interesante hacer notar que la madre de la joven fue expulsada de la congregación debido a que se casó con un hombre que era católico; no obstante, no se le puede considerar como apóstata. Es decir, violó una de las principales reglas, la endogamia. Justamente éste es el primer paso para que se dé una conversión. Tiene que presentarse un cambio en las particularidades contextuales del individuo que lo llevan a replantear o reformular algunos elementos de su entorno en relación con su sistema simbólico. Se comienza a hacer evidente una amplia brecha en la que la diferencia entre lo que es y lo que debe ser el entorno social conduce a un cuestionamiento de los referentes religiosos. Afuera está lo malo, “el mundo”, las malas asociaciones. No obstante, estas jóvenes encontraron amigos de otras religiones y percibieron ese “afuera” como algo no tan malo en comparación como lo imaginaron, los mundanos eran personas normales que no tenían prácticas o creencias que pudieran ser criticadas.

Cuando una persona ha pasado tantos años dentro de los TJ's, o en otras organizaciones que tienden a envolver al individuo en una especie de cápsula social que limita de forma tajante el tipo de amistades y relaciones sociales, y por alguna razón establece nexos —afectivos en su mayoría— con personas consideradas por la congregación como “mundanas”, tiende a generar una crisis de significado. La primer chica explica lo mal que se sentía al no encontrar respuesta a muchas interrogantes que le surgieron con la ayuda de su nuevo novio. Era más que simplemente inconformidad, eran fuertes crisis emocionales y de significado las que se desataron en su interior. El siguiente paso fue la búsqueda. Una etapa en la que la persona comienza a escudriñar en diferentes fuentes las posibles respuestas a todas las preguntas que surgieron, aguzadas con material “apóstata”, de algunos extestigos u otras organizaciones especializadas en la crítica a las minorías religiosas. Así, el nuevo material sirvió como combustible para agudizar la inconformidad con los TJ's ya que se comienzan a cuestionar elementos que antes eran asumidos como evidentes e incuestionables.

Caso 3

Éste es el caso de Antonio Carrera, un español que lleva más de veinte años dirigiendo un grupo que se dedica a rescatar a las personas que caen en las “garras” de las minorías religiosas, principalmente de los TJ’s. En sus discursos muestra con lujo de detalles todos los “errores” en los que incurren los TJ’s, no sólo lo relaciona con lo dogmático, sino por la doble moral con que operan, manipulando, desde una cúpula secreta y oscura, a los más de cinco millones de “ingenuos” por todo el mundo. Argumenta que la WT sabe que está perdiendo popularidad por el mundo entero y que por ello se está viendo obligada a acelerar sus sistemas proselitistas.

En 1997 denunciaron ante las autoridades de Bilbao que los TJ’s iban a hacer una exposición de paneles como víctimas de la barbarie nazi [. . .] nosotros nos enteramos y hablamos con el delegado de las salas de exposición [. . .] “Los testigos habían dicho que era una exposición de tipo cultural, histórico y como no vimos nada mal pues les prestamos la sala”. En el Museo Euskaberria de Garnica [. . .] tenían montado que fuera todo el ayuntamiento de Garnica, diputados, gente importante, televisión, toda la prensa para conseguir una carta de recomendación para el resto de España ya que con esa carta se abrían puertas. Esto lo denunciarnos y conseguimos que el día de la inauguración no fuera nadie. Mi esposa y yo fuimos y nos estuvimos en la puerta y no había periodistas ni nada de nada. Este año la hicieron y el gobierno Vasco ha cedido, ¿por qué ha cedido el gobierno Vasco? Pues porque el gobierno Vasco fue denunciado por los TJ porque nosotros como asociación [. . .] bueno, explico: yo soy el secretario y portavoz de la Asociación a favor de afectados por sectas, pero en particular por testigos de Jehová. Y entonces, pues nosotros hemos tenido la pequeña subvención por el gobierno Vasco y ellos acusaron al gobierno Vasco, han ido diciendo ¡cómo, esto no se puede consentir! Ustedes apoyando con el dinero de los contribuyentes para que nos ataquen. Y el gobierno Vasco [. . .] para congratularse les ha cedido la sala. Volvimos a enviar otra carta como denuncia al gobierno y no hemos conseguido mucho pero los testigos han logrado la exposición. ¿Por qué queremos denunciar esto? Pues porque la mentira, la falsedad, el engaño hay que denunciarlo aunque te crucifiquen, yo he tenido amenazas de muerte y las sigo teniendo, pero ahí estamos, 27 años denunciando lo que es malo, lo que está causando mal a los demás.

En el relato anterior son evidentes algunos elementos interesantes. Este hombre dirige una asociación en “favor de los afectados por sectas, pero en particular por los testigos de Jehová”, la cual recibía una subvención del gobierno Vasco. Lo que llama la atención es la forma en que libra la batalla contra los TJ’s, está al tanto de cada uno de sus movimientos y tácticas proselitistas para —junto con su esposa— difundir información en oposición a los TJ’s. Es decir, material que durante su vida ha compilado con el propósito de “desenmascarar” a la WT. Así, su vida religiosa gira en torno a los testigos de Jehová. Su identidad religiosa se construye no tanto por lo que es y lo que cree, sino por lo que dejó de ser y lo que rechaza.

Continuando con su relato, mostró de manera muy precisa cómo las publicaciones de los testigos de Jehová previas a 1933 elogiaban a los judíos naturales ya que se creía que la reunificación de Palestina sería el cumplimiento de una profecía bíblica —citado en los libros *El arpa de Dios*, *Liberación y Consuelo para los Judíos*. No obstante, cuando Hitler toma el poder en Alemania las cosas cambian para los Tj's. Argumenta que eran el segundo grupo con más poder económico en el país. Debido a que Hitler ya los tenía localizados, les prohibió el proselitismo, pero fue una orden que los Tj's no acataron. Según el señor Carrera, esa persecución estaba programada porque era una forma de conseguir publicidad gratis.

[. . .] nuestros pobres hermanos son las víctimas sacrificadas al Dios Molok por sus dirigentes, esos que están en la sombra, porque nadie sabe quién dirige la WT ya que es una sociedad anónima, nadie sabe quién está detrás [. . .] Ellos se empujaron en contra de Hitler y contra la fuerza, el que más puede es el que vence. Entonces Hitler fue por ellos, porque a Hitler le pincharon [. . .] Miren, ésta es la página 342 del folleto *Crisis de Conciencia* de los Tj's. Aquí ven un herrero con la espada llena de sangre y aquí tienen a un representante del clero, otro representante de la política y otro de las finanzas. Aquí ven con la pistola. Ya ven, ataques frontales de la organización y los pobres testigos a partir de allí fueron perseguidos y masacrados por sus dirigentes.

Además, J. F. Rutherford¹⁵ le envió una carta a Hitler con el propósito conciliar. Carrera argumenta que esta carta es de desconocimiento absoluto de los Tj's ya que su contenido muestra el apoyo y el respeto que sentían para con el Reich:

El caso es que se envía una carta, en la *Atalaya* del 1 de febrero del '56 nos dice que no se envió ninguna carta a Hitler y se mandó en el '34, pero si los hechos se dan en el '33 ¿por qué enviarla en el 34? Así todo a base de engaños y trampas, eso es la WT [. . .] El 25 de julio se dice que era una vigorosa carta en contra de Hitler, pero era un elogio [. . .] “La presidencia de la WT es y ha sido desde siempre amiga de Alemania [. . .] en el año 1918 a 80 años de prisión fueron condenados varios ya que el presidente se negaba a utilizar dos revistas que dirigía para difundir propaganda bélica contra Alemania, por lo cual fueron prohibidas y suprimidas” [. . .] Cuando sabemos que era todo lo contrario [. . .] son cientos y cientos de mentiras programadas, igual que las ocho fechas que han dado para el fin del mundo, no es que se hayan equivocado, es que las han programado sabiendo que no va a suceder y ese es el cebo para poderlos amarrar [. . .] de la misma manera la presidencia de nuestra sociedad no sólo se ha negado a tomar parte en la propaganda en contra de Alemania, sino que además es de opinión contraria [. . .] y ataca a los judíos [. . .] deberá rechazarse que los estudiantes de la Biblia están subvencionados por los judíos [. . .] ahora no quieren nada con los judíos [. . .] “Los estudiosos de la Biblia luchan por las mismas metas y los mismos ideales éticos y elevados que el gobierno nacional del Reich alemán”, o sea que estaban de acuerdo con los alemanes [. . .] se puede decir que están en completa coor-

¹⁵ Presidente de la *Watch Tower Bible and Tract* durante la Segunda Guerra Mundial.

dinación y concordancia con las metas del gobierno nacional del Reich alemán [...] También dice, "El imperio Británico y Americano es el más opresivo que existe en esta tierra, son los comerciantes judíos del imperio Británico los que han utilizado y ampliado el comercio al por mayor como medio de opresión y explotación de muchos pueblos".

En el caso anterior se hace evidente cómo los apostatas buscan información que les permita demostrar la forma en que los Tj's están siendo manipulados por un oscuro y secreto grupo que tiene intereses ocultos para la colectividad, como era el caso de la supuesta carta a Hitler. Además, las afirmaciones del señor Carrera —en el congreso en el que se obtuvo este material— apuntaban hacia la forma en que la WT ha transformado, desde fines del siglo XIX hasta el presente, buena parte de sus contenidos dogmáticos y de sus prácticas, tanto religiosas como cotidianas. Antiguamente celebraban fiestas de cumpleaños, año nuevo, Navidad; los hombres podían utilizar barba, las mujeres podían tener cargos de prominencia, etcétera. Además, cambios que tienen que ver con la interpretación de profecías, las múltiples lecturas que se han hecho de 1914, la profecía de la "Generación de 1914", que funcionó durante un tiempo como herramienta para predecir la fecha del Armagedón,¹⁶ quiénes son los que van a vivir en el cielo y en la tierra; dogmas que han sido los más debatidos.

Es necesario aclarar que entre los argumentos más recurrentes por los cuales los apostatas suelen expresar su rechazo por los Tj's pueden ser sintetizados de esta forma, tomado como base otros casos que se presentaron en el mismo congreso:

a) El incumplimiento de las profecías y cambios dogmáticos. Desde 1885 los testigos han calculado fechas para predecir el fin del mundo. La última de ellas fue en 1975, en ese año se dio una deserción muy alta. Muchos vendieron todas sus pertenencias, otros se endeudaron esperando el Armagedón. En la actualidad la WT se abstiene de dar fechas apresuradamente para evitar el fuerte desencanto. No obstante, lo que me parece interesante es que no es una información desconocida por los testigos de Jehová el que la WT oculte maquiavélicamente esta información. En el capítulo v del libro *Proclamadores del Reino* [Henschel, 1993] se muestra con detalle la historia de la WT escrita por ellos mismos. En éste se hace evidente cómo a lo largo del tiempo se ha dado una transformación en las prácticas y las creencias gracias a que "la luz se ha hecho más clara". Al mostrar esta información, la WT prepara a los fieles para posibles cambios venideros ya que, según ellos, hay cosas que todavía no son del todo claras. De modo que los supuestos engaños son cambios que los mismos testigos de la actualidad conocen y aceptan. Ello nos recuerda nuevamente

¹⁶ Esta profecía proponía que individuos pertenecientes a la generación nacida en 1914 tendrían que estar vivos en la tierra en el momento del Armagedón.

lo que dice Alberoni del desamor: el individuo se desencanta de quien amaba, no porque descubra necesariamente cosas nuevas malas en él, sino porque cambia de actitud para con los defectos que en un principio aceptaba sin reparo alguno y ahora los considera como una muestra de maldad y falsedad por parte de quien amaba. La perfección absoluta que dominaba sobre los defectos percibidos comienza a desvanecerse [*cit.* en Lindholm, 1995].

b) Limitaciones sociales. Uno de los elementos que más critican los extestigos es el hecho de haber sentido durante mucho tiempo estar en una cápsula donde las relaciones sociales con el “mundo” estaban restringidas —como se puede ver en los dos primeros casos. Al TJ que ha alcanzado un nivel ideal de incorporación en la colectividad, esto no le trae ningún tipo de dificultad ya que se inserta dentro de una red de amistades lo suficientemente extensa como para obtener compañía, amigos (as), novio (a), diversión y algunas veces hasta trabajo. No obstante, en la medida que un individuo sale de tales redes tendrá dos posibilidades. La primera, que encuentre “malos mundanos”, personas que tienen prácticas que chocan con su moralidad lo cual legitimará el discurso de la WT. Una segunda opción puede ser, como en el caso de las dos jóvenes citadas anteriormente, que encuentren personas con las que puedan sostener relaciones agradables, lo suficientemente cordiales como para convertirse en cónyuge posteriormente, lo cual viene a deslegitimar el discurso de la WT. Así, llega el desamor como consecuencia de un enamoramiento que entra en choque con el primer amor. De tal forma, una de las razones por las cuales una persona puede aislarse de los TJ’s tiene que ver con el rompimiento de los fuertes lazos que atan a toda la comunidad como un todo familiar y armónico para violar el principio de reglamento social que aumenta la cohesión interna, la endogamia.

c) La totalidad de la “verdad”. Resulta interesante ver que los extestigos no necesariamente reniegan de sus excompañeros de creencia. Siempre hablan de lo hermoso de la hermandad y de los momentos gratos que tuvieron con ellos y de lo triste que es tener que separarse de ellos. La queja surge en contra de la organización *Watch Tower*, la cual bajo una opresiva normatividad, se encarga de imponerle al individuo una “verdad” absoluta e incuestionable donde se sataniza a quienes no la compartan totalmente. Sin tomar en cuenta que esta verdad es más dinámica de lo que parece, ya que con el tiempo ha cambiado y muy posiblemente continúe transformándose. Tal nivel de intolerancia es lo que molesta a muchos extestigos, ya que sienten que fueron manipulados por la WT al eliminar por completo la dimensión crítica. Tal sentimiento de manipulación aunado al rechazo absoluto con que son tratados por todos los TJ’s, desencadena el fuerte odio en los apostatas. En otras religiones pueden existir canales mediante los cuales los fieles hacen críticas y manifiestan su inconformidad debatiendo de diferentes formas. Para la WT el debate no

existe ya que su verdad no se debate. Por ello, esa inconformidad reprimida explota de manera agresiva donde el proselitismo que otrora practicaban contra la Iglesia católica, ahora es practicado contra la WT.

ROMPIMIENTO Y CONTINUIDAD

Por otra parte, existen elementos en los extestigos que hacen evidente la dependencia simbólica para con su antigua religión:

a) Es un grupo que no posee un nombre propio. Su identidad se construye en torno a lo que abandonaron, ahora son "extestigos". Sus congresos no son enfocados a consolidar una doctrina u organizar una forma de religión, más bien, funcionan para difundir todas las creencias y prácticas con las que están en desacuerdo, aunque muchas veces no haya consenso entre los mismos extestigos. Un detalle pequeño pero que disiente, es que el logotipo del congreso y de la asociación de extestigos, es el mismo icono de la *Watch Tower Society*. De esto podemos decir que su identidad se construye en torno a lo que no son. Desde este punto de vista, los extestigos aparecen como la antiestructura de los TJ's debido a la dependencia simbólica, donde su quehacer religioso está enfocado a lo prohibido por la institución en cuestión, la crítica. Son individuos que leen las publicaciones de la WT e investigan más que cualquier testigo. No obstante, es un análisis que se hace con una actitud de crítica, la cual resulta imposible hacer desde el interior de la estructura.

b) Entre los TJ's, la espontaneidad y la emotividad no tienen cabida en sus reuniones, todo se hace "por arreglo", limitando y estructurando los testimonios personales y la forma de narrarlos. En general, es una religión que tiene absolutamente toda la vida ritual preestablecida a partir de modelos rígidos. Los extestigos le dan rienda suelta a todo lo que no pudieron decir cuando pertenecían a ese grupo por lo que sus eventos están cargados de emotividad sin ceñirse a una estructura del discurso explícita e impuesta, aunque la lógica particular que rige tal suceso condiciona las formas posibles que puedan asumir sus testimonios.

c) Una característica interesante es que su vocabulario queda impregnado con términos propios de los testigos de Jehová. En ocasiones los extestigos los dicen de manera sarcástica, pero algunas veces se da cierta ambigüedad lingüística, así, palabras como la Verdad, la Organización, el Esclavo fiel y discreto, el Cuerpo Gobernante. En el primer caso resulta llamativo ver como la joven dice: "A pesar de que ya no soy parte de la organización escogida de Dios me siento segura". Obviamente no quería decir que se hallaba en una falsa posición para con Dios, sólo que ya no estaba en la Organización desde el punto de vista de los TJ's. En esta frase es notoria la forma en la que varias palabras utilizadas en la cotidianidad de los TJ son utiliza-

das por los extestigos otorgándoles el mismo significado que adquiere en el contexto religioso pero con el sentido de quienes están en la periferia.

d) Finalmente, ¿por qué tanta agresividad? Como se dijo antes, debemos tomar en cuenta que los Tj's es una de las religiones más intolerantes respecto a que no le da ningún espacio a la crítica o a opiniones divergentes con el dogma establecido. En ese sentido, el individuo vive en una religión donde todo, absolutamente todo, funciona. Puede que vea algunas fallas pero las inserta dentro de una lógica que no le permite considerarlas como elementos discordantes. En el momento en que se da una transformación en su contexto y queda en tela de juicio la "perfección de la Organización", el individuo se llena de dudas y preguntas que la WT no le puede responder, difundir tales interrogantes es nocivo para el equilibrio "perfecto" de la Organización, por tanto, al ser expulsado, confirma la regla donde se dice que en los últimos días habrían apóstatas y otros se descarriarían de la fe. De esta forma incitan a un rechazo absoluto por parte de la comunidad para con el apóstata.

Por otra parte, como anteriormente se dijo, una de las características básicas de los Tj's es su intenso proselitismo. Los fieles se constituyen en mensajeros o portadores de un mensaje divino que debe ser difundido por el planeta, así, esta actividad se convierte en el centro de la vida para muchos de ellos al consagrarse como "precursores". Cuando un individuo es expulsado de la institución por apostasía y continúa elaborando argumentos en contra de su antigua fe, hay una fuerte y clara continuidad respecto a lo que tiene que ver con el intenso proselitismo que se hace evidente como un rasgo estructural que subyace en ambos grupos.

Por ello, al individuo le queda como opción vincularse con un grupo que haga proselitismo, al igual que la , aunque no con la misma intensidad, pero sí con mucha más agresividad ya que está avivada por el desencanto. Así, durante el desamor, el rechazo y el abandono aumentan el odio.

BIBLIOGRAFÍA

Godelier, Maurice

1990 *Lo ideal y lo material*, Barcelona, Taurus.

Gellner, Ernest

1978 "Notes Towards a Theory of Ideology", en *L'Homme*, julio-diciembre, XVIII (3-4), París, pp. 69-82.

Henschel, M. G.

1993 *Los Testigos de Jehová. proclamadores del reino de Dios*, México, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.

Laplantine, François

1982 *Utopía, mesianismo y posesión. Las tres voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa.

Lindholm, Charles

1995 *El Carisma*, Barcelona, Gedisa.

Rambo, Lewis

1996 *Psicosociología de la conversión religiosa ¿conversión o seducción?*, Barcelona, Herder.

Identidad política y religiosa en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe en la zona de conflicto, Chiapas*

Hadlyyn Cuadriello Olivos**

Rodrigo Megchún Rivera**

RESUMEN: *El artículo presenta un análisis de la peregrinación de la virgen de Guadalupe que se lleva a cabo en la cañada de Margaritas-San Quintín en la selva chiapaneca, fue creada a instancias de la diócesis de San Cristóbal como un intento para reducir los conflictos políticos en la zona. Se enfatiza la importancia del manejo de la religión como proceso de reconciliación intercomunitaria en un contexto de importantes transformaciones sociales.*

ABSTRACT: *The article presents an analysis of Guadalupe virgin's pilgrimage in the Margaritas-San Quintin's gorge in the Chiapas' jungle, which was made under San Cristobal diocese's control trying to reduce the politic conflicts in this zone. It's really important the way in which they control the religion as a process of reconciliation among the communities in the social transformation's context.*

En la primavera de 2000 las comunidades priistas y zapatistas de la cañada Ocosingo-San Quintín, de la Selva Lacandona, llevaron a cabo por primera vez la peregrinación de la virgen de Guadalupe.¹ La peregrinación propuesta por la diócesis de San Cristóbal por medio de la parroquia de Ocosingo² tuvo como objetivo

* Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo del equipo Frontera Sur, coordinado por la doctora Margarita Nolasco, del proyecto Atlas Etnográfico del INAH. También se agradecen ampliamente los valiosos aportes de Adriana López Monjardín, Carlos Ramírez, José Andrés García Méndez, Lourdes Báez y Paz Xóchitl Ramírez, maestros de la ENAH; aunque, desde luego, no tienen ninguna responsabilidad sobre lo escrito. También se agradece a Olivia Leal y Nicolás Olivos, así como a René Roquet por sus sugerencias en la redacción.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Ante la celeridad de los acontecimientos ocurridos en Chiapas, muchos de los acontecimientos presentados en este trabajo, redactado en julio de 2000, no tienen vigencia. No obstante, en las situaciones de fondo —las causas que originaron el conflicto, la intransigencia gubernamental hacia el movimiento zapatista, la problemática agraria en la zona de conflicto y las divisiones intercomunitarias— los problemas poco han cambiado y, lejos de resolverse, se han agudizado. Para la presente publicación no se ha adecuado el texto conforme los nuevos datos obtenidos, pues el interés es rescatar el esfuerzo de las propias comunidades para resarcir las fracturas sociales.

² De acuerdo con información proporcionada por personal de la parroquia, la propuesta que hicieron a las comunidades de su jurisdicción consistió en la realización de peregrinaciones simultáneas, en

explícito la reconciliación entre las comunidades debido a la división política y a la exclusión de la cañada, que sin llegar al grado de violencia que impera en otras áreas de la zona de conflicto, como en el caso de Acteal o del norte de Chiapas, sí evidencia un deterioro del tejido social. Tanto priistas como zapatistas aceptaron la propuesta de la diócesis, acordaron la organización de la festividad y participaron conjuntamente en la celebración de la misma, con lo cual durante la fiesta lograron reforzar vínculos sociales que trascendieron las identidades políticas.³

Sin duda, la cultura es la base sobre la cual se crean las distintas estrategias que permiten enfrentar el conflicto. Las comunidades de la cañada comparten una matriz cultural, una misma historia (por ejemplo, ser tzeltales, con un conjunto de símbolos y valores particulares, y ser campesinos migrantes de la selva) y un conjunto de vínculos sociales (como las relaciones laborales, comerciales y de parentesco), por tanto, la peregrinación de la virgen de Guadalupe constituyó una estrategia de índole cultural, puesto que la violencia generada por las diferencias políticas no fracturó irremediablemente los vínculos intercomunitarios ni impidió el reconocimiento de la matriz cultural compartida.⁴

La virgen de Guadalupe representa un referente simbólico común entre las comunidades de la zona; durante la peregrinación movilizó una serie de significados que apelaron a los vínculos identitarios de los participantes, por ejemplo, ser la madre de todos, la virgen de los pobres, morena e indígena. Así, representó una posibilidad de reconstrucción de los lazos intercomunitarios al actualizar un sentimiento de nostredad,⁵ lo cual implicó el reconocimiento de la similitud religiosa, étnica y de clase, más allá de las diferencias políticas.

Por otra parte, la peregrinación resultó un hecho completamente nuevo en la cañada. A partir de la selección y orden que las propias comunidades hicieron de un conjunto de ritos tradicionales se logró crear una festividad con un sentido de reconciliación sin precedentes en el área. De esta manera, la peregrinación respondió al nuevo contexto social y a la celeridad de los cambios ocurridos en las comunida-

las que cuatro figuras de la virgen de Guadalupe recorrerían la región de la Selva Lacandona. En el presente trabajo sólo se considera la que tuvo lugar en la cañada Ocosingo-San Quintín. Asimismo, este trabajo representa una primera aproximación al fenómeno y no agota su posible explicación, la cual permanece para un trabajo futuro.

³ Gilberto Giménez define así el concepto de identidad: "entidades relacionales que están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica [...] compartir un núcleo de representaciones sociales y por lo mismo una orientación común a la acción" [Giménez, 1993:11]. En este sentido, las identidades políticas son aquellos grupos de pertenencia que buscan la consecución de metas públicas y que implican estructuras jerarquizadas de poder. Para una definición más amplia de política, ver Swartz [1994].

⁴ A pesar de que la división política de la zona es constante, no llega al grado de violencia de otras regiones del área de conflicto, pues aquí no se encuentran grupos paramilitares, salvo en las cercanías de San Quintín, donde opera el grupo Movimiento Insurgente Revolucionario Antizapatista (MIRA).

⁵ Reconocimiento de una identidad común entre individuos que pertenecen a un grupo y que les permite reconocer un "nosotros", como diferentes de los "otros" (Carlos Ramírez).

des a partir de 1994 a través de valores como: la reconciliación, y comportamientos [Hobsbawn, 1988:3], como el respeto entre priistas y zapatistas en el culto a la virgen de Guadalupe.

El presente artículo se enfoca en la comunidad de La Escalera, cabecera de un municipio autónomo, y en las comunidades con las que compartió la imagen de la virgen en mayo de 2000: San Gabriel, Nuevo Retorno y Altik.⁶ Antes de analizar el desarrollo de la peregrinación y la manera en que participaron las distintas adscripciones políticas de los participantes, será caracterizada la zona de estudio y se hablará del papel de la diócesis de San Cristóbal en la organización institucional de la peregrinación.

LA ZONA DE ESTUDIO

La llamada zona de conflicto en Chiapas comprende regiones histórica y geográficamente definidas: Los Altos, el Norte y la Selva Lacandona (con dos subregiones: Las Cañadas y Marqués de Comillas).⁷ Cada una de las regiones y subregiones tienen características culturales muy distintas. Los grupos étnicos presentes son tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, sin contar a los lacandones, los refugiados guatemaltecos ni a los inmigrantes de otras partes del país.

La cañada Ocosingo-San Quintín está caracterizada por la presencia mayoritaria de comunidades tzeltales. La religión predominante es el catolicismo, aunque se encuentran algunos grupos protestantes. Todas las comunidades de la cañada son campesinas con economía de subsistencia, basadas en el cultivo de maíz, frijol y café; además de la cría de cerdos, gallinas y algunas cabezas de ganado. La propiedad de la tierra está compuesta por ejidos y fincas ganaderas, pero desde el conflicto armado los ganaderos abandonaron la región y actualmente la situación de estas tierras, ya ocupadas por los campesinos, no está definida jurídicamente.

Las comunidades de la cañada no son homogéneas en cuanto a la adscripción política de sus habitantes, pues existen tres grupos definidos: los priistas, los zapa-

⁶ Debido a la situación de conflicto y mediante previo acuerdo con las comunidades, los nombres de éstas han sido cambiados.

⁷ Sobre la regionalización del estado de Chiapas, véase Viqueira [1995:20-40]. A partir del levantamiento armado de 1994 en Chiapas, la situación de las comunidades indígenas de la zona de conflicto cambió drásticamente, no sólo porque la violencia y las divisiones entre los pueblos se incrementaron sino porque la participación de diversos actores sociales —como sociedad civil, Organizaciones No Gubernamentales (ONG), ejército, gobierno federal, medios de comunicación e Iglesia católica, entre otros— transformaron la relación del mundo indígena con el no indígena. La violencia de esa zona se ha vuelto parte de la vida cotidiana de sus habitantes, producto de las divisiones e intolerancia internas, la instalación permanente del ejército mexicano y la existencia de múltiples grupos armados. Repartir recursos económicos a los no zapatistas para marcar diferencias sociales y financiar grupos paramilitares son algunas de las tácticas que el gobierno priista, tanto en el ámbito federal como en el estatal, utilizó hasta el final de su gestión para combatir al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y generar o exacerbar conflictos y divisiones en las comunidades.

tistas y los de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) independiente; sin embargo, puede afirmarse que los zapatistas son mayoría. Como ejemplo de tal distribución política, de las 70 familias que habitan en La Escalera, cinco son priistas y el resto zapatistas; mientras que en la comunidad vecina de Altik la situación es inversa.

La Escalera, localizada a la mitad del camino entre Ocosingo y San Quintín, es cabecera de un municipio autónomo, por lo cual fueron instalados dos campamentos militares en sus cercanías. Esta comunidad fue fundada en la década de los cuarenta por gente de Altamirano, un municipio vecino. Ante la pobreza de la tierra y la falta de agua del lugar donde la fundaron, los primeros colonos optaron por un terreno con mejores condiciones y se internaron más en la selva. Una década después, desde Altamirano llegaron los nuevos colonos, actuales pobladores de La Escalera. Eran peones acasillados en fincas así como ejidatarios que tenían terrenos no aptos para el cultivo de maíz. Obtuvieron la dotación ejidal en 1956 y en 1970 solicitaron una ampliación de tierras, la cual fue resuelta en 1992. Según algunos informantes de la comunidad, hace menos de 20 años decidieron trasladar el poblado de la cima al pie de la montaña, debido a la escasez de agua y al difícil acceso al lugar. Al principio, la gente de la comunidad tenía miedo de la reacción del finquero y sus guardias blancas, pues el nuevo asentamiento colindaba con sus terrenos, pero finalmente no hubo mayores problemas.

La historia de la participación política de La Escalera es intensa y se remonta a la organización de la propia comunidad para los trámites legales del ejido.⁸ En el decenio de los setenta los habitantes participaron en la organización *Quiptik ta Lecubtesel* (Fuerza y Progreso), cuyo objetivo, entre otros, era la toma de tierras ante la falta de respuesta del gobierno a sus demandas. En los primeros años de la década de los ochenta, esta organización se integró a la Unión de Uniones, que más tarde se fusionó con la ARIC, orientada hacia la apropiación del proceso productivo y la obtención de créditos agrícolas. Con estas organizaciones, La Escalera participó en proyectos de desarrollo, como promoción de la salud, cría de cerdos, panadería y comercialización del cultivo de café, entre otros. Actualmente, la gente de la comunidad asegura que su participación en la ARIC fue sólo “el escudo” para cubrir su verdadera pertenencia al movimiento zapatista.

Según las autoridades de la comunidad, en la cañada la ARIC se fraccionó en 1988 y se formaron tres grupos políticos que existen hasta la fecha: el zapatismo, que optó por la lucha armada —aunque oculto como una organización campesina más—, y otros dos que continuaron con los proyectos productivos de la ARIC: la corriente oficial (priista), con apoyos del gobierno, y la independiente. Estos dos últimos gru-

⁸ La información sobre la participación política de La Escalera fue obtenida en una entrevista a las autoridades de la comunidad en mayo de 2000.

pos están ubicados en una posición intermedia entre los zapatistas y los priistas. La mayoría de la gente de La Escalera decidió formar parte del movimiento zapatista, mientras algunas familias optaron por pertenecer a la ARIC oficial.

En esta comunidad, el ser priista ha significado la constante participación en los proyectos de la ARIC; el rechazo de la vía armada como la solución a sus problemas; el trato preferencial del gobierno, del que reciben despensas; la relación comercial y el contacto directo con el campamento militar aledaño. Lo anterior también ha implicado quedar al margen de la vida de la comunidad, de la participación en las asambleas, del sistema de cargos civiles y religiosos, del trabajo colectivo y de sus obras. Asimismo, salvo en el caso de la clínica, tampoco reciben los apoyos de las ONG's que ahí laboran (con proyectos de educación, salud, instalaciones de agua, tiendas comunitarias, etcétera).

Por otra parte, ser zapatista en esta comunidad se refleja en el rechazo al gobierno y a todo aquel que mantenga un vínculo con éste; en la construcción de un particular sentido de dignidad, que implica la reivindicación de lo étnico y la defensa de la autonomía (que definen como la capacidad de autogobernarse) y en una serie de comportamientos normativos, como la prohibición del consumo de alcohol y la participación de las mujeres en el ámbito político. Pero ser zapatista también implica estar sujeto a la tensión constante, producto del permanente hostigamiento militar.

En noviembre de 1999, la división entre priistas y zapatistas en La Escalera era casi total, pues ya no se realizaba ningún trabajo en común ni se tomaban acuerdos sobre la vida comunitaria. Incluso, tal separación estaba presente en el ámbito religioso, ya que los priistas no participaban en ninguna ceremonia. Esta situación cambió en el año 2000 a partir de la construcción de una nueva iglesia en la comunidad para recibir a la virgen. Priistas y zapatistas acordaron trabajar colectivamente, lo cual representó un primer paso para la reconstrucción de los lazos comunitarios.

Es importante señalar que, si bien las diferencias políticas entre los habitantes de La Escalera y las comunidades vecinas influyen en todas las formas en que éstos interactúan, en el ámbito de los grupos domésticos se establecen otro tipo de relaciones independientes. Hay intercambio de productos, así como relaciones laborales en las que miembros de una comunidad se emplean con otros a cambio de maíz, sin importar la adscripción política. Asimismo, existen algunos casos en que a pesar de la división política se mantienen los vínculos familiares.

EL PAPEL DE LA DIÓCESIS
DE SAN CRISTÓBAL
EN LA PEREGRINACIÓN

La diócesis de San Cristóbal, encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, desempeñó un papel fundamental en la peregrinación de la virgen. Por medio de la parroquia de Ocosingo, propuso a las distintas comunidades de su jurisdicción llevar a cabo la fiesta religiosa. La aceptación generalizada de la convocatoria fue, en parte, resultado de la gran autoridad moral de la diócesis, además de la devoción que por sí mismo genera el símbolo de la virgen de Guadalupe. Para los habitantes de la región, su significado es producto de la propia transmisión del mensaje guadalupano que ha inculcado la diócesis y representa a “la virgen indígena, madre de los pobres” [Ruiz, 1996:224], lo cual genera el reconocimiento de las comunidades indígenas en el símbolo y su consiguiente apropiación.

La peregrinación, cuyo objetivo explícito fue la reconciliación entre zapatistas y priistas, obedece a la búsqueda permanente que ha hecho la diócesis de San Cristóbal para alcanzar “la paz con dignidad” en la zona de conflicto. Para tal efecto, la parroquia de Ocosingo propuso a las comunidades de este municipio cuatro peregrinaciones simultáneas de representaciones de la virgen de Guadalupe (esculturas de yeso), durante las cuales se intercambiaron estas figuras y se visitó las comunidades en que se encontraran, sin importar la pertenencia política.⁹

Según información proporcionada por una religiosa de la parroquia de Ocosingo, en noviembre de 1999, la peregrinación fue acordada durante un encuentro realizado entre las autoridades religiosas de la parroquia y de las propias comunidades (representadas por sus diáconos, prediáconos y catequistas). Este tipo de acto contaba con ciertos antecedentes similares en la región que permitían suponer una respuesta positiva. En la visita del papa a México en 1999, se realizó una peregrinación nacional con una representación de la guadalupana que visitó las cabeceras de las diócesis y las parroquias más importantes del país; en esa ocasión la virgen llegó a San Cristóbal de Las Casas y a Ocosingo, donde tuvo recepciones masivas. Asimismo, en algunas comunidades de las cañadas se llevaban a cabo pequeños circuitos de peregrinación similares, en los que tanto priistas como zapatistas intercambiaban imágenes religiosas. En diciembre de 1999, en la cañada Margaritas-San Quintín, siete comunidades, más allá de sus diferencias políticas, compartieron una cruz cuyo principal atributo era la bendición que le dio el *j'tatik* Samuel.¹⁰

⁹ Si bien el término que mejor define a una celebración de este tipo es el de procesión —porque la imagen religiosa recorre las distintas localidades y por la ausencia de santuarios establecidos—, aquí es llamada peregrinación, tal como lo hicieron los participantes.

¹⁰ Forma en que llaman al obispo Ruiz en las comunidades de La Selva y Los Altos; significa “nuestro padre” en *tzotzil* y *tzeltal*.

La informante de Ocosingo también mencionó la importancia de que la peregrinación se instaurara en el Año Internacional del Jubileo 2000, que “precisamente buscó la paz y reconciliación entre los pueblos”. Sin embargo, a pesar de estos antecedentes, en amplias zonas de la región fue la primera vez que se llevaba a cabo tal evento, lo que permite hablar de una innovación ritual.

La forma en que la diócesis hizo su propuesta de peregrinación correspondía plenamente con su singular orientación evangélica, que ha buscado delegar a las propias comunidades un amplio margen de decisión y control sobre su organización religiosa.¹¹ La diócesis no se encargó de verificar el desarrollo de las festividades ni definió los rituales que se celebrarían durante la estancia de la virgen en las comunidades sino que se limitó a establecer las rutas de peregrinación¹² y los tiempos de estancia en cada lugar. Asimismo, la diócesis prometió que donde la reconciliación fuera “verdadera y duradera”, la imagen de la virgen permanecería hasta que iniciara nuevamente la peregrinación.

A pesar de que en cada región las comunidades comparten un conjunto de ritos tradicionales, debido a lo novedoso de la festividad la selección o incluso la invención de rituales para recibir a la virgen fueron particulares de cada comunidad, como señaló un sacerdote de la parroquia de Ocosingo. Con esto, la peregrinación no debe entenderse como una imposición, pues a pesar de que fue propuesta desde un ámbito externo a las comunidades —ante la importancia del símbolo de la virgen de Guadalupe y el hecho de que las autoridades religiosas comunitarias se consideran parte de la estructura eclesial—, resulta claro que los participantes asumieron la idea y se apropiaron de ella. Es altamente significativo que la peregrinación constituya uno de los últimos actos de la diócesis con la dirección de Samuel Ruiz, pues pretende ser parte del legado de su proyecto para la región: la reconciliación intercomunitaria, a pesar de las enormes diferencias políticas existentes [cfr. Krauze, 1999].

¹¹ Basta recordar que desde 1962 la diócesis creó “escuelas de formación catequística para indígenas” [Krauze, 1999:15] que, como señala el propio Samuel Ruiz [1996:220], para 1993 contaban con más de 7 500 catequistas en la región, número que aseguró su presencia en la inmensa mayoría de comunidades y rancherías de la jurisdicción de la diócesis. Los catequistas se encargan de la lectura y de la transmisión (en su propia lengua) de la palabra de dios y junto al grueso de la comunidad, de la reflexión sobre su significado y posibles enseñanzas para la vida terrenal. Además de éstos, se encuentra la figura de los diáconos (*tuhuncles*) y prediáconos de las propias comunidades, un sacerdocio adaptado a las condiciones de vida indígena, pues pueden oficiar algunos sacramentos en nombre de la Iglesia (eucaristías, bodas y bautizos); les es permitido formar una familia propia y su función es vitalicia [Krauze, *op. cit.*:86]. Esta estructura religiosa, eje en la construcción de la Iglesia Autóctona, ha permitido, como señala Samuel Ruiz, el surgimiento en las comunidades de la conciencia de “ser sujetos de su propio destino” y “ha llegado a formar parte de la tradición” y de la organización social de las comunidades [*ibid.*:225].

¹² Estas rutas fueron definidas con base en las distintas zonas administrativas de la parroquia, de tal forma que las peregrinaciones no corresponden con la distribución geográfica de las cañadas que conforman la región.

LA PEREGRINACIÓN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

Aquí se describirá y analizará la organización de los preparativos para la visita de la virgen, así como las actividades rituales en la comunidad de La Escalera a partir de las relaciones que establecieron los distintos actores sociales (priistas, zapatistas y la diócesis de San Cristóbal). Asimismo, se enfatizará en la construcción de un sentimiento de nostredad en el que se reconocieron una serie de elementos comunes entre los participantes y se señalará la apropiación diferenciada del símbolo de la virgen por parte de los propios actores.

La peregrinación que fue presenciada para este estudio ocurrió del 30 de abril al 5 de mayo de 2000 y comprendió cuatro localidades. La observación comenzó con el traslado de la virgen desde la comunidad de San Gabriel, con mayoría zapatista, hasta la pequeña ranchería Nuevo Retorno, que a pesar de sus reducidas dimensiones (sólo hay siete familias, zapatistas) cuenta con iglesia y catequista. La virgen permaneció ahí un par de días antes de ser trasladada a la comunidad de La Escalera (donde se llevó a cabo el trabajo de campo) y por último fue presenciada la entrega de la virgen al poblado aldeaño de Altik, de mayoría priista. De acuerdo con la administración de la diócesis, La Escalera fue la última comunidad visitada de la zona San Gabriel, que comprende parte de la cañada vecina de Monte Líbano, mientras que la comunidad de Altik marcó el inicio de la peregrinación a través de una nueva zona administrativa.

Desde noviembre de 1999, cuando la diócesis y las autoridades religiosas de las comunidades acordaron realizar la peregrinación, en La Escalera comenzaron los preparativos para la festividad. En primera instancia, los zapatistas y los priistas de la comunidad decidieron participar conjuntamente, lo cual fue relevante ya que la división política en múltiples ámbitos de la vida comunitaria, incluyendo las celebraciones religiosas y el trabajo colectivo, no fue un obstáculo para abrir este espacio de participación comunitaria en la toma de decisiones respecto a la festividad.

El primer acuerdo común para recibir a la virgen fue la construcción de un nuevo edificio para la iglesia, con el argumento de "tener una iglesia en la que quepamos todos". Para la construcción, iniciada a principios de 2000, todos los hombres de la comunidad participaron por igual en la rotación de labores y en la cooperación económica; esto permite suponer que la minoría priista de la comunidad pudo ser nuevamente incluida en las celebraciones religiosas, al menos mientras no surgieran nuevos factores de polarización entre los grupos políticos. En este sentido, la construcción de la iglesia alude tanto a su edificación material como al intento de reconstrucción de los lazos comunitarios en el ámbito religioso, producto del acercamiento entre zapatistas y priistas en torno a la visita de la virgen. De ahí que el "que

quepamos todos” adquiere un significado doble: como aspecto físico y como metáfora de la tolerancia.

En los días anteriores a la fiesta y durante la celebración, la comunidad definió otros trabajos y cooperaciones para recibir a la guadalupana a partir de ciertos principios de organización comunitaria: la asamblea, la rotación del trabajo colectivo y la distinción de género, edad y categorías de personas. La gente con cargos religiosos coordinó las labores antes y durante el ritual, según sus funciones específicas.¹³ Esta forma de organización es importante porque durante la celebración representó una alternativa válida de relación comunitaria reconocida por todos, la cual se remitió a la costumbre y no dio importancia a las diferencias políticas de los participantes.

Como parte de las actividades previas a la llegada de la virgen, todos los hombres de la comunidad desmontaron el camino que conduce a la ranhería Nuevo Retorno. En ese momento, se le preguntó a un joven zapatista quiénes eran los priistas que estaban trabajando y él respondió: “no importa si somos priistas o zapatistas; todos somos iguales”. Esta respuesta permite hablar del proceso de construcción de una idea de pertenencia en la que resaltan los elementos comunes (la religión católica, la adscripción comunitaria, la realización de las mismas actividades, el ser tzeltales, pobres y campesinos) y evita explicitar los aspectos de diferenciación política [Turner, 1999:42-45].

Asimismo, manifiesta el ideal de unidad planteado por la diócesis. Es significativo que tal expresión haya surgido en el contexto del trabajo colectivo previo a la celebración, pues fue a partir del trabajo conjunto como se generó un clima de concordia que posibilitó la relación entre los miembros de ambos grupos.

Para la recepción de la virgen, los hombres decoraron la iglesia y el centro de la comunidad, recolectaron leña para la cocina comunitaria y construyeron dos techos de lámina (uno en el pórtico de la iglesia para resguardar a los peregrinos y el otro para el tecladista de la comunidad priista de Altik que contrataron). Todos estos trabajos estuvieron bajo la dirección del presidente de la iglesia. Por su parte, las mujeres desempeñaron un papel secundario durante los preparativos de la celebra-

¹³ En la comunidad de La Escalera los cargos religiosos son los siguientes: el presidente de la iglesia, encargado del edificio en su aspecto material; la presidenta de la iglesia, quien cuida las imágenes y el recinto y alimenta el copal durante los rituales (símbolo de purificación); los cuatro principales, hombres de edad avanzada que la gente define como “los que saben la costumbre” y que en general dirigen las ceremonias; los capitanes, encargados de acompañar con banderas las imágenes durante las celebraciones y, junto a sus esposas, preparar los alimentos para las fiestas; finalmente, los catequistas y los prediáconos, descritos anteriormente. Estos cargos representan una estructura paralela a la de los cargos civiles que rigen la vida secular y sólo adquieren relevancia en las celebraciones religiosas. A diferencia de otras regiones, el tener un cargo no es sinónimo de prestigio ni implica costo económico. Debido a que las familias priistas de La Escalera dejaron de participar en la vida comunitaria, en el momento de la peregrinación no ocupaban ningún cargo religioso.

ción; las jóvenes solteras encargadas de la tienda cooperativa femenil y la esposa del principal del *tuhunel* bordaron un par de vestidos para la virgen, sin embargo, el resto de las mujeres no participó en los preparativos.

En asambleas comunitarias se decidieron aspectos relacionados con el comportamiento, la participación y la cooperación económica durante el desarrollo de la fiesta. Así, se establecieron guardias para cuidar la imagen y las ofrendas que la acompañarían a lo largo de su recorrido, con lo cual aseguraron que la virgen “nunca estuviera sola”, pues siempre habría gente “que la acompañaría”. Asimismo, la asamblea estipuló que todos, sin excepción, debían bailar para expresar su alegría a la virgen mientras ésta permaneciera en la comunidad; no se trataba de “encontrar pareja”, los hombres bailarían por una parte y las mujeres por otra, con la amenaza de castigo si así no lo hicieran. Igualmente, “quedó prohibido” burlarse de la forma de bailar de los demás.

Respecto a la organización previa a la llegada de la virgen, conforme el ámbito religioso cobró mayor relevancia, las autoridades civiles les cedieron la coordinación de las actividades; las autoridades religiosas realizaron sus funciones a partir de ciertos principios de organización comunitaria. Esta sustitución de órdenes permitió que la adscripción política no fuera el principio regulador de la participación en la fiesta. La colaboración conjunta de priistas y zapatistas en el trabajo colectivo y en las asambleas permitió el reconocimiento de elementos de identidad compartidos conforme se aproximaba la celebración de la virgen hasta diluir al máximo las diferencias políticas, aunque, como se verá más adelante, sin llegar a desaparecerlas. Este sentimiento de nostredad estuvo presente durante los preparativos y en la celebración ritual y, posiblemente, permaneció después de ésta al menos en el ámbito religioso debido al esfuerzo que representó la construcción de la nueva iglesia.

El 30 de abril de 2000 la gente de La Escalera se encontró por fin con la virgen itinerante en el descanso que la peregrinación hizo en su comunidad, antes de llegar a Nuevo Retorno. Durante la estancia en La Escalera (del 2 al 5 de mayo) se realizaron un conjunto de actividades rituales donde la virgen siempre fue el foco de atención. La mayoría de los ritos se presentaron de forma alternada en el transcurso de la festividad, aunque otros fueron momentos muy particulares y no se repitieron. En este artículo se describirán los distintos rituales sin seguir un orden cronológico.

La ceremonia de “entrega de la Virgen” cambió muy poco de una comunidad a otra en las distintas ocasiones en que se presenció. Las comunidades de La Escalera y Nuevo Retorno esperaron ansiosas alrededor del arco de palmas y flores a la gente de San Gabriel para recibir a la virgen. La peregrinación fue recibida con vítores a la guadalupana y a la Iglesia católica, además, hubo “vivas” para Samuel Ruiz, Raúl Vera, el papa, la parroquia de Ocosingo, la virgen de Guadalupe y “Juan Die-

guito". Una voz exclamaba: "¿Qué somos?" y el resto respondía: "Milicia de Cristo". Al llegar al arco, las autoridades de las tres comunidades se saludaron ritualmente: los capitanes juntaron en lo alto las puntas de sus banderas, mientras los principales entablaron un diálogo. Ese momento enfatizó las jerarquías dentro del ritual, por medio de las alabanzas se reconoció la superioridad del orden divino y de la diócesis de San Cristóbal, frente a los milicianos de Cristo situados en un mismo plano. De igual manera se hizo presente la autoridad de los cargos religiosos que mantenían el orden de las ceremonias al distinguirse del resto de los fieles.

Los que cargaban a la virgen la colocaron debajo del arco de palma y la gente se agrupó alrededor de éste. Entonces, los participante se arrodillaron y escucharon las oraciones en tzeltal que hicieron los prediáconos de La Escalera y de San Gabriel para agradecer la visita de la virgen. Inmediatamente después, los músicos de la iglesia de cada comunidad interpretaron, por turnos, canciones religiosas, tanto en tzeltal como en español. Poco a poco y sin excepción, todos los presentes, incluidos ancianos y niños, comenzaron a bailar entre vítores, cohetes y copal. Al terminar el baile, algunas personas hicieron una fila para tocar la imagen. En ese momento la catarsis se desbordó, pues varios comenzaron a llorar. Cuando la virgen cruzó el arco, la celebración fue responsabilidad de los de La Escalera y Nuevo Retorno y a partir de ese momento la gente de San Gabriel participó como visitante.

Durante la peregrinación, el arco marcó la entrega de la virgen entre las distintas comunidades; asimismo, representó el umbral entre el interior y el exterior de cada comunidad, como se pudo interpretar a partir de la procesión en La Escalera, la cual se llevó a cabo el último día de estancia de la virgen en la comunidad. Ahí, cuatro arcos de palma representaron los puntos cardinales y en cada uno de éstos la peregrinación hizo una oración en tzeltal para la reconciliación entre las comunidades, con la intención, según informó el prediácono, de "extender el mensaje de reconciliación a todo el mundo". El arco, como umbral, fue un vínculo de la comunidad con el exterior.

El símbolo del arco fue recurrente en el transcurso de la peregrinación, pues acompañó a la virgen en todos los lugares en que fue colocada: el ojo de agua, los cuatro puntos cardinales, el interior de la iglesia, la entrada y el centro de la comunidad. Así, el arco definió el espacio sagrado en torno al cual se realizaron las actividades rituales y, por lo tanto, fue un espacio abierto a la participación colectiva, no de una comunidad específica sino de la comunidad de los peregrinos.

Otro elemento ritual constante fue el baile ofrecido a la virgen, acompañando tanto por canciones religiosas que interpretaron los músicos de la iglesia de cada comunidad (con guitarras, violines y acordeón), como por cumbias que se escuchan en la radio local, interpretadas por el tecladista de Altik. Durante el baile las autoridades religiosas se diluyeron con el resto de los fieles y desaparecieron las diferen-

cias de edad y la pertenencia a una comunidad particular, no así la identidad de género, que fue el principio organizador, pues los hombres bailaron en un lado y las mujeres en otro.

El orden de la peregrinación estuvo definido con base en las jerarquías del sistema de cargos religiosos y mediante el principio de división por sexo y edad, como pudo apreciarse en la descripción del trayecto de La Escalera hacia Nuevo Retorno. Debido a las condiciones del ascenso a la ranchería, los hombres de aquellas dos comunidades que se ofrecieron para llevar a la virgen utilizaron un mecacapal. La peregrinación, compuesta por gente de las dos comunidades y por los visitantes de San Gabriel, reunió aproximadamente a 600 peregrinos integrados en un sólo cuerpo ordenado: al frente iban las autoridades religiosas de cada comunidad junto con los músicos, quienes llevaban tambores y flauta para marcar el ritmo de la marcha; luego seguían los hombres que se turnaron para cargar a la imagen; después, el resto de los fieles —separados hombres y mujeres—, entre los que estaban el cohetero, los encargados de filmar la celebración y los niños, cuyas alabanzas se escuchaban desde lejos.

Durante el trayecto se cruzaron un par de rancherías priistas, que por no tener iglesia no recibieron a la virgen; sin embargo, sus habitantes se incorporaron a la peregrinación y ocuparon el lugar que les correspondía. Cuando se les preguntó a los participantes cómo habían establecido el orden de ésta, señalaron que lo habían hecho porque así era la costumbre. Una peregrinación de este tipo, en la cual las comunidades comparten una imagen, era completamente nueva para la zona. En el ámbito local las comunidades siempre había realizado procesiones internas con un ordenamiento similar. Esto explica que cada participante supiera de antemano el lugar que le correspondía en la misma, como autoridades, músicos o fieles.

La participación generalizada de priistas y zapatistas significó la distensión del orden político y se reconoció así una relativa igualdad entre los peregrinos mediante la realización conjunta de actividades y su devoción compartida. De esta manera, la organización durante la festividad, propia del ámbito ritual, representó un principio estructural reconocido por todos, preexistente a la división política, en el que se apeló a las tradiciones que los identifican como tzeltales. Esta organización se transformó en un modelo de interacción distinto al orden secular de las comunidades (de ahí la sustitución de las autoridades del municipio autónomo por las autoridades religiosas). Aparentemente, mediante el rito se pretendió inculcar a los peregrinos que las diferencias que los separan no son relevantes, pues a final de cuentas “para la virgen todos somos iguales”.¹⁴

La figura de los principales, definidos como “los que saben la costumbre”, repre-

¹⁴ Tal como lo señalaron distintos participantes en la peregrinación, entre ellos el prediácono de la comunidad.

sentó la tradición comunitaria. Esta autoridad desempeñó un papel fundamental en la realización de las actividades rituales, ya que se encargó del cambio y lavado de las ropas de la imagen, lo que efectivamente forma parte de la tradición tzeltal [Basauri, 1998:108-111]. La esposa del principal del *tuhumel* y la del prediácono cambiaron la ropa a la virgen. Con gran cuidado, envueltas en el humo del copal que purificaba las prendas, seguían las instrucciones de los principales. El vestido blanco que le pusieron en Nuevo Retorno lo depositaron con el resto de sus ofrendas y le colocaron uno de los vestidos que le bordaron las mujeres de la cooperativa femenil. Según los habitantes, durante la estancia de la guadalupana en San Gabriel una mujer soñó que la virgen le pedía que “ya no la vistieran de blanco, pues quería ser igual que las mujeres de las comunidades”. El sueño fue interpretado como un mensaje y las mujeres de La Escalera le bordaron un par de vestidos de gran colorido, adornados con listones. Esta acción representa tanto la apropiación del símbolo de la Virgen —mediante lo cual la gente se identificó aún más con ella—, como la posibilidad de creación simbólica dentro del contexto de invención ritual. Es decir, durante la peregrinación no sólo se construyó el sentido del ritual —la reconciliación— sino también los atributos del símbolo de la virgen de Guadalupe que movilizaron la identidad.

La estancia de la virgen en la comunidad de La Escalera coincidió con la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo), una ceremonia de gran importancia en el calendario ritual de las comunidades tzeltales, pues además de marcar el inicio de la siembra del maíz, se agradece a la “Santa Madre Tierra” los bienes otorgados y se celebra el cambio de capitanes. Representa una ceremonia particular de cada comunidad que tradicionalmente ocurre en los ojos de agua, donde se encuentran las cruces en las que depositan ofrendas, rezan y piden buenas cosechas.

En esa ocasión, la virgen fue trasladada al ojo de agua, donde la colocaron en un arco de palma. Entonces, se celebró la ceremonia del lavado de sus ropas, realizada por la esposa del principal del *tuhumel*, bajo la figura de su esposo. Primero remojó las ropas en una amplia cubeta, cuya agua fue apartada; después lavó las prendas en una batea y luego las puso a secar en el tendedero que los principales instalaron. Por su parte, el grupo de mujeres solteras se encargó de sahumar las prendas con copal. Mientras las ropas se secaban, éstas fueron resguardadas por las banderas que los capitanes colocaron junto al tendedero. Posteriormente, el presidente de la iglesia dio de beber a los presentes el agua que apartaron cuando remojaron las prendas y todos por igual la bebieron con gran alivio. El foco de atención se trasladó entonces hacia la cruz del lugar, frente a la cual los principales cavaron un agujero. Ahí, el principal del *tuhumel* dijo la oración en tzeltal y al concluir se arrodilló junto con otro principal. En voz baja le “hablaron a la cruz” y “le dieron de comer a la tierra”, con gran parsimonia fueron depositando en el agujero cada una de las

ofrendas que llevaron para la Santa Madre Tierra: caldo de gallina, tortillas, pollo, pozol (bebida de maíz), coca cola, galletas marías y cigarros. Posteriormente, cubrieron el agujero y con todos los presentes besaron la tierra. Para concluir, el prediácono hizo una oración en la que pidió que no faltara el agua y que hubiera una buena cosecha en las comunidades de la zona.

De esta manera, durante la celebración de la Santa Cruz se incorporaron tanto el símbolo de la virgen como los visitantes de otras comunidades, cuya importancia radica en que esta ceremonia es propia de cada comunidad. Por otra parte, la fiesta del 3 de mayo tiene un sentido claramente agrícola y en el contexto de la peregrinación permitió que los participantes enfatizaran dos elementos que los identifican: su ser campesino y su vínculo con la tierra, a partir de los cuales los hombres establecen una relación recíproca con ésta, al devolverle los alimentos y reconocerle un carácter sagrado.

De hecho, antes de iniciar la ceremonia llegaron nuevos visitantes a La Escalera, provenientes de Monte Líbano, la cañada vecina de la comunidad zapatista Poblado Nuevo. Señalaron que venían a “despedirse de la virgen”, pues terminaba su recorrido por la zona administrativa de San Gabriel. La gente de La Escalera fue a la carretera para recibir a los visitantes y las autoridades religiosas les dieron la bienvenida mediante el saludo ritual; a su vez, las mujeres formaron una valla que guió a los peregrinos al centro de la comunidad. Cuando la gente de Poblado Nuevo llegó frente a la iglesia, hicieron la vuelta de caracol (caminar en círculo) un par de ocasiones, marcando así su entrada al tiempo y espacio ritual; después colocaron flores y velas en los pies de la virgen y sus principales hicieron una oración, después de la cual todos bailaron. La relación de las comunidades establecida en torno a la propia organización de la diócesis evidencia el grado de influencia que ha tenido la institución, así, la distribución de sus zonas administrativas ha adquirido un sentido de pertenencia para sus feligreses, ya que éstos se piensan como parte de una estructura mayor e incluidos en un territorio.¹⁵

El último día en que estuvo la virgen en la comunidad de La Escalera, los cuatro prediáconos presentes (de La Escalera, San Gabriel, Nuevo Poblado y Altik) oficiaron una misa para despedirla. Cada uno de ellos ratificó en tzeltal su compromiso de buscar la reconciliación “entre las comunidades hermanas” y agradeció la visita de la virgen. Al concluir la misa, todos los presentes comulgaron. Ese día llegó la

¹⁵ Al retomar lo que Benedict Anderson denomina las “comunidades imaginarias” [1993:22-25], se deduce que en la relación entre las comunidades y la diócesis se cumplen algunos elementos que caracterizan a este modelo, como la adscripción territorial, el sentido de pertenencia y una pretendida soberanía, pues, durante la peregrinación, la diócesis buscó que ninguno de los grupos políticos presentes en la región estuviera por encima de su organización. Sin embargo, no se cuenta con los datos suficientes para saber hasta dónde la presencia de la diócesis ha generado una identidad en el ámbito regional.

madre religiosa de la parroquia de Ocosingo para ver el desarrollo de la peregrinación, pues la diócesis prometió que la imagen de la virgen permanecería en aquella comunidad donde hubiera una verdadera reconciliación. Es importante señalar que sólo en esta ceremonia los ministros de la diócesis estuvieron presentes, aunque como observadores, sin asumir alguna autoridad. De acuerdo con el proyecto evangelizador de la diócesis para la construcción de una iglesia autóctona, la independencia de las comunidades en la celebración ritual fue muy marcada.

Por otra parte, como se ha señalado, el objetivo explícito de la peregrinación fue la reconciliación de las comunidades mediante el reconocimiento de la identidad compartida en torno al culto a la virgen de Guadalupe y la desaparición, al menos durante el ritual, de la adscripción política de los participantes. No obstante, algunos habitantes tuvieron sueños que expresaron la participación de los actores en el ritual desde una determinada posición social, a partir de la cual interpretan los símbolos [Turner, 1999:29 y ss]. Los tzeltales interpretan los sueños como mensajes divinos, en ocasiones relacionados con las decisiones importantes. Algunas personas manifestaron al resto de los peregrinos haber soñado con la virgen, con lo que se interpretó que ella “se había dado a soñar” o que “había pedido” algo. Este tipo de mensajes incluyeron tanto la petición de vestidos y flores, como ocurrió entre las mujeres de las comunidades, así como aquél que tuvieron las dos mayores autoridades del municipio autónomo: la virgen “les pidió que continuaran en la lucha, pues era lo que dios esperaba de ellos”. Tal revelación fue difundida ampliamente entre los peregrinos.

De esta manera, con base en Turner, se puede apreciar que la interpretación de los símbolos rituales se realiza a partir de su posición estructural en la organización social.¹⁶ Asimismo, a pesar de la recreación de la identidad compartida, llevada a cabo durante la peregrinación, los elementos de diferenciación política no desaparecieron del todo ni siquiera durante el ritual. Tal vez esto se deba a que el mecanismo necesario para resaltar la identidad común, mediante ciertos principios estructurales de las comunidades y de símbolos compartidos, representó el ocultamiento de otros principios de organización igualmente válidos.

En la madrugada, la gente continuaba bailando y un rumor animó el ambiente, pues un grupo de personas aseguró haber visto una paloma blanca volar y dar tres vueltas por el centro, lo que fue interpretado como el espíritu de la virgen que llegó a la comunidad para agradecer la celebración.

¹⁶ Tarea pendiente para un trabajo posterior es interpretar cómo se apropiaron del símbolo los priistas de la comunidad o de otras comunidades.

EPÍLOGO

Durante la peregrinación disminuyeron en buena medida el conflicto y las diferencias políticas entre los habitantes de las comunidades (que se ha vuelto el eje en la interacción comunitaria), sustituyendo la clasificación habitual de priistas y zapatistas por la construcción de un sentimiento de nostredad sustentado en la interpretación de un conjunto de elementos identitarios en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe, en la celebración compartida y en la exaltación a la organización tradicional. No obstante, durante la festividad los grupos políticos no desaparecieron del todo, pues también a partir de su pertenencia política, en tanto principio de organización legítimo para los participantes, los sujetos participaron en la celebración.

La peregrinación de la virgen representa la búsqueda por parte de la diócesis y las propias comunidades de la resolución de los conflictos locales. La celebración pretende extrapolar el sentimiento de pertenencia construido en las relaciones cotidianas, generando un sentido de acción en el que destaquen los vínculos que los identifican, por encima de las diferencias que los separan. Es decir, que ante el conflicto se reconozca primordialmente la pertenencia religiosa, étnica y de clase y no la pertenencia política. Sin duda, la solución del conflicto es de gran complejidad porque involucra al Estado, a la sociedad civil y, primordialmente, a los actores priistas y zapatistas locales; sin embargo, la importancia de esta celebración radica en que constituye un intento regional de las propias comunidades de resarcir sus relaciones más próximas ante la división y el conflicto político que se han vuelto parte de su cotidianidad.

BIBLIOGRAFÍA

Basauri, Carlos

1998 *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística* México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, colección Facsímil, reedición de 1931.

Benedict, Anderson

1993 *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Giménez, Gilberto (coord.)

1993 *Formas subjetivas de la Cultura*, México, UNAM.

1996 *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Hobsbawm, Eric

1988 "La invención de tradiciones", en *Historias, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, México, num. 19, octubre-marzo, pp. 3-15.

Krauze, Enrique

1999 "El profeta de los indios", en *Letras Libres*, México, año 1, núm. 1, enero, pp. 12-18, 86-95.

Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco

1996 *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS, CIHMECH, UNAM, FCE.

Melucci, Alberto

s/f *L'invenzione del presente movimenti, identità, bisogni individuali*, Italia, Boloña II, traducción y mecanografiado de Mónica Mansour.

Ruíz García, Samuel

1996 "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en Giménez, Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Shadow D., Robert y María J. Rodríguez Valdez

1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-I.

Swartz J., Marc; Victor W. Turner y Arthur Tuden

1994 "Antropología política: una introducción", en *Alteridades*, México, UAM, año 4, núm. 8, traducción de Cecilia García Robles y Guadalupe Gonzalez Aragón.

Turner, Victor

1980 *El proceso ritual*, España, Taurus.

1999 *La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz

1995 *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM.

La liberación de los pobres de Yahvé: análisis de una sociodicea

Zenia Yébenes Escardó*

RESUMEN: *Este trabajo pretende acercarse a la matriz práctica de la Teología de la liberación, a su potencial subversivo, y a las consecuencias que genera tanto al interior como al exterior del campo religioso en dos casos concretos. El objetivo es mostrar de manera dinámica el fenómeno religioso desde una perspectiva, que sin descuidar su especificidad, contemple también su interrelación con otros campos de la sociedad.*

ABSTRACT: *This paper tries to approach to the practice mould of the Liberation Theology, to its subversive power, and to the consequences generated to the inside and to the outside of the religious field in two particulars cases. The objective is dynamically show the religious phenomenon, from a point of view, which without neglecting its specificity, it considers interrelationship with other society fields..*

El interés al presentar este trabajo es mostrar el origen y desarrollo de la corriente teológica llamada “Teología de la liberación” y su potencial como elemento subversivo de un orden social determinado. Para ello es fundamental señalar cuatro puntos esenciales en torno a los cuales se articula la propuesta elegida. Estos cuatro puntos —valga la redundancia— constituyen una especie de cuadratura de la Teología de la liberación, así plantea el término Michel de Certeau [1993:13] en su estudio sobre los místicos, el autor lo define como: “Las pocas preguntas a partir de las cuales se perfilan los frentes de avance de considerar la cuestión, como si fueran los cuatro lados de un cuadrado”.

En este caso, los cuatro frentes se sitúan en torno a ciertas cuestiones que no es posible dejar de lado. En primer lugar, está el hecho de la inserción de la Teología de la liberación dentro de una lógica y una tradición eclesial; en segundo lugar, que las relaciones que dominen en esa lógica eclesial sean relaciones de poder; en tercer lugar, que al mismo tiempo esta lógica eclesial se interrelacione con la del orden sociopolítico donde está insertada; y finalmente, el que las relaciones que sustentan este orden sociopolítico, también sean relaciones de poder.¹

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Por poder entiendo el control de los recursos significativos.

UNA PROPUESTA TEÓRICA CONCRETA

Para dar cuenta de estos cuatro aspectos, tan complejos como amplios, se parte de la utilización de varios conceptos clave propuestos por Pierre Bourdieu (el interés por este autor radica concretamente en su idea dinámica del poder y en su manera de conjugar una lógica simbólica con una praxis concreta). Para Bourdieu los sistemas sociales se componen de "campos" autónomos cuyas fronteras son dinámicas. Así, en nuestro caso, el campo religioso —a la vez que mantiene su propia lógica, sus propios jugadores, y sus propias reglas— está interrelacionado con los otros campos que componen el orden sociocultural propiamente dicho. Del mismo modo las relaciones que dominan siempre en, y entre los campos, son las de conflicto, las de fuerza, las encaminadas a la lucha y la transformación. Ahora bien, ¿qué tipo de lógica es la que domina en todas estas prácticas sociales? Aquí nos encontramos con otro de los hallazgos de Bourdieu, el concepto de *habitus*.

El *habitus* es una suerte de trascendental histórico, influenciado por el planteamiento fenomenológico de Merleau-Ponty. Con la complejidad que lo caracteriza, Bourdieu [1992:92] lo definió de la siguiente manera:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizada de un director de orquesta.

En definitiva este *habitus* es un tipo de conocimiento práctico que se desconoce a sí mismo.

¿Cómo se traduciría todo este galimatías en el caso que nos ocupa? Si partimos de la idea de que la religión, además de ser un sistema simbólico estructurado es un principio estructurante, llegaremos a la conclusión de que la religión además de construir, expresa una determinada experiencia del mundo introduciendo una serie de disposiciones prácticas² acerca del mundo natural y del social.

Esta capacidad de la religión implica el hecho de convertir en válidos y aceptables los límites y barreras económicas efectivas propios de un *status quo* determinado. El modelo institucional de la iglesia católica, cuajó en el feudalismo, e inculcó a lo largo de los siglos —sobre formas transfiguradas e irreconocibles— un sistema

² Para Bourdieu [1992:118], el sentido práctico genera el *habitus*, y no es sino "una necesidad social que deviene naturaleza convertido en principios", permanece oscuro ante los sujetos y hace que las prácticas estén habitadas por el sentido común.

de representaciones y prácticas consagradas, que reproducía la estructura de relaciones económicas y sociales vigentes en la época feudal. Lo importante, además, es que al hacerlo, consiguió obtener un efecto de objetividad que hace que se desconozca el proceso mismo ("las cosas no pueden ser de otra manera").

Así, lo verdaderamente significativo de la propuesta de Bourdieu, es el hecho de la retroalimentación que se da entre el campo religioso y el orden sociocultural en el cual está insertada. La religión es un producto social que a su vez determina la misma sociedad. De esta manera, cosas tan aparentemente poco religiosas como la estructura de clase o las condiciones materiales de la existencia irrumpen en la lógica particular de nuestro campo religioso, caracterizado, como la sociedad misma, por la asimetría de sus relaciones. En definitiva, esto se traduciría, en que también al interior del campo religioso, los diferentes jugadores buscarán legitimar tanto sus diferentes posiciones sociales como sus diferentes visiones del mundo disputándose el control de los recursos significativos. A este hecho me refiero cuando afirmo que la religión es también una socioodicea.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS EMPRESARIOS INDEPENDIENTES DE LA LIBERACIÓN

En la época en que cristalizó el modelo social de la iglesia católica lo hizo de forma perfectamente congruente con la simbolización ambiente. Era patente la identificación del orden clerical con el feudal, sin embargo, en la edad moderna uno de los hechos más determinantes fue la separación del poder político y del religioso. La Iglesia, con una estructura feudal avalada por la tradición e inspiración divina, era una suerte de islote en medio de un mundo que cambiaba. Su antiguo papel de guía de reyes se trocó en una dependencia del poder político que le garantizara la subsistencia. Por su parte, los poderes políticos, se servían de la Iglesia, que pertenecía también a un mismo modo de simbolización occidental, para legitimarse, y procuraban dividir las fuerzas de una institución antaño monolítica, abriendo las puertas a la libertad de culto. La situación que se dio entonces fue que cada una de las Iglesias se asemejaba a un partido, con pretensiones de verdad universal, pero condenada a actuar en un espacio determinado por lo político.

En el caso de la Iglesia católica, el desfase entre la institución y el mundo, que se agudizó con ese reforzar murallas que fue el Concilio de Trento, no sería oficialmente cuestionado hasta cuatro siglos después en el Concilio Vaticano II (1962-1968). El Concilio fue convocado por la figura campechana de Juan XXIII cuando nadie lo esperaba. Tuvo como meta lo que se conocería como el *aggiornamento*, una puesta a punto de la Iglesia, en un intento por superar el desfase entre ella y el mun-

do. Se reforma la liturgia, se abandona el latín por las lenguas vernáculas, se trabaja en la colegialidad de los obispos, se fomenta el estudio de la Biblia. . . Es en definitiva un intento por salir de las murallas y encarar el ser de la Iglesia en el propio mundo.

En términos prácticos, el Concilio significó entonces la intención de generar procedimientos democráticos en la institución, induciendo a ésta a permanecer en el mundo y promoviendo así una contestación de los valores tradicionales, de las fronteras y de las reglas. La apertura conciliar condujo a que se pudiera juzgar a la Iglesia no ya conforme a los valores internos, sino conforme a los valores del mundo, de la sociedad, de afuera. Los miembros de la Iglesia que más favorecían esta apertura, realizaban razonamientos externos acerca de la institución, y mostraban así su rechazo, su protesta o su desacuerdo. Se trataba pues de un conflicto ampliamente manifestado entre los valores socialmente legítimos y los valores institucionalmente legítimos. Esto se tradujo en fricciones entre un sector ortodoxo que quería conservar el mismo orden de cosas, y otro —que denominaré heterodoxo—, el cual quería introducir cambios estructurales y contribuía a deslegitimar lo establecido. Un informante sacerdote describió este proceso:

La Iglesia se llenó de posibilidades y de desviaciones. Tras el deshielo de las estructuras al tener las personas más posibilidades de libre expresión las manifestaciones de inmadurez son más aparatosas. Se acaba así con la seguridad monolítica de los Papas anteriores a Juan XXIII. La conclusión final es aquello de "antes los curas hablaban latín y nadie les entendía pero ellos se entendían, ahora hablan español, todo el mundo los entiende pero ellos no se entienden".³

Esta última frase, tan gráfica, revela la situación de contienda que se genera entonces en el campo religioso por el control de los bienes simbólicos. Hay que señalar entonces que en ella no sólo participaban los especialistas, sino que al ser una de las prioridades del Concilio rescatar el papel del laicado, éstos pronto entraron en la dinámica de juego y exigieron participar. El fruto de todos estos movimientos es el nacimiento de la Teología de la liberación.

Hay que remarcar además que lo que permitió el hecho mismo del Concilio fueron las condiciones dadas tanto al interior del campo religioso —donde se había llegado a una etapa en que la renovación era imprescindible— como al exterior del mismo. Efectivamente, los años sesenta fueron años de grandes cambios, grandes sueños y donde cobraron vigencia las revoluciones. Desde el marxismo-leninismo proclamado por Fidel Castro (el marxismo se convertiría en la panacea de poblaciones azotadas por la miseria en el más puro estilo del *Better red than dead*) hasta el *flower power* de inicios de los setenta.

³ Entrevista a un informante sacerdote afín a la teología de la liberación (17-02-1999).

La Iglesia se encontraba en una situación en la que se veía presionada simultáneamente desde su interior y su exterior. En esta etapa, caracterizada por una mayor protesta social y por un intento de abrir nuevos espacios y foros de discusión, la sociedad exigía un mayor respeto tanto a las libertades individuales como colectivas de los individuos. El resultado fue que las relaciones al interior del campo religioso se presentaron de manera mucho más patente y conflictiva, reflejando un conjunto de intereses religiosos de carácter asimétrico, que se darían en tres niveles diferentes pero complementarios:

- a) En la división entre el clero y laicado, en la cual el clero tiende a mantener su monopolio de los bienes de salvación respecto a su producción, reproducción y difusión; y el laico quiere conseguir esos bienes religiosos con la menor concesión o con franca oposición al clero.
- b) En el nivel de la división social interna del laicado, donde esta división condiciona la demanda religiosa por parte del laicado hacia el clero. Así, el laicado se distribuye en diferentes nichos sociales con relaciones de poder entre ellos, y los intereses de los grupos contrapuestos socialmente, serán también asimétricos, diferenciados y conflictivos. De este modo los grupos en el poder tenderán a reafirmar una visión del mundo que los legitime en su posición dominante, y los grupos en desventaja tenderán a legitimar otra que les permita superar su posición de dominados.
- c) En el nivel de la división interna del clero, puesto que el interés religioso del clero consiste en la monopolización de los bienes de salvación. El problema sería que no se puede hablar de un clero homogéneo sino heterogéneo por posición social, trayectoria, aspiraciones. . . que muchas veces desembocan en contraposiciones. Éstas son, además, propiciadas por la propia estructura del poder religioso donde hay un alto clero que tiene la facultad de los medios de producción simbólica y otro que ve mermado su acceso a estos medios porque depende totalmente de la autoridad de los primeros.

Consecuentemente, es posible decir que la producción religiosa tiene dos funciones, una orientada a satisfacer el interés religioso y a legitimar las visiones del mundo de los diferentes grupos sociales, y otra intrínseca, que contribuye a preservar la configuración asimétrica y diferenciada al interior del mismo campo religioso. En este sentido, para preservar el *status quo* y la ortodoxia del mensaje religioso, la Iglesia favorece una estructura donde el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso es propiedad esencial de los miembros más altos del escalafón encabezados por el sucesor de Pedro. Se trata de evitar ese peligro constante que siempre amenaza: los empresarios independientes de salvación, en este caso concretamente, los teólogos de la liberación.

La presencia de estos empresarios independientes fue posible desde que en el campo religioso hubo intereses diversos y contrapuestos, que al ser éstos parciales y desigualmente satisfechos, hicieron factible la presencia de condiciones sociales objetivas que propulsaron un movimiento con objetivos subversivos al orden religioso establecido.

LOS PADRES FUNDADORES Y LOS PILARES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Haciendo un balance acerca del impacto conciliar, los que serán los padres fundadores de la teología de la liberación señalarán qué contribuyó enormemente a la liberación de la creatividad teológica y a la dinamización eclesial, en palabras de Enrique Dussel [1994:79 y s]:

Teológicamente cambia la visión de la Iglesia, la colegialidad episcopal abre nuevos horizontes de convocación [...] pero todavía la inspiración viene de Europa. Es la época de la dependencia teológica inevitable, por otra parte, si se tiene en cuenta que América Latina había sido una colonia intelectual de España y Portugal hasta principios del siglo XIX; desde mediados del XIX se produce el proceso de romanización; y sólo después de 1945 hay una franca apertura hacia Francia —la Francia de la renovación pastoral, de la parroquia comunidad misionera, de la espiritualidad de Charles de Foucauld, de los sacerdotes obreros, todo lo cual impactará profundamente en la primera generación de teólogos latinoamericanos.

Efectivamente, la Teología de la liberación comenzó a fermentar a raíz de las reformas conciliares aunque todavía con clara inspiración eurocéntrica, y tuvo como acontecimiento fundacional la II conferencia de la Comisión Episcopal Latinoamericana (CELAM) que se llevó a cabo en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 7 de septiembre de 1968, con el tema "Presencia de la Iglesia en la transformación de América latina". Como comenta Bruno Chenu [1989:28]:

Tres grandes temas alimentaron los debates: la promoción del hombre, la evangelización y el crecimiento en la Fe y la Iglesia visible y sus estructuras. El método era el siguiente: una mirada sobre la realidad concreta, un intento de reflexión teológica, y consecuencias pastorales [...]. Se trataba ante todo de encarnar el evangelio en un mundo en espera de salvación [...]. Medellín no duda en hablar de violencia institucionalizada allí donde poblaciones enteras carecen de lo necesario, viven en una dependencia que quita la iniciativa y responsabilidad, violando así los derechos fundamentales.

Medellín es para los teólogos de la liberación un acontecimiento fundacional porque implica por primera vez, un verse a sí mismos desde una situación de injusticia

vivida en su realidad concreta de latinoamericanos. Así, Medellín se constituyó en todo un símbolo legitimador de posteriores experiencias. Para el sector más conservador de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Medellín tuvo otro significado:

Medellín es definitivamente alérgica a todos los determinismos [. . .] No se excluyen las dimensiones políticas, económicas, pero la liberación no se agota en ellas y debe realizarse en total sintonía con la Iglesia sin que su identidad se oscurezca o se evapore. Medellín con fuerte lenguaje profético, invita, apela, no excomulga ni exacerba los grupos. No estimula los conflictos de clase en sentido marxista ni exaspera la dialéctica de lo conflictivo [López, 1984:223].

La diferencia entre ambas posturas era patente. Para el sector conservador Medellín no hablaba de oposición entre opresores-oprimidos. Para los futuros teólogos de la liberación esto no sólo era un hecho consumado, sino que ante esta oposición la Iglesia tomaba partido por los desposeídos.

Auspiciada por estos dos acontecimientos clave, el Concilio Vaticano II y Medellín, la Teología de la liberación ve sistematizados sus planteamientos por primera vez en 1971, con una obra fundamental del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez titulada *Teología de la liberación. Perspectivas*. Gutiérrez encabezó la primera generación de teólogos latinoamericanos junto con Hugo Asmann, Giulio Girardi, Joseph Comblin, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo y Segundo Galilea.⁴ La teología de la liberación se plantea entonces como una reinterpretación de la ideología religiosa que consiste en una opción radical por los más pobres con un fuerte apoyo de la epistemología marxista y en las ciencias sociales, cuyo tema de fondo es la actitud del cristiano en una situación de pecado institucional, como es la existencia de estructuras socioeconómicas injustas. Para estos teólogos, la liberación precisamente empieza aquí y ahora, consiste en la superación de esas situaciones injustas por parte de la colectividad a la cual se circunscriben, mediante acciones políticas concretas.

Así, la propuesta de la teología de la liberación, formulada a raíz de una lectura latinoamericana del Concilio Vaticano II y de los documentos de Medellín, constituía tanto al interior, como al exterior del campo religioso, un peligro potencial. Este radicaba en el hecho de que la teología no sólo reunía en torno a sí a especialistas religiosos, sino que además agrupaba a los sectores más desprotegidos de la sociedad, y les otorgaba los argumentos para legitimar la subversión del orden establecido, que no sólo acapararía el ámbito eclesiástico sino todo el ámbito social, convirtiendo el discurso liberacionista en agente de transformación.

⁴ La segunda generación estará encabezada por Clodovis y Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Carlos Scannone, Luis G del Valle, Pablo Richard y Raúl Vidales.

De esta manera, lo que en definitiva proponían nuestros teólogos era una transformación de las estructuras eclesiales, una inversión de la pirámide donde la Iglesia se construyera desde abajo. Como señala Jon Sobrino [1981:109]:

La Iglesia de los pobres se construye gracias a ellos, encontrando en ellos su principio de estructuración, de organización y de misión. En modo alguno los pobres son una causa de reducción de lo eclesial, por el contrario son fuente de una efectucción concreta de toda realidad eclesial.

Del mismo modo, al afirmar los teólogos de la liberación que su teología sólo se avalaba por medio de un compromiso, de una praxis política a favor de los desfavorecidos por el sistema, crearon una fuente de conflicto en todo el orden sociopolítico, que movilizaría sus efectivos para detenerlo. Observaremos el proceso, de manera somera, en dos casos concretos.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE DEL CERRO DEL JUDÍO⁵

Las comunidades Eclesiales de Base (CEBS) constituyen la puesta en práctica de la Teología de la liberación y se definen como “la manera del pueblo oprimido de ser Iglesia” [Boff, 1986:92]. Estas comunidades nacen en las zonas rurales más pobres y en las zonas marginales de las grandes ciudades, y se arraigan en los sectores más desfavorecidos. Las CEBS realizan un análisis y un estudio crítico de la realidad social a la luz de lecturas bíblicas a partir de las cuales forjan compromisos políticos concretos y emprenden acciones que inciden en la transformación de la estructura social.

Llegaron a México, procedentes de Brasil en 1967, cuando la Iglesia mexicana carecía de un marco constitucional que garantizara su supervivencia, y subsistía gracias al famoso *modus vivendi*.⁶ Pronto hallaron eco en las diócesis que contaban con un obispo partidario de la Teología de la liberación, como es el caso de Cuernavaca o del Pacífico sur.⁷

En este caso, las CEBS del Cerro del Judío se sitúan al sudoeste de la ciudad de México, en la delegación Magdalena Contreras, en las tierras que alguna vez fueron

⁵ Agradezco profundamente la información y el acceso a archivos que me brindaron los colonos del Cerro del Judío durante mi trabajo de campo (1999-2000). Gracias especialmente a Lupita Moreno, Aurora Franco, Nati Olguín, Don Mauro, Don Javier Vela, y a todas las personas de la Parroquia La Lupita.

⁶ El *modus vivendi* en México fue “el acuerdo oficioso establecido entre Estado e Iglesia entre 1938 y 1950, mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de ejercer su derecho magisterial” [Blancarte, 1994]. El acuerdo pervivió con enfrentamientos, modificaciones y alianzas hasta las reformas de 1992, cuando altas cúpulas del gobierno salinista y de la jerarquía eclesiástica arcodaron la revisión del estatus jurídico de la Iglesia en México.

⁷ Me refiero concretamente a Don Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Don Samuel Ruiz (Chiapas), Don Arturo Lona y Bartolomé Carrasco (Oaxaca).

parte del ejido de San Bernabé. Hay, además, tres factores que hacen muy interesante el estudio de estas CEBS:

- a) En primer lugar las CEBS del Cerro del Judío fueron un proyecto iniciado por Jesuitas y que lo abandonaron al principio de los años noventa. A partir de entonces es el clero diocesano quien se encarga del mismo.
- b) En segundo lugar a mediados de los setenta confluyeron allí los Jesuitas expulsados de Centroamérica con expresiones de lucha muy fuertes e intensas.
- c) En tercer lugar, estas dos características permiten observar la continuidad de un proyecto que cambia de manos, así como la influencia de la vivencia centroamericana en las luchas propias por la tierra.

La lucha por la tierra fue efectivamente el factor detonante de formación de las CEBS en el Cerro del Judío durante los años setenta. Se luchaba contra la orden de expropiación de las tierras del ejido de San Bernabé Ocotepéc para construir un centro urbano al poniente de la ciudad. Los colonos, de extracción humilde, habían habitado en viviendas de un cuarto o a lo sumo dos, sin clínicas, asistencia sanitaria o escuela. Ellos solos con ayuda de los Jesuitas y de un grupo de religiosas que habían llegado poco tiempo antes, habían comenzado a levantar calles, buscar la apertura de centros educativos y de centros de asistencia clínica. Después de todo ese esfuerzo se encontraron con la noticia de que iban a ser despojados de todo. Como señalaba un informante:

No podía dormir, no podía comer. Lo único que yo pensaba era que nos iban a correr y que a dónde iba yo a ir con mi familia. Era como muy injusto porque después de haber empezado nosotros con nuestras manos a abrir las calles, a meter el agua, la luz [. . .] a hacer el lugar habitable, pues, nos querían correr, ahora que veían buenas posibilidades a los terrenos, después de harta piedra que picamos.⁸

El proceso de la lucha por la tierra en el Cerro del Judío inició en los años setenta y continua hasta la actualidad, este proceso sólo se entiende tomando en cuenta dos variables fundamentales, por un lado, la estructura interna del poder religioso, y por otro, la estructura social.

En este sentido, la sociedad en un momento histórico y concreto, impone los límites y tendencias con los que la religión puede operar. Por su parte, la acción del campo religioso sobre el conjunto social se empieza desde el momento en que la religión es la instancia encargada de elaborar la visión del mundo que posibilita, orienta y limita a los actores sociales en relación con su entorno sionatural.

⁸ Entrevista a un exmiembro de las CEBS del Cerro del Judío. Marzo de 1999.

La configuración específica del campo religioso también se conforma con una manera propia de estructurar las relaciones asimétricas que caracterizan a la sociedad. Así, es fundamental la premisa de que la religión es una realidad social situada en un contexto peculiar, y caracterizada tanto en su especificidad como en su entorno por las relaciones asimétricas de poder, la que nos hace caer en la cuenta de que los actores religiosos —en este caso los participantes en el proceso de las CEBS en el Cerro del Judío— no se mueven en un conjunto infinito de alternativas sino en uno finito, que depende de las condiciones interna y externa del campo religioso.

El potencial revolucionario que pudo tener la religión se dio en los años setenta, por condiciones singulares tanto al interior como al exterior del campo religioso. Efectivamente, en esta época brotaron innumerables movimientos populares, mientras que en la Iglesia misma, el Concilio Vaticano II contribuyó a impulsar una dinámica de cambio, el cual propició que la religión no sólo no fuera opio, sino que fuera dinamita y elemento activo en algunos procesos revolucionarios.

En el Cerro del Judío, los sacerdotes pasaron de una óptica funcionalista a otra genético-estructuralista, y dieron a los colonos los elementos para justificar su propia lucha por la tierra, mediante la legitimación de una visión del mundo propia, basada en fuerzas sobrenaturales o metasociales, “Dios es el Dios de los pobres y no quiere la injusticia”.

Así, lo principal fue que el campo religioso en el Cerro del Judío ofreció la posibilidad de crear una participación dentro del mismo campo religioso, aportando su propia visión de la realidad opuesta a la de los grupos detentadores de poder, desde la propia posición de desposeídos de los recursos significativos, y que pronto abarcaría manifestaciones políticas concretas. Naturalmente, esta situación en los años setenta fue posible porque como señala Otto Maduro [1980:81]:

Si estos sacerdotes han sido capaces de cohesionar y movilizar en torno suyo a vastos sectores medios y populares con un significativo impacto antihegemónico, ello ha sido porque tales sacerdotes, primero, han recogido sistematizado y expresado un conjunto de nuevas demandas religiosas insatisfechas de dichos sectores, segundo, han operado en una situación de crisis sociopolítica bajo un redoblamiento de la represión del poder central [. . .] tercero, han situado en una Iglesia en crisis, que ha visto mermado su poder material y su influencia cultural, que ha sido cada vez menos solicitada y privilegiada por los órganos del poder económico-político y que ha visto disminuir progresivamente su público y sus sacerdotes, y cuarto, han transmitido a las clases subalternas una serie de innovaciones producidas en la Iglesia Católica, a partir del Papado de Juan XXIII, aptas para el desarrollo de una visión católica del mundo opuestas a las relaciones de dominación imperantes en Latinoamérica.

Sin embargo, es evidente que ante este tipo de situaciones los grupos en poder del control significativo tanto en la Iglesia como en la sociedad, no se quedaron con los

brazos cruzados e iniciaron una contraofensiva que les permitiera recuperar las posiciones originales.

La preocupación fundamental de la Iglesia, ha sido siempre la conservación y autorreproducción de su *habitus*. En México, donde además la presencia de un cuadro jurídico para la institución era inexistente, era aún más importante evitar una situación de conflicto abierto con las autoridades gubernamentales. Estas situaciones se habían presentado ya en el Cerro del Judío y habían sido fuente de conflicto entre sacerdotes y colonos.

Los primeros debatían acerca de hasta dónde llevar un compromiso que cada vez les exigía una radicalidad mayor. Además, la concientización de los religiosos, que había comenzado por dilucidar su propio papel y el de la Iglesia, abarcaba ya cuestiones tan espinosas como la autoridad eclesial y el celibato obligatorio. Cuando uno empieza a cuestionar, pasa como cuando el brujo pone en marcha la máquina infernal, no sabe dónde se detendrá y en qué conclusiones acabará.

Por su parte, los colonos, a medida que se conectaban con organizaciones más amplias de carácter maoísta, dirigían un fuerte cuestionamiento a la Iglesia misma y hacia los espacios que ésta les otorgaba como laicos. De alguna manera intuían que si bien su origen como movimiento se debía a la institución eclesial, ésta no iba a tardar en tratar de poner límites a su actuación.

Ante esta situación no es de extrañar que toda la maquinaria eclesiástica movilizara sus efectivos para contrarrestar una situación que consideraba peligrosa por dos motivos, en primer lugar, podía hacer peligrar seriamente las relaciones políticas de la Iglesia con el exterior, y en segundo, ponía en peligro el *status quo* de la misma institución.

Efectivamente, en marzo de 1983 la opinión de Juan Pablo II acerca de la Teología de la liberación y de la participación de los religiosos en los procesos populares, se hizo patente al regañar públicamente al sacerdote miembro del gobierno sandinista, Ernesto Cardenal. El siguiente paso, en forma de intervenciones de coyuntura, de desautorizaciones, silenciaciones, y nuevas medidas administrativas, se sintió en el nivel tanto macro como micro.⁹

Los intentos por dismantelar el proyecto en el Cerro del Judío pronto fueron una realidad. La idea de los nuevos Jesuitas—llegados tras la remoción del personal anterior— era que las CEBS se reorientaran y que la participación política se efectuara dentro de los límites del propio campo religioso y sin crear situaciones insosteni-

⁹ El conflicto "duro" inició con el silenciamiento impuesto a Leonardo Boff. Ante las reacciones que se despertaron, Roma publicó un documento: "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", donde se manifestaba a favor de la teología de la liberación siempre y cuando no atentara contra la tradición, el magisterio jerárquico o la organización interna de la Iglesia así como sus vínculos con lo exterior. Se trató de una estrategia de neutralización de la teología de la liberación que fue siendo cada vez más patente en la elección de Obispos, de temas de coyuntura, etcétera.

bles con las autoridades exteriores. Se trataba de apostar por unas CEBS neutralizadas en la línea de Wojtyla. De este modo las actividades en la parroquia se multiplicaron para dejar inmersos a los laicos en el espacio parroquial, y se fue perdiendo, en este sentido, la capacidad de articulación a movimientos más amplios.

Esta situación provocó la salida de muchos colonos de las CEBS, que prefirieron militar en partidos y organizaciones de izquierda. Estas personas, si bien reconocen que el origen de su activismo es su fe cristiana, asumen que pueden prescindir totalmente de la institución —de la que son fuertes críticos— para llevarlo a cabo. En este sentido cabe entender lo que decía uno de los informantes acerca de que la opción de Dios es por el pobre, aunque ello implique acabar con la Iglesia.

En los ochenta, la actuación política de las CEBS en el Cerro del Judío pasó de ser un compromiso activo vinculado con procesos más amplios, a manifestarse en hechos coyunturales que no tensaran situaciones ni al interior ni al exterior del campo religioso, y cuyos límites los imponían la Iglesia y el Estado mexicanos, ambos con políticas contradictorias. La Iglesia pidiendo libertad ante su situación política externa y acallando cualquier intento de disidencia interna, y el Estado mexicano con su propuesta de participación popular y revolucionaria aunque, claro está, bajo su supervisión y control férreo.

En los años noventa, el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari arregló la situación jurídica de la Iglesia mexicana, en negociaciones llevadas a cabo entre las cúpulas jerárquicas eclesiales y las altas élites gubernamentales. En este sentido, es obvio que aquellos grupos que detentan el poder, lo que buscan de una institución como la Iglesia, es que su discurso legitime su posición en el poder y ayude a descalificar, contralegitimizar, y desacralizar otras opciones. Por su parte, la Iglesia trata de autorreproducirse. Así se explica su discurso unitario y terriblemente ambiguo que menosprecia las relaciones de fuerza y trata de ocultarlas desplazándolas simbólicamente.

En el Cerro del Judío, la etapa de los noventa se caracterizó por la despedida de los jesuitas y la llegada del clero diocesano. La consecuencia inmediata fue que, si antes las CEBS habían sido reducidas a actuar en el ámbito parroquial, se dio un paso más y se les propuso realizar lo grueso de su labor en su propio entorno familiar. En este sentido las CEBS del Cerro del Judío se situaron en la línea marcada por la Arquidiócesis cuyos objetivos principales son la familia y los jóvenes. Muy lejos parecía quedar la visión dominador-dominado o el activismo político como la forma efectiva del compromiso cristiano.

Sin embargo, no hay que olvidar, que no hay poder unilateral, y que donde se impone un control se puede desarrollar una táctica de resistencia. En este caso, la resistencia, fue abanderada por un grupo de personas que sin renunciar a las CEBS, militan en procesos más amplios (Partido de la Revolución Democrática, PRD), y

centran sus intereses en la defensa de los derechos humanos. Naturalmente su discurso es diferente del de los años setenta. Tampoco la situación en la Iglesia y en México es la misma. La Iglesia trata de "reparar los excesos motivados por el Concilio", con lo que autodenominan "Restauración"; y México, tras la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI), inicia su andadura hacia la democracia con un gobierno marcadamente conservador. Por otro lado, tampoco las condiciones en la colonia son las mismas, el número de habitantes se triplicó, tiene todos los servicios, y los colonos son propietarios oficiales de sus terrenos.

Estos hechos no implican que estas personas no deseen una Iglesia más ligada a las situaciones de justicia social y más interesada en buscar una solución política. Su estrategia de resistencia dentro de las CEBS del Cerro del Judío (donde son vistos muchas veces con cierto recelo) fue optar, si no por la revolución, sí por la conquista democrática de los derechos cívicos. ¿Habláramos de una reformulación o de una decadencia de la Teología de la liberación?

ALGUNAS PUNTUALIZACIONES:

EL CASO DE LA TEOLOGÍA INDIA

Y DE LA REFORMULACIÓN

DE LA LIBERACIÓN EN EL CASO DE CHIAPAS

¿Es entonces la Teología de la liberación algo muerto y enterrado? Muchos lo consideraban cosa del pasado hasta que el 1 de enero de 1994, debido al levantamiento en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), múltiples voces se manifestaron acusando a la Teología de la liberación y al Obispo Samuel Ruiz de ser directamente responsables del conflicto.

En realidad, para el surgimiento del EZLN confluyeron, como señala Jan de Vos [1997], cuatro caminos:

La palabra de Dios o la concientización nacida de la evangelización llevada a cabo por la Diócesis de San Cristóbal; La organización o el alto grado de estructuración sociopolítica alcanzado por la asesoría de la misma diócesis y de varios movimientos de izquierda desde mediados de los 70; la vía de las armas promovidas por los guerrilleros de las Fuerzas de Liberación Nacional; y la propia identidad étnica preservada por los pueblos indios.

El papel de la Teología de la liberación fue ciertamente importante. Samuel Ruiz simpatizó profundamente con ella y participó activamente en actos directamente relacionados con la Teología como la reunión de Medellín. Uno de los factores que se proponía la teología de la liberación era atacar las causas que generaban situaciones estructuralmente injustas y crear una legitimación del mundo propia en los grupos subalternos. Para Samuel Ruiz, y en la realidad chiapaneca, esto se tradujo

en un reforzamiento de lo étnico que le llevó a luchar por la creación de una Iglesia autóctona, que no era sino el equivalente a la Iglesia de los pobres, de los lugares urbanos y heterogéneos, como el Cerro del Judío. En el caso de Chiapas, la realización de una realidad eclesial por medio del elemento clase que diera identidad, no fue tan importante porque se contaba con el elemento étnico; eran indígenas y pobres —no hay que olvidarlo— y así en una argumentación lógica y liberacionista, debía ser su iglesia.

De este modo, el hecho de que los indígenas retomaran a la Teología de la liberación desde sus propias categorías y vivencias y que en un acto de apropiación de esa teología, que dice ser hecha desde y por los pobres, la reivindicaron como teología india apoyados por el mismo discurso liberacionista, no puede significar la negación —sin negarse a sí mismo— de la influencia vital de la Teología de la liberación, en todo su planteamiento. El mismo Samuel Ruiz, intenta desligarse de la corriente liberacionista y de su imagen de Obispo mártir que tenía el pueblo de él, con argumentos que los iniciados en el tema reconocen como propios de la Teología de la liberación. Así como cuando señala que no es la Teología lo importante, sino la praxis del compromiso, o cuando afirma la vigencia de la teoría de la dependencia en la coyuntura actual.

En definitiva la influencia de la Teología de la liberación repercutió en dos movimientos paralelos; por un lado, su énfasis en otorgar una visión propia del mundo a los grupos despojados provocó una reivindicación de la identidad étnica manifestada en la llamada teología india. Asimismo, el énfasis liberacionista en la praxis política concreta provocó la legitimación para que muchos indígenas optaran por vías más o menos radicales para salir de la miseria.

De esta manera, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con un discurso opuesto al que se había manejado remarcando el racismo y la supuesta inferioridad de los indígenas, les otorgó a éstos nuevas fuerzas así como un orgullo por su identidad étnica. La Iglesia era la única institución presente en las cañadas y en comunidades cerradas, cuyas posibilidades sociales no eran múltiples, por eso pudo representar alternativas para destacar en la comunidad.

La Iglesia apostaba a favor de las comunidades indígenas concebidas como sociedades utópicas que debían ser protegidas de los acechos de los mestizos. Habían identificado los pueblos elegidos que debían ser liberados de las situaciones del pecado institucionalizado que quería acabar con sus culturas. La única manera de hacerlo era por medio de las mediaciones históricas concretas, que evidentemente pasaban por la política.

La diócesis era consciente de que los espacios eclesiales no eran suficientes para llevar a cabo una lucha política y buscó la alianza con agentes externos que pudieran colaborar. En este contexto es que entraron en escena los movimientos maoístas

(células del futuro EZLN) que deslumbraron a la diócesis por su visión de un poder democrático de carácter popular. El deslumbramiento, sin embargo, no estuvo exento de fricciones. De alguna manera la Iglesia concebía a las comunidades como propias y velaba porque su influencia se mantuviera intacta.

Si don Samuel condenó al EZLN fue porque al mismo tiempo, con base en los acontecimientos exteriores (caída del Bloque socialista, firma de acuerdos de paz en Centroamérica, irrupción de Cárdenas en la escena política y con él una posibilidad de izquierda por vía democrática), percibió que la lucha armada no parecía tener futuro debido a las prácticas intrínsecas del EZLN como su ateísmo o falta de crédito a las prácticas religiosas de las comunidades.

Esta condena del Obispo, provocó una deserción significativa entre las filas de la guerrilla. Si el EZLN logró recuperarse fue debido a la crisis económica del estado y a la situación de represión y violación de derechos humanos. Hay que señalar, en honor a la verdad, que Samuel Ruiz y gran parte de los agentes de pastoral, intentaron evitar el levantamiento armado; pero también es importante decir que las opciones políticas que sostenían a éste, y el ideal que lo animaba, habían sido abandonados por la misma diócesis al considerar la situación demasiado radical y sin salida posible.

De esta manera, y en contra del deseo del Obispo, miles de indígenas acorralados por su situación económica y social optaron por las armas. Era lógico. La Iglesia los había incitado a luchar pero encerraba a las comunidades dentro de su visión utópica y pretendía que fueran sociedades cerradas, siempre en equilibrio, y donde en un marco natural se aspirara a un ideal trascendente. Este hecho se contradecía con la búsqueda de soluciones concretas a la pobreza cotidiana. La Iglesia indicaba un camino, pero ella misma no sabía cómo llegar a él porque implicaba tensión con un proyecto espiritual más amplio.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se ha procurado, con un acercamiento a la Teología de la liberación, dar un panorama de las relaciones que se dan al interior de ese campo religioso que es la Iglesia católica, y cómo se interrelacionan éstas con el conjunto social. Es hora de sacar algunas conclusiones.

En primer lugar, es importante mencionar el hecho de que el catolicismo se define *per se* como una religión universal. Ello implica un enorme esfuerzo por lograr que el mensaje arraigue en todas las clases y grupos sociales, culturales y étnicos. El riesgo es evidente. Cada uno de los diferentes grupos defiende según su posición, un proyecto de vivir ese catolicismo, muchas veces esos proyectos se pelean entre sí, y se supone que para evitar el desplome, se cuenta con que la ortodoxia vaticana sea quien defina la línea a seguir.

Las luchas de poder al interior de la Iglesia católica están a la orden del día. Efectivamente, Roma puede ejercer un control doctrinal o dogmático, pero ciertamente no alcanza a la forma de vivir la religiosidad de manera cotidiana, que tienen miles de fieles católicos. Esta fuerza fue utilizada por los teólogos de la liberación que defendían el derecho de los pobres y marginados a generar su propia visión religiosa. Esta visión religiosa propia contribuyó además a enfatizar la diferencia entre la cultura y religión de los que detentan el poder y la de los que se ven desprovistos, tanto dentro como fuera de la institución eclesial. Es desde esa visión de cultura dominada (tanto en el caso del Cerro del Judío como en el de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas) que se animó a la gente, mediante el discurso religioso, a luchar políticamente por superar la injusticia, para llevar a cabo la construcción del "Reino de Dios" en la tierra.

La Teología de la liberación se presentaba, dentro de la Iglesia católica, como una forma de dar batalla por los bienes de salvación desde los sectores desposeídos. El problema era que su discurso atacaba de raíz a la misma estructura de la Iglesia católica. Efectivamente, la jerarquización piramidal hacía que también hubiera desposeídos dentro del sistema eclesial. Por ello se intentaba voltear la pirámide, que la Iglesia se construyera desde abajo, desde el pueblo.

En segundo lugar, no se debe olvidar que la Iglesia está insertada en un orden social y que su presencia en el mismo se debe a un reconocimiento de su legitimidad, por parte de esa sociedad, como institución religiosa. En el caso de México, esto se tradujo en una espinosa situación en la que la Iglesia negociaba y se plegaba –en momentos tensos– frente al Estado. En la práctica, esto se tradujo en que la Iglesia en su conjunto tendiera a buscar alianzas que no pusieran en peligro su continuidad y reproducción. De esta forma, cualquier tendencia que creara situaciones insostenibles con el Estado era rápidamente acallada.

Asimismo, la Teología de la liberación constituía un doble peligro. Efectivamente, al ser fundamentalmente asimétricas las relaciones que dominan a la sociedad y al campo religioso, la Teología de la liberación optaba radicalmente por los oprimidos frente a los opresores y manifestaba con énfasis que debía subvertir ese orden de cosas, así sucedió en los dos casos estudiados. El doble peligro radicaba en primer lugar, en que se veían peligrar las relaciones con el Estado (lo cual en el caso de México era especialmente delicado) y en segundo lugar, en que se ponía en duda el propio *establishment* de la iglesia católica.

La Iglesia católica vive con un conflicto estructural intrínseco entre las exigencias de su mensaje la necesidad de un cuerpo organizacional en este caso configurado en el medioevo, avalado por la tradición, considerado de inspiración divina, y convertido ya en *habitus*. Este hecho provoca que cualquier intento de socavar el principio de autoridad jerárquico sea visto como un ataque a fundamentos que escapan

de lo puramente humano. No se debe olvidar que tratamos con una institución basada en un mensaje religioso, que remonta su origen a los apóstoles y a las palabras de Jesús: “lo que desaten en la tierra será desatado en el cielo”. Así, las críticas de los teólogos de la liberación acerca de la configuración del modelo eclesial como producto de relaciones de poder humanas —demasiado humanas, parafraseando a Nietzsche— provocaron una severa reprimenda por parte del Vaticano —como hemos visto— y una neutralización de los elementos de la Teología de la liberación considerados incómodos y peligrosos. Estos hechos hacen constatar que el campo religioso católico contempla una libertad de acción, ciertamente restringida, que ha de ser utilizada de manera prudente. Algunos sacerdotes, religiosas y laicos, simpatizantes de nuestra teología, lo admiten así y llevan a cabo su compromiso de manera cautelosa y sin procurar atraer miradas. Otros rompen con la institución y aunque se reconocen en el mensaje cristiano creen que lo mejor es realizar su compromiso fuera de ésta. En este sentido tienen razón los teólogos de la liberación cuando afirman que eclesialmente no les favorecen los mejores vientos.

Finalmente, es importante reiterar que en la aparición de un fenómeno como la Teología de la liberación tuvo mucho que ver el hecho de que la Iglesia no se puede entender fuera del contexto social. La Teología de la liberación nació en una época en la que como decía Ionesco, “se puede decir cuanto se quiera acerca del Papa, acerca de Cristo, hacer cualquier cosa en las iglesias, ¡pero intenten decir algo contra Marx!”. Sin embargo, si en algo radicó el éxito de la Teología de la liberación es en que concentró y enfocó el potencial de los más desfavorecidos. Esta visión holística fe-acción política cuajó en el caso más reciente de los indígenas chiapanecos, y les movió fibras muy sensibles. De alguna manera la Teología de la liberación brotó en tierra propicia. Sin embargo, los interrogantes siguen siendo numerosos: ¿Cómo canalizar el discurso religioso a uno político dentro de los márgenes eclesiales? ¿Se pueden conciliar la fe y la política? ¿Se podría evitar una ruptura con la institución? ¿Puede la Iglesia conjugar la universalidad con la preferencia por ciertos grupos y sectores sociales? Tal vez la pregunta más aguda acerca de la Teología de la liberación sea la de su pertinencia. Los pobres, en efecto, siguen allí. Algunos autores se preguntan de manera irónica si a la Iglesia le gustan tanto que por eso los fomenta. Tal vez, como se ha intentado demostrar, la Iglesia es una institución que abre un campo limitado de posibilidades, pero donde ciertamente caben opciones diferentes. Sin embargo, los pobres siguen allí y siempre han sido el sector que bajo la premisa de la liberación ha utilizado lo revolucionario del discurso liberacionista, ¿discurso algo gastado? Se supone que su razón de ser sigue vigente; pero las condiciones sociales que lo originaron son diferentes. Tal vez el problema ha radicado en que siempre se ha tendido a enfatizar la violencia de los pobres y rara vez a buscar su paz.

BIBLIOGRAFÍA

Abiega, Sauto

1990 *Como vivimos las CEBS en el campo y en la ciudad*, México, Centro Antonio de Montesi-nos.

Ai Camp, Roderic

1998 *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI Editores.

Alves, Ruben

1970 *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, ITP.

Arias, Patricia et al.

1981 *Cuaderno de investigación social 5*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Assman, Hugo

1973 *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme.

Barabas, Alicia

1987 *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo.

Berger, Peter

1981 *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

Blancarte, Roberto (comp.)

1994 *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE.

1996 *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE.

Boff, Leonardo

1981 *Iglesia: carisma y poder*, Santander, Sal Terrae.

1986 *Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, Sal Terrae.

Bourdieu, Pierre

1986 "Gênese e estrutura do campo religioso", en *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.

1992 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Certeau, Michel De

1993 *La fábula mística Siglos XVI-XVII*, México, UIA.

Chenu, Bruno

1989 *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, Herder.

Clodovis, Boff

1986 *Como hacer teología de la liberación*, Bogotá, Paulinas.

Comblin, Joseph

1973 *Teología de la revolución: teoría*, Bilbao, Zero.

Concha Malo, Miguel et al.

1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI Editores.

Defois, Gerard et al.

1981 *El poder en la Iglesia*, Barcelona, Marova Fontanella.

Dulong, Renaud

1970 *Una Iglesia en crisis*, Barcelona, Marova Fontanella.

Durand, Jorge

1980 *La ciudad invade el ejido*, México, Casa Chata.

Dussel, Enrique

1980 *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza*, México, Edicol.

1994 *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos.

Galilea, Segundo

1986 *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad.

Gaos, José

1994 *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE.

García de León, Antonio

1993 *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA.

García Méndez, José Andrés

1996 *Según el favor de Dios: adscripción religiosa y participación política en dos comunidades indígenas de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH.

García Ugarte, Marta Eugenia

1990 *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen.

Girardi, Giulio

1971 *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca, Sígueme.

1978 *Fe cristiana y materialismo histórico*, Salamanca, Sígueme.

González, José Francisco

1984 *Ideologías religiosas y movimientos sociales*, tesis de maestría en Sociología, México, Universidad Iberoamericana.

González, Luis Humberto (comp.)

1994 *Los torrentes de la sierra: rebelión zapatista en Chiapas*, México, Aldus.

Gutiérrez, Gustavo

1971 *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Sígueme.

Hernández, Juan Luis

2000 *Encrucijada 2000: guía para entender a la política mexicana*, México, CEB.

Lampe, Armando

1996 *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*, México, CAM, CEBS, CEE.

Legorreta Díaz, Ma. del Carmen

1998 *Religión, política y guerrillas en las cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.

López Trujillo, Monseñor

1984 *De Medellín a Puebla*, Madrid, BAC.

Luckmann, Thomas

1991 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Maduro, Otto

1980 *Religión y cambio social*, México, CRT.

Meyer, Jean

2000 *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets.

Novak, Michael

1988 *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de la liberación*, México, Diana.

Parent, Rémi

1987 *Una Iglesia de bautizados: para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae.

Quirarte, Martín

1980 *El problema religioso en México*, México, .

Richard, Pablo

1973 *Cristianismo, lucha ideológica y racionalismo socialista*, Salamanca, Sígueme.

Rivera Carrera, Norberto

2000 *Itinerario pastoral para la misión 2000*, México, Arquidiócesis Primada de México.

Rojas, Rosa

1994 "Chiapas: la paz violenta", en *La Jornada*, México.

Ruiz, Samuel

1999 *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal. Principios teológicos*, México, Paulinas.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

- 1984 *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Cuaderno núm. 80, Madrid, BAC.
- 1986 *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Madrid, PPC.

Segundo, Juan Luis

- 1985 *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad.

Sobrino, Jon

- 1981 *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Santander, Sal Terrae.

Soriano, Rodolfo

- 1991 *En el nombre de Dios: religión y democracia en México*, México, IMDOSOC, Instituto Mora.

Tello Díaz, Carlos

- 1995 *Rebelión en las cañadas*, México, Cal y Arena.

Vekemans, Roger

- 1971 *Iglesia y mundo político*, Barcelona, Herder.

Vos, Jan de

- 1997 *Eslabones*, núm 14, julio-diciembre.

Zenteno, Arnaldo

- 1983 *Las CEBS en México, un camino de humildad y esperanza*, México, Centro Antonio de Montesinos.

HEMEROGRAFÍA

Christus 397; diciembre de 1968.

Christus 558; septiembre de 1982.

Concilium 170; 1981.

Phronesis 2; 1996.

Instituto Nacional Indigenista

Revista Académica para el estudio científico de las religiones. Chiapas el factor Religioso, núm. 2, México, INI.

Hermanos separados: actividad política y cambio religioso en una comunidad tojolabal*

José Andrés García Méndez*

RESUMEN: *El artículo presenta un análisis de las diferentes respuestas que los indígenas tojolabales del valle de San Quintín, Chiapas, han generado en torno al movimiento zapatista, sobresalen las variadas formas de conceptualizar y practicar la política por parte de los indígenas conversos al protestantismo, lo que ha generado profundos conflictos en esta zona selvática.*

ABSTRACT: *The article presents a different answers analysis that the tojolabales indigenous of the San Quintin's valley has been generated around zapatista movement, making important the different ways to think and to practice the politic by the converted indigenous to the Protestantism. That it has created deep problems in the jungle zone.*

El presente artículo pretende mostrar el proceso de transformación sociorreligiosa que se vive en diversas comunidades indígenas del estado de Chiapas. Toma como ejemplo una comunidad selvática tojolabal, describiendo las diferentes alternativas que los indígenas conversos al cristianismo no católico han generado como respuesta al movimiento armado iniciado en 1994. Con esto se busca destacar el potencial de respuesta de estos grupos religiosos, que cuentan con una gran capacidad de acción social y política, la cual está muy lejos del estereotipo que se ha creado acerca de los grupos evangélicos.

La comunidad elegida, la Nueva Providencia, ofrece un claro ejemplo de este proceso, esta comunidad es reconocida y se define a sí misma como zapatista, cuenta con una amplia participación de feligreses no católicos, quienes han flexibilizado y, en algunos casos, modificado su doctrina religiosa para adecuarla a su condición actual, de tal forma que les permita transformar su precaria situación, como se verá a lo largo de este escrito.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

LA NUEVA PROVIDENCIA

Este ejido se encuentra ubicado en el valle de San Quintín,¹ el cual constituye una enorme planicie carente de vegetación selvática primaria, con una extensa zona de pastizales. El valle se encuentra dividido en dos partes y, según Xóchitl Leyva, "podemos imaginarlo como una herradura más alargada de una punta" [Leyva y Ascencio, 1991:36], corren a través de él el río Jataté y sus afluentes principales, el Perlas y el Azul. De hecho, el río Jataté sirve como límite entre los municipios de Ocosingo y Margaritas, pero la mayor parte del mismo pertenece al primer municipio.

De acuerdo con estas características, San Quintín es un valle casi cerrado, solamente existen en él dos salidas terrestres y una aérea. Su máxima longitud mide 40 kilómetros aproximadamente, y su ancho máximo no sobrepasa los 20 kilómetros. Su perfil casi hermético hace del valle una región bien definida, no sólo en términos geográficos, sino también en términos sociopolítico y cultural [*ibid.*; Ascencio, 1995: 59-105].

Un gran número de comunidades se encuentran asentadas en este territorio, aunque predominan aquéllas de origen tzeltal, entre las que encontramos a San Quintín, Betania, Agua Zarca, Francisco Villa (todos en el municipio de Ocosingo), así como pueblos con predominancia chol, como sucede en Emiliano Zapata, y tojolabales, como la Nueva Providencia. De estas comunidades, San Quintín es la más grande de todas, en extensión territorial y nivel demográfico, y funciona como centro económico de casi todo el valle; este pueblo fue creado por indígenas tzeltales provenientes de Oxchuc y Ocosingo, lugares con los que aún mantiene fuertes relaciones.

A pesar de que el valle a sido objeto de estudios antropológicos recientes, resulta inexplicable que en estos estudios no se haga mención alguna de la Nueva Providencia [Leyva y Ascencio, 1996], aunque esta comunidad se encuentra ubicada al interior del valle y cerca de San Quintín, existen pocos trabajos que hagan alguna referencia de esta comunidad.

La Nueva Providencia pertenece al municipio de Margaritas y se encuentra aproximadamente a unos ocho kilómetros de la margen izquierda (sur) del Jataté. Fue fundada a principios de los años sesenta por tojolabales provenientes de los municipios de Margaritas e Independencia, y principalmente de regiones cercanas a las lagunas de Montebello, aunque igualmente tiene presencia de población mestiza originaria del municipio de Villa Las Rosas. Colinda con comunidades tzeltales, tojolabales y choles, que habitan los ejidos de Santa Rosa el Copán (tojolabal, ca-

¹ Durante la primera mitad del siglo XX, este valle fue asentamiento de una de las principales montañas de los hermanos Bulnes; su ubicación en la confluencia del río Perlas con el río Jataté, lo hacían un lugar perfecto para la distribución de trozas de caoba.

becera de municipio autónomo), Las Perlas (tojolabal), Francisco Villa (tzeltales y tojolabales), el rancho Aguilar (mestizos) y el ejido Zapata (choles).

Este ejido fue formado por la población que se vio obligada a emigrar debido a la falta de agua, tierra y el alto grado de erosión y esterilidad que empezaban a presentarse en sus lugares de origen, iban siguiendo los pasos que algunos pueblos de los *tojol winik* habían iniciado años antes; aunque en algunos casos esa migración se convirtió únicamente en un traslado geográfico de su miseria, se mantenía viva la esperanza de encontrar un lugar en donde obtener mejores condiciones de vida.

La Providencia obtuvo su dotación definitiva como ejido mediante una resolución presidencial el 8 de mayo de 1969, la cual asignó una superficie total de 1 540 ha, y a cada uno de los sesenta ejidatarios fundadores les fueron cedidas 20 ha. A esta comunidad, junto con la dotación, también se le asignó su nombre definitivo, pues al momento de la fundación, los colonizadores la llamaban colonia Castillo Tielmans: “[. . .] primero fue colonia Castillo Tielmans, pero al principio cuando lo poblamos, ya después cuando fue la definitiva lo cambiamos, fue la colonia Nueva Providencia”.²

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA COMUNIDAD

Hasta antes del levantamiento armado zapatista, la Providencia apenas alcanzaba un total de 400 habitantes (405 según el censo de 1990; 202 hombres y 203 mujeres). Esta situación demográfica tuvo un cambio marcado en 1994, pues a partir del movimiento zapatista más de la tercera parte de la población, que no aceptaba ni simpatizaba con las acciones del EZLN, abandonó su tierra y sus pertenencias. Sin embargo, este éxodo no se detuvo con la salida en masa de una parte de la población, por el contrario, éste continuó al final del año 1994 y principio de 1995, por esta razón en la actualidad se encuentra en el ejido apenas la mitad de la población original, aproximadamente.

La Nueva Providencia prácticamente no cuenta con servicios básicos. Esto se debe en parte al aislamiento geográfico en que se encuentra, además de la escasez de recursos naturales potencialmente explotables, que generen beneficios a las grandes empresas o al gobierno federal.

Este ejido carece de energía eléctrica. Si bien hasta 1993 en cada casa de varias co-

² Ejidatario de la Nueva Providencia. Este nombre expresa claramente la esperanza que tuvieron gran parte de los nuevos pobladores, de la selva al llegar a este territorio; gran parte de estos nuevos poblados se crearon bajo asesoría directa de diferentes grupos religiosos, tanto católicos como evangélicos, que tras los pasos del Éxodo bíblico guiaron a esta población hacia la búsqueda de la tierra prometida, de ahí los nombres tan significativos de muchos de los nuevos centros de población: Betania, Nueva Esperanza, Nueva Providencia, Palestina, etcétera.

comunidades del valle habían recibido la instalación de sistemas de energía solar para producir electricidad, la Nueva Providencia fue relegada, pues al surgir el zapatismo aún no se establecían estos sistemas en el ejido y quedó cancelado todo el proyecto. Igualmente, carecen de servicios efectivos de salud, de educación y de agua entubada; el líquido lo obtienen de dos pozos que fueron construidos desde la fundación del pueblo, pero en época de lluvias esta agua no es potable.

En 1993, justo antes del levantamiento zapatista, se había logrado construir una carretera de terracería que unía el valle con el exterior en dos puntos. Saliendo de Ocosingo se llegaba directamente hasta San Quintín, en tanto que desde la Nueva Providencia era posible llegar a la cabecera municipal de Margaritas. Paradójicamente esto llegó justamente en el momento en el que el zapatismo cerraba toda forma de contacto con el exterior. En ese momento contaban también con un sistema de radio, que les permitía comunicarse con otras comunidades cercanas, aunque su potencia no era suficiente para entrar en contacto con Margaritas o Comitán. Sin embargo, tras el levantamiento armado, el aparato les fue decomisado por los zapatistas y la antena finalmente sirvió para colocar la bandera blanca que indicaba su posición pacífica ante los constantes sobrevuelos que hacía el ejército federal en la zona.

Esta situación evidencia el aislamiento crítico, claramente expresado en el testimonio de un ejidatario:

[. . .] es buena la tierra nada más que hay que trabajarla, lo único es que estamos un poco jodidos porque no tenemos carretera, no tenemos transporte para transportarnos con nuestras cosechas, con nuestros productos, eso es lo que estamos imaginando, esa es la razón, por eso vivimos pobres y luego que nuestro gobierno siempre, toda la vida, nos quiere tener pobres, nunca nos educó; si nosotros queremos solicitar un crédito, empezamos a solicitar un crédito con el gobierno, gastamos más que los que nos va a dar, porque de aquí a Comitán, las Margaritas o Tuxtla se gasta un dínal, por eso en lo que nos viene a dar ese crédito ya gastamos más de lo que nos va a dar, por eso dejamos de pedir créditos porque [. . .] el gobierno nos da, pero a veces los funcionarios, los empleados de ahí, ahí se nos va quedando.³

Por tanto, casi toda la actividad económica del ejido es destinada al autoabasto; además, su situación de aislamiento geográfico y social les impide toda forma de comercialización hacia el exterior. Su actividad más importante es la agricultura, cultivan principalmente maíz, frijol, calabaza y arroz, además de yuca, camote, tomate y fruta. La producción de ganado vacuno es una actividad que recientemente ha empezado a tomar fuerza e importancia en la comunidad, sin embargo, aunque es una fuente importante para obtener recursos, su venta es limitada, pues general-

³ Feligrés del grupo pentecostés, ejidatario de la Nueva Providencia.

mente venden los animales en pie. La principal actividad dentro de la ganadería es la crianza de puercos, debido a que es relativamente sencillo cuidarlos y alimentarlos, además representan buenos dividendos cuando son vendidos a comerciantes que llegan a pie desde Margaritas o Comitán.

También la pesca y la caza son actividades por medio de las cuales pueden obtener alimentos y proteínas. Sin embargo, la sobreexplotación ha producido la desaparición de animales que abundaban hasta hace poco tiempo en el valle, como el tepalcuintle, el armadillo, el venado moro y el jabalí. La actividad forestal es reducida, pues la explotación ha llegado a tal grado que resulta muy difícil encontrar árboles de caoba o cedro cercanos a la zona urbana, por eso cortarlos y convertirlos en tablas resulta costoso (en cuanto inversión de tiempo y fuerza de trabajo); esta situación es muy distinta en comparación con la que encontraron al llegar a la selva, así lo expresó un ejidatario:

Quando vine aquí ¡puta! Pura montaña, puro monte, selva de una vez. Muchos animales [. . .] ahora ¿dónde ve usted montaña todavía? Mogotillos no' más están, y ese mogotillo está estimado ya, ya no se le quema [. . .] y cuando venimos pue' unos árboles así de estos, ora si ya no hay, no hay, se acabó. Una partecita que está allá abajo de selva nada más [. . .] se acaba de una vez la selva [. . .].⁴

Además de la reducida venta de ganado —vacuno y porcino— los tojolabales de la Providencia no tienen otras fuentes de comercialización, más que su fuerza de trabajo, ya que antes del conflicto armado, se dirigían a trabajar a los ranchos cercanos o a ejidos localizados en zonas montañosas que mantenían una producción importante de café.

De hecho, en la comunidad existen solamente algunas pequeñas tiendas, que ofrecen muy pocos artículos, como petróleo, velas, cigarros, cerillos, refrescos, galletas, baterías, etcétera, pero los expenden con precios elevados, pues estos productos son llevados directamente de Comitán o de San Quintín.

Como sucedió con la mayoría de los indígenas que llegaron a colonizar la selva, los tojolabales de la Nueva Providencia también dejaron de lado todo aquello que manifestara una organización política tradicional, para adoptar una organización ejidal.

La Providencia tiene una estructura de control compuesta por el Comisariado Ejidal, el Secretario y el Tesorero, además del Agente Municipal y distintos comités, de salud, de la escuela, etcétera. Cada mes realizan asambleas ejidales para resolver problemas comunes, y se llevan a cabo faenas mensuales para la limpieza de las áreas comunes del poblado. A pesar de la división religiosa al interior de la comuni-

⁴ Ejidatario fundador de la Nueva Providencia.

dad, todos los creyentes de las distintas iglesias participan por igual en estas tareas, incluso los testigos de Jehová.

Para poder cubrir alguno de los puestos políticos solamente se requiere contar con derechos como ejidatario y saber leer y escribir. Aunque antes de 1994 no existía un claro faccionalismo en el ejido, sí era posible observar dos posturas más o menos definidas. Una de ellas indicaba el predominio del grupo religioso presbiteriano; no obstante, esta predominancia no se daba a partir de una posición como grupo, sino como resultado de la influencia carismática que generaba su pastor, que además de ser reconocido como el "médico" de la comunidad, tenía el honor de ser considerado el mejor cazador del ejido.

Frente a esta posición se encontraba la del grupo pentecostés, que intentaba disputar el control e influencia de los presbiterianos acerca de la toma de decisiones públicas en el ejido. Sin embargo, este grupo tampoco manejaba un planteamiento definido como grupo, además de que carecía de un líder como el de los presbiterianos.

Esta situación se modificó sensiblemente a partir de 1994, cuando el movimiento zapatista originó la salida de una parte de la población, principalmente de los testigos de Jehová (en su totalidad) y una parte de la población presbiteriana. Lo que dio lugar a que el poder de la comunidad recayera en los individuos que a partir de entonces se definían como zapatistas (y católicos), aun cuando anteriormente habían estado adscritos en su mayoría al pentecostalismo y al presbiterianismo, y que al interior de sus congregaciones no jugaban un papel preponderante.

LOS GRUPOS RELIGIOSOS

Por otra parte y a diferencia de lo que ocurre en otros ejidos vecinos, hasta 1993 la Providencia tenía una población no católica en su totalidad. Si bien en un principio —al momento de la fundación del ejido— la mayoría era (o se decía) católica, poco a poco (ante el abandono por parte de sacerdotes y catequistas) se fue transformando esta situación, sobre todo por la influencia y la interacción con otros indígenas conversos y con población guatemalteca no católica, quienes influyeron fuertemente para que se diera este cambio.

En 1993, existían en el pueblo una congregación presbiteriana, una compañía de testigos de Jehová y dos grupos pentecostales. Pero en 1994 esta situación se tornó totalmente distinta. A raíz del levantamiento indígena —de la noche a la mañana— la mayoría de la población que se definía como pentecostés, se despertó como católica; mientras que los testigos de Jehová y algunos presbiterianos (entre ellos el pastor) abandonaban su tierra para dirigirse a los campamentos de Comitán y Margaritas. Por esta razón, en 1994, había una población que se definía mayoritariamente

católica, además de algunos feligreses presbiterianos y pentecostales, todos ellos sin templo y sin pastor, debido a esto actualmente no realizan culto alguno.

Las causas de este proceso son consecuencia principalmente del abandono por parte de religiosos católicos, quienes en un primer momento realizaban visitas esporádicas, que duraron poco tiempo, además, la precaria situación económica de la comunidad que les impedía celebrar sus fiestas tradicionales. A esto se sumó la influencia que recibía la comunidad de distintos grupos religiosos, sobre todo de los testigos de Jehová y de los presbiterianos, que llegaban desde los ejidos vecinos del valle.

Este abandono por parte de los sacerdotes, misioneros y catequistas católicos no está del todo claro, sobre todo si se toma en cuenta que en varios ejidos cercanos, del valle y de las sierras que lo circundan, desde un principio recibían y siguen recibiendo visitas permanentes de misioneros maristas provenientes de Comitán y dominicos de Ocosingo.

LA IGLESIA PRESBITERIANA EN LA NUEVA PROVIDENCIA

De los diferentes grupos religiosos presentes en esta comunidad, la iglesia presbiteriana es no solamente una de las más antiguas, sino también de las de mayor feligresía. El presbiterianismo llegó al ejido en los años setenta debido a la influencia que la población empezó a recibir de predicadores guatemaltecos, además de que en el poblado vecino de San Quintín se encontraba ya formada una congregación presbiteriana con tzeltales provenientes de Oxchuc.

Desde un principio tuvo un buen recibimiento por parte de la población tojolabal, hasta 1994 la población adscrita a esta religión alcanzaba aproximadamente un tercio del total del pueblo. La congregación contaba con su propio pastor, un tojolabal habitante del ejido, que además del poder simbólico-religioso que sustentaba, contaba con el prestigio de ser reconocido como el mejor cazador del lugar y como el "médico" del pueblo (lo que le brindaba la posibilidad de incrementar sus ingresos monetarios). Sin embargo, nunca recibió capacitación formal alguna ni como pastor ni como "médico". A pesar de esto, y aprovechando su carisma, mantenía una influencia importante sobre la población en relación con la toma de decisiones acerca del ejido.

Esta iglesia contaba con su propio templo, fue construido a principios de los años ochenta, con paredes de madera y techo de lámina de metal. Tenía un sistema de bocinas (funcionaba con baterías de automóvil) que era utilizado para convocar a la gente los días de culto, el cual se realizaba diariamente, pero el principal se efectua-

ba los domingos en la mañana, en él participaba un conjunto musical. Ocasionalmente acudían a este templo los últimos lacandones que habitaban en el valle.

Respecto a su posición sociopolítica, los presbiterianos nunca se opusieron a la participación de su feligresía en las labores ejidales, ya fuera para cumplir con las distintas "faenas" para mejoramiento del pueblo o para ocupar distintos cargos dentro del sistema de gobierno del mismo. Sin embargo, a raíz del levantamiento zapatista en enero de 1994, esta actitud se modificó sensiblemente. A partir de las diferentes posiciones que la feligresía adoptó en relación con este movimiento, se dio una división al interior de la iglesia. El pastor, junto con más de la mitad de los creyentes, decidió tomar el camino del éxodo, en tanto que los demás feligreses se sumaron al zapatismo, asumiendo incluso los puestos de dirección y control al interior del ejido, pero sin abandonar su identidad denominacional (al menos ellos mismos se siguen considerando presbiterianos). Por tanto, al quedarse sin pastor y dedicar más tiempo a las labores logísticas como parte del EZLN, prácticamente se ha clausurado su templo, pues ya no se realiza culto alguno.

LOS GRUPOS PENTECOSTALES EN LA NUEVA PROVIDENCIA

Hasta 1994, el pentecostalismo también mantenía una fuerte presencia en la comunidad, y sólo se mantenía atrás de los presbiterianos que era el grupo religioso con mayor número de seguidores. En la Providencia se encontraban dos grupos pentecostales, uno de ellos, el más grande, era la Iglesia Pentecostés Independiente, la cual estaba presente desde principios de los ochenta, pero su templo fue inaugurado en 1988 cuando contaron con la presencia permanente de un pastor que provenía del municipio de Frontera Comalapa. Sin embargo, la existencia de este grupo no duró mucho tiempo (aunque todavía permanece en el pueblo), ya que en 1990 se quedaron sin pastor, pues éste se "robó" a la hija de uno de los feligreses y abandonó el ejido, regresando posteriormente, pero ya no como pastor, esto no fue solamente una decisión suya, sino también de la misma feligresía pues ya no lo aceptaron como tal. Esta situación generó desorganización y desaliento al interior del grupo, de tal manera que no lograron obtener un nuevo pastor y poco a poco fue dispersándose la congregación.

La otra agrupación, la Iglesia Pentecostés Renovación en Cristo (al parecer de origen guatemalteco) se creó como disidencia al anterior del primer grupo, cuando un integrante, después de permanecer durante varios años en él, no logró alcanzar su objetivo de convertirse en pastor y líder de la congregación. Ante este fracaso, y aprovechando la labor evangelizadora de misioneros guatemaltecos, decidió crear su propia colectividad, formando entonces la iglesia de la renovación aproximada-

mente en 1986. Desde su creación ha mantenido una existencia precaria, pues el propio líder pronto abandonó sus pretensiones de pastoreo, dejando esa tarea a otros miembros del grupo (habitantes del ejido en su totalidad), que tampoco habían recibido formación religiosa alguna.

De hecho, este grupo todavía cuenta con su pastor (un tojolabal originario del ejido), pero no es bien visto por la mayoría de la población, pues lo consideran muy joven, sin la experiencia necesaria para manejar a la congregación, y muy “mujeriego”; desde el punto de vista de los feligreses, así no es posible predicar con el ejemplo. Hasta el momento no cuentan con un templo propio, oficiaban en la casa del pastor en turno; sin embargo, a partir del movimiento zapatista cancelaron la realización formal de cualquier culto —como sucedió con los presbiterianos— y solamente llegan a reunirse esporádicamente algunos creyentes para orar y leer la Biblia.

De forma similar, los pentecostales fueron modificando su actitud sociopolítica a partir del conflicto armado. Antes de que esto sucediera mantenían una flexible postura en relación con la acción política de los creyentes, permitiéndoles cualquier actividad y participación social (como autoridades ejidales, en las faenas, en los comités de la escuela, de salud, de vigilancia, etcétera).

Sin embargo, para los primeros meses de 1994, se dio una situación distinta. A diferencia de los presbiterianos que, guiados por su pastor, decidieron emigrar, los creyentes pentecostales tomaron sus propias decisiones en forma totalmente independiente de sus pastores. De todos los feligreses pentecostales sólo unos pocos decidieron abandonar sus tierras para dirigirse a Comitán o Margaritas. En tanto, la mayoría de los que permanecieron en el ejido se sumaron a las filas del zapatismo, y a diferencia de quienes seguían considerándose presbiterianos, los pentecostales se empezaron a definir —de la noche a la mañana— como católicos, incluso aquellos individuos que tenían más de diez años de conversos.

Esto no quiere decir que existiera una conciencia política a partir de su posición como grupo religioso como ocurrió con los presbiterianos, al contrario, al interior del grupo pentecostés también existía una profunda división. Si bien una parte importante se sumó al zapatismo, otra mantenía un abierto rechazo. Esta diversificada respuesta respondía fundamentalmente a las diferencias socioeconómicas existentes en el ejido y a los conflictos y enfrentamientos entre los mismos ejidatarios.

Esto resulta más claro si se toma en cuenta que las personas que emigraron desde un principio —el pastor presbiteriano y sus seguidores— eran los individuos con mejores condiciones económicas al interior del ejido. Además, los “nuevos zapatistas” empezaron a tomar en sus manos el poder en el pueblo y ejercieron represalias contra aquellas personas con las que siempre habían mantenido diferencias (expulsando familias enteras, encarcelando a los jefes de familia, etcétera). Su represión se

realizaba en forma selectiva, a las primeras que expulsaron o encarcelaron fueron precisamente las familias que contaban con mejores recursos en el ejido (algunas cabezas de ganado vacuno y tiendas) y, cuando abandonaron la comunidad, se apropiaron de sus pertenencias pues no les permitieron llevárselas.

Así, lo que resulta significativo es que la población a la cual expulsaron o privaron de la libertad, fue la población que mantenía sus mismas creencias religiosas, por ello es posible decir que estas acciones se produjeron por razones eminentemente económicas, más que religiosas o incluso políticas.

En 1995, ambos grupos se encontraban en total inactividad religiosa, pues ya no efectuaban culto alguno, de hecho solamente se reconocía como grupo al de la Renovación, aunque éste tampoco realizara algún servicio.

Es importante mencionar que a pesar de que existe una clara división en la forma de asumir el movimiento armado, la población de la Nueva Providencia mantiene la firme decisión de intentar modificar su situación socioeconómica actual, pues los mismos individuos que rechazan el zapatismo, reconocen que las demandas y motivos que manejan son totalmente justos y necesarios, lo que no aceptan es la forma violenta de buscarlos. Finalmente, como indígenas viven la misma situación de opresión que los zapatistas y mantienen el mismo deseo de transformar su realidad, por este motivo durante las elecciones de agosto de 1994, la población del ejido (pentecostales, presbiterianos, "católicos", zapatistas o no) decidieron votar en bloque por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y participar en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), independiente hasta la fecha.

Estamos despertando pues [. . .] los jóvenes están agarrando otra organización mejor, o sea que el campesino ya está llegando a entender más, pues, no es como antes, no teníamos ni una organización o sea no sabíamos y ahora ya mucha gente ya agarró mucho estudio, pues; pero ahorita ya cambió mucho, por eso la organización de los zapatistas, quiere decir que ahí agarraron una organización [. . .] o sea un camino mejor pues para que el gobierno se dé cuenta de que las gentes no están de una vez tan olvidados, ya se están despertando.⁵

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

Éste es el grupo religioso de mayor antigüedad en la Providencia, ya estaban presentes desde la misma fundación del pueblo. A pesar de esta dilatada presencia, la población de los testigos de Jehová es la más reducida de todos los grupos religiosos que existen en el pueblo, además, hasta 1994 no contaban con un "Salón del Reino" debidamente establecido, así que sus servicios los realizaban en las distintas ca-

⁵ Ejidatario de la Nueva Providencia, creyente pentecostés.

sas de los feligreses, aunque los hacían, preferentemente, en la casa del anciano de la compañía.

Aunque no sostenían una actitud negativa o de aislamiento respecto al resto de la comunidad, sí mantenían un claro rechazo hacia el resto de los grupos religiosos presentes, principalmente los pentecostales. En términos de su actividad sociopolítica no representaban ningún conflicto. No obstaculizaban la participación de sus feligreses en las labores ejidales o al ocupar algún cargo de autoridad; asimismo, los hijos de los testigos acudían sin dificultad alguna a la escuela y en general aceptaban las campañas de salud que ocasionalmente se presentaban en la comunidad.

Sin embargo, como sucedió con todos los grupos religiosos del poblado, esta situación se modificó en 1994, para este año, y como respuesta al movimiento indígena, los testigos de Jehová, no solamente de la Nueva Providencia sino de todo el valle, fieles a su doctrina y siguiendo las órdenes de sus líderes, decidieron emigrar en su totalidad hacia Comitán y Margaritas, recibieron apoyo de las compañías que se encontraban en todo el estado, mostrando con esto un claro rechazo al EZLN.

Sin embargo, y a pesar del rechazo que han demostrado a las acciones del EZLN, sobre todo en la Nueva Providencia, no se puede generalizar acerca de que los testigos tiendan a originar situaciones de absoluta apoliticidad entre sus creyentes. Lo que muestra el caso reseñado es que sostienen una posición política sumamente clara, aun cuando ésta se incline más hacia una postura conservadora.

CAMBIO RELIGIOSO Y ACTIVIDAD POLÍTICA

En la Nueva Providencia, al no tener una entrada de recursos económicos que genere una disputa por su obtención, ni una marcada diferenciación económica en su interior, tampoco existe una abierta confrontación sociopolítica, que propicie el surgimiento de diferentes facciones. Aquí, la autoridad máxima también está representada por la asamblea ejidal, sin embargo, ésta no concentra el poder, por ello la disputa por la toma de decisiones, más que deberse a una correlación de fuerzas entre grupos definidos, se da a partir de intereses individuales.

Los mismos grupos religiosos no constituyen sectores con una clara postura sociopolítica encaminada a la obtención de objetivos o intereses determinados. Por el contrario, al interior de cada uno de estos grupos han surgido distintas posiciones, de acuerdo con las condiciones de los individuos que los forman. Este proceso se ha expresado en forma mucho más clara a partir del levantamiento zapatista, pues los grupos religiosos presentes experimentaron diferentes respuestas y posturas ante el mismo, aunque mantienen discursos similares.

Estas respuestas van desde aquellas que asumieron los propios pastores que

emigraron inmediatamente hacia Comitán o Margaritas, seguidos de algunos feligreses, hasta las que encontraron en el movimiento zapatista la señal de la llegada del Reino de Cristo, y por tanto fue bien recibido:

[. . .] porque el mismo Jesús y el mismo Jehová lo dijo "Si de veras está tu corazón en mi nombre, aunque te caigan miles y miles de estrellas por los lados no te tocarán" —dijo Dios—, pero no pensemos si es estrella literal, sino que es simbólica, habla simbólicamente, ¿cuáles son las estrellas? son las balas, son los problemas que se vienen sobre de un lado y de ambos lados nos puede dar, "si estás firme, si estás alerta, no te tocarán, no te tocarán", por esta razón no me abandoné, no me fui a refugiar.⁶

Estos hechos muestran la diferenciada apropiación del mensaje religioso, a partir de la competencia social de los individuos y de los intereses, objetivos y condiciones particulares que mantengan. Las condiciones económicas y la interiorización del mensaje ideológico de la doctrina religiosa varía en relación con los distintos niveles de competencia y apropiación del capital cultural en cuestión (de los diferentes niveles de conversión religiosa); de allí el rechazo inmediato al movimiento zapatista por parte de los pastores —quienes asumían profundamente el mensaje doctrinal— y no de la feligresía en su totalidad.

[. . .] cuando Jesús lo anunció, que tienen que suceder muchas cosas y tendríamos que verlo. Jesús habló que tenemos que ver terremotos, guerras, naciones contra naciones, y reyes contra reinas, dijo él; pero los días que lo ve, todas esas cosas que están aconteciendo, ustedes regocijense, salten de gozo porque en la puerta estoy —dijo Jesús—, pero ¿qué hay? Mi pastor el que me está enseñando, el que me está construyendo en la iglesia pentecostés, en lugar de que nos anime, en lugar de que nos dé más valor, porque la Biblia lo dice de que tenemos que verlo todo, ¿qué cosa se va a acontecer?, en lugar de que están poseionados, de aquí se corrieron todos, se fueron a refugiar no se dónde [. . .] por esa razón desde ese tiempo me desparpajé, de la iglesia de pentecostés.⁷

Esos cambios también afectaron la estructura del campo religioso, pues al emigrar los testigos de Jehová y parte de la feligresía presbiteriana, la diversidad religiosa de la comunidad quedó formada por individuos que se seguían asumiendo como pentecostales y presbiterianos, además de una mayoría que se empezó a definirse como católica (principalmente los creyentes pentecostales, como lo muestra la cita anterior). Para estos individuos "reconvertidos" si el mensaje religioso no satisfacía sus necesidades, optaban por uno nuevo, más acorde con sus condiciones y necesidades como individuos.

Esto igualmente mostró una transformación del ejercicio del poder. Aunque

⁶ [*ibid.*]

⁷ [*ibid.*]

cuando no existía una clara disputa por la obtención del poder al interior de la comunidad hasta antes de 1994, posteriormente, se ha venido dando un cambio importante al respecto, pues los individuos que se han asumido como zapatistas, y que anteriormente no tenían ninguna participación en la toma de decisiones en el poblado, han empezado a controlar la vida total de la comunidad. Han tomado en sus manos el poder de decisión sobre lo que debe hacerse en ésta. Han llegado a presentar verdaderos excesos, al grado de despojar de sus pertenencias a quiénes no acepten sus decisiones, encarcelando y expulsando a sus opositores.

Los individuos que se han sumado a las filas del zapatismo, y que en su totalidad se definían como creyentes pentecostales y presbiterianos, han realizado estos actos de abuso de poder precisamente a costa del resto de la población que profesa sus mismas creencias religiosas. Aunque ambos grupos, los militantes y los no zapatistas, consideren el movimiento indígena como necesario y justo, para poder alcanzar a una mejor condición de vida en cuanto seres humanos, estas acciones han generado una profunda división al interior de la comunidad, pues las personas que rechazan el zapatismo se han visto en la necesidad de emigrar ante los excesos de los “nuevos zapatistas”, quienes aprovechan esta situación para cobrarse viejas rencillas personales.

Sí, para que nos den nuestra carretera, nuestro mejoramiento, más que nada, eso es lo que queremos no otra cosa más, ni queremos pelear, ni queremos nada, eso es lo único que más queremos que nos mejoren nuestra vida y nuestra salud y nuestros estudios de nuestros hijos.⁸

Estas variadas respuestas al acontecer sociopolítico en las distintas comunidades, y al interior de cada grupo religioso, conducen a preguntarnos hasta qué punto los distintos mensajes religiosos responden o no a las necesidades objetivas de los creyentes, y no sólo de sus líderes. En la Providencia, ante una situación de marcada miseria, el elemento doctrinal se enfrenta a la imposibilidad de responder satisfactoriamente a las necesidades objetivas de los individuos; razón por la cual el propio mensaje religioso ha sido dejado de lado por una parte de los creyentes, principalmente los pentecostales. Esto muestra los distintos grados de apropiación del mensaje religioso y las distintas formas de adecuar ese mensaje al contexto sociopolítico y económico que vive su feligresía.

Además, estos casos muestran que los conversos no se han detenido en la lucha por sus demandas, a pesar de que —en teoría— la religión protestante limita esas acciones. La exacerbada miseria y represión que viven día a día los ha llevado a pasar por alto los preceptos doctrinarios que les impone un aislamiento social, así co-

⁸ [Ibid.]

mo una pasividad política. Lo cual indica que la violencia social real se encuentra por encima de toda división simbólica, de toda violencia simbólica.

Con estos ejemplos, se ha pretendido mostrar la idea central de este trabajo, es decir, que cada grupo religioso mantiene una particular forma de entender y hacer la política, lo cual se encuentra muy lejos de la idea de que toda población conversa se vuelve, automáticamente, social y políticamente pasiva. Que algún grupo se adhiera a las políticas gubernamentales, no indica ineptitud y pasividad, ni un rechazo a la búsqueda de beneficios para sí y para sus feligreses; sino un manejo muy claro de su posición social y una adecuación de su doctrina religiosa a esa misma posición, manteniendo en el fondo el constante flujo y reflujo de un juego de intereses sociales particulares.

En otras palabras, estos casos muestran que no hay un rechazo a la actividad política entre los no católicos, sino formas diferentes de entenderla y ponerla en práctica; las cuales difieren de acuerdo con las condiciones e intereses que viva el grupo, no sólo sus líderes sino principalmente la feligresía laica.

Defender una postura política conservadora muestra precisamente eso, es decir, que el grupo se define como conservador, que esa postura responde a sus intereses y objetivos particulares, y que no sea políticamente pasivo o que no lleve a cabo ninguna actividad política. Es decir, todo grupo religioso, sin excepción, lleva a cabo una determinada labor sociopolítica, aunque doctrinalmente —como hemos visto— afirmen lo contrario; como lo expresa un feligrés pentecostés:

Nosotros respetamos a la gente, la bandera, el gobierno, tenemos un presidente, lo elegimos, lo respetamos, eso es aquí terrenalmente, y nuestros amos son los gobernantes, los respetamos sean malos, sean buenos, los respetamos, sí, porque son los que mandan y oramos por ellos, los presidentes, los soldados, ejércitos, gobernadores, licenciados, ingenieros, todos, universalmente todo lo que hay aquí en la tierra, oramos, que lleguen al conocimiento de Dios.⁹

No todos los grupos religiosos sostienen una continuidad entre mensaje religioso-actividad política, ni entre los intereses de la feligresía y los de sus líderes; pues las necesidades sociales y la práctica diaria, en un gran número de congregaciones, se colocan por encima de los ideales doctrinarios, dando lugar a la construcción social de nuevas identidades, de nuevas alternativas de organización étnica.

Por otra parte, todo esto indica que cualquier elemento simbólico que se pretenda “imponer” a cualquier sociedad, necesariamente fracasará si los conceptos y contenidos no poseen elementos y significados que permitan su inserción real en la sociedad en cuestión, ya que la estructura de la sociedad (sus condiciones socioeco-

⁹ Creyente pentecostés, ejidatario de la Nueva Providencia.

nómicas y culturales, los distintos niveles de anomia social existentes) será la que defina cuáles desarrollos de su acción serán los más factibles, y cuáles los resultados más probables de tal acción. Consecuentemente,, aceptar una nueva religión —en el violento campo chiapaneco— no es sólo y simplemente sinónimo de pasividad social, de sumisión política y de amnesia cultural, sino por el contrario, significa la adopción de una nueva forma de ser y hacer, y por tanto de una determinada postura política.

Aunque los casos expuestos no son muestra de lo que generalmente sucede en Chiapas, sí sirven como ejemplos para observar algunas de las tendencias que están empezando a tomar varios de estos grupos religiosos no católicos, sobre todo en su actuar sociopolítico. Por consiguiente, así como encontramos denominaciones que mediatizan la actividad social de los individuos, igualmente se encuentran grupos religiosos que han tomado conciencia de la situación social que atraviesan, e intentan buscar nuevas formas de vivir su fe e identidad, sin que ésta se convierta en un obstáculo en su lucha por mejores condiciones de vida.

Desde el punto de vista de este enfoque, esto resulta sumamente importante, pues las diversas actividades que supuestamente llevan a cabo los distintos grupos religiosos no católicos como parte exclusiva de un proceso de colonialismo y manipulación, no explica por sí mismo el éxito de su presencia en un gran número de comunidades. Esto implicaría una incapacidad total de los individuos (y los grupos sociales) para reaccionar ante la llegada de nuevos elementos ideológicos.

De tal forma que seguir sosteniendo esta afirmación, significa olvidar la situación de miseria y opresión vivida al interior de las propias comunidades indígenas, es olvidar que la pretendida unidad y cohesión étnica está muy lejos de ser totalmente cierta. Es olvidar la importancia fundamental que la religiosidad tiene para estos pueblos mayas, pues este espacio ritualizado ha sido un elemento primordial en su vida cotidiana y continúa siendo el cauce central para expresar y dar continuidad a una determinada postura ideológica, fuera de la cual no encuentra sentido, de allí el cambio y desarrollo que han alcanzado los diversos grupos religiosos presentes en estos pueblos.

Esta recreación, por otro lado, se da no solamente en un sentido teológico, sino esencialmente en un plano sociopolítico, como se evidencia al observar que un gran número de congregaciones de feligreses no católicos empiezan a dejar de lado las rígidas disciplina y moralidad evangélicas para buscar modelos de expresión sociopolítica que respondan mejor a la satisfacción de sus necesidades objetivas, como sucede en La Nueva Providencia.

Sin embargo, en relación con este último punto, intentar desarrollar un discurso político evangélico no implica que todas las denominaciones lo asuman como propio y mucho menos las congregaciones indígenas, pues para ellas ese discurso se

encuentra absolutamente alejado de sus condiciones reales de existencia. Es decir, lo que plantean los líderes religiosos —e incluso los propios pastores— no es lo mismo que sostienen los creyentes, ni responde a sus intereses y objetivos, como se vio en los dos casos.

Este proceso resulta más claro a partir de la división existente entre los pastores y los feligreses laicos, pues aunque estos últimos mantengan una adhesión a un particular sistema identitario (que comparten con los líderes religiosos), no quiere decir que se dé automáticamente un reconocimiento común de intereses objetivos.

Esto conduce a subrayar la importancia que tiene la apropiación diferenciada del capital simbólico-religioso, pues éste no influye por igual en los distintos grupos sociales, ni en los individuos que forman alguna congregación. Por el contrario, la distinta competencia social y preparación formal de los individuos señala los límites y alcances de la "igualdad" al interior de las congregaciones. Así, a pesar de la afirmación que sostienen los propios grupos religiosos acerca de que no llevan a cabo actividad política alguna y de que han alcanzado una organización extremadamente igualitaria en su interior, lo que sucede es un estricto ejercicio de poder, tanto al interior de todas las congregaciones, como externo en su disputa por el control del capital simbólico, y político al interior del espacio en el cual se encuentren. Por ello la violencia no solamente es simbólica, sino social y económica.

Así, la Nueva Providencia indica que aunque la doctrina evangélica pregona la llegada del fin del mundo, los feligreses no lo esperan cruzados de brazos, pasivamente, sobre todo en el caso de que ese Apocalipsis no le resulta del todo extraño a la milenaria cultura indígena chiapaneca, pues no solamente lo esperan e invocan por la acción evangelizadora de innumerables iglesias y sectas cristianas. La violencia endémica que padecen los obliga a vivirlo diariamente, a considerarlo como parte de su vida cotidiana. Por esta razón, los indígenas conversos a pesar de vivir un permanente Apocalipsis no pierden la esperanza de modificar su realidad, de hacerla más soportable, de ser los fundadores del paraíso en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

Asencio Franco, Gabriel

1995 *Los Tzeltales de las cañadas. Notas etnográficas*, en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, UNICAH, pp. 59-105.

Leyva, Xoxhitl y Gabriel Ascencio

1991 *Espacio y organización social en la selva Lacandona: el caso de la subregión cañadas*, Anuario 1990, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, p. 36.

1996 *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS, CIMECH, UNICAH, FCE.

Miscelánea

El graffiti contemporáneo¹ como marco de reflexión dentro de los cambios sociales provocados por la globalización económica

Jacobo Mateos Rico*

RESUMEN: *Análisis del paradigma homogéneo en las prácticas sociales actuales, vinculadas últimamente con la globalización económica, en el marco de un soporte tecnológico que permite un nuevo roce cultural mundial. En este sentido, explicamos cómo los medios masivos han influido en la estigmatización de aquellos fenómenos que subvierten los principios del orden dominante; de la misma manera, tratamos de poner al descubierto algunas especificidades que le dan al graffiti de la ciudad de México, un carácter diferente al norteamericano, para finalmente demostrar la existencia de una heterogeneidad frente a la idea de homologar situaciones aparentemente similares, aunque distintas de fondo.*

ABSTRACT: *Analysis of the homogeneous paradigm in the current social practices, linked lately with the economic globalization, in the frame of a technological support that allows a new world cultural close contact. In this sense, we explain how massive media has influenced to stigmatize those phenomena that subvert the basis of the dominant order; in the same way, we try to reveal some specificities that give to the Mexico City's graffiti, a different character than the North American's graffiti. Finally we want demonstrate the existence of an heterogeneity in front at the idea of homologating similar circumstances, although different from essence.*

La economía nacional está llegando a su fin con el impulso de tratados de libre comercio. México ha emprendido su inserción a las nuevas estrategias económicas globales mediante el Tratado de Libre Comercio (TLC)² con los Estados Uni-

* Universidad de la Ciudad de México.

¹ El graffiti al que hacemos referencia en esta investigación es aquel que está fuertemente influenciado por las técnicas de pintado neoyorquino, que nace en los años sesenta y en los primeros de los setenta, a los que denominó graffiti contemporáneo dadas sus características de orden artístico y expresivo, el imperante uso del aerosol y el aerógrafo, la comunicación verbo-icónica, las tendencias del uso de un lenguaje aparentemente incomprensible, la presencia de imágenes estilísticas muy similares a las del cómic, una multiplicidad de colores, la participación grupal en su producción, la inclusión de agradecimientos, dedicatorias y la firma de los autores utilizando un seudónimo; todo ello plasmado principalmente en paredes y muros públicos.

² Al respecto Juan Manuel Sandoval dice: "Los intentos de conformación de grandes bloques geoeconómicos como producto de la reestructuración económica mundial, son un esfuerzo de los países imperialistas y de sus corporaciones multinacionales por hegemonizar a ese Nuevo Orden Mundial, en el cual aquéllos llevan a cabo una feroz lucha por dominar los mercados regionales. El tratado de libre co-

dos y Canadá, la cuenca del Pacífico y en los últimos días con la Unión Europea. Este hecho definitivamente une a la ciudad de México con la dinámica globalizadora.

En la actualidad la globalización tiende a modificar las diversas esferas sociales. Estos fenómenos se ligan por sus similitudes mediante los diversos continentes, patrones de vida con una fuerte imposición de occidente, ritmos de vida que sin duda los avances tecnológicos y las comunicaciones han reconfigurado; todo ello viene a replantear los estudios sociales y la misma antropología ante los estudios tradicionales. Dentro de este marco la Antropología propone nuevas líneas de investigación que se trasladen a espacios urbanos.

Bajo este nuevo contexto mundial, el fenómeno social conocido como *graffiti* aparece de una manera abrumadora en las paredes de las grandes urbes conformando lo cotidiano,³ sin embargo, el interés antropológico no reconoce la magnitud del *graffiti* al enfocar sus investigaciones sociales sólo al ámbito tradicional. Hasta hace pocas décadas —relativamente— los estudios de antropología abordan a las sociedades urbanas, destacan entre otros, la cultura juvenil y los movimientos sociales urbanos.

Por ello en este trabajo se pretende despertar el interés hacia fenómenos que aparentemente no son relevantes para la investigación científica social. Así, el tema *graffiti* se escogió dada la magnitud que adquiere hoy en día tanto en la capital mexicana como en el mundo entero;⁴ donde destacamos la importancia de observar este fenómeno expansivo, bajo la reconfiguración heterogénea a que se sujetan los espacios ciudadanos y descartando la creencia de una posible formación cultural homogénea como resultado del proceso de globalización económica. Asimismo, anotaremos el papel que los medios masivos de comunicación juegan —como elemento clave—, para la conformación de imaginarios sociales que tienen que ver con la idea de reforzar en muchos de los casos, la posición estética, discursiva, moral, política y por supuesto económica del poder hegemónico. En este sentido trataremos de explicar por qué los medios masivos asignan una imagen vandálica al *graffiti*; por último, una reflexión acerca del *graffiti* dentro del panorama actual mundial.

mercio aprobado por los gobiernos de los tres países, y que se conoce también como NAFTA por sus siglas en inglés, no sólo es un modelo para otros acuerdos de libre comercio, ya que una cláusula de acceso establecido en este documento haría posible que otras naciones pudiesen integrarse al área norteamericana ya mencionada" [Sandoval, 1992:3].

³ Nos referimos "al espacio social que cobra sentido en la vida cotidiana por medio de la organización, de la diferenciación y jerarquización de las formas, de estructuras, de sitios y lugares, así como de situaciones, actividades y usos" [Safa y Ramírez, 1996:108].

⁴ Michel Maffesoli [1990:256] afirma, "En el marco de una sociedad compleja, cada cual vive una serie de experiencias que sólo cobran sentido en el contexto global".

LO LOCAL-MUNDO:

LA RECONFIGURACIÓN DEL GRAFFITI
DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El análisis gira en torno a las pinturas elaboradas a manera de *graffiti* en los muros de la ciudad de México y las realizadas en otras metrópolis. Aunque las paredes no son el único espacio de inscripción *graffiti* es necesario acotar dichas elaboraciones por la gran variedad que de ellos existen en el mundo y que encontramos también en baños públicos, pupitres, cristales de autobuses y del metro, entre otros. El estudio se centrará en la ciudad de México, específicamente en el espacio que comprende el Eje 3 oriente Francisco del Paso y Troncoso, entre el Circuito Interior Río Churubusco y Viaducto Río de la Piedad. Dicho espacio fue elegido por la gran producción de *graffiti* que fue encontrada en la zona (mapa 1).

La ciudad de México ofrece una amplia diversidad de *graffitis* muy parecidos a los neoyorquinos o europeos, lo cual sugiere una replica fiel de sus originales, lo que conduce a reducirlo a un simple hecho mimético casi pensando en la identidad de una fotocopidora que imprime en la hoja hasta el último de los detalles —a veces más o menos claros y otras más a la par— sin presentar modificación alguna. Precisamente aquí puntualizamos la importancia de observar al *graffiti* en términos de una reconfiguración. Por un lado, la mayoría de los elementos utilizados en el *graffiti*, que van desde las técnicas de rayado, el uso de caracteres muy parecidos al del cómic, los nombres de los grupos que lo llevan a cabo, el tipo de letras ya sea en tercera dimensión, estilo salvaje o bombas⁵ y algunas de sus leyendas, son extremadamente parecidas a las de otros *graffitis* en el mundo, en las cuales predomina el idioma inglés. Sin embargo, no significa que el inglés constituya un elemento mimetizado por el *graffiti* de la ciudad de México, aunque algunas veces toma parte en las inscripciones o pintas *graffiti* de la capital mediante frases, seudónimos de los integrantes y nombres de los *crews*;⁶ es también producto de una multiculturalidad que combina formas propias y ajenas (fotos 1a y 1b).

No es extraño pensar que la difusión del *graffiti* en el mundo sea un producto idéntico, plantearlo así puede resultar banal, si bien es cierto que en el proyecto de globalización, la lengua hegemónica se pretende difundir como un elemento ideológico entre las sociedades latinas, su aceptación o rechazo e incluso su resemantización, dependerá del bagaje cultural propio de la sociedad donde sea insertado.

Phillip Jones [1998:149] expresa:

⁵ En la jerga del *graffiti* mundial éstos son los tres estilos ó formas de pintar más populares, y son propiamente la traducción del inglés *tridimensional*, *wild style* y *bombs*.

⁶ La palabra *crew* proviene del idioma inglés y significa "grupo". El *graffiti* norteamericano utiliza esta denominación para los miembros que conforman al grupo dedicado al *graffiti*, de la misma manera sucede en el Distrito Federal.

Vemos emerger una cultura global que, como forma de cultura de masas, se encuentra íntimamente ceñida a la economía y la política de la globalización. Denominarla una cultura homogeneizada, no obstante puede ser burdamente engañoso.

Allí mismo cita a Stuart Hall refiriéndose a la dinámica de la cultura de masas global ya no como algo homogéneo:

Usted tiene que pensar acerca de la relación entre los Estado Unidos y Latinoamérica para descubrir que estoy hablando, cómo esas formas que son diferentes, y las cuales tienen su propia especificidad, pueden al menos ser nuevamente penetradas, absorbidas, reconvertidas, negociadas, sin destruir absolutamente lo que es específico y particular a ellas [*ibid.*].

Con esto en mente, la significación en cada una de las ciudades del mundo, la carga cultural propia y el horizonte global se diluyen de distinta manera para los individuos, hecho que no es exclusivo del *graffiti*, incluso al interior de las ciudades es posible encontrar marcadas diferencias culturales, como es el caso de las llamadas subculturas⁷ que se presentan al margen de lo que la cultura hegemónica⁸ pretende imponer. No debemos homologar entonces al *graffiti* de la ciudad de México como una copia fiel del neoyorquino o de cualquier otro lugar, debido a que el contexto espacio-temporal constituye un rasgo independiente para cada uno (fotos 2a y 2b).

Si para el *graffiti* neoyorquino la ilegalidad es una constante, en el *graffiti* de la ciudad de México muchas de las piezas tienen la anuencia del dueño; si para el caso de Los Ángeles California las autoridades castigan severamente el acto, en el Distrito Federal las mismas autoridades otorgan espacios públicos al grafitero (foto 3), aún más, si en los países con poderío económico los instrumentos propios del *graffiti* que van desde válvulas de diferentes tamaños, aerosoles especiales, aerógrafos, etcétera son adquiridos con cierta facilidad, en México los *crews* tienen que comprar su material con los ahorros de varios días, e incluso deben diseñar sus válvulas o agregarle un alfiler en la punta para crear el efecto deseado (líneas finas) o bien

⁷ “En la cultura urbana actual se despliegan multitud de subculturas, sistemas de significación —constituidos a través de interacciones y prácticas— compartidos por actores individuales y grupales. A pesar de compartir lenguaje, espacios urbanos, condiciones sociales y económicas. . . estamos excluidos en este ámbito subcultural en lo que atañe a sus signos particulares, sus percepciones, sus prácticas” [Margulis, 1994:14].

⁸ Hablamos de una pretensión hegemónica en la medida que —desde el análisis de las llamadas *Culturas Industriales* realizado por Jesús Martín Barbero—: “[. . .] el concepto de *hegemonía* elaborado por Gramsci, haciendo posible pensar el proceso de dominación social ya no como una imposición desde el exterior y sin sujetos, sino como un proceso en que una clase hegemóniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyo las clases subalternas. Y ‘en la medida’ en que significa que no hay hegemonía, sino que ella se hace y deshace, se rehace permanentemente en un ‘proceso vivido’, hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación de sentido por el poder de seducción y de complicidad” [Martín, 1987:84 y s].

mezclar los aerosoles para obtener el color y los tonos ansiados. Estas son parte de las diferencias más claras en el *graffiti* de la ciudad de México —por citar algunas—, no descartamos la existencia de otras que bien podrían ser tema de interés simbólico, semiótico, histórico, psicológico, etcétera.

Por otro lado no podemos ignorar que estas prácticas crean un nuevo ambiente identitario y de pertenencia, las luchas simbólicas por el territorio⁹ ciudadano se plasman claramente en el *graffiti*.

La lucha por la identidad y el territorio no es un asunto del pasado, sino expresiones políticas que se proponen defender la variabilidad social, la autodeterminación y la soberanía, todas ellas se manifiestan amenazantes para el nuevo orden mundial [Safa, 1993:101].

La posible formación de un gran espacio urbano es más latente que nunca, donde el *graffiti* forma parte del decorado urbano en las ciudades de todo el mundo como un elemento intrínseco. La magnitud que el *graffiti* toma a través de las ciudades no tiene que ser visto exclusivamente como un acto mimético en cadena; puesto que también las culturas y sociedades cargan con elementos propios y ajenos al espacio en que viven, crecen y mueren “si bien toda la zona se encuentra incorporada a la dinámica de la gran ciudad, encontramos especificidades que matizan y distinguen las diferentes formas de vivir y usar el espacio urbano” [*ibid.*:286], adquiriendo connotaciones particulares como en el caso del *graffiti* de la ciudad de México (fotos 4a y 4b).

No descartamos la idea de ver en el *graffiti* un elemento de aculturación con magnitudes mundiales, pero al mismo tiempo creemos en la existencia de una apropiación que las culturas locales resemantizan de una manera muy particular.

ESTIGMATIZACIÓN DEL GRAFFITI MUNDIAL POR PARTE DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA

La televisión, las revistas, los periódicos, la radio y las computadoras personales, dieron paso a un nuevo roce cultural sin precedentes que permitió la divulgación más efectiva de la cultura dominante en el mundo entero, reforzando la aceptación o desacreditación de los acontecimientos sociales, según sus intereses y apreciaciones, en muchos de los casos.

La opinión por parte de dichos medios en torno al *graffiti* ha ido ligada en todo

⁹“Los territorios pueden ser considerados como escenarios o lugares sociales que van introyectando en cada uno de los actores o miembros del grupo, una idea de quien es, quién ha sido y cuales son sus posibilidades objetivas” [Urteaga y Cornejo, 1995:25].

momento con hechos delictivos, actitud que no es particular de los medios locales, también pertenecen al ámbito mundial sus críticas y represiones. Un ejemplo claro de la globalización en los medios es el uso de Internet (sistema cibernético que constituye una gran red de comunicaciones por medio de ordenadores en el ámbito mundial, desde prácticamente cualquier rincón del planeta). En esta gran telaraña informativa, el *graffiti* encuentra la vía más segura para su dispersión en el mundo, innumerables páginas que hacen referencia al *graffiti*, la participación de cientos de *crews* que emiten su propia página *web* mostrando piezas de *graffiti*, y una gran gama de productos relacionados con la elaboración e indumentaria del mismo (válvulas de diferentes tamaños, música *hip-hop*, ropa holgada, gorras y zapatos tenis de uso grafitero, revistas especializadas en *graffiti*, etcétera). Pero de igual manera encontramos la parte que rechaza incisivamente al *graffiti* y lo incorpora a lista de actos delictivos.¹⁰

Desde esta perspectiva global la ciudad de México recibe una fuerte dosis de la paranoia mundial hacia el *graffiti*. Su apropiación de espacios públicos le confiere un carácter trasgresor; algunas veces la falta de anuencia para su realización y la incompreensión de su lectura, generalmente culminan en un resentimiento por parte del propietario del muro en el que fue inscrito, así que no es de extrañar el gran rechazo que la sociedad manifiesta.

Otro de los puntos es que dicho rechazo ya no proviene solamente del sector afectado materialmente. El imaginario simbólico de los individuos ciudadanos, se ve manipulado por los medios de comunicación masiva,¹¹ al emitir juicios de valor tendenciosos hacia el *graffiti*, mostrándolo como un acto vandálico,¹² declarándose en contra de toda idea o expresión que resulte opuesta a su concepción estilística y estética. Es decir, la ciudad tiene que responder a un decorado urbano, planeado sobre la base de la visión de la clase social dominante.

Por planificación urbana se entiende, más precisamente, la intervención de lo político sobre la articulación específica de las diferentes instancias de una formación social en el seno de una unidad colectiva de reproducción de fuerza de trabajo, y esto, con la finalidad

¹⁰ *The world hates graffiti* [en línea], "lugar desconocido", Junio 17 de 1995 [citado 4 marzo 2001] "Página principal" disponible en Internet: <http://www.dougweb.com>

¹¹ Una opinión sobre dicho tema, la ofrece Brunner [1992:64]: "El mercado de símbolos —signos que danzan: conocimientos, bienes artísticos, mensajes, ídolos, religiones envasadas, textos, información— se ha vuelto por sí solo, una de las más poderosas herramientas de la economía contemporánea. Son sus territorios a la manera de una nueva economía política de la producción y el consumo de bienes simbólicos, los verdaderos determinantes de la inclusión y la exclusión, de la centralidad y la periferia, de la civilización y la barbarie, de lo dinámico y lo estancado, etcétera".

¹² Para Manuel Valenzuela [1997:91]: "Las respuestas oficiales frente a los jóvenes grafiteros han priorizado mecanismos coercitivos y los han etiquetado de delincuentes, lo cual es equivocado, pues como ya hemos señalado, este fenómeno se conforma de manera heterogénea y resulta difícil aceptar que muchos niños menores de diez años sean delincuentes por el hecho de rayar algunas paredes".

de asegurar su reproducción ampliada, de regular las contradicciones no antagónicas suscitadas y de reprimir las contradicciones antagónicas. Se aseguran así los intereses de la clase social dominante [. . .] [Castells, 1974: 475].

En este contexto, el *graffiti* resulta problemático para el equilibrio social —ensucia y da una mala apariencia, según las críticas de los medios de comunicación—, de esa manera se busca que la gente reproduzca este mismo esquema para mitigar más efectivamente al *graffiti*. No siendo suficiente para la conformación del imaginario social,¹³ se refuerza con leyes y políticas educativas que proponen arrancar de raíz el problema (ilustración 1).

La preocupación que impera en los medios no se centra en la observación de la verdadera causa de su origen; si ciertos individuos lo pintan deben ser sancionados. La explicación de fondo nunca es tomada en cuenta. Aún más, el discurso antiséptico moral que la cultura hegemónica pretende inculcar sobre los muros y calles de las ciudades en el mundo, entra en contradicción al permitir la realización y colocación de pintas, propagandas, espectaculares, etcétera tanto de índole político como comercial, en los espacios públicos de la urbe.

Así, las leyendas políticas, los anuncios de eventos salseros, gruperos o rockeros —llamados “toquines”—, la abundancia exagerada de espectaculares, los postes de teléfonos o luz empapelados de propaganda, y un sin fin de anuncios que circulan y forman parte del paisaje urbano, no son cuestionados y por ello surgen las preguntas ¿acaso no transgreden el escenario ciudadano? ¿Dónde queda la limpieza que los gobiernos ofertan en sus campañas políticas y que paradójicamente ellos mismos no respetan en tiempos electorales? ¿Quién cuestiona este tipo de propaganda? ¿Por qué la propaganda política no es sancionada, ni se critica con el mismo afán que al *graffiti*? (fotos 5a y 5b).

Creemos que la respuesta descansa en las objeciones propias del *graffiti*, hacia un sistema que propone la individualización, no sólo física sino ideológica, que busca desestructurar la capacidad creativa grupal —la cual el *graffiti* comparte— para ser reemplazada por actividades que paralicen el pensamiento social de las futuras generaciones.

REFLEXIONES FINALES

Es inminente que el *graffiti* tuvo un *boom* excepcional en la década de los noventa, durante este periodo los grafiteros quisieron integrarse en un sistema de grupo que no busca conceder privilegios de mando a un solo individuo, y sí expresar ante una

¹³ En este sentido Georges Bandelier [1989:65] refiere: “Lo que se denomina ‘sociedad’ no corresponde a un orden global ya dado, ya hecho, sino a una construcción de apariencias y representaciones o a una anticipación alimentada por lo imaginario”.

autoridad que los somete, su desacuerdo con el ejercicio de la misma, por ello táñan con *graffitis* la dermis urbana, se presentan como grupos que buscan ser vistos en esta nueva etapa global que vive la ciudad de México.

Las megaciudades articulan la economía global, conectan las redes informacionales y concentran el poder mundial. Pero también son depositarias de todos los segmentos de la población que luchan por sobrevivir, así como de los grupos que quieren hacer visible su abandono, para no morir olvidados en zonas sorteadas por las redes de comunicación [Castells, 1997:437].

La reflexión que llevemos a cabo sobre cualquier tema en la actualidad debe ubicarse en el plano global, puesto que muchos de los fenómenos que vivimos tienen su origen a miles de kilómetros desde donde se manifiestan y responden a ello, aunque en contextos diferentes. Veamos que la homogeneización global de la cultura sigue siendo todavía una mera conjetura, la periferia no resulta una esponja indefensa ante los centros de poder, nos inclinamos a pensar a manera de Hannerz, en una existencia de culturas globales en plural más que una repetición de la uniformidad [Mantecón, 1992:91]. El *graffiti* resulta un caso típico de la heterogeneidad, sus diferencias en el Distrito Federal son muestra clara de la asimetría que tiene con respecto a otros sitios.

Por otro parte, la mayoría de los enfoques divulgados por los medios masivos de comunicación, contienen hasta el momento una gran carga de prejuicios establecidos por las élites de poder que actúan en las ciudades del mundo, opiniones que instrumentan una clara política de repudio al *graffiti*, en las cuales son determinantes los factores publicitarios para la consolidación de esta idea.

La antropología y las ciencias sociales en general están comprometidas a tratar de encontrar los verdaderos ejes de comprensión para el fenómeno *graffiti*, su expansión en definitiva no ha sido frenada, y el vínculo con los hechos delictivos es la única consideración que ha sido tomada en cuenta por la radio, prensa y televisión. Consideraciones que damos por hecho, gracias al poder de construcción de imaginarios de los medios, según convengan sus intereses.

La interrelación humana sufre modificaciones, si bien no abarca aún a todos los sectores sociales, el proyecto actual global tiende a ir desarticulando el pensamiento colectivo como un estado de convivencia humana; la participación grupal del *graffiti* y su capacidad de convocatoria son un factor que sin lugar a dudas rompe con el esquema individual que los procesos globales intentan consumir en las ciudades satélite y en el mundo entero; sólo basta observar el incremento de juegos de video y sistemas de televisión satelital y por cable, que brindan diversión en el hogar sin necesidad de salir de casa. De la misma manera la videocasetera —traslada el mundo del celuloide al televisor—, evita en cierta forma la convivencia colectiva dentro de la vida cotidiana y trata de sentar sus bases en la individualidad, la que

por supuesto el *graffiti* no comparte. Por ello es subversivo, desestabiliza al vecindario de la capital mexicana, que pretenden sea el *neighborhood* norteamericano, aquel de calles silenciosas, solitarias, con el fin de evitar la cáscara futbolera, las canicas, el burro entamado y los cuates que se reúnen en la esquina, para reubicarlos a espacios construidos y propios de "la gente decente, de buenos modales".

La "sociedad global" inicia el reconocimiento de un estereotipo vandálico hacia el *graffiti*, sin caer en justificaciones irracionales habría que preguntarnos si en realidad estos sujetos grafiteros son delincuentes. Al menos para el caso de la ciudad de México el trabajo de campo arroja hasta el momento datos interesantes, por ejemplo que la mayoría de los grafiteros se dedican a estudiar secundaria o bachillerato, viven en condiciones familiares y trabajan para solventar sus *graffitis*.

La rúbrica de "vándalo" asignada al escritor *graffiti* se aparta de los resultados obtenidos hasta el momento, lo cual sugiere replantear nuestra posición ante algunas afirmaciones expresadas por ciertos grupos informativos y de gobierno. El investigador social debe buscar explicaciones en situaciones que, como el *graffiti*, abran la posibilidad de comprender sobre un contexto mundial las nuevas formaciones de grupos sociales urbanos, desde una perspectiva integral que ayude a determinar en qué medida se consolida la cultura global hegemónica.

4C CULTURA / REFORMA, lunes 19 de julio de 1999

RELICARIO DE HISTORIAS

Graffiti cortesiano

Por Alejandro Rosas

DON HERNANDO NO PUSO REPARO ALGUNO A LA destrucción de Tenochtitlan; tampoco le molestaron ciertos excesos cometidos por sus compañeros. Lo que verdaderamente llegó a ofuscarlo fue el vandalismo de sus hombres: detestaba verlos "sacar el cobre" buscando llenar sus bolsillos con el oro indígena. Cortés designó Coyoacán como lugar temporal de residencia en tanto no concluyeran los trabajos de limpieza de la destruida capital azteca y en su "amada villa" repartió el botín de guerra. Avidos de riqueza, sus hombres creyeron que "les tocarían montones de oro; pero se engañaron; muchos no sacaron ni para pagar las deudas

contraídas con los mercaderes". Pronto comenzó a correr el rumor de que Cortés había guardado para sí; la mayor parte del tesoro de Moctezuma, pero como nadie era capaz de reclamarle, los agraviados encontraron el medio para protestar: "escribían por la noche, con carbón, en las encañadas paredes de la casa del conquistador". Por la mañana, Cortés encontraba su propiedad pintada y ordenaba cubrirla de cal nuevamente. Al anochecer se repetía la escena y aparecían nuevas frases lacerantes: "¡Oh que triste está la anima mea hasta que todo el oro que tiene tomado Cortés y escondido lo vea". Cansado de las falaces acusaciones, Cortés escribió en su propio muro: "¡Pared blanca, papel de neritas!", creyendo que con eso sería suficiente; pero la respuesta fue ingeniosa: "¡Y aun de sabios y verdades". Don Hernando optó por el raudino de su autoridad y amenazó con severas penas a quien pintara nuevamente los muros de su caserío dando por concluido el problema. Para desgracia de las paredes mexicanas, el graffiti cortesiano sobrevivió al paso de los siglos.



Imagen 5

El artículo del lado izquierdo corresponde al periódico Reforma de la Ciudad de México del día 18 de julio de 1999, no habla acerca del graffiti colonial y su desgraciada pervivencia al paso del tiempo. En el artículo del lado derecho del diario La Jornada las autoridades ligan de inmediato al graffiti con los actos vandálicos.

■ El Draco tiene 16 años Detienen en Tijuana a célebre pintor de graffittis en edificios

Jorge Alberto Cornejo, corresponsal, Tijuana, BC., 10 de enero □ Agentes de la Dirección de Seguridad Pública Municipal (DSPM) encubiertos detuvieron la madrugada de hoy a Andrés Palomino Salcido, de 16 años de edad, apodado *El Draco*, quien es señalado como uno de los realizadores de graffiti más importantes de la ciudad.

El menor supuestamente dirige un grupo, identificado por autoridades como *An Other Mexican People (AMP)*, cuyas pintas han causado daños a edificios públicos y particulares de esta ciudad y San Diego, California por más de un millón de dólares.

Alfredo de la Torre Márquez, director de DSPM, indicó que en el operativo participaron oficiales de la brigada Fuerzas Especiales, y la detención del menor se logró en coordinación con el Comité Ciudadano de Atención al Graffiti.

Francisco Javier Viruete, director de Fuerzas Especiales, informó a su vez que existen decenas de denuncias en contra de Palomino Salcido y sus cómplices, responsables de dañar con pintas comercios, oficinas, puentes y edificios públicos de la ciudad.

"Detectamos que tienen su propio equipo de inteligencia. Se dividen la ciudad en sectores y realizan algunos actos vandálicos para distraer a las autoridades mientras graffitiéan los edificios y puentes", dijo el jefe policiaco.

Las autoridades estiman que con la detención de *El Draco* pronto sería arrestados los demás integrantes de AMP, quienes incluso son considerados como una organización delictiva en San Diego, California, en donde la policía también ha detectado pintas atribuidas a ese grupo.

Comentarios: alejandra.rosas@infosel.net.mx

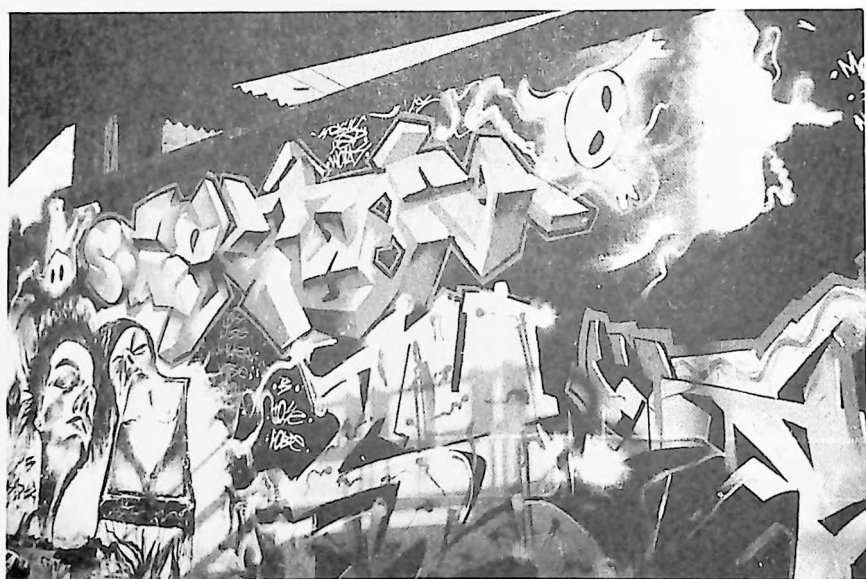
Fuente: Nuevo Mapa Guía de Transportes Públicos, 1998.

MAPA No. 1



Area de estudio del graffiti de la Ciudad de México.

Linea 8 del metro Garibaldi-Constitución de 1917



FOTOS 1a y 1b: Graffiti realizado por Sector del crew LEP (Libre Entrada al Paraíso, Libertad en Pensamiento, etc.), ubicado hasta el año 1998, en la calle de Trabajadores sociales y Eje 3 oriente, frente a la estación del metro Aculco. En la parte superior aparece una leyenda en inglés, la cual muestra que las representaciones pictóricas de este tipo son parte de la multiculturalidad, en el seno de la globalización.

FUENTE: J.M.R., 1998



FOTOS 2a y 2b: A diferencia de la imagen anterior, es notable por otra parte, la incorporación de elementos culturales propios. El grffitero Radio retoma el muralismo de Orozco en sus prácticas y el crew LEP acompaña con sus tags graffiti con motivos prehispánicos.

FUENTE: J.M.R., 2000





FOTO 3: El Gobierno del Distrito Federal, asumido en el año de 1997 por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), inicia una serie de eventos culturales en pro de la tolerancia y pluralidad de ideas y expresiones urbanas dentro de un marco democrático, en donde el papel de las llamadas subculturas es reconocido e impulsado por medio de exposiciones, como es el caso de las expograffitis.



FOTOS 4a y 4b: Existen en la ciudad de México dos maneras de pintar Graffiti en las paredes: el llamado graffiti legal, donde se obtiene permiso para su ejecución, como se observa en estas fotografías, y el ilegal, que pasa por alto este permiso. En muchas ocasiones la anuencia del propietario tolera el uso de la entrada principal de su vivienda.

FUENTE: J.M.R., 1998



FOTOS 5a y 5b: A pesar de que la propaganda política o comercial amenaza el decorado urbano, la benevolencia crítica del massmedia pasa por alto esto. Creemos que la respuesta descansa en las contradicciones propias del graffiti hacia un sistema en donde existe un maniqueísmo indiscriminado hacia cualquier fenómeno social que subvierta sus esquemas.

BIBLIOGRAFÍA

Amerlick Mari-José y Fernando Bontempo

1994 *El entorno construido y la antropología: una introducción a su estudio disciplinar*, México, CIESAS.

Bandelier, Georges

1989 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.

Brunner, José Joaquín

1992 "La ciudad de los signos", en *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, Conaculta.

Castells, Manuel

1974 *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI Editores.

1997 "La era de la información. Economía, sociedad y cultura", en *La sociedad Red*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial.

Maffesoli, Michel

1990 "De la proxemia", en *El tiempo de las tribus*, España, Icaria.

Martín Barbero, Jesús

1987 *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Ediciones Gustavo Gili.

Mantecón Rosas, Ana

1992 "Globalización y Cultura: la exploración de Ulf Hannerz", en *Alteridades*, año 2, núm.3, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Margulis, Mario

1994 *La cultura de la noche, la vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Buenos Aires, Espalsa Calpe.

Jones, Phillip. W.

1998 "Globalización e internacionalismo: prospectos democráticos para la educación mundial", en *Comparative Education*, vol. 34, núm. 2, pp. 143-155, Trad. Gadea Elías J. Antonio.

Safa, Patricia

1993 "El espacio urbano como una experiencia cultural", en Estrada, Margarita, Raúl Nieto et al. (comps.), *Antropología y ciudad*. México, CIESAS, UAM.

Safa, Patricia y Patricia Ramírez K.

1996 "Identidades locales como construcción del sujeto, símbolos colectivos y arena política: una propuesta metodológica", en Aceves, Jorge (coord.), *Historia Oral. Ensayos y aportes de investigación*, México, CIESAS.

Sandoval, Juan Manuel

- 1992 *Las fronteras de México en el marco de la integración económica-regional norteamericana. Una perspectiva geopolítica*, seminario permanente de estudios chicanos y de fronteras, México, DEAS, INAH.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza e Inés Cornejo

- 1995 "La privatización efectiva de los espacios comerciales por las y los jóvenes", en *Ciudades*, núm. 27, julio-septiembre, México, Red Nacional de Investigación Urbana.

Valenzuela Arce, José Manuel

- 1997 *Vida de barro duro, cultura popular juvenil y graffiti*, Guadalajara, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 86-98.

Los riñones y sus donadores

Lourdes Sodi*

RESUMEN: *La donación de órganos evidencia la manera en que las personas que se encuentran en el proceso de donación, conciben su cuerpo, reflexionan sobre su composición, y describen sus partes. El riñón es visto como un órgano al que se le conoce y se piensa en él porque va a ser donado; sin embargo, la experiencia cotidiana, el discurso biomédico, la sintomatología de los pacientes renales y la propia vivencia del proceso de donación conforman la representación anatomofuncional del órgano dándole significado y valor.*

ABSTRACT: *Organ donation reveals the way in which people who are the process of donation look their bodies, reflect about its composition and describe its parts. The kidney is seen like an organ which can be known and thought, because it will be donated; however, daily experience, the biomedical discourse, renal patients symptoms and the own personal experience of donation process conform the anatomic-functional representation of the organ, and gives it value and meaning.*

Entre enero y junio de 2000 conviví con algunos donadores renales del Instituto Nacional de Cancerología (INC) con el objetivo de descubrir lo que representa para ellos su cuerpo, específicamente el riñón y el hecho de donarlo.

El cuerpo humano es biología pero no sólo eso, también es cultura. Confluyen en él, sentires y saberes individuales y colectivos que lo llevan a vivir de cierta manera. Las personas que han decidido donar un riñón, ¿cómo conciben su cuerpo?, ¿qué ideas anatomofuncionales han reestructurado y tomado de la biomedicina para explicarse su propio cuerpo?

Quizá muchos de nosotros transitamos por el mundo sin pensar en nuestro cuerpo, quizá cuando lo hacemos es porque éste ha roto el silencio. Las personas que se encuentran en un protocolo de donación, han reflexionado sobre su propio cuerpo, han adquirido conocimientos específicos sobre él y sintetizan todo ello no sólo en expresiones sino en un acto concreto, donar un riñón.

LA CORPOREIDAD

La corporeidad ha sido estudiada por distintas disciplinas, ésta tiene una base biológica, pero el concepto que se tiene del cuerpo también está fundamentado en factores sociales, culturales e históricos.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

López Austin [1996] vincula el cuerpo con el mundo por medio de la ideología, para él, el cuerpo está relacionado íntimamente con el mundo natural, social y sobrenatural del pueblo náhuatl. Boltanski [1975] diferencia la vivencia y percepción del cuerpo en relación con distintas clases sociales, actividad profesional, educación y lenguaje. Argumenta que la atención que se le presta al cuerpo varía dependiendo de la clase social, las "clases superiores" ponen más atención al cuerpo y desarrollan medidas preventivas de salud, mientras que las "clases populares" silencian los mensajes del cuerpo en un intento por utilizarlo siempre al máximo.

Barthes [1985:3-7] y Le Breton [1995] estudian el cuerpo de la modernidad, el cuerpo que debe mantenerse en perfectas condiciones de salud, belleza y bienestar para cumplir con los cánones estéticos y de juventud que son impuestos en los medios masivos de comunicación. Además, Le Breton incursiona en el cuerpo como "prótesis potencial" ante los adelantos biomédicos, específicamente los transplantes. Este autor cree que el cuerpo se ha convertido en un objeto disponible, en colección de órganos intercambiables el cual ha perdido el "rostro de la identidad humana".

Un concepto clave para nuestra investigación es el de "representación", según Osorio [1994] es:

[. . .] el sistema de nociones, creencias, orientaciones y actitudes que los conjuntos sociales expresan respecto de una realidad social determinada, donde se sintetizan los contenidos ideológico-culturales determinados históricamente.

EL RIÑÓN

El sistema urinario está constituido por los riñones, los cálices, la pelvis, los uréteres, la vejiga y la uretra. Los riñones son un par de órganos en forma de frijol que se encuentran a cada lado de la columna vertebral a la altura de las dos últimas vértebras dorsales y las primeras dos vértebras lumbares. Miden aproximadamente 12 centímetros y pesan alrededor de 140 gramos, son de color rojo oscuro y de consistencia firme [Cascajares, 1974].

Su superficie es lisa y está cubierta por una cápsula fibrosa. El hilio renal penetra en el centro de cada riñón formando una cavidad o seno renal que se encuentra lleno de grasa y atravesado por vasos sanguíneos y nervios. Dentro del seno renal se encuentra el uréter que drena hacia la pelvis renal, desde ésta entran al riñón los cálices mayores que se dividen en cálices menores.

La estructura que cubre al seno renal se diferencia en médula y corteza. La primera está formada por masas cónicas llamadas pirámides renales cuyos vértices se proyectan en los cálices menores. La corteza se encuentra entre la base de las pirá-

mides y la cápsula, en la superficie se compone de túbulos sinuosos que forman las columnas renales.

La unidad funcional del riñón es la nefrona. En cada riñón hay aproximadamente 1 300 000 nefronas; éstas se encuentran unidas a túbulos colectores que desembocan en los cálices menores, a su vez éstos vacían su contenido en el uréter, y el uréter lleva la orina hasta la vejiga urinaria [Ham, 1975].

La función del riñón es limpiar los líquidos extracelulares. Ambos riñones filtran 120 mililitros de plasma por minuto lo que equivale a 180 litros al día; de éstos, 179 litros se reabsorben y solamente se desecha por la orina poco más de un litro del filtrado total [Guyton, 1987].

A través de los túbulos renales son reabsorbidos aminoácidos, electrolitos y agua, y se desechan urea, creatinina, sulfatos, fosfatos, nitratos, ácido úrico y fenoles. Cada vez que se filtra plasma, éste queda depurado de las sustancias nocivas para el cuerpo.

PADECIMIENTOS RENALES Y TRATAMIENTOS

Las enfermedades renales provocan un exceso de productos metabólicos de desecho en los líquidos corporales así como una deficiente regulación de la composición de electrolitos y de agua en los mismos.

La insuficiencia renal crónica es una patología que trastorna gravemente la función de los riñones. Es producida por procesos patológicos tales como malformaciones, inflamaciones, degeneraciones, tumores y diabetes mellitus, entre otras. El cuadro clínico se manifiesta mediante adelgazamiento, anorexia, vómitos, náuseas y síntomas respiratorios y cardiovasculares entre los cuales la hipertensión es importante. La insuficiencia renal crónica presenta un cuadro tóxico debido a que hay un ascenso de las sustancias nitrogenadas en la sangre [Flamenbaum y Hamburger, 1981].

Existen dos procedimientos para eliminar los productos de desecho cuando los riñones ya no pueden desempeñar su función de depuración, la diálisis y la hemodiálisis. Ambos se basan en el principio general de la membrana semipermeable que permite la difusión de pequeñas moléculas como la urea y electrolitos pero no la difusión de las grandes moléculas proteicas. El trasplante de riñón es una alternativa definitiva para los pacientes renales.

MATERIAL Y MÉTODO

La investigación fue realizada con base en la descripción y el análisis de los datos obtenidos mediante:

1. La revisión de 150 archivos clínicos, 75 donadores y 75 receptores.
2. Datos recabados por medio de la aplicación de una encuesta a un grupo de 31 donadores.
3. La información proporcionada por cinco informantes a partir de entrevistas cualitativas.
4. Datos recopilados durante la observación de todo el proceso de donación de dos mujeres (se les estuvo acompañando en cada una de las instancias correspondientes, desde la primera consulta hasta que se recuperaron después de la donación) (cuadro 1).

CUADRO 1. *Designación de los grupos de estudio*

<i>Nombre</i>	<i>Grupo</i>	<i>Número de donadores</i>
A (Archivo)	Grupo de pacientes del Archivo clínico del INC	75
C (Encuesta)	Grupo de pacientes encuestados	31
E (Entrevistas)	Grupo de pacientes entrevistados	5
S (Seguimiento)	Grupo de pacientes con seguimiento	2*
TOTAL:	Grupo de estudio	111

* También forman parte del grupo de pacientes entrevistados

Los resultados que aquí se presentan provienen de la información obtenida por medio de técnicas cualitativas, tales como la observación participante y las entrevistas realizadas con hombres y mujeres que se encontraban en el proceso de donación renal.

El grupo de donadores estuvo constituido por 53.15% mujeres y 46.85% hombres, con un rango de edad entre 18 y 42 años. Radicaban, principalmente, en el Estado de México, el Distrito Federal, Veracruz e Hidalgo y su nivel educativo promedio era de primaria. La mayor parte de donadores eran mujeres, y de receptores, hombres. La mayoría de los hombres receptores era los hermanos e hijos de las donadoras.

RESULTADOS

*Representación de los donadores
sobre la anatomía de los riñones*

Los donadores de riñón del INC saben que poseen dos riñones y que, precisamente por esto, es posible donar uno de ellos; además, esto hace que se les nombre singularmente "el riñón".

Es posible conocer la ubicación anatómica de los riñones mediante dos aspectos, por un lado, detectando el sitio donde los enfermos renales siente el dolor y, por otro, la localización de la herida de la nefrectomía en otros donadores o receptores después de haber sido operados, o bien, por la explicación previa que reciben por parte del personal médico del Instituto, respecto a la cirugía.

La localización anatómica reportada por nuestros informantes coincide con la determinada en los textos de anatomía. Gardner y Osburn [1975] ubican los riñones a cada lado de la columna vertebral a la altura de las dos últimas vértebras dorsales y las dos primeras lumbares, por atrás del peritoneo y adelante de las dos últimas costillas. Están sostenidos mediante una membrana llamada fascia renal que los cubre por delante y por atrás.

Los riñones son reconocidos morfológicamente a partir de la experiencia de la alimentación de origen animal. Se analogan con los órganos de algunos animales, principalmente con los del cerdo, que también sirven de alimento y presentan una consistencia y color semejantes a los del ser humano, entre éstos, el hígado, el pulmón, el corazón, el páncreas. Por tanto, los riñones son de carne y tienen ramificaciones internas.

Los riñones también coinciden con otras partes del cuerpo respecto a su número y lateralidad; así, los ojos, las orejas y las manos, además, estas partes del cuerpo tienen una función específica (**cuadro 2**). La forma de los riñones está relacionada también con alimentos vegetales.

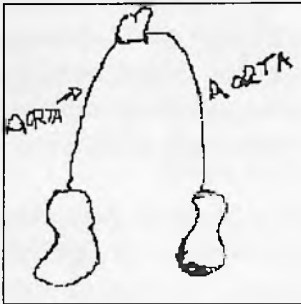
CUADRO 2

<i>Órganos similares al riñón por forma y función</i>	<i>Órganos semejantes al riñón debido a su número y lateralidad</i>
Hígado	Ojos
Corazón	Manos
Pulmón	Orejas
Páncreas	

Para los donadores del grupo de estudio el tamaño de los riñones es variable, lo relacionan con partes visibles del cuerpo, por ejemplo las manos, por ello se dice que en cada individuo tienen distinto tamaño. La dimensión también varía en la misma persona, pueden tener uno grande y otro pequeño, esto es evidente a partir de los resultados del ultrasonido y cuando los médicos les comentan el estado de sus riñones.

De acuerdo con la representación de los informantes de nuestro estudio los riñones están conectados con otras partes del cuerpo mediante tubos—arterias y venas; están formados por muchas ramificaciones, esto los vincula íntimamente con la circulación y los hace corresponsables del buen funcionamiento de otros órganos (dibujos 1 y 2).

DIBUJO 1



FUENTE: Brenda (donadora).

DIBUJO 2



FUENTE: Doroteo (donador).

Algunos informantes piensan que los riñones están conectados directamente con el estómago o el corazón. Los riñones no están conectados con el estómago, pero sí tienen una relación con la aorta. La aorta descendente o abdominal se ramifica para formar las arterias diafragmáticas y lumbares, las arterias espermáticas u ováricas, las arterias capsulares o suprarrenales y las arterias renales [Gardner y Osburn, *op. cit.*].

REPRESENTACIÓN DE LOS DONADORES SOBRE LA FISIOLÓGÍA DE LOS RIÑONES

Por medio de las experiencias vividas por los enfermos renales, los donadores reconocen la importancia del buen funcionamiento de los riñones. Saben que sin ellos o sin su adecuado desempeño no se puede sobrevivir y por esto le dan un gran valor a estos órganos, al que van a donar y al que van a conservar pues saben que deben cuidarlo.

Los riñones están íntimamente ligados con la circulación, pero también en general con todos los líquidos corporales y las toxinas que se producen por medio del proceso de la digestión. En el dibujo de los informantes de este estudio están representados como un filtro, un cedazo, un purificador con el cual se limpia la sangre, el agua y los líquidos corporales en general. Su función consiste en filtrar, desechar toxinas, limpiar y orinar.

La participación de los riñones en la digestión es explicada por los donadores principalmente como el funcionamiento de un filtro. Una vez que los alimentos son introducidos al cuerpo, los donadores piensan que existe un proceso de separación por medio del cual se decide lo que debe permanecer para ser utilizado y lo que no es adecuado conservar porque envenenaría al cuerpo. En palabras de uno de nuestros informantes, donador de profesión albañil proveniente del Estado de México:

[. . .] debe ser alguna maquinita que trabaja como por decir en los laboratorios ¿no? Pues que llega el agua al bazo que trae uno y de ahí tenemos algún [...] una maquinita que va refinando los desechos con la orina, las grasas y todo eso, más o menos ha de ser una maquinita que trae uno, un molino que muele la comida porque nosotros nos la pasamos prácticamente entera, pero al desecharlo ya la comida es molida, como si fuera harina. Nosotros traemos un molino adentro que es lo que nos va moliendo los alimentos, entonces de ahí van saliendo los desechos, digamos las grasas, los líquidos que son los que pasan al vaso, a los riñones, que están pegados a un vaso de la barriga, entonces me imagino que ahí trae algo para que vaya desechando todas las grasas.

Los informantes mencionan que los riñones tienen una función protectora relacionada con las infecciones, pero también salvaguarda al organismo de efectos dañinos producidos por él mismo. Cuando por algún motivo el riñón enferma, lo que puede ser causa de daños mayores, protege al cuerpo sacrificándose él mismo.

Nuestros informantes confieren a los riñones funciones relacionadas con aspectos sexuales. Además, se basan en la lógica de que es posible donar un riñón a un individuo del sexo opuesto, afirman que la función de los riñones es la misma tanto en hombres como en mujeres.

De manera similar, los donadores de nuestro estudio, tienen la certeza de que la función renal no varía con la edad. Su función de filtro de sangre y en general de los líquidos corporales, permanece constante a lo largo de la vida de los individuos siempre y cuando los riñones se mantengan sanos. Esta afirmación también se basa en la posibilidad de que un adulto realice la donación hacia un jovencito o a otro adulto de igual o mayor edad (cuadro 3).

CUADRO 3. *Representación de la función de los riñones*

<i>Función</i>	<i>Frecuencia</i>
Purificar la sangre	7
Desechar toxinas	5
Filtrar lo que comemos	5
Hacer orinar	5
Filtrar los líquidos	3
Recolectar vitaminas	2
Limpiar los que uno va comiendo	2
Controlar el agua de nuestro cuerpo	2
Filtrar nutrientes, proteínas	2
Generar glóbulos rojos	1
Recibir las infecciones	1
Actividad sexual	1
Repartir minerales	1
Sirve para vivir	1
TOTAL:	38

FUENTE: Encuesta INC, Febrero-Abril 2000.

REPRESENTACIÓN DE LAS PATOLOGÍAS RENALES

Los donadores de riñón son personas que idealmente no deben tener antecedentes de algún problema renal. La relación que tienen con los receptores es la que los ha hecho reflexionar o les ha dado la certeza acerca de las causas de la insuficiencia renal crónica.

Los factores que son considerados como causantes de daño al riñón, son en primer lugar, el consumo de sal, grasa, alcohol, irritantes como el chile, carnes rojas y refrescos embotellados o enlatados, estos elementos también son considerados perjudiciales para la salud.

Otras causas de daño renal son las provocadas por infecciones, golpes y los factores hereditarios y congénitos.

El siguiente cuadro (cuadro 4) muestra las representaciones de los donadores sobre los elementos que causan la enfermedad de los receptores.

CUADRO 4. *Representaciones sobre los elementos causantes de la enfermedad*

<i>Alimentos</i>	<i>Otros</i>
Sal	
Grasas	Infecciones
Alcohol	
Carnes rojas	Herencia
Irritantes	
Refresco	Accidentes

FUENTE: Encuesta y entrevistas INC, Febrero-Junio 2000.

PRÁCTICAS DE ATENCIÓN

Durante el transcurso de la enfermedad y cuando ésta no ha llegado al grado en que es indispensable el trasplante renal, los donadores saben que existen tés, principalmente, que los receptores han tomado para tratar de remediar su padecimiento. Los tés tienen la función de purificar, limpiar el cuerpo y calmar el dolor.

Entre los recursos terapéuticos empleados por los indígenas de Hueyapan [Álvarez, 1987], se encuentran los tés de hierbas y flores, acompañados de otros elementos ya sean vegetales, animales o minerales.

Sin embargo, llega un momento en que se reconoce que el padecimiento está muy avanzado, que ya no hay nada más que hacer sino apegarse a la biomedicina. Es entonces cuando se recurre a la terapéutica biomédica, se comienza con los tratamientos de diálisis y hemodiálisis y se habla del trasplante renal como solución definitiva y única para el receptor.

El siguiente cuadro da cuenta de los elementos de autoatención que emplean los receptores.

Cuadro 5. *Elementos de autoatención*

<i>Alimentos</i>	<i>Función</i>
Té de Palo Azul	Purifica
Té de Cola de Caballo	Limpia
Agua de Apio	Limpia
Caldo de Caracol	Calma el dolor

FUENTE: Encuesta y entrevistas INC, Febrero-Junio 2000.

REPRESENTACIÓN DE LOS DONADORES SOBRE LOS SÍNTOMAS

Los informantes reconocen los síntomas que se presentan durante el padecimiento de los receptores, éstos son aquellos relacionados, fundamentalmente, con los síntomas de la intoxicación del organismo debido a la permanencia de sustancias nitrogenadas en la sangre, y los síntomas asociados a la hipertensión arterial, ya que el riñón, al disminuir la capacidad de filtración de líquidos, acciona un mecanismo enzimático en un intento por incrementar el flujo renal mediante el aumento de la presión arterial. De esta manera se presentan, para el caso de la intoxicación, síntomas tales como vómitos, inapetencia, edemas, palidez, dolor en articulaciones y falta o escasez de formación de orina.

En el caso de la presión arterial, los síntomas a los que se refieren los donadores son dolor de cabeza, vómitos, debilidad, molestias en la visión.

El siguiente cuadro (cuadro 6) muestra las representaciones de los donadores acerca de los síntomas de la enfermedad.

CUADRO 6. *Representación de los síntomas de la insuficiencia renal crónica*

<i>Síntomas</i>	<i>Frecuencia</i>
Debilidad	10
Se hincha	7
No orina	7
Vómitos	5
Inapetencia	5
Presión alta	4
Dolor de cabeza	2
Dolor de articulaciones	2
Palidez	1
Dolor renal	1
TOTAL	44

FUENTE: Encuesta y entrevistas INC, Febrero-Junio 2000.

REPRESENTACIÓN DE LA INSUFICIENCIA RENAL CRÓNICA Y DE SUS CONSECUENCIAS

Según nuestros informantes las causas de la enfermedad del receptor son principalmente la diabetes, el lupus y las infecciones. Salant y Stilman [1981:265-301] mencionan que la diabetes desarrolla arteriosclerosis que a la larga produce, entre otras,

lesiones renales tales como la glomeruloesclerosis y arteriosclerosis renal. El lupus, enfermedad autoinmune, ataca directamente a los riñones provocando la necrosis del mismo. En cuanto a las infecciones, los gérmenes llegan directamente al riñón por medio de la circulación. Las infecciones más comunes que lo afectan son las provocadas por tuberculosis, estafilococos y estreptococos.

El cuadro que sigue (**cuadro 7**) muestra la representación, elaborada por los donadores, acerca de la etiología de la insuficiencia renal crónica.

CUADRO 7. *Representación de la etiología de la insuficiencia renal crónica*

Diabetes
Infecciones
Lupus

FUENTE: Encuesta y entrevistas INC, Febrero-Junio 2000.

A partir de los síntomas, de la información que han obtenido de los médicos y del propio receptor, así como de su imagen sobre la función de los riñones, los donadores explican la enfermedad. La función principal de los riñones es filtrar y purificar, y la consecuencia de la disfunción durante la enfermedad es la alteración de la filtración.

Según Coggins [1981:302-219] el síndrome nefrótico es el conjunto de síntomas clínicos producidos por distintas enfermedades renales y se caracteriza principalmente por la presencia de proteínas, glóbulos rojos y leucocitos en la orina, así como aumento de grasas en sangre y orina.

Los informantes llaman a estas situaciones "tirar proteínas", envenenarse o intoxicarse. Otros donadores hablan de disminución del tamaño del riñón o de su malo o nulo funcionamiento (**cuadro 8**).

CUADRO 8. *Representación de las consecuencias de la enfermedad*

Los riñones no funcionan
Los riñones no filtran
Los riñones están pequeños
Se les quedan las toxinas

FUENTE: Encuesta y entrevistas INC, Febrero-Junio 2000.

IMAGEN SOBRE LOS TRATAMIENTOS INSTITUIDOS EN EL INC PARA LA INSUFICIENCIA RENAL CRÓNICA

Los donadores de nuestro grupo de estudio mencionan dos tipos de tratamientos, uno que llaman "tratamiento de mantenimiento" y un tratamiento definitivo para la enfermedad del receptor, el trasplante renal. En el INC los pacientes renales reciben una terapia basada en fármacos además de los dos tipos de tratamiento sustitutos, la diálisis y la hemodiálisis. A la primera se le conoce coloquialmente como "las bolsas", ya que el receptor emplea bolsas que contienen el líquido dializante, el cual es introducido a través de un catéter, a la cavidad abdominal y después de aproximadamente una hora, se extrae el líquido corporal hacia la misma bolsa.

A la hemodiálisis se le llama "máquina" y al lugar físico donde se realiza el tratamiento, "cuarto de máquinas", esto se debe a que el riñón artificial es en realidad una máquina de grandes dimensiones (1.5 x 0.5 x 0.5 m aproximadamente) y el "cuarto de máquinas" o sala de hemodiálisis es una sala del hospital en la que se encuentran seis riñones artificiales, igual número de pacientes son "conectados" a éstos durante tres horas cada tercer día.

La terapia definitiva para los enfermos renales es el trasplante, razón de ser de los donadores quienes reconocen en la cirugía la única vía para la sobrevivencia del receptor.

DISCUSIÓN

Los donadores de nuestro estudio reflejan lo que Le Breton [1995] ya ha mencionado. La gente tiene un conocimiento de su cuerpo en el que mezcla los conocimientos biomédicos, lo que se le ha enseñado en la escuela, lo que ha visto u oído a lo largo de su vida y lo que ha aprendido a lo largo del proceso de donación.

Los riñones son conocidos por los donadores de nuestro estudio mediante la experiencia diaria. Los riñones tienen una íntima relación con la alimentación, muchos de ellos han comido riñón. De acuerdo con Álvarez [1987], el conocimiento que tienen las personas de su cuerpo es obtenido por medio de la observación y comparación de su cuerpo con los de otros animales.

López Austin [1996] habla de "canales" por los que circulan los líquidos corporales, mientras que nuestros informantes dicen que los riñones están conectados con diferentes partes del cuerpo por medio de venas y arterias, "tubos", "conexiones."

A lo largo de la investigación se ha podido constatar lo que Héritier-Augé [1992] ya ha mencionado:

Los hombres aportan respuestas complejas bajo formas de teorías de la persona más o menos elaboradas y cuya característica común es presentar en cada caso una visión coherente y ordenada del mundo, cuya existencia y reproducción justifican y al que dan sentido [...] todos los grupos humanos por la reflexión conjunta de sus miembros [...] segregan sus propias teorías [...] que se consideran verdaderas porque bastan por sí solas para explicar eficazmente los hechos que todo el mundo puede observar.

Los donadores de nuestro estudio explican la anatomía y fisiología del riñón con sus propias teorías, haciendo una analogía con lo que han visto y experimentado en la vida cotidiana, empleando términos coloquiales. La ubicación de los riñones se puede conocer con base en dos aspectos fundamentalmente: el dolor que padecen los receptores y la cicatriz de la nefrectomía. La zona localizada coincide con la que se presenta en los textos de anatomía.

Como se mencionó arriba, los riñones son comparados con algunos de los órganos de otros animales, ya sea por su función alimenticia o por su color y textura. Asimismo, son equiparados con algunos alimentos, "como frijolito", éste término también es empleado por diversos anatomistas.

El número de riñones, dos, en nuestro cuerpo permite realizar una analogía con partes del cuerpo que tienen pares y cuyas lateralidades son izquierda-derecha, tal es el caso de las manos, las orejas y los ojos. Respecto a su tamaño, la comparación se establece con partes visibles del cuerpo como las manos, pues presentan distinto tamaño en distintas personas, esto los lleva a pensar que los riñones varían de dimensiones.

Los riñones están conectados con otras partes del cuerpo mediante arterias y venas. Todo se comunica dentro del cuerpo. Como dice López Austin [*op. cit.*], para los nahuas el interior del cuerpo estaba comunicado por medio de canales por los que circulaban los líquidos corporales de unos órganos a otros. Los riñones están en conexión con otros órganos y con los líquidos corporales, sangre y orina, esto los hace ser órganos muy importantes e íntimamente relacionados con la circulación sanguínea y con la digestión; además son considerados como órganos que protegen al cuerpo contra las infecciones que lo atacan.

Los riñones, al estar vinculados con la sangre, lo están con la vida misma. López Austin [*ibid.*] menciona que para los nahuas la sangre contenía la "fuerza vital", la que hacía crecer y vivir. Nuestros informantes le dan este sentido vital a los riñones ya que son considerados como los que limpian y purifican la sangre.

Por otro lado los donadores mencionan que los riñones participan activamente en la digestión separando los nutrientes de las toxinas. Álvarez [*op. cit.*] refiere que para los Huayapeños son tres los órganos involucrados en este proceso, el estómago, el corazón y los riñones, pero para ellos el corazón es el órgano que protege al

cuerpo de las infecciones. En nuestro caso son justamente los riñones los que realizan esta función.

Otra de las funciones que los informantes confieren a los riñones es su intervención en el acto sexual, esta idea que coincide con la que López Austin [*op. cit.*] menciona acerca de los nahuas, quienes nombraban al riñón como "los alegres," "los gozosos", "los lujuriosos", "generadores del gozo sexual", actores importantes en el acto sexual.

Los donadores del INC conciben como elementos causantes de la enfermedad renal, a los alimentos, infecciones, herencia y accidentes. Según informa Álvarez [*op. cit.*], los pobladores de Hueyapan creen que es posible enfermar por ir en contra de las leyes naturales, en cuyo caso los alimentos son fuente importante de enfermedades. Nuestros informantes mencionan como causas de enfermedad el consumo de grasa, alcohol y sal, entre otros.

Los elementos de autoatención en el transcurso de la enfermedad del receptor son fundamentalmente tés. Los tés forman parte importante de los recursos terapéuticos empleados por los Hueyapeños, son acompañados de algunos alimentos de origen animal.

Los síntomas que nuestros informantes detectan en los enfermos renales son los relacionados con la intoxicación que se produce por la falta de filtración renal y las provocadas por la elevación de la presión arterial, propia de la insuficiencia renal crónica.

Los donadores refieren que la diabetes, el lupus y las infecciones son las principales causas de la insuficiencia renal crónica, éstas a la vez son enfermedades cuyo padecimiento descarta a una persona como candidato a donar.

Como dice López Ramos [2000], el cuerpo es una síntesis tanto de un proceso social como histórico pero a la vez es una construcción cultural que modifica las funciones corporales y crea nuevos vínculos con la fisiología de cada individuo.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, Serie de Antropología Social, núm. 74, México, INI.

Barthes, Rolan

1985 "El cuerpo de nuevo", en *Diálogos del Colegio de México*, vol. 21, núm. 3, pp 3-7.

Boltanski, Luc

1975 *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia.

Cascajares, J. E. et al

1974 *Compendio de anatomía, fisiología e higiene*, México, Interamericana.

Coggins, C.

1981 "Nephrotic Syndrome", en Flamenbaum, W. y R. Hamburger, *Nephrology. An Approach to the Patient with Renal Disease*, Filadelfia, J. B. Lippincott Company.

Feher, M. et al.

1992 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomos I, II y III, Madrid, Taurus.

Flamenbaum, W. y R. Hamburger

1981 *Nephrology. An Approach to the Patient with Renal Disease*, Filadelfia, J. B. Lippincott company.

Gardner, Weston y William Osburn

1975 *Anatomía humana*, México, Interamericana.

Guyton, Arthur

1987 *Fisiología humana*, México, Interamericana.

Ham, Arthur

1975 *Tratado de histología*, México, Interamericana.

Héritier-Augé, F.

1992 "El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones", en Feher, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomo III, Madrid, Taurus, pp. 159-173.

Le Breton, David

1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM.

López Ramos, Sergio

2000 *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*, México, CEAPAC, Miguel Porrúa Editores.

Osorio, Rosa María

1994 *La cultura médica materna y la salud infantil. Síntesis de representaciones y prácticas sociales en un grupo de madres de familia*, México, ENAH.

Salant, D. y M. Stilman

1981 "Glomerulonephritis", en Flamenbaum, W. y R. Hamburger, *Nephrology. An Approach to the Patient with Renal Disease*, J. B. Lippincott Company.

La forma de la historia profunda: una revisión de algunos estudios etnohistóricos en Mesoamérica*

Kazuyasu Ochiai**

RESUMEN: Con el fin de explorar el potencial del método etnográfico para el análisis histórico, el autor reseña la etnohistoria latinoamericana, nombra a la ya establecida "etnohistoria histórica" y llama a las tendencias recientes y radicales "etnohistoria etnológica o antropológica". Para evaluar las premisas epistemológicas y metodológicas cita estudios etnohistóricos de África oriental. Además son analizadas las contribuciones que Eva Hunt y Victoria Bricker, hicieron a la etnohistoria de Mesoamérica. Finalmente, discute la posibilidad de una integración de los métodos histórico y etnológico en un solo enfoque, asimismo, hace referencia a la historia de las mentalidades.

ABSTRACT: With the purpose of exploring the explanatory power of the ethnographic method for historical analysis, the author discusses Latin American ethnohistory, he appoints the existing brand of this discipline as historical ethnohistory and calling its recent radical tendencies ethnological and anthropological ethnohistory. Ethnohistorical studies from East Africa are discussed, aiming toward an evaluation of epistemological and methodological premises. After this, the Eva Hunt's and Victoria Bricker's contributions about Mesoamerican ethnohistory are analyzed in detail submitting their method, purposes and accomplishment to scrutiny. In the end the author discusses the possibilities of integrate the historical and the ethnological method in one single approach, and references to the history of mentalities.

El principal objetivo de este trabajo es explorar el potencial del método etnográfico para el análisis histórico. El trabajo consta de cuatro secciones. La primera sección, "La etnohistoria de América Latina", es una reseña breve de la etnohistoria latinoamericana. La ya establecida etnohistoria latinoamericana es nombrada como "etnohistoria histórica", y las tendencias recientes y radicales de la etnohistoria lati-

* El artículo fue publicado originalmente en inglés como "The Form of Deep History: A Review of some Ethnohistorical Studies in Mesoamerica", en Ochiai, Kazuyasu, *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America* (Performance in Culture, núm. 5), Tokio, Tokyo Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1989, pp. 227-270. Traducción de Leif Korsbaek, con la colaboración de Leonardo E. Márquez Mireles y Jaime Iturbide Pardiñas.

** Instituto de Estudios de las Lenguas y Culturas de Asia y África, Universidad de Tokio de Estudios Extranjeros.

noamericana son designadas "etnohistoria etnológica" o "etnohistoria antropológica". Para evaluar las premisas epistemológicas y metodológicas, y con fines comparativos serán citados como ejemplos estudios etnohistóricos del este de África.

En la segunda y tercera secciones, son analizadas dos contribuciones a la etnohistoria de Mesoamérica, específicamente, metodología, objetivos y logros.

En la última sección, se discutirá la posibilidad de una integración de los enfoques histórico y etnológico.¹

LA ETNOHISTORIA LATINOAMERICANA

La etnohistoria se ha establecido sólidamente como una disciplina bien fundamentada en los estudios latinoamericanos durante los últimos cuarenta años. Su principal tendencia ha sido lo que llamo "etnohistoria histórica". Además, ha surgido recientemente, también en la etnohistoria latinoamericana, una nueva tendencia que llamaré "etnohistoria etnológica".

LA ETNOHISTORIA HISTÓRICA

Hay dos tipos de estudios en esta categoría: los estudios sincrónicos y los estudios diacrónicos. Los primeros constituyen el campo de estudio que Howard F. Cline llama "etnografía histórica". Su objetivo es la reconstrucción de "una descripción etnográfica sincrónica de una etapa de una cultura, normalmente basada en documentos escritos contemporáneos de esa etapa" [Cline, 1972:11]. Robert M. Carmack también lo llama "etnografía histórica", "el proceso de reconstrucción de sociedades y culturas pasadas, como partes institucionales o como totalidades culturales" [Carmack, 1972:238].

Cline define los estudios diacrónicos como la "historiografía de culturas que son esencialmente no literarias":

[...] tienden a ser un intento de reconstruir una relación diacrónica de una sociedad o una cultura pasada (aún la que está en la actualidad en proceso de fragmentación) de documentos que no provienen necesariamente de la misma sociedad o cultura, ya que es posible que haya producido solamente pocos documentos [Cline, 1972:11].

Carmack parafrasea esta definición, llamándola "historias específicas". Él las caracteriza como "la escritura de las historias de sociedades específicas en términos de sus acontecimientos pasados, o rasgos culturales como manifestados en tiempo, espacio y actos concretos" [Carmack, 1972:236].

¹ El presente ensayo fue escrito originalmente en 1982. En la elaboración de la primera sección fue muy importante el texto de Masudo *et al.* [1975].

Metodológicamente hablando, ambos tipos de estudios etnohistóricos son auténticamente históricos, están basados en la crítica y el análisis de documentos escritos. Los códices y los jeroglifos también son utilizados como posibles fuentes etnohistóricas. La tradición oral, sin embargo, no se utiliza en la reconstrucción etnográfica o de historias específicas.

Hablando de las temáticas, los etnohistoriadores históricos describen “historias marginales”, diferenciando las “historias centrales” que tratan las historias de los pueblos e instituciones ibéricas en América Latina.

En otras palabras, los etnohistoriadores históricos estudian cómo eran las sociedades y culturas indígenas antes de la llegada de los españoles, y de qué manera cambiaron bajo la influencia de las culturas e instituciones europeas. Los estudios de Cline [1964] y Charles Gibson [1952, 1964] son ejemplos tempranos de la etnohistoria histórica en Mesoamérica.

Este tipo de etnohistoria ha sido recibido con entusiasmo por los historiadores nacidos en América Latina quienes se esfuerzan por entender el pasado y el presente de su cultura nacional desde su propio punto de vista (en México, por ejemplo, Garibay [1953-1954], León Portilla [1959a, 1959b, 1964]; en Perú, Varcárcel, [1959]. *Ethnos* podría sonar como sinónimo de marginalidad para el historiador occidental, mientras que para los historiadores del Tercer Mundo lleva directamente al nacionalismo.

LA ETNOHISTORIA ETNOLÓGICA

A diferencia de la etnohistoria histórica, la etnohistoria etnológica tiene su propio método y objetivo distinto, se fundamenta en la tradición no escrita y también en documentos escritos; y su objetivo es entender el pensamiento de los indígenas. El interés de los antropólogos en la etnohistoria etnológica ha ido creciendo, especialmente desde la década de 1970. Antes de hacer referencia a algunos ejemplos de esta nueva tendencia es necesario discutir brevemente la manera en que los antropólogos han llegado a interesarse por la historia.

Se puede decir con seguridad que el interés de los antropólogos por la historia surgió como un reflejo de la atmósfera antihistórica que dominaba en la antropología anglosajona desde los años veinte. Después, los antropólogos funcionalistas acumularon una enorme cantidad de datos, los antropólogos sociales comenzaron a percibir que debían tomar en cuenta los factores temporales. Se estaba volviendo dudoso que los modelos estáticos pudieran explicar las llamadas “sociedades primitivas” [Leach, 1954]. Al mismo tiempo empezaron a imponerse cambios rápidos en las “sociedades primitivas”, después de la Segunda Guerra Mundial. Fue al principio de los años sesenta en Inglaterra, cuando Evans Pritchard [1962], I. Scha-

pera [1962] y M. G. Smith [1962] comenzaron a hablar acerca de la antropología y la historia. Varios años más tarde fue publicada una monografía de la *Association of Social Anthropologists* (ASA) sobre la historia [Lewis, 1968].

De hecho, fue hacia el final de los cincuenta, inmediatamente después de que se empezara a hablar de la etnohistoria, cuando inició en los Estados Unidos la época de "repensar la historia". En otras palabras, la preocupación de los antropólogos por la historia coincidió con el interés de los historiadores en "la historia de la gente que normalmente estudiaban los antropólogos" [Sturtevant, 1966:6]. Un ejemplo de este encuentro interdisciplinario es John V. Murra que comenzó como etnólogo y más tarde llegó a ser etnohistoriador. Él había extraído las ideas de reciprocidad y redistribución como mecanismos estructurales de las sociedades tradicionales de las descripciones etnográficas de Raymond Firth y Max Glukman, entre otros, antes de que Karl Polanyi las elaborara y las estableciera como conceptos de la antropología económica [Murra, 1974, Polanyi, 1957]. Murra [1975, 1978 (1956)] aplicó sus ideas de reciprocidad y redistribución al análisis del Estado incaico en los Andes antes de la conquista y logró explicar los mecanismos de formación y mantenimiento de Estados de gran escala.

Los historiadores han mostrado también un vivo interés en aplicar los conceptos antropológicos a la interpretación de la dinámica social [Spalding, 1972]. Por ejemplo, Nathan Wachtel, siguiendo la tradición de la Escuela de los Annales de la historiografía francesa, ha demostrado la utilidad de los conceptos de antropología económica en la interpretación de la decadencia de la sociedad de los Andes después de la conquista [Wachtel, 1971].

Metodológicamente hablando, estos estudios basados en documentos escritos pertenecen a la etnohistoria histórica. Mientras tanto se ha venido desarrollando otro tipo de estudios etnohistóricos en África. En pocas palabras, etnohistoria en África es la historia basada en tradiciones orales y no es una "historia marginal".

Este carácter singular de la etnohistoria africana tiene mucho que ver con el surgimiento y la caída de la dominación europea en África. En América Latina, el colonialismo europeo continuó durante 300 años. En este periodo, la cultura y las instituciones ibéricas fueron implantadas en América Latina, y formaron su "historia central". Los ibéricos dejaron enormes cantidades de documentos administrativos y eclesiásticos como una "herencia colonial". consecuentemente, las historias de los indígenas han sido consideradas "historias marginales" que deben ser rastreadas en los archivos locales. Ya que las instituciones coloniales europeas fueron establecidas tarde, los primeros documentos escritos aparecieron en África hasta la segunda mitad del siglo XIX, con excepción de Congo, Etiopía y África Occidental.

Katherine M. Stahl dice que especialmente en África "el historiador tiene la ventaja de tratar un pasado que está cerca, es vivo y continuo. Trata una tradición oral

que se extiende hacia atrás, sin interrupción, desde el presente hacia el pasado” [Stahl, 1964:11].

La profundidad del “pasado” vivo en África, a la cual descienden las tradiciones orales, tal vez no es comparable a la profundidad temporal que los etnohistoriadores latinoamericanos intenta rastrear. En Mesoamérica, por ejemplo, los etnohistoriadores por lo regular se han interesado en los primeros siglos del régimen colonial y/o el mundo prehispánico. Eso no significa que no existe tal “pasado vivo” entre los indígenas mesoamericanos. Su pasado “vivo” sigue siendo por el momento desconocido, esto no se debe a su inexistencia sino a que pocos investigadores se han esforzado por recoger sistemáticamente la tradición oral indígena con el fin de reconstruir su historia desde el presente y hacia atrás, hacia el pasado [Gossen, 1974].

Aparte de las tradiciones orales, ¿existen otros datos etnohistóricos no escritos? Las historias de las tribus africanas [Cohen, 1972; Ehret, 1972; Ogot, 1967; Roberts, 1973; Shorter, 1972; Stahl, 1964] muestran una variedad de potenciales fuentes etnohistóricas. No solamente incluyen documentos escritos y tradiciones orales, sino también evidencia material, como edificios y herramientas, evidencia tecnológica, evidencia lingüística, por ejemplo, los datos derivados del análisis componencial, las interpretaciones de la gente, la memoria colectiva, etcétera.

Con respecto a Mesoamérica, Victoria Bricker ha apuntado que algunos de los atuendos de los participantes en los rituales zinacantecos muestran vestigios de conflictos étnicos prehispánicos entre los tzotziles y los aztecas [Bricker, 1981:139]. Eso es un ejemplo del uso de evidencia material como dato etnohistórico. Luis Casagrande y Chip Morris estudian el proceso de difusión histórica de los diseños de los textiles tzotziles [Casagrande, comunicación personal]. Esta evidencia técnica sería potencialmente decisiva en la reconstrucción histórica de la expansión demográfica de los tzotziles.

Dirigimos nuestra atención al problema de la tradición oral como dato etnohistórico. El historiador africano Bethwell A. Ogot, quien escribió una historia de su propia tribu, los *luo* de Kenia y Uganda, dice:

Quando yo decidí, en 1958, estudiar la historia precolonial del África Oriental, muchos de mis amigos y profesores se rieron de mí, ya que no es posible estudiar lo que no existe. Me recordaban que no hay documentos sobre este periodo, y sin documentos no puede haber historia alguna. Pero yo insistí porque personalmente no me parecía perturbador el hecho de que tenemos que depender en grado considerable de las tradiciones orales de ciertos periodos de la historia del este de África [Ogot, 1967:13].

Refiriéndose a Gordon Childe [1947:22] y Jan Vansina [1960:52], Ogot señala: “el problema de la evidencia oral no le es peculiar a África. Como evidencia histórica,

ni la tradición oral ni las palabras escritas pueden dar una evidencia fidedigna y desprovista de pasiones del pasado" [Ogot, 1967:13 y s].

Como expone Ogot, este problema no es exclusivo de África; también en Mesoamérica se manifiesta el problema en las tradiciones orales. Bricker [1981] intenta dar solución al problema mediante la crítica de las fuentes y el método comparativo. Incluso utiliza la "distorsión temporal" encontrada en los mitos y rituales mayas con el fin de detectar la configuración de la visión histórica del indígena.

Aparte de la reconstrucción etnohistórica del pasado de un pueblo específico, hay también otra etnohistoria que trata la relación entre los mitos en la tradición oral y la historia, es decir la visión histórica del pueblo en cuestión. Es un estudio de la manera en que un pueblo específico percibe su propio destino. Eso es exactamente el tercer objetivo que Carmack plantea con su etnohistoria. El lo llama "historia *folk*" (historia popular). Con el término historia *folk* piensa en "la visión que un pueblo tiene de su propio pasado" [Carmack, 1972:239].

En esta luz, los dramas populares que Wachtel [1971] y Bricker [1981] describen, constituyen ejemplos interesantes. Wachtel, en su análisis de los dramas populares de los Andes ("La tragedia de la muerte de Atahualpa"), los compara con sus contrapartidas mesoamericanas ("La danza de la conquista") y encuentra una estructura paralela, pero con resultados muy distintos. Como hipótesis plantea que la precisión histórica de los dramas populares en los Andes se debe a los frecuentes movimientos mesiánicos en aquella región durante el periodo colonial, y las distorsiones históricas encontradas en los dramas populares en Guatemala se deben a la escasez de movimientos mesiánicos coloniales. El análisis que Bricker hizo de los carnavales tzotziles ha revelado que una multitud de conflictos étnicos son ritualmente dramatizados y ejecutados por actores indígenas durante los carnavales [*infra*, tercera sección].

El último libro de Bricker [1981] es un buen ejemplo del logro reciente de la etnohistoria etnológica, que se encuentra en proceso de crecimiento. Muchos antropólogos mesoamericanistas han mostrado interés en la "historia popular", en el sentido de Carmack, y en la tradición oral, a continuación algunos ejemplos.

Para empezar, recientemente los folkloristas han llevado a cabo una intensa actividad de recolección de tradiciones orales [Fought, 1972; Gossen, 1974; Horcasitas, 1972; Laughlin, 1976]. La colección de sueños de los indígenas zinacantecos de Laughlin [1976] proporciona a los historiadores populares datos singulares.

Gary Gossen actualmente realiza el análisis de las tradiciones orales en Chamula, los cuales narran la historia, igual que el drama histórico ritualizado del carnaval de Chamula. Su interés se centra en la visión histórica de los indígenas chamulas que se encuentra encapsulada en el folklore. Hasta ahora Gossen ha encontrado que un orden sintagmático específico de motivos se ve repetidamente; los hechos

históricos y míticos pertinentes a un tiempo y un contexto específico son arreglados en un orden simétrico y cíclico. Se recita de esta manera en las tradiciones orales y de igual manera se dramatiza en el carnaval [Gossen, 1980].

La historia de los indígenas lacandones de Chiapas escrita por Jan de Vos [1980] es un brillante ejemplo de una "historia marginal", basado en un muy exhaustivo estudio de documentos escritos. Otra virtud del libro es que en el último capítulo Jan de Vos presenta los datos etnográficos que muestran cómo los indígenas coloniales extintos aún sobreviven como figuras rituales en el carnaval de Bachajón, una comunidad tzeltal cercana. Aquí Jan de Vos logra convencernos de que el conocimiento histórico es transmitido de una generación a otra, no solamente en forma escrita, sino también mediante la ejecución anual de un drama histórico. En este sentido la idea de Jan de Vos coincide por completo con las de Bricker [1981] y Gossen [1980].

En otro trabajo Jan de Vos [1981] presenta tradiciones orales de Bachajón alrededor de un personaje histórico, Juan López, quien fue uno de los líderes indígenas en la Rebelión de Cancuc en 1712. Jan de Vos muestra que las tradiciones orales pueden ser interpretadas de diferentes modos. Permiten una lectura morfológica en el sentido de Vladimir Propp, una lectura histórica en el sentido de precisión histórica; y más importante, en el sentido de una "historia folk" de acuerdo con Camack, una lectura étnica que les permite a los indígenas perpetuar a aquella persona como un rey indígena inmortal.

Es sorprendente que durante la última década han aparecido trabajos precisamente acerca de Chiapas, todos buscan entender la visión indígena de la historia. Universalmente sostienen que la historia de un pueblo solamente puede ser comprendida cabalmente cuando es colocada y vista en su contexto social y cultural. Así entiendo el aforismo de Evans-Pritchard [1962:64]: "la historia tiene que escoger entre ser antropología social o ser nada".

La etnohistoria ha producido ya algunos resultados notables, y seguirá contribuyendo de manera importante a nuestra comprensión de las culturas indígenas de Mesoamérica. En las siguientes dos secciones se discute sobre las obras *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*, de Eva Hunt [1977]; y *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrata of Maya Myth and Ritual* de Victoria Reifler Bricker [1981].

Las dos autoras abordan los temas de la tradición oral, el mito y el ritual, y la historia. Ambas comparten un mismo fin teórico, someter a un estudio crítico la teoría de Lévi-Strauss acerca de la historia y la estructura mítica. Pero se acercan a su objeto de modos muy distintos; el enfoque de Hunt es estructuralista, mientras que el método de Bricker es histórico. La diferencia entre sus premisas metodológicas adquiere máxima claridad cuando se refieren a Vansina [1965], quien estableció en la

antropología la importancia del método histórico para el análisis de materiales del folklore. Bricker sigue el método comparativo de Vansina, diciendo:

Vansina creía que las tradiciones orales son una fuente de información histórica, igual que cualquier otra fuente, y que la mejor manera de descubrir la distorsión de los hechos es utilizando el enfoque comparativo, es decir comparando las tradiciones con otros tipos de evidencia histórica, como información arqueológica, documentos escritos y lingüística [Bricker, 1981:3].

Hunt [1977:33], en contraste, expresa que en su libro trata de “usar el procedimiento inverso [de Vansina], es decir mostrar la utilidad de los textos históricos en la reconstrucción del proceso de formación de símbolos en los mitos”.

Como consecuencia, sus conclusiones son muy diferentes. Comparando los dos libros, será posible evaluarlos plenamente. En las siguientes reseñas de los libros la discusión girará no solamente en torno a sus premisas teóricas y metodológicas, sus objetivos y sus resultados, sino también, hasta donde sea posible, su procedimiento de análisis de los detalles etnográficos.

LA TRANSFORMACIÓN DEL COLIBRÍ.

EVA HUNT (1977)

Antes de escribir el libro sobre el Colibrí, Eva Hunt había llevado a cabo investigaciones etnohistóricas en la región cuicateca de Oaxaca, México. El resultado fue publicado como parte de un reporte del Proyecto Tehuacán dirigido por Richard S. MacNeish [Hunt, 1972]. En aquel trabajo, basado en documentos que pertenecen a la segunda mitad del siglo XVI y su propia observación etnográfica, Hunt analiza la relación entre el sistema político cuicateco y la irrigación. Hunt, con la experiencia obtenida en esta investigación, tenía un sólido trasfondo en cuanto etnohistoriadora etnológica.

El mito y la historia

El uso específico que hace Hunt [1977:28] del término “perspectiva histórica” en relación con el estudio del mito, es examinado a continuación.

La autora inicia el libro con el texto del poema mítico “El Colibrí” (“*The Hummingbird*”) de Zinacantán en Chiapas, un texto que “ciertamente parece arbitrario a la vista, lleno de absurdos y *nonsequitur*” [Hunt, 1977:30].² La exégesis nativa de los zinacantecos “solamente nos puede proporcionar interpretaciones de los símbolos

² En seguida se presenta una traducción al inglés del mito-poema [Hunt 1977:29-30]: (→)

que dan sentido en su contexto social contemporáneo" [*ibid.*:35]. Hunt, preguntando cómo se puede entender a fondo este poema mítico, sugiere interpretarlo con base en los datos históricos concernientes a la religión y simbolismo prehispánicos de Mesoamérica. Los datos históricos:

[. . .] van desde manuscritos pictóricos (códices) con textos anexados de los mitos y rituales relevantes, hasta un calidoscopio de otros materiales relacionados (por ejemplo, esculturas arqueológicas cuyo significado simbólico es conocido) [*ibid.*:36].

Ya que "El Colibrí" contiene simbolismo ritual relacionado con "sus antecedentes estructurales originales prehispánicos" [*ibid.*:28] de la mitología mesoamericana, Hunt está convencida de que "puede proporcionar el eslabón perdido para el análisis de las estructuras simbólicas que han sido telescopeadas, acortadas, simplificadas o dejadas en forma inacabada en la relación contemporánea" [*ibid.*:36].

Hunt afirma que el significado de los códigos simbólicos de este poema:

no podrían haber sido descifrados sin la comprensión de la llave simbólica de referencias y transformaciones que se les han perdido a los zinacantecos contemporáneos y que se encuentran enterradas en el pasado colonial [*ibid.*:28].

The Hummingbird.

The hummingbird is good and big.
 So that's the way it is;
 There were workers in hot country.
 They were burning bean pods,
 The fire could be seen well, it was so tall.
 The hummingbird came,
 It came out,
 It came flying in the sky.
 Well, it saw the fire;
 Its eyes were snuffed out by the smoke.
 It came down,
 It came down,
 It came down so that they saw it was big.
 Don't you believe it is little, it is big.
 Just like a dove its wings are white,
 all of it is white.
 I say they tell lies when they say the hummingbird was little.
 The men said it was very big.
 Then they recognized how it was,
 For none of us had seen it,
 We didn't know what it was like.
 Yes, it says 2Ch'un ch'un" in the evening,
 But we didn't know what size it was.
 But they, they saw how big it was.
 They saw that it was the same as, the same size as a hawk,
 Having to do with the father-mother (Totilme7il)
 "One leg" as we call it.

Así, el método de su estudio tiene que ser histórico:

El objetivo de este libro es demostrar el valor de un enfoque histórico documental, en combinación con un análisis estructural, en la interpretación del simbolismo mitológico [...] En este trabajo propongo mostrar la utilidad de los textos históricos en la reconstrucción del proceso de formación de símbolos en los mitos [*ibid.*, 1977:25, 33].

Consecuentemente, la mayor parte del libro se ocupa de la comprensión de la estructura de los conceptos religiosos prehispánicos de Mesoamérica, en particular el "Who's Who" del panteón azteca.

Con los anteriores pasajes ya debe quedar claro que con el término "perspectiva histórica", Hunt se refiere al uso de documentos concernientes a la estructura pasada que puede verter luz sobre la estructura presente. Por eso Hunt designa a su trabajo como "arqueología de símbolos" [*ibid.*:32]. En su calidad de Arqueóloga de símbolos, Hunt primero intenta establecer una tipología de los componentes de la mitología mesoamericana. Ella logra establecerla. Luego, haciendo referencia a la tipología, encuentra los orígenes y los significados de los componentes de un poema mitológico contemporáneo. Finalmente, Hunt reconstruye la estructura total del poema mítico. Sin embargo, durante este proyecto arqueológico, la estratigrafía de los componentes no es la principal preocupación de la arqueóloga, ya que sus datos provienen solamente de dos periodos, el prehispánico y el siglo veinte; no tiene otra opción que telescopiar los cuatrocientos cincuenta años interinos.

La transformación

De acuerdo con Hunt, la transformación es un principio distintivo que controla las figuras mitológicas del pensamiento nativo de Mesoamérica. La idea de transformación es la herramienta analítica fundamental en el libro. Hunt explica:

La transformación tiene al menos dos distintos usos semánticos en la obra de Lévi-Strauss. En primer lugar, significa la transformación mágica que los textos míticos atribuyen a sus actores. En segundo lugar, significa la transformación lógica en el sentido estructural, descubierta por el interprete [*ibid.*:43].

Es importante destacar que no se le atribuye ningún aspecto temporal al concepto de transformación. No implica una transformación de los actores a lo largo del tiempo. Bricker podría llamarlo un concepto ahistórico, ya que carece de factores temporales.

Hunt dice:

[...] los dioses del panteón mesoamericano eran conjuntos de transformaciones eslabonadas de carácter metafórico-metonímico, adquiriendo símbolos identificadores de diferen-

tes códigos derivados de la observación empírica y la disección del flujo continuo de la realidad [*ibid.*:43 y s].

Dicho de otra manera:

[. . .] el sistema transformacional mesoamericano contiene más de treinta taxonomías codificadas separadas o clases de símbolos. Los taxa fueron seleccionados y combinados a través de las fronteras entre las clases, es decir, un símbolo adquirido de las otras clases, y así fueron creadas concentraciones de símbolos. Cada deidad era definida por medio de una de estas concentraciones singulares de símbolos interclase, intertaxonomía. Cada concentración funcionaba como una unidad transformacional distintiva y fue personificada por una deidad [*ibid.*:54].

Las deidades pueden tener diferentes caras y características entre ellas, ya que los símbolos en cada concentración eran “jerárquicamente ordenados, con algunos símbolos dominando a otros como identificadores distintivos de cada dios” [*ibid.*:45].

Hunt concluye, “la realidad, la naturaleza y la experiencia no eran otra cosa que manifestaciones múltiples de una sola unidad de ser. Dios era a la vez uno y muchos” [*ibid.*:55].

Es cierto que Hunt habla de la mitología mesoamericana prehispánica, pero con base en la experiencia del trabajo de campo es posible decir que el principio transformacional de los caracteres míticos tiene relevancia para el pensamiento indígena en Mesoamérica en la actualidad. Hunt [*ibid.*:224] dice: “del flujo de experiencia zinacanteca, los conquistadores españoles, los guerreros prehispánicos y los militares mexicanos llamados capitanes se convirtieron en una misma persona”.

La transformación ha sido utilizada como una herramienta analítica para decodificar símbolos. Sarah C. Blaffer la ha utilizado en su análisis simbólico del *Blackman* (“El hombre negro”) de Zinacantán; Donald Cordry la ha utilizado parcialmente para la interpretación del simbolismo de las máscaras ceremoniales de la región nahua en México. Sin embargo, Hunt se destaca por su aplicación del concepto de transformación de una manera más consciente y con mayor profundidad, con el fin de desenredar todos los símbolos lógicamente posibles que se encuentran en la concentración simbólica de Huitzilopochtli-Colibrí en el pensamiento azteca.³

Hunt comienza su análisis buscando símbolos transformacionales de Huitzilopochtli-Colibrí en taxonomías animales de los aztecas, taxonomías simbólicas de plantas, y taxonomías corpóreas; después amplía su búsqueda para cubrir las características de Huitzilopochtli-izquierdo hacia dentro en el cosmos de los aztecas

³ Huitzilopochtli es la principal deidad tribal de los aztecas. Significa literalmente Colibrí-izquierdo en náhuatl.

(fenómenos naturales, cuerpos celestiales, el espectro visible, minerales), los dominios culturales (cultura material, estructura social y estratificación, relaciones de parentesco, transformaciones lingüísticas y de nombres, *ethos*), órdenes matemáticos (las direcciones, el continuo de tiempo-espacio, los asentamientos humanos y la numerología) [*ibid.*:57-218]. El análisis hace referencia constantemente al simbolismo zinacanteco del siglo XX, el cual es plenamente analizado en el capítulo VII [*ibid.*:219-237]. En lugar de resumir la discusión enredada pero convincente y el elaborado proceso analítico del libro de Eva Hunt, en las siguientes páginas son formuladas algunas dudas y cuestiones centrales relativas a algunos puntos específicos que tienen que ver con las premisas metodológicas y las interpretaciones etnográficas del libro.

La comparación y el contexto

El libro es un estudio comparativo que trata la cultura azteca del siglo XVI y la cultura de Zinacantán del siglo XX. Hunt presupone la importancia de la "preservación del contexto etnográfico dentro de la tradición, establecida por Fred Eggan [1954], de la comparación controlada" [*ibid.*:37]; sin embargo, más allá de esta declaración, Hunt no discute cuáles son los criterios aplicados en su estudio para una comparación bien fundamentada.

En mi opinión, se deberían explicitar por lo menos dos premisas antes de comenzar este estudio comparativo. La primera suposición es que el sistema profundo de simbolismo zinacanteco no haya cambiado desde el siglo XVI. La segunda es la suposición de que los aztecas y zinacantecos compartían el mismo sistema simbólico en el tiempo de la conquista española.

Aparentemente, Hunt da por hecho la primera premisa: Respecto a la segunda premisa, el problema es que poco se sabe acerca de la cultura zinacanteca del siglo XVI que pueda ser comparado con la cultura azteca contemporánea. La poca información etnográfica a nuestra disposición, especialmente sobre la religión y la mitología de los Altos de Chiapas del siglo XVI, se debe, en cierto sentido, a la ausencia de tales códices y "etnografías históricas" como los materiales de Bernardino de Sahagún y Diego Durán en el centro de México. Para comenzar su análisis Hunt consideró suficiente que Edward E. Calnek creyera que en el tiempo de la conquista había hablantes del náhuatl en Zinacantán [*ibid.*:49 y s]. Aun siendo aceptable la hipótesis de Calnek, eso no garantiza que el sistema simbólico de Zinacantán fuera paralelo al sistema simbólico de los aztecas en aquel tiempo. En otras palabras, Hunt carece de un "contexto etnográfico" de Zinacantán en el siglo XVI, y como consecuencia no le queda otro camino que emplear expresiones un tanto vagas, tales como "dentro de la tradición" [*ibid.*:37] o "dentro de Mesoamérica" [*ibid.*:49].

Como conclusión, aunque Hunt podría tener razón, hasta cierto grado, no tiene los fundamentos lógicos y explicativos para afirmar: "culturalmente, en muchos aspectos [Zinacantán] pertenece a las tradiciones de la Planicie Central (náhuatl, mixteca, etcétera), del Valle de México, Puebla-Cholula y Oaxaca" [*ibid.*:49].

El estudio comparativo es una tarea difícil, sobre todo cuando los factores temporales son agregados, paradójicamente llega a ser complicado cuando se lleva a cabo entre regiones que comparten una así llamada "gran tradición cultural", como es el caso de la tradición cultural mesoamericana. Habría que cuestionar acerca del método comparativo no solamente a Hunt, sino también a Bricker [1981] quien libremente compara los mitos, el ritual y la historia de Yucatán, Guatemala y Chiapas, ignorando casi por completo los diferentes procesos políticos, económicos, culturales y ecológicos que han sufrido estas subáreas de las "tierras mayas".

La "libertad" de Hunt en relación con las restricciones temporales y espaciales del método comparativo, le permite señalar una serie de comparaciones un tanto descontextualizadas, por ejemplo:

Uno de los usos simbólicos más notables de la clase fue en una serie de 13 volátiles, llamados cargos (náhuatl: *i mamal*; español: cargo; tzotzil de Zinacantán: *yikats* o *skojob*) que corren en una serie paralela con la semana de 13 días, en una de las secuencias calendáricas [. . .].

[Debido a que] los quetzales vuelan "en saltos", movimientos cortos y espasmódicos, fueron equiparados al viento, y por tanto eran una imagen del dios del viento (Quetzalcóatl en náhuatl, *K'uk'ulchon* en Zinacantán, *Kukulkan* entre los mayas de los Altos de Guatemala) [*ibid.*:58, 73].

Acerca del primer ejemplo, no me puedo imaginar por qué Hunt menciona *yikats* o *skojob*. En mi opinión es un error identificar estas palabras con la palabra y el concepto originales en náhuatl, como si todos compartieran el mismo concepto. Que yo sepa, *yikats* o *skojob* no tienen en el contexto zinacanteco el significado de "13 volátiles". Si ésta es la hipótesis de Hunt, sería justo explicitarlo. No niego la posibilidad; pero su estilo es desconcertante e inaceptable. Acerca del segundo ejemplo, aparte de confundir a Yucatán con los mayas de los Altos de Guatemala, me siento perplejo, pues no sé con qué fundamento asocia Hunt, *K'uk'ulchon* con el dios del viento. Que yo sepa, no hay ninguna prueba etnográfica que lo justifique. Ya que *k'uk'ulchon* significa literalmente en tzotzil, serpiente emplumada, sospecho que Hunt lo asoció también semánticamente con la "serpiente emplumada (Quetzalcóatl)" del centro de México, el dios del viento. De ser así, es incomprendible, ya que Hunt declara: "la lengua es un medio conservador. Mientras que los indígenas mantengan su propia lengua, es muy poco probable que mueran estas asociaciones simbólicas lingüísticamente basadas" [*ibid.*:281].

Si la transferencia lingüística de las lenguas indígenas al español causa, como su-

giere Hunt, la pérdida de las “asociaciones simbólicas lingüísticamente basadas”, ¿por qué no sucede lo mismo cuando se lleva a cabo una transferencia lingüística de una lengua indígena a otra?

Otro ejemplo muestra la soberbia intuición de Hunt, aunque es etnográficamente incorrecto, ya que telescopea los 450 años entre la conquista española y la actualidad:

Tezcatlipoca-Itzam Na, como “unicidad”, el principio divino unificador, es ahora Yahval Balamil, el Señor del Mundo y de la lluvia y la tierra. Dentro de la iglesia, sin embargo, puede ser Dios Padre. Su nombre genérico es Kahvaltik en tzotzil, e incluye el sol, Cristo, los dioses padre-madre, y el Señor del Mundo (Robert Laughlin, comunicación personal). La palabra Kahvaltik proviene de la raíz 7ohov = ahau = Señor, como en Yahaval (deletreada de manera clásica) o Yahval (deletreada de manera moderna) Balamil [*ibid.*:231].

Aquí Hunt es lo suficientemente perspicaz como para apuntar el paralelismo entre Tezcatlipoca-Itzam Na⁴ y *Yahval Balamil* (de aquí en adelante: *Yajval Balamil*),⁵ es una sugerencia altamente importante para la comprensión de la naturaleza de *Yajval Balamil* que aún no ha sido bien reconocida por los antropólogos. Pienso que antes de la conquista, seguramente *Yajval Balamil* era casi comparable a *Tezcatlipoca-Itzam Na*. De acuerdo con la información obtenida, en primer lugar, *Yajval Balamil* del siglo XX ya no es “el principio divino unificador”, o la “unicidad”. En segundo lugar, aunque *balamil* se puede traducir como “tierra” o “país”, no es, como postula Hunt, “el mundo”; pues *balamil* es tierra sólida, físicamente palpable. No incluye el aire o el cielo. Dicho de otra manera, *balamil* no es el mundo entero o todo el universo, sino una parte de él. En tercer lugar, no creo que *Yajval Balamil* tenga su espacio dentro de la iglesia. Finalmente, aunque *Yajval Balamil* proviene de la raíz 7ojov (Señor), no se incluye etnográficamente en la categoría de kajvaltik (Nuestro Señor). *Kajvaltik* cubre todos los caracteres divinos que Hunt enumera, con excepción de *Yajval Balamil* [Laughlin, 1975:66]. Mi trabajo de campo en San Andrés Larrainzar, otra comunidad tzotzil cerca de Zinacantán, también sugiere que la categoría de *kajvaltik* (en San Andrés, *kajualtik*) no incluye *Yajval Balamil* (*yajjual balumil*, en San Andrés).

Según mi hipótesis, desde que el catolicismo fue introducido entre los tzotziles en el siglo XVI, *Yajval Balamil*, el principio divino unificador en el periodo prehispánico, ha sido reducido a ser el Señor de la Tierra; ha perdido algunas de sus cualida-

⁴ Tezcatlipoca es la deidad azteca del cielo oscuro de la noche, y es también el dios de los guerreros. *Itzam Na* es la deidad yucateco-maya del cielo y del tiempo.

⁵ *Yahval Balamil* es el Señor de la Tierra en la cultura tzotzil actual en Zinacantán. La misma deidad se llama *yajjual balumil* en San Andrés Larrainzar, otra comunidad tzotzil donde realicé trabajo de campo (véase los capítulos III y IV de este volumen). En el presente texto adopto la ortografía tzotzil predominante que difiere ligeramente de la de Hunt (véase la nota 2 del capítulo III de este volumen).

des y características, que han sido asignadas a la deidad del sol-Cristo y los recientemente introducidos santos católicos [Ochiai, 1989].

Otro problema que tiene Hunt son las asociaciones que establece, el sur con el verano y el sol vital, y el norte con el invierno y el sol débil, es decir, a su afirmación de la dominación del último complejo por el primero. Ulrich Köhler [1980] ya había refutado el argumento de Hunt:

Para aclarar el problema en cuestión, parece útil delinear primero el curso aparente del sol en ciclo anual. Al norte del trópico de cáncer, tanto el ciclo diario como el anual, son caracterizados por la salida en el oriente, una posición hacia el sur al medio día, y el ocaso en el poniente, [sic] En regiones entre el trópico de cáncer y el ecuador, sin embargo, este curso del sol se ve solamente en la cercanía del solsticio invernal y en su asociación con los equinoccios, cuando típicamente tiene un camino bajo, mientras que el astro anda en un camino alto en el norte, durante su cercanía al solsticio estival. Este movimiento, como se representa a simple vista en Mesoamérica, claramente sugiere una asociación del norte con el verano y del sur con el invierno.

En conocimiento de este curso del astro, Hunt ha mantenido la interpretación contraria, postulando que el sol dominante del concepto prehispánico era un dios sureño, mientras que sólo sus aspectos más débiles eran asociados con el norte y el invierno [Hunt, 1977:70]. Sus argumentos principales son los siguientes: el sol está en el sur la mayor parte del año, arriba de una latitud norteña de 23.5 grados el sol nunca es visto en la parte más norteña del cielo [*ibid.*], y en él empieza su movimiento hacia el sur [*ibid.*:71]. Extraña que se aquí mencione como argumento la ausencia del sol en el norte, como se presenta en una zona de Mesoamérica.

En cambio, la visibilidad del sol en el norte del cielo, como se le ve en Mesoamérica, es simplemente descalificado por la afirmación, de que se encuentre allí solamente por un periodo extremadamente corto [*ibid.*:70]. De hecho son 103 días en la latitud de Copán y aún en la de Tenochtitlan son 72 días.

Al aplicar su interpretación a la cosmovisión de los tzotzil de Zinacantán, Hunt ha producido un esquema complejo, conteniendo cualidades asociadas con las cuatro direcciones del universo. En relación con las cuatro estaciones del año se postula un ciclo que empieza en el oriente, pasa por el sur y el poniente y termina en el norte. En adelante se dan algunas características postuladas para el sur y el norte. Con el sur se asocia el solsticio de verano y el sol victorioso, con el norte el solsticio de invierno y el sol vencido [*ibid.*:236]. Las relaciones presentadas en el esquema están claramente en contradicción con el aparente curso del sol en Mesoamérica. Para poder determinar si la interpretación propuesta corresponde de veras a la cosmovisión indígena, se necesita confrontarla con fuentes autóctonas.

En cuanto a los tzotzil, ellos tienen un concepto claramente estructurado acerca del curso anual del sol y llaman su camino bajo el solsticio invernal *skomil*, "su corto (o bajo)", mientras que su camino alto es el solsticio estival el llamado *snatil*, "su largo (o alto)". Además, no está puesta en duda la fuerza del dios en su camino alto (en el norte) y su debilidad en su camino bajo (en el sur). Para un tzotzil, todavía enterado de los conceptos de su cultura, un esquema como el de Hunt es simplemente ridículo. Pasando a las fuentes precolombinas, vasta llamar la atención otra vez sobre el estudio de Thompson [1934],

en el cual ha demostrado inequívocamente que el dios mesoamericano de la muerte era un dios sureño. Su ámbito es la región de mayor debilidad del sol en su ciclo anual. Sólo entre los aztecas, y algunos otros nahuas, existían ciertas nociones contrarias, y parece probable que estos grupos que llegaron tarde al centro de México habían conservado todavía algunos elementos de una cosmovisión "norteña" [Köhler, 1980:589 y s].

Los datos de San Andrés Larraínzar confirman la teoría de Köhler. El punto medular en el argumento de Köhler también se puede encontrar, en otra forma, en la tabla 5 del libro de Hunt [1977:236]. Hunt divide el calendario anual prehispánico en cuatro partes, cada una de las cuales recibe una dirección cardinal como símbolo transformacional de tiempo. De acuerdo con la tabla, la primera parte (la primavera) es el este, la segunda (el verano) es el sur, la tercera (el otoño) es el oeste, y la cuarta parte (el invierno) es el norte. Como consecuencia, la marcha anual del tiempo es percibida por los tzotziles, según el argumento de Hunt, como un movimiento en la dirección de las manecillas del reloj. Sin embargo, a esta interpretación se oponen los datos etnográficos no solamente de Zinacantán [Vogt, 1969, 1976], sino también de otras comunidades tzotziles como Chamula [Gossen, 1974:34, figura 2; 1979] y San Andrés Larraínzar. Estos datos confirman que los movimientos rituales se llevan a cabo contra las manecillas del reloj, paralelamente con el movimiento del sol.

Basándose en su esquema, Hunt [1977:279] expresa:

[. . .] el periodo del solsticio de invierno tiene algunas ventajas, ya que el sol se encuentra entonces en su posición extrema liminal transicional y debido a que el solsticio toma lugar inmediatamente después de la cosecha, lo que significa que hay comida a la disposición para mayores fiestas rituales, dinero de la venta de la cosecha y tiempo libre. No es una coincidencia que muy pocos campesinos indígenas en Mesoamérica celebren alguna concentración mayor de fiestas de santos durante el periodo más duro de las labores agrícolas (desde el fin de julio hasta el fin de octubre).

Pero los datos del área tzotzil no apoyan la afirmación de Hunt. Durante este periodo los indígenas celebran fiestas de primera importancia, como la de Santo Domingo (4 de agosto), la de San Lorenzo (10 de agosto) y la virgen del Rosario (15 de octubre) en Zinacantán, la fiesta de Santa Rosa y de San Agustín (ambas el 30 de agosto) en Chamula, y las fiestas de los santos patronos de Magdalena (22 de julio), de Santiago (25 de julio) y Santa Marta (29 de julio) que son las fiestas de mayor importancia en estas comunidades.

Me siento confundido cuando Hunt escribe:

[. . .] muchas otras sociedades asentadas al norte del Ecuador, en el clásico y en tiempos presentes, han hecho la misma asociación. El norte frecuentemente es visto como la re-

gión del frío, de la oscuridad y del invierno, y el sur es, como dijo D. H. Lawrence, el camino hacia el sol [*ibid.*:70 y s].

Eso no es otra cosa que la visión etnocéntrica de Hunt. Sin embargo, estos errores y malentendidos, no disminuyen el valor del libro. Mientras que algunas de las interpretaciones de los datos etnográficos y aplicaciones del modelo al contexto etnográfico son erróneas o buscadas, el modelo propio, basado en datos del México central, es en mi opinión excelente. No dudo de que este trabajo intuitivo, basado en un análisis estructural-semiótico es uno de los mejores libros que jamás se haya escrito sobre el simbolismo mesoamericano. El libro abre los ojos de uno para comprensiones nuevas de la cosmología mesoamericana.

Lo que le permitió a Hunt escribir este libro que marcó época fue, creo, su profundo conocimiento del simbolismo del México central que no poseen muchos antropólogos especializados en la cultura de los mayas contemporáneos. Hunt nos convence de que es casi imposible entender la cosmología tzotzil sin un sólido conocimiento de la cosmología azteca. No es suficiente hacer referencias solamente a la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa [Tozzer, 1941] y al *Popol Vuh* [Edmundson, 1971]. En esta luz, es sugerente que algunos de los mejores estudios recientes del simbolismo maya, tales como Hunt, Köhler [1977] y Miguel León Portilla [1968], entre otros, hayan sido escritos por investigadores que tienen un buen conocimiento de las culturas de México central.

La historia y la estructura

Finalmente, a continuación se resume el interés teórico de Hunt en la relación entre la estructura y la historia.

Después de haber terminado el análisis del mito-poema "El Colibrí", Hunt [1977:248] expresa, "La estructura simbólica no ha cambiado (la estructura sigue allí); y paradójicamente sí ha cambiado (ha sido 'enterrada')".

Para resolver esta paradoja plantea Hunt que la estructura de un mito posee tres componentes que cambian por varias razones a diferentes velocidades. Distingue entre los mensajes de los sistemas simbólicos, los códigos de los mensajes, y la armazón de la estructura simbólica, es decir, la estructura profunda. Los mensajes son "rápidamente afectados por la inmediatez del flujo del proceso social, y por cambios menores en la organización social" [*ibid.*:258]. Los códigos de los mensajes "cambian más lentamente y son menos afectados por el proceso social en el sentido inmediato" [*ibid.*]. Hunt sostiene que es en el nivel de código donde se realiza la riqueza etnográfica de los sistemas simbólicos [*ibid.*]. En el tercer nivel los armazones, "parecen ser fijados durante largos periodos de tiempo a través de fronteras

geográficas, sociales y culturales [. . .] En realidad cambian, pero raras veces de una manera radical" [*ibid.*]. Como consecuencia, en el caso del mito-poema de "El Colibrí", a diferencia del caso de la estructura simbólica en el México central del siglo XVI, "la armazón ha cambiado poco, pero el código y las unidades-símbolo (los mensajes) han cambiado radicalmente" [*ibid.*:249].

Pienso que este sofisticado modelo de la relación tiempo-estructura es una importante contribución teórica a la antropología moderna.

En su opinión, el sincretismo religioso en Mesoamérica raras veces toma lugar en el tercer nivel, el más profundo; más bien es en el segundo y el primer nivel: "El sincretismo [. . .] es simplemente el nombre técnico de un proceso ya inherente en la naturaleza del panteón de los dioses antes de la influencia de la cristiandad" [*ibid.*:243].

Aparentemente, Hunt piensa que los movimientos tzotzil-tzeltales de revitalización religiosa de 1708-1713 y 1857-1870 afectaron únicamente el primer y segundo nivel de la estructura simbólica de los tzotziles. Hunt menciona dos veces a Herbert S. Klein quien estudió la rebelión de Cancuc de 1712 [Klein, 1970], pero no le dedica más atención [Hunt, 1977:50, 240]. La guerra de Santa Rosa (1867-1870) ni siquiera es mencionada en la obra de Hunt. Sin embargo, parece que Hunt está en lo cierto. Aunque no es de su interés principal, Bricker ha verificado posteriormente que estos movimientos religiosos no afectaron la estructura profunda simbólica de los tzotziles (véase la siguiente sección de este capítulo).

Enseguida veremos que Bricker utiliza el término "historia" con un significado diferente. Ella estudia los 450 años, entre la conquista española y el presente, que Hunt visualiza y salta. Las diferencias en su epistemología del tiempo son evidentes, por ejemplo, en su interpretación de la fiesta de San Sebastián de Zinacantán. Hunt considera a la fiesta que se lleva a cabo durante el invierno, después de la cosecha, como un ritual de fertilidad [*ibid.*:77]; y opone el complejo de San Sebastián-invierno-norte al complejo de San Lorenzo-verano-sur [*ibid.*:223, 227; tabla 4]. Bricker ve la misma fiesta desde un punto de vista diferente; ella postula hipotéticamente que el simbolismo ritual encapsula un número de conflictos étnicos en los cuales los indígenas estuvieron involucrados directa o indirectamente [Bricker, 1981:x].

Como lo muestra este ejemplo, la diferencia fundamental entre Hunt y Bricker estriba en su epistemología del tiempo y de la estructura. Hunt es estructuralista, mientras que Bricker es historiadora.

EL CRISTO INDÍGENA, EL REY INDÍGENA.
VICTORIA R. BRICKER (1981)

La perspectiva histórica

El mito y la historia - A

Como se mencionó en la sección anterior, Bricker usa el término "historia" de una manera diferente de la de Hunt. Bricker dice que hizo "más uso de datos históricos, muchos de ellos no publicados, para mostrar que el folklore maya no se puede entender sin tomar en consideración su sustrato histórico" [Bricker, 1981:IX].

Juzgando las palabras "sustrato histórico", se puede decir con seguridad que Bricker con el término historia quiere decir "estrato temporal o proceso". En la última sección de este trabajo se encuentra caracterizada la principal preocupación de Hunt, la tipología—y no la estratigrafía—de los símbolos en su "arqueología de los símbolos". Bricker, en cierto sentido, está más interesada en la estratigrafía histórica de los símbolos míticos y rituales, que en su tipología. Es lamentable la ausencia de la tipología de los símbolos en su libro, ya que podría haber tratado ambas dimensiones.

Bricker se propuso dos objetivos con el estudio, "El trabajo ha llegado a ser una crítica de la historiografía posconquista de los mayas, y al mismo tiempo una interpretación diacrónica del mito y del ritual mayas" [Bricker, 1981:IX].

En relación con el primer objetivo, Bricker critica la indiferencia que los etnólogos han mostrado ante los 400 años desde la conquista española:

Aunque los etnólogos han avanzado mucho, relacionando las creencias y las prácticas de los mayas de hoy con el registro arqueológico y las descripciones, las costumbres indígenas inmediatamente posteriores a la conquista, han ignorado *grosso modo* los cuatro siglos que siguieron a la conquista y el impacto que pueden haber tenido sobre los mitos y los rituales mayas" [*ibid.*].

Sin embargo, no estoy de acuerdo en que los etnólogos hayan ignorado por completo la importancia de la historia. Una de las conclusiones del simposio *Heritage of Conquest*, celebrado treinta años antes de la publicación del libro de Bricker, fue que el periodo entre la conquista y la actualidad debería ser estudiado para llegar a una mejor comprensión de las culturas contemporáneas [Tax, *et al.*, 1952]. En mi opinión, el problema es que solamente pocos etnólogos han sido formados para investigaciones históricas desde entonces, aunque William N. Fenton [1952:328] ya ha expresado:

[. . .] tenemos que invocar la ayuda de los historiadores para capacitar a algunos antropólogos en el método histórico, de manera que nuestros estudiantes se sentirán igualmente a gusto en el campo y en la biblioteca.

Sin embargo, no han sido más que historiadores especializados que trabajan en los archivos históricos y escriben acerca de las sociedades indígenas coloniales y pos-coloniales [Chiapas, e. g., Vos J., 1980; Klein, 1970]. Creo que Bricker es uno de los primeros mesoamericanistas que jamás haya trabajado con tanta intensidad en los archivos históricos. Su esfuerzo ha sido premiado. Su libro revela de manera convincente que la investigación histórica es un elemento indispensable en la etnología mesoamericana.

Bricker [1981:xi] señala a Hunt como una de las etnólogas que ignoran la historia. Hunt hubiera podido refutar la crítica, ya que su punto de vista no es tan sencillo; propone explícitamente que los mensajes de los sistemas simbólicos y los códigos de los mensajes pueden cambiar con el transcurso del tiempo, en tanto que la armazón puede no cambiar [Hunt, 1977:258 y s].

En lo que concierne al segundo objetivo de su libro, Bricker se propone discutir la teoría de Lévi-Strauss acerca de la mitología y la historia. Bricker dice de acuerdo con Lévi-Strauss:

[. . .] el mito esta compuesto de "sobras y escombros" de eventos históricos organizados en una estructura [. . .] la estructura es constante; los elementos que conforman la estructura pueden producir variación, cambiando su lugar en ella [. . .] la interpretación de Lévi-Strauss de la relación entre el mito y la historia es una hipótesis que se puede someter a una prueba, sistemáticamente comparando un cuerpo de mitos con los datos históricos de los cuales derivan [Bricker, 1981:4].

El conflicto étnico

Bricker elige los mitos y los rituales alrededor del conflicto étnico como el tema principal de su libro, ya que es tal vez "el aspecto mejor documentado de las relaciones étnicas en el Nuevo Mundo" [Bricker, 1981:5]. El foco especial de su trabajo son los movimientos de revitalización maya, los cuales han sido desarrollados muchas veces en la historia. De acuerdo con Bricker:

[. . .] el conflicto étnico se caracteriza por guerra, muerte, violación, soldados, armas, fuegos artificiales, y la división de la gente en dos grupos, los conquistadores y los conquistados [Bricker, 1981:8].

En relación con los movimientos de revitalización, Bricker cita la definición de Anthony F. C. Wallace [1956:263]: "[un movimiento de revitalización es] un esfuer-

zo deliberado, organizado, consciente, por parte de una sociedad, con el fin de construir una cultura más satisfactoria”.

En otro lugar, Bricker [1981:177, nota 4] identifica “nativismo” con movimiento de revitalización, cita a Linton [1943:230] quien define nativismo como “cualquier intento consciente por parte de los miembros de una sociedad de revivir o perpetuar aspectos seleccionados de su cultura”.

Bricker [1981:177] también se refiere a Munro S. Edmonson [1960:184], quien dice que el nativismo es una:

[. . .] etapa particularmente enfocada del fenómeno general de etnocentrismo. Arraigado en este proceso, por el cual todos los grupos humanos se definen a sí mismos mediante el contraste con otros grupos, el nativismo es la manifestación consciente y abierta del etnocentrismo en uno de sus aspectos más nítidamente definidos, exclusivos y divisibles.

Sin embargo, es difícil juzgar en la declaración de Bricker, cuál es la relación entre el “conflicto étnico” de ella y el “movimiento de revitalización” de Wallace. Especialmente, ¿qué quiere decir “construir una cultura más satisfactoria” en el contexto del “conflicto étnico”? Una de las razones de esta dificultad es que define el conflicto étnico tan estrechamente que parece ser sinónimo de lucha o confrontación. En mi opinión, Bricker no presta suficiente atención a los aspectos sociopolíticos y económicos del conflicto étnico entre los indígenas y los ladinos. La indiferencia de Bricker ante estos aspectos, es decir el trasfondo del conflicto étnico, causa ciertos problemas en su análisis.

La tradición oral

Con el fin de reconstruir la historia del conflicto étnico en el área Maya, Bricker utiliza la tradición oral y también documentos escritos.

Bricker piensa que la “distorsión temporal” caracteriza tanto a las tradiciones orales indígenas como a las correspondientes tradiciones orales ladinas acerca del conflicto étnico [Bricker, 1981:9]. En su opinión, hay tres mecanismos que pueden causar distorsión temporal en la tradición oral, el telescopio del tiempo, el mito de la pacificación y la noción cíclica del tiempo.

El telescopio del tiempo es una distorsión que se observa frecuentemente en la tradición oral [Vansina, 1965:102; Bricker, 1981:6]. Antiguos y diversos sucesos históricos con frecuencia son recordados y clasificados como si hubieran ocurrido casi al mismo tiempo o como si fueran hechos idénticos. Bricker dice que el telescopio del tiempo es causado por otros dos mecanismos:

[. . .] en el caso de los indígenas, la distorsión (el telescopio del tiempo) es consistente con la tradicional noción cíclica del tiempo entre los mayas. En el caso de los ladinos, parece haber sido inspirado en el mito de la pacificación [Bricker, 1981:9].

“El mito de la pacificación” es un término acuñado por Bricker, basado en la suposición de los españoles, la cual plantea que los indígenas no tenían razón para rebelarse contra ellos. Este mito deriva de la política europea de la época de los descubrimientos hacia el final del siglo XV. Debido a que el Papa Alejandro en 1493 trazó la línea de demarcación que cedió a la Corona de Castilla las tierras y los pueblos al oeste de la línea, los españoles dieron por hecho que los indígenas que encontraran en el Nuevo Mundo deberían obedecerlos inmediatamente como súbditos del monarca de Castilla. En caso contrario, se podría llevar a cabo una “guerra justa” contra los indígenas. El hecho de que los indígenas se opusieran a los españoles sería considerado como una “rebelión”. Los españoles no consideraron una “guerra justa” como una “conquista”. De acuerdo con la teoría de los españoles, fue una “pacificación”, pues los indígenas ya eran vasallos de la Corona. Bricker llamó a esta teoría “el mito de la pacificación” [Bricker, 1981:6]. Este mito ha categorizado tanto las conquistas del siglo XVI como la supresión de rebeliones, después como “reconquistas”, así estableció un eslabón metafórico entre ellas [*ibid.*:164]. Bricker dice que el mito de la pacificación ha matizado la interpretación histórica del conflicto étnico de muchos autores ladinos [*ibid.*:6]. Pienso que el complejo de superioridad racial de los ladinos ha reforzado este mito.

De acuerdo con Bricker, “La noción cíclica del tiempo” tiene mucho que ver con el sistema calendárico prehispánico. Desde esta perspectiva los mayas:

[. . .] creían que la historia era repetitiva, que los acontecimientos de un ciclo se repetirían en todos los ciclos sucesivos, de la misma manera que se habían repetido desde tiempos inmemoriales. Por eso, el calendario podría servir para predecir acontecimientos futuros (o sea, en ciclos posteriores), y que la gente no tenía control alguno de su propio destino [*ibid.*:7].

Según Bricker, un buen ejemplo es el libro de *Chilam Balam de Chumayel* el cual registra fenómenos paralelos que tuvieron lugar cada 256 años, en el año de *Katun 8 Ahau*. Piensa que “si ocurriera o no un hecho anunciado para un futuro *Katun 8 Ahau*, el registro maya lo señalaría como ocurrido en el debido *katun* para que se cumplieran los requisitos de su visión cíclica de la historia” [*ibid.*].

Bricker afirma que la visión cíclica del tiempo se encuentra también entre los pueblos mayas contemporáneos de Chiapas; para ellos los ciclos importantes son los ciclos naturales, tales como el ciclo de la vida, el ciclo agrícola anual o el ciclo anual de fiestas. Sin embargo, esta lógica es confusa; en mi opinión, no proporciona

argumentos sólidos para el descubrimiento de su paralelismo, en términos de la calidad y el sentido del telescopio y la profecía, entre los dos aparentemente muy diferentes sistemas cíclicos de calendario, el ciclo de 256 años y el ciclo anual.

La rebelión de Cancuc de 1712

Después de describir la historia de las primeras "rebeliones" o la conquista española de Yucatán, Guatemala y Chiapas, Bricker comienza a discutir las rebeliones coloniales de las tres áreas. El capítulo 5, "Los santos indígenas en los Altos de Chiapas", es el capítulo más informativo en este libro, basado en la investigación exhaustiva de Bricker en archivos históricos, y su esmerada organización de los datos. Lo más importante es que claramente separa su interpretación del *corpus* de datos.

De acuerdo con Bricker, surgieron cuatro cultos de santos entre los indígenas de los Altos de Chiapas durante 1708-1713. Ella piensa que estos cuatro cultos tienen el mismo patrón, especialmente en las fases más tempranas. Aunque dos de ellos terminaron pronto, uno involucró a un número de comunidades tzotzil, y uno culminó en la rebelión armada contra los españoles de treinta y dos comunidades indígenas.

Resumiendo la discusión de Bricker, el proceso de los movimientos era el siguiente. Primero, los indígenas se esforzaron por obtener el reconocimiento eclesiástico de los santos que habían aparecido milagrosamente ante ellos. Segundo, las autoridades religiosas españolas no aceptaron los cultos de los santos como legítimos, más bien los oprimieron. Tercero, los indígenas rechazaron a las autoridades religiosas españolas y pusieron en su lugar un clero indígena. Finalmente, tuvo lugar una confrontación armada entre los indígenas y los españoles, y éstos quedaron como vencedores.

En lo referente a la fase más temprana de los cuatro cultos, expresa Bricker [1981:67 y ss]:

[. . .] los cultos de Zinacantán, Santa Martha, Chenalhó y Cancuc se deberían de ver como una serie de experimentos en la búsqueda de los indígenas de su propio santo que sería aceptable a las autoridades religiosas españolas [. . .].

[La rebelión de Cancuc] fue precedida por un número de movimientos sin éxito, intentando obtener reconocimiento eclesiástico de los santos indígenas [. . .].

[Los líderes del culto de Cancuc] derrotados en sus numerosos esfuerzos por encontrar un espacio legítimo dentro de la religión católica para un santo indígena [. . .] finalmente decidieron rechazar por completo el control religioso y político de los españoles y formar su propio estado y burocracia religiosa [Bricker, 1981:67-69].

Sin embargo, al parecer los datos presentados por Bricker sugieren un proceso diferente. El proceso de la formación del culto en Santa Marta y Cancuc, es analizado a continuación siguiendo la descripción de Bricker.

La virgen apareció en el otoño de 1711 ante Dominica López, una mujer indígena de Santa Martha [*ibid.*:56]. Después de haber certificado la autenticidad de la aparición de la virgen, las autoridades indígenas llevaron la virgen al pueblo con pompa y ceremonia. Los oficiales del pueblo “nombraron a un “alférez” y dos “mayordomos” para cuidar a la virgen” [*ibid.*]. Se construyó una capilla para la virgen, y llegaron peregrinos de pueblos de todas partes de los Altos. Todos esos hechos tuvieron lugar antes de que las noticias les llegaran a los oficiales eclesiásticos.

Aparentemente, fue después de Pascua de 1712 cuando el padre Monroy se dirigió a Santa Martha a interrogar a Dominica López. Cuando le preguntó por qué no le había avisado a su cura parroquial del milagro durante seis meses, respondió que el no había visitado el pueblo durante este periodo.

Cuando éste la contradijo, alegando que sí había visitado Santa Martha durante la fiesta de San Sebastián (hacia el final del mes de enero), presentó el pretexto de que los oficiales del pueblo le habían prohibido informarle durante aquella fiesta [*ibid.*:57].

La razón por la cual los oficiales del pueblo impidieron que informara al cura del milagro era que:

[...] la virgen les había ordenado a los indígenas no informar ni a los curas ni a cualquier otro español del milagro. Dijo que había venido del cielo para ayudar a los indígenas y que si revelaran el milagro morirían [*ibid.*].

Después de que el cura se enteró por primera vez del culto, algunos de los indígenas le rogaron que diera una misa en la nueva capilla de la virgen. El sacerdote se negó y, más tarde, autoridades eclesiásticas engañaron a los indígenas, quitándoles la imagen y encarcelando a los líderes indígenas del culto [*ibid.*].

Con estas declaraciones parece obvio que los indígenas no hicieron esfuerzo alguno por obtener la sanción oficial de su virgen. Más bien parece que quisieron evitar la intervención eclesiástica.

La virgen volvió a aparecer ante María de la Candelaria, una mujer indígena de Cancuc, en mayo de 1712. La virgen le dijo que “pusiera una cruz con una vela en la aldea, que la enceraran y luego le construyeran una capilla” [*ibid.*].

María de la Candelaria y su familia le creyeron y “colocaron la cruz en la aldea, y todos fueron allá a encerarla” [*ibid.*].

No fue sino hasta el 15 de junio cuando el cura supo de la nueva aparición de la virgen. Al recibir la noticia, este cura removió la cruz y se la llevó a su iglesia, María de la Candelaria y su familia fueron fatigados y “les sermoneó de que eran los in-

termediarios del diablo y que no deberían de creer en tales apariciones". María de la Candelaria lloró y dijo que habían sido latigueados por causa de la virgen y que era cierto que ésta le había hablado [*ibid.*:59].

Por lo anterior, parece razonable decir que María de la Candelaria y su familia no habían solicitado ningún reconocimiento oficial acerca de la virgen por parte del cura. En primer lugar, los habitantes del pueblo no le informaron pronto del milagro al cura del pueblo y cuando le llegó la noticia, intentó detener el culto en sus inicios, pero éste logró sobrevivir.

En ninguno de los dos casos los indígenas intentaron obtener el reconocimiento eclesiástico de los santos indígenas, porque la virgen les prohibió informar a cualquier español del milagro (Santa Martha) y porque inmediatamente el culto fue eliminado (Cancuc). Cabe señalar que la gente de Santa Martha ya había elegido a los oficiales del culto antes de que los españoles supieran del suceso, y ya habían organizado fiesta en honor a la virgen [Bricker, 1981:58]. Es decir que los indígenas no necesitaban de la intervención de los españoles, e incluso prefirieron evitarla.

La evaluación general de Bricker sobre la rebelión de Cancuc se puede deducir de las siguientes declaraciones:

[Lo que] empezó como un culto religioso dentro del orden colonial se convirtió en una rebelión política contra el régimen colonial [. . . Y si] los ladinos no hubieran intentado eliminar los nuevos cultos religiosos, los indígenas no se habrían rebelado [Bricker, 1981:68, 169].

Al decir eso, Bricker aparentemente sostiene que los cultos religiosos en sí, no eran acontecimientos capaces de subvertir el orden colonial. Sin embargo, detrás de los cultos se hallaba un generalizado descontento indígena de los españoles y del orden colonial. El descontento podría haber asumido dos formas alternativas de anti-colonialismo, el separatismo y el confrontacionismo. Como ya se vio, los indígenas prefirieron primero un culto religioso separatista, excluyendo a las autoridades españolas, y luego decidieron enfrentarse a los españoles con el fin de vencerlos. Bricker piensa que el separatismo indígena se encontraba dentro del orden colonial. No tiene razón, sin embargo, el colonialismo español no podría permitir que los indígenas se separaran de la Iglesia en cualquier forma, ya que le proporcionaban la fuerza de trabajo y el tributo. Así, los nuevos cultos no podrían evitar la opresión de los españoles y de la iglesia. Concluyendo, la interpretación general de Bricker acerca de la rebelión de Cancuc es cuestionable.

La guerra de Santa Rosa

Entre 1867 y 1870 ocurrió un movimiento, primero religioso y luego armado, contra los ladinos en Chamula y sus inmediaciones. Bricker explica, aunque en pocas palabras, el trasfondo socioeconómico del movimiento, posteriormente llamado la Guerra de Santa Rosa:

La situación de los indígenas [después de la independencia de México en 1821] era peor de lo que había sido durante el periodo de la colonia, pues la independencia de España trajo como consecuencia el fin del control español de la explotación de los indígenas [. . .] En los Altos de Chiapas esta explotación tenía la forma de un abuso económico por parte del clero que residía en los pueblos indígenas y por los comerciantes ladinos que vivían en San Cristobal de las Casas [centro regional de los ladinos] [Bricker, 1981:119].

En estas circunstancias un culto comenzó en Chamula al final del año 1867. Bricker encontró el mismo patrón entre los cultos a los santos del siglo XVIII y el nuevo culto en Chamula:

No fue sino hasta después de que los promotores del culto fracasaron en sus intentos de legitimarlos ante los ojos de las autoridades católicas, que decidieron rechazar por completo a los curas católicos y crear cleros indígenas basados en el modelo católico [Bricker, 1891:125].

Con base en sus propios datos han sido refutados los resultados de Bricker respecto al carácter incipiente de los cultos a los santos en el siglo XVIII. En lo referente a la Guerra de Santa Rosa, también la interpretación de Bricker se vuelve cuestionable bajo un análisis más detallado de la cronología de los sucesos.

De acuerdo con Bricker, fue el 22 de diciembre de 1867 cuando Agustina Gómez Checheb, una joven chamula, insistía en haber visto tres grandes piedras caer del cielo mientras que cuidaba sus ovejas [*ibid.*:119 y s]. El 10 de enero de 1868, Pedro Díaz Cuscat, el fiscal de la iglesia de Chamula, fue a investigar el problema, llevó las piedras a su casa y las guardó en una caja en vez de informar a su cura parroquial. Cuscat insistía en que deberían ser tratadas como objetos sagrados. Los indígenas comenzaron a llegar a adorarlas, llevándoles ofrendas, como velas, inciensos, flores y espinas de pino. Con la ayuda de Cuscat y Agustina Gómez Checheb, las piedras "hablaron" a los adoradores. A la parafernalia del culto se agregaron figurillas de arcilla. Cuzcat declaró que era la Madre de Dios, convocó a un número de mujeres indígenas para que le sirvieran y las instaló como santas [*ibid.*:120].

El 13 de febrero de 1868 Miguel Martínez, el cura parroquial de Chamula, fue a investigar el problema, se dirigió al hogar de Cuscat para investigar el acontecimiento y exhortó a los indígenas a dispersarse [*ibid.*]. Cuscat decidió mover su culto

a Tzajaljemel, una aldea retirada, donde dirigía su culto hasta el 3 de mayo de 1868 cuando 25 soldados ladinos hicieron una incursión sobre la "capilla" [Molina, 1934:366]. Un joven indígena fue crucificado el Viernes Santo [Bricker, 1981:121].

Con este resumen queda claro que el culto se desarrolló independientemente, casi sin sanción alguna por parte de los curas católicos. Los indígenas aparentemente prefirieron no hacer esfuerzos por legitimarlo a los ojos de las autoridades católicas.

Hay una descripción confusa en esta parte. Bricker describe primero la incursión de los soldados ladinos, sin darnos la fecha, y luego continúa diciendo que "el siguiente paso de Cuscat fue exhortar a los indígenas a dejar de adorar imágenes fabricadas por los ladinos en honor al dios blanco, y los incita a crucificar a un miembro de su propia raza a quien podrían adorar" [Bricker, 1981:121]. La crucifixión del muchacho chamula se llevó a cabo el Viernes Santo. Así que parece que primero vino la represión ladina y luego los indígenas rechazaron la religión de los blancos, como sostiene la teoría de Bricker. Pero si tomamos en cuenta que el testigo Cristóbal Molina —de cuya información depende fuertemente Bricker— nos indica que la incursión ocurrió el 3 de mayo [Molina, 1934:366] y ya que el Viernes Santo no llega sino después del 3 de mayo, es imposible evitar rechazar la teoría de Bricker acerca del carácter incipiente del culto.

Bricker encuentra otro paralelismo entre las rebeliones del siglo XVIII y la Guerra de Santa Rosa. Sostiene que en ambos casos "la revitalización religiosa precedió a la formulación explícita de una ideología política etnocéntrica" [Bricker, 1981:125].

En términos de las rebeliones del siglo XVIII es correcta. En el caso de la Guerra de Santa Rosa, Bricker no hace el punto explícito. Hubo un culto a los santos, y fue seguido por una rebelión armada. Atacaron a los ranchos de los ladinos, matando a los ladinos y a los curas [Bricker, 1981:124]. No fue manifestada de manera explícita "ideología política" alguna durante las rebeliones. Para definir una ideología política no basta una serie de asaltos a ranchos de ladinos. Desde este punto de vista es diferente de la rebelión de Cancuc donde los indígenas establecieron una burocracia política autónoma.

Bricker concluye:

[. . .] la Guerra de Santa Rosa, como la Guerra de las Castas de Yucatán, era un movimiento de revitalización más exitoso que la rebelión de Cancuc de 1712. Lo que lograron ambos movimientos del siglo XIX fue un clero indígena y un cierto grado de libertad religiosa, que ha sido defendida con éxito en Chamula y Quintana Roo durante más de un siglo [Bricker, 1981:125].

Me gustaría comentar dos puntos en la conclusión de Bricker.

Primero, no estoy seguro de que la Guerra de las Rosas fuera "un movimiento de revitalización más exitoso que la rebelión de Cancuc de 1712". De acuerdo con la

definición de Wallace, definición que acepta Bricker, "los movimientos de revitalización" son "esfuerzos deliberados, organizados, conscientes de miembros de una sociedad *por construir una cultura más satisfactoria*" [Wallace, 1956:265; Bricker, 1981: 51]. En la rebelión de Cancuc las autoridades eclesiásticas y administrativas españolas fueron rechazadas y remplazadas por oficiales indígenas recientemente nombrados [Bricker, 1981:61 y s]. El movimiento era dominado por una "interpretación etnocéntrica del evangelio" [Bricker, 1981:62], y su culto excluía a los españoles como una cuestión de principio. Consecuentemente, era un movimiento totalmente nativista (recuérdense las definiciones de "nativismo" de Linton y Edmundson). Desde este punto de vista parece poco relevante afirmar que la rebelión de Cancuc de 1712 era un movimiento de revitalización menos exitoso que la Guerra de Santa Rosa.

Segundo, al comparar las rebeliones, Bricker aparentemente no considera que las situaciones política, social y religiosa de la segunda mitad del siglo XIX eran diferentes de las del inicio del siglo anterior. Al principio del siglo XVIII existía la Inquisición, la cual les aseguraba a los españoles la razón legal para indagar y desacreditar los cultos indígenas. En el juicio de los líderes del culto a la virgen de Santa Martha, el investigador de la Inquisición "hizo todo lo que podía para descubrir evidencia de idolatría" [Bricker, 1981:57]. La Inquisición fue abolida en España hasta 1820, y aproximadamente en 1823 había desaparecido en México [Cumberland, 1968: 181]. Así, la rebelión de Cancuc se llevó a cabo en un ambiente religioso bastante severo, mientras que el movimiento de la Guerra de Santa Rosa fue protegido por la Constitución Mexicana de 1857 que garantizaba la libertad religiosa. El culto de los santos hablantes de Quintana Roo no fue legalmente perseguido como idolatría anticristiana después de 1857.

LA PERSPECTIVA ETNOLÓGICA

El drama histórico del carnaval

Bricker señala que los conflictos étnicos son ritualizados como dramas históricos, especialmente durante el carnaval. Es ejecutado por actores rituales indígenas en un patrón determinado. Los diferentes actores del drama histórico son en realidad "los tropos de un número de roles, cada uno de los cuales tiene su origen en épocas históricas" [Bricker, 1981:130].

Bricker comienza con una minuciosa iconografía de los actores rituales; concluye que siete conflictos étnicos históricamente distintos son dramatizados en el carnaval de Chamula: 1) la conquista de México (incluyendo a Chiapas) por los españoles en el siglo XVI; 2) la rebelión de Cancuc en 1712; 3) la intervención francesa de

1862-1867; 4) la rebelión de Chamula de 1867-1870; 5) la disputa fronteriza con Guatemala en el siglo XIX; 6) la rebelión de Pineda en 1920; y 7) la pasión de Cristo [Bricker, 1981:135]. Bricker distingue también siete conflictos étnicos en el carnaval de Chenalhó [Bricker, 1981:135 y s], y cinco en el carnaval de Zinacantán [*ibid.*:138].

Esta multitud de conflictos étnicos son tratados como uno solo en el ritual del carnaval [*ibid.*:135]. El mismo principio lo encontramos en la tradición oral. Bricker señala que una tradición oral [*ibid.*:texto c-7, 286-317] “trata a los líderes de varios conflictos étnicos como equivalentes e intercambiables” [Bicker, 1981:149]. Ella atribuye esta “confusión” al “telescopio del tiempo” y dice: “El tiempo es telescopiado en el mito y el ritual del conflicto étnico en Chamula, Zinacantán y Chenalhó, así se hace posible simbolizar muchos acontecimientos al mismo tiempo” [Bricker 1981:150].

Entonces Bricker presenta una importante observación. Ella dice:

[. . .] la distorsión temporal produce una estructura similar en el mito y el ritual del conflicto étnico. En la atemporalidad de la tradición oral no hay lugar para la individualidad, el héroe de un conflicto es héroe de todos los conflictos. Se puede referir a él con el nombre de *todos* los héroes o con *cualquiera* de ellos. El villano quien se opone a él, puede ser llamado con el nombre de cualquier villano de cualquier periodo [Bicker, 1981:150].

Esta observación es paralela a la que hace Hunt, quien dice que la realidad es una y muchas [Hunt, 1977:56]. Utilizando la idea de transformación como una herramienta analítica, Hunt observa que fuera del flujo histórico de la experiencia zinacanteca “los conquistadores españoles, los guerreros prehispánicos y los soldados mexicanos llegaron a ser en una sola persona” [Hunt, 1977:224].

Planteado de esta manera, podemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia entre Hunt y Bricker respecto a este hecho?

Bricker piensa que la “distorsión” simbólica del tiempo es causada por el telescopio del tiempo que efectúan los indígenas, mientras que Hunt dice que es el producto de una “transformación”, que es un método de clasificación simbólica de los indígenas. En mi opinión, la teoría de Hunt es más sólida. La teoría de Bricker tiene como consecuencia natural otra pregunta, ¿porqué telescopian los indígenas el tiempo? Bricker contestaría que se debe a que los indígenas tienen una “noción cíclica del tiempo”. Esta respuesta en su turno inevitablemente provoca otra pregunta, ¿por qué ven los indígenas el tiempo cíclicamente?

El problema fundamental del análisis de Bicker es que intenta explicar todos los mitos y ritos exclusivamente desde el punto de vista de la “distorsión temporal” de los hechos históricos. La distorsión de los acontecimientos es, en otras palabras, clasificación de experiencias. Una visión específica del tiempo —“la visión cíclica del tiempo”— puede ser un método de clasificación; pero solamente uno entre varios.

Bricker está a punto de descubrir otro método de clasificación de los indígenas, partiendo de su propio análisis; sin embargo, prefiere apoyarse solamente en la teoría de la "distorsión temporal".

Bricker está en lo cierto cuando dice: "las así llamadas 'inconsistencias' son en realidad pistas hacia los diferentes acontecimientos históricos simbolizados por las categorías" [Bricker, 1981:154].

Bricker disecciona cuidadosamente los rituales del carnaval de las comunidades tzotzil y ofrece una respuesta a las mistificantes "inconsistencias", identificando a cada uno de los actores rituales como actores históricos de conflictos étnicos. Muy a mi pesar, allí interrumpe su investigación. Lo que queda sin analizar es el significado de estas "inconsistencias" para los indígenas. Todos los héroes son, al mismo tiempo, cualquiera de ellos. ¿Qué es lo que los indígenas intentan comunicar mediante esta retórica? La diferencia entre Hunt y Bricker es que Hunt contesta esta cuestión al mostrar de qué manera el concepto de "transformación" de los indígenas clasifica su experiencia; Bricker todavía no ha contestado la cuestión.

Sin embargo, Bricker sí avanza en su análisis del caso yucateco. Encuentra un atributo compartido por las gentes a las cuales se aplica la palabra del maya yucateco *dzul*:

Los mayas [de Yucatán] han extendido el significado del término *dzul* (*c' ùul*) en cada época sucesiva, haciéndolo de esta manera relevante para cada nueva instancia de conflicto étnico. En vísperas de la conquista, el término significaba "extranjero" [...] y en algunos contextos hacía referencia a los invasores mexicanos [...] Después de la llegada de los españoles, el término adquirió un nuevo significado, "extranjero caucasoide". Hoy los mayas lo utilizan para referirse a los ladinos, los herederos de los españoles. Así que en el contexto del mito, la palabra *dzul* tiene el significado estructural y atemporal de "miembro de un grupo de dominadores extranjeros" [Bricker, 1981:166].

Esta es la única ocasión en que Bricker se desvía de la historia cronológica. Llega casi a descubrir de qué manera se condensa la experiencia en formas, o taxa, en la historia profunda. Si fuera desarrollada, esta visión se podría aplicar al análisis de los actores rituales del carnaval en los Altos de Chiapas. Para entender la visión histórica de los indígenas, es esencial preguntar qué son las imágenes que evocan los actores rituales para los indígenas tzotzil y de qué manera son clasificadas por ellos.

El Drama de la Pasión

La Pasión de Cristo, es decir, el conflicto entre los cristianos y los judíos, es uno de los conflictos étnicos que se ritualiza en la forma de un drama histórico durante la Semana Santa en los Altos de Chiapas. Una de las figuras se llama *Paxyon*, la Pasión.

Bicker pregunta la razón por la cual algunas comunidades consideran que el drama de la Pasión es importante y otras no. Ella encuentra que:

[...] el papel de la Pasión se encuentra únicamente en las comunidades que participaron en la guerra de Santa Rosa, o las que colindan con Chamula [...] Amatenango, Oxchuc y Tenejapa, como otras comunidades tzeltales, no jugaron ningún papel en la rebelión, tampoco colindan sus comunidades con Chamula. En Amatenango, donde no hay mayordomos llamados Pasión, la gente "aparentemente no identifica a Jesús como uno de ellos, y se preocupan poco por su destino en la representación teatral de la Pasión" [Nash, 1970: 228 y s]. La identificación más fuerte de los indígenas con Cristo la encontramos en Chamula, donde la crucifixión de un muchacho indígena el Viernes Santo de 1868 le confirió al Drama de la Pasión un significado indígena [Bricker 1981:161 y s].

El punto medular es que Bricker relaciona el Drama de la Pasión con la Guerra de Santa Rosa. Para este propósito Bricker presupone una asociación que yo entiendo como la siguiente correspondencia:

La Persecución por los judíos: La Guerra de Santa Rosa

Cristo: El Cristo indígena

La Pasión de Cristo: El Drama de la Pasión

Ésta es la lógica mediante la cual Bricker relaciona el Drama de la Pasión con la Guerra de Santa Rosa. Sin embargo, el significado de la crucifixión de un muchacho indígena es aparentemente muy nebuloso, y Bricker no encuentra rastro alguno de la crucifixión en el drama histórico ritualizado en el carnaval de Chamula. Como consecuencia, la posición importante del tema de la Pasión en Chamula no se deja explicar de manera convincente por medio de la asociación que Bricker establece con la Guerra de Santa Rosa.

Mi propia opinión es que la importancia del Drama de la Pasión varía de acuerdo con la naturaleza de la religión de cada comunidad. En otras palabras, mi hipótesis es que las comunidades que tienen un vigoroso culto al dios del sol, le confieren gran importancia al tema de la Pasión y lo ritualizan a gran escala; en las comunidades donde domina el culto a los dioses ancestrales, el tema de la Pasión carece de importancia.

Chamula es probablemente una de las comunidades donde tiene mayor fuerza el culto al dios del sol [Gossen 1974; Vogt, 1973]. Parafraseando a Bricker y cambiando "identificación" y "con Cristo" por "creencia" y "en el dios del sol" respectivamente, "La creencia más fuerte en el dios del sol está en Chamula". Desde la visión de los chamulas, el sol está relacionado con Cristo-Dios [Gossen, 1974]. Así, los chamulas le asignan gran importancia al Drama de la Pasión, que es un ritual en honor de Cristo-Sol-Dios.

Al contrario, Amatenango está caracterizado por su vigoroso culto a los ancestros, como lo indica el título de la monografía de June Nash: "En la mirada de los ancestros" [1970]. Por eso es probable que Amatenango no tenga el Drama de la Pasión, es decir, debido al predominio del culto a los ancestros sobre el culto del dios del sol; también es posible que no tenga nada que ver con el hecho de que Amatenango no participó en la Guerra de Santa Rosa.

Las Pasiones del carnaval constituyen las posiciones rituales más costosas y más prestigiosas en Chamula; mientras tanto, en Zinacantán no consideran ni el carnaval ni las pasiones como las fiestas o los rituales más importantes en el calendario ritual de la comunidad [Vogt, 1969:551-556]. Esta diferencia podría explicarse de igual manera, ya que el culto al sol no es tan fuerte como en Chamula; es de una importancia secundaria, después del culto a los ancestros [Vogt, 1973].

Movimientos religiosos recientes

Bricker compara los movimientos religiosos contemporáneos en los Altos de Chiapas, como la construcción de capillas en las aldeas indígenas, con los movimientos religiosos de nativismo de los siglos XVIII y XIX. Bricker dice: "los movimientos actuales de construcción de capillas en Zinacantán son muy similares a los cultos a la Virgen de la primera parte del siglo XVIII" [Bricker, 1981:173].

Bricker tiene razón en el sentido de que la posesión de una capilla propia le da un significado simbólico a la independencia de la comunidad o aldea. Sin embargo, según Robert F. Wasserstrom [1978], las aldeas de Zinacantán construyen sus propias capillas como una expresión de su desarrollo económico y como símbolo de su independencia política y religiosa de los indígenas de otras comunidades. Al principio del siglo XVIII, sin embargo, las capillas fueron construidas en honor a la Virgen que había aparecido para ofrecerles su exclusivo apoyo a los indígenas oprimidos y empobrecidos bajo el régimen colonial español. Lo que significa que la situación socioeconómica y política de los indígenas de hoy sea la opuesta a la situación de hace doscientos cincuenta años. Bricker no toma en cuenta esta diferencia cuando compara los movimientos de construcción de capillas y los cultos a la Virgen de la primera parte del siglo XVIII.

El mito y la historia - B

Bricker refuta la teoría de Lévi-Strauss sobre el mito y la historia en dos puntos.

Por un lado, Lévi-Strauss trata al pensamiento mítico como compuesto de "desechos y escombros" y "cabos sueltos" de sucesos históricos [Lévi-Strauss, 1966:21 y s; Bricker, 1981:180].

Bricker [*ibid.*] comenta:

[...] ya no considero a estos caracteres [los actores rituales de la fiesta de San Sebastián de Zinacantán] como “desechos y escombros”. Pertenecen a complejos de rasgos que pueden ser identificados históricamente.

Por otro lado, Lévi-Strauss sostiene que los componentes de un mito pueden desplazarse libremente entre las categorías de una estructura; pueden servir alternativamente como fines y como medios [Lévi-Strauss, 1966:32 y s; Bricker, 1981:180]. Bricker señala que los mitos y rituales mayas de conflictos étnicos no apoyan su teoría; los actores rituales y míticos tienen una posición fija en la estructura, y la movilidad de los elementos es restringida.

Según parece, el concepto de “estructura” tiene diferente significado para Lévi-Strauss y para Bricker. Esta diferencia es más explícita si se toma en cuenta el significado que Hunt le confiere a ese término.

Hunt distingue tres niveles en los sistemas simbólicos: los mensajes, los códigos y la armazón. Los mensajes de los sistemas simbólicos son rápidamente afectados por la inmediatez del flujo del proceso social, y por cambios menores en la organización social. Los códigos de los mensajes cambian más lentamente y son menos afectados por el proceso social en el sentido inmediato [Hunt, 1977:258]. Las armazones de la estructura simbólica, o la estructura profunda, parecen ser muy estables durante largos periodos, a través de las fronteras geográficas, sociales y culturales. De hecho cambian, pero raras veces radicalmente [Hunt, 1977:259]. Siguiendo estos conceptos sofisticados, la “estructura” de Lévi-Strauss es lo que Hunt llama la “armazón”, y la “estructura” de Bricker es el equivalente a los “códigos” de Hunt. Es apropiado redefinir sus “estructuras” de esta manera, ya que el sujeto de Lévi-Strauss es atemporal, y como consecuencia incambiable, mientras que el principal interés de Bricker en el presente libro ha sido estudiar la manera en que los sucesos históricos han sido sincretizados con los paradigmas existentes.

Las dos preguntas que le plantea Bricker a Lévi-Strauss derivan de la discrepancia del significado entre sus concepciones de “estructura”. Hasta cierto grado los vehículos de símbolos, en el nivel de mensaje o de código, guardan todavía su nombre y su origen, o siguen estando ligados a su contexto. Los actores rituales tzotziles todavía no son libres de su “descendencia” histórica y guardan sus posiciones fijas en toda la estructura simbólica. Pero los vehículos de símbolos, en el armazón, ya han perdido su contexto y tienden a ser “desechos y escombros” “puros”, atemporales y sin nombre propio, o “cabos sueltos”. Los componentes míticos, en el sentido de Lévi-Strauss, son libres de su contexto y capaces de hacer inversiones. Por lo que la crítica de Bricker es desatinada.

Bricker está interesada principalmente en el "sincretismo", o en procesos sincréticos en la experiencia humana. Ella dice del sincretismo:

[. . .] es el mecanismo por el cual los acontecimientos de una tradición ajena son absorbidos en el paradigma general del conflicto étnico [. . .] El sincretismo integra creencias y prácticas de origen y significado diferente y las hacen formar parte de la historia maya.

El "paradigma generalizado de conflicto étnico" es un concepto que pertenece al nivel de los códigos de Hunt.

La frustración que sentí durante la lectura de este libro puede estar relacionada con el hecho de que todos los esfuerzos de Bricker están dirigidos exclusivamente hacia la clarificación del nivel de código de la estructura del mito y del ritual en la cultura y de la historia de los mayas. Con los datos que cita, podría haber analizado parte de la estructura profunda del simbolismo maya, en particular de la mitología y del ritual tzotzil. Deploro esta autorrestricción, o falta de exhaustividad en el análisis. Tengo la misma impresión de su primer libro, *Humor ritual en Chiapas* [1973].

A pesar de algunas deficiencias, no dudo que el libro de Bricker tiene un enorme valor para los estudios mesoamericanos, en especial para los estudios de los Altos de Chiapas. Alguien tenía que hacer este trabajo agotador, difícil y tardado; y Bricker lo llevo a cabo con esmero y talento. Bricker muestra excelentemente que la historia tradicional de un pueblo "forma parte del pensamiento del hombre, y por ende es parte de la vida social" [Evans-Pritchard, 1962:51]. De ahora en adelante no será posible discutir la etnohistoria mesoamericana sin tomar en cuenta este trabajo excepcionalmente informativo.

LA HISTORIA Y LA ETNOLOGÍA

Aparentemente, Hunt y Bricker no consideran sus trabajos como etnohistóricos. El término "etnohistoria" no aparece en sus libros, la única excepción se encuentra en el libro de Hunt, quien usa la expresión "un dato etnohistórico" [Hunt 1977:50], sencillamente como una abreviación de "datos etnológicos e históricos". Es probable que ambas, consciente o inconscientemente, evitan llamar a su esfuerzo etnohistórico, ya que el objetivo de sus libros no es seguir la ya establecida tradición mesoamericana de "etnohistoria histórica". Su propósito es explorar una combinación efectiva de la historia y la etnología.

En última instancia, es posible evaluar los trabajos de Hunt y Bricker como un empeño antropológico por hacer una contribución a la historiografía.

En la historiografía moderna francesa se encuentra el término *ethno-histoire*, o *anthropologie historique*, sugerido por algunos de los historiadores afiliados a la Escuela de los Annales. El fin de la *ethno-histoire* es describir *l'histoire totale* [Le Goff,

1973], lo que se podría parafrasear como la historia de la estructura profunda. Estas ideas no son necesariamente nuevas, ya que fueron lanzadas por Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes fundaron en 1929 *Annales d'Histoire Économique et Sociale*.

Dicho en pocas palabras, la *ethno-histoire* trata el folklore, es decir la parte "marginal" de la sociedad; sus métodos analíticos son antropológicos y su descripción etnográfica. Ellos no usan únicamente documentos escritos en archivos, sino también novelas del periodo y fuentes no escritas, es decir arqueológicas, y conversaciones y sermones encontrados en novelas y cuentos populares. Un buen ejemplo es *Montaillou: The promised Land of Error*, escrito por Emmanuel Le Roy Ladurie [1978 {1975}].

En la *ethno-histoire*, los métodos de la antropología estructural son utilizados para llegar a entender la estructura profunda del espíritu del tiempo. Jacques Le Goff considera que es esencial entender *l'histoire des mentalités* para poder interpretar la sociedad como una totalidad [Le Goff, 1973]. La combinación de estructuralismo e historia no tiene nada de extraña, ya que el estructuralismo nunca ha rechazado la historia como tal, aunque sí ha sembrado dudas acerca del valor de una simple descripción cronológica de la historia. En este sentido, se considera importante estudiar lo que la gente ha heredado en el pasado y que continúa heredando en el presente como la *mémoire collective* [ibid.]. No es difícil identificar la influencia de Émile Durkheim sobre la *ethno-histoire*, ya que fue Durkheim quien subrayó la importancia del estudio del *holos* colectivo o la totalidad, antes que del individuo.

En resumen, una *ethno-histoire* de la moderna historiografía francesa tiene por fin la reconstrucción del pasado con base en una comprensión cosmológica de la sociedad, para lo cual los logros de la antropología se usan como modelos para desarrollar un nuevo estilo de descripción. Sin exageración, es posible decir que el fin último es la liberación de la descripción histórica cronológica y un cambio hacia una descripción histórica profunda o una historiografía gestáltica. Para los historiadores, la *ethno-histoire* es nada menos que una revolución epistemológica.

Los trabajos de Hunt y Bricker ciertamente pertenecen a esta historiografía radical; intentan narrar la *mémoire collective* de la integración simbólica de la naturaleza y de la historia del conflicto étnico de los pueblos de Mesoamérica. Una de las ventajas que tiene el antropólogo en comparación con el historiador es que rastrea la historia de una sociedad desde el presente; el/ella no trata una "sociedad pasada". En este sentido, los libros de Hunt y Bricker muestran *l'histoire* viviente de algunos pueblos específicos que Febvre y Bloch se esforzaron por descubrir. Cabe señalar que sus trabajos han arrojado luz sobre nuestra comprensión de la historia profunda viva de los indígenas mesoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA

Blaffer, Sarah C.

1972 *The Black-man in Zinacantan: A Central American Legend*, Austin, Texas, University of Texas Press.

Bricker, Victoria R.

1973 *Ritual humor in Highland Chiapa*, Austin, Texas, University of Texas Press.

1981 *The Indian Chist, The Indian King: The Indian Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas University of Texas Press.

Carmack, Robert M.

1972 "Ethnohistory: A Review of its Development, Definitions, Methods and Aims", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 1, pp. 227-246.

Childe Gordon

1947 *History*, Londres.

Cline, Howard F.

1964 "The Geographies Relationships of the Spanish Indies 1577-1586", en *Hispanic American Historical Review*, núm. 44, pp. 347-374.

1972 Introduction: Reflection on Ethnohistory", en *Handbook of Middle American Indian. Guide to Ethnohistorical Source*, parte 1, vol. 12, Austin, Texas, University of Texas Press, pp. 3-6.

Cohen, David W.

1972 *The historical Tradition of Busiga: Mukama and Kintu*, Oxford, Oxford University Press.

Cordry, Donald

1980 *Mexican Mask*, Austin Texas, University of Texas Press.

Cumberland, Charles C.

1986 *Mexico: The Struggle for Modernity*, Oxford, Oxford University Press.

Edmonson, Munro S.

1960 "Nativism, Syncretism and Anthropological Science", en *Middle American Research Institute, Publication*, núm. 19, Nueva Orleans, Louisiana, Tulane University, pp. 181-204.

1971 "The Book of Counsel: Popol Vuh", en *Middle American Research Institute, Publication*, núm. 35, Nueva Orleans, Louisiana, Tulane University.

Eggan, Fred

1954 "Social Anthopology and the Method of Controlled Comparison", en *American Anthropologist*, núm. 56, pp. 743-763.

Ehret, Christopher

1972 *Southern Nilotic History: Linguistic Approaches to the Study of the Past*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Evans Pritchard, E. E.

1962 "Anthropology and History", en *Essays in Social Anthropology and Other Essays*, Londres, Faber & Faber, pp. 46-65.

Fenton, William N.

1952 "The Training of Historical Ethnologists in America", en *American Anthropologist*, núm. 54, pp. 328-339.

Fought, John G.

1972 *Chorti (Mayan) Texts*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.

Garibay K., Angel M.

1953 *Historia de la literatura náhuatl*, México, UNAM.

Gibson, Charles

1952 *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

1964 *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, California, Stanford University Press.

Gossen, Gary H.

1974 *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

1979 "Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism", en Lessa, W. A. y E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, 4a ed., Nueva York, Harper & Row, pp.116-129.

1980 "Chamula Theory of History in Time and Space", en *Lecture at the Institute for Mesoamerican Studies*, Albany, State University New York, February 29.

Horcasitas, Fernando (ed.)

1972 *Life and Death in Milpa Alta*, Norman Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Hunt, Eva

1972 "Irrigation and the Socio-Political Organization of Cuicatec Cacicazgos", en Johnson y MacNeish (eds.), *the Prehistory of the Tehuacan Valley*, vol. 4, Austin, Texas, University of Texas Press.

1977 *The transformation of the Humminbird: Cultural Roots of a Zinacantecan-Mythical Poem*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

Klein, Herbert S.

1970 "Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712", en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, INI, pp. 149-170.

Köhler, Ulrich

- 1977 "Conbilal C'ulelal: Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einen Gebestext auf Maya-Tzotzil", en *Acta Humboldtiana*, series Geographica, Ethnographica, núm.5, Wiesbaden.
- 1980 "Cosmovisión Indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanos", en Francis Polo Sifuentes *et al.*, *La Antropología Americanista en la actualidad: homenaje a Rapahael Girard*, t. 1. México, Editores Mexicanos Unidos, pp. 583-596.

Laughlin, Robert M.

- 1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Smithsonian Contributions to Anthropology 19, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- 1976 "Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantan", en *Smithsonian Contributions to Anthropology*, núm. 22, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- 1977 "Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantan", en *Smithsonian Contributions to Anthropology*, núm. 23, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.

Leach, Edmund

- 1954 *Political Systems of Highland Burma*, Londres, Bell.

Le Goff, Jacques

- 1973 "Histoire et ethnologie: l'historien et l'homme quotidien", en *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines. Mélanges en l'Honneur de fernand Braudel*, t. II, Toulouse, Privat.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

- 1978 *Montaillou: The promised Land of Erro*, Nueva York, George Braziller, Inc., (original publicado en Francés, 1975).

León Portilla, Miguel

- 1959a *La filosofía náhuatl*, 2a. ed., México, UNAM
- 1959b *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- 1964 *El Reverso de la Conquista*, México, Joaquín Mortiz.
- 1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

Lévi-Strauss, Claude

- 1966 *The savage Mind*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press.

Lewis, I. M. (ed.)

- 1968 *History and Social Anthropology*, Londres, A. S. A., Monograph.

Linton, Ralph

- 1943 "Nativists movements", en *American Anthropologist*, núm. 45, pp. 230-240.

Masuda, Yoshio, et al.

- 1975 "Book Reviews and Discussions in Current Latin American Studies. II Ethnohistory", en *Minzokugakukenkkyu*, vol. 40, núm. 3, pp. 227-260.

Molina, Cristóbal

- 1934 "War of the Caste: Indian Uprisings in Chiapas, 1867-1870", en *Middle American Research, Publication*, núm. 8, Nueva Orleans, Louisiana, Institute, Tulane University, tr. Noyes, E. y D. Morgadanes.

Murra, John V.

- 1974 "Débat", en *Annales*, núm.6, noviembre-diciembre, pp. 1358-1361.
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
 1978 *La organización económica del Estado Inca*, México, Siglo XXI Editores (original en inglés, 1956).

Nash, June

- 1970 *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

Ogot, Bethwell A.

- 1970 *History of the Southern Luo Migration and Settlement 1500-1900*, vol. 1, Nairobi, East African Publishing House.

Polanyi, Karl

- 1957 "The Economy as Instituted Process", en Polanyi, K., C. M. Arensberg y H. W. Pearson (eds.), *Trade in Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe, Illinois, Free Press, pp. 243-269.

Roberts, A.

- 1973 *A history of the Bemba: Political Growth and Change in Northeastern Zambia before 1900*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin press.

Schapera, I.

- 1962 "Should Anthropologists Be Historians?", en *Journal of Royal Anthropological Institute*, núm. 92, pp. 143-156.

Schorter, A.

- 1962 *Chiefship in Western Tanzania: A Political History at the Kimbu*, Oxford, Oxford University Press.

Smith, M. G.

- 1962 "History and Social Anthropology", en *Journal of Royal Anthropological Institute*, núm. 92, pp. 73-85.

Spalding, Karen

- 1972 "The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives", en *Latin American Research Review*, núm. 7, pp. 47-76.

Stahl, K. M.

1964 *History of the Chagga: People of Kilimanjaro*, Londres.

Sturtevant, William C.

1966 "Anthropology, History and Ethnohistory", en *Ethnohistory*, núm.13, pp. 1-51.

Tax, Sol, et al.

1952 *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Glencoe, Illinois, Free Press.

Thompson, J. Eric S.

1934 "Sky Bearers, Colours and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, vol. 2, núm. 436, Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, pp. 209-242.

Tozzer, Alfred M.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán a Traslacion*, documento del Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, núm. 18, Massachusetts, Harvard University Cambridge.

Vansina, Jan

1960 "Recording of the Oral History of the Bakuba", en *The Journal of African History*, núm. 1, pp. 45-51, 257-270.

1965 *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago, Illinois, Aldine, tr. Wright H. M.

Varcárcel, Luis E.

1959 *Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima.

Vogt, Evon Z.

1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas.*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

1973 "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", en *Ethnology*, vol. 12, núm. 2, pp. 99-114.

1976 *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Vos, Jan de

1980 *La paz del dios y del rey: la conquista de la selva Lacandona 1522-1821*, Tuxtla Gutiérrez Chiapas, gobierno del Estado de Chiapas (Ceiba, 10).

1981 "Juan López, del rey de los indios", en ponencia presentada en la xvii Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, junio 26, San Cristobal de las Casas, Chiapas.

Wachtel, Nathan

1971 *La Vision des Vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole 1530-570*, París, Gallimard.

Wallace, Anthony F. C.

1956 "Revitalization Movements", en *American Anthropologist*, núm. 58, pp. 264-281.

Wassertrom, Robert F.

1978 "The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious-exchange in Southern Mexico", en *Ethnology*, vol. 17, núm. 2, pp. 197-210.

Vivienda y condiciones de vida en el habitar de los pobres de la ciudad de México*

Judith Villavicencio Blanco**

RESUMEN: *La vivienda participa de manera importante en el habitar la ciudad. Como elemento material se relaciona con las condiciones de vida y como objeto social es un satisfactor básico en la vida cotidiana. En la ciudad de México los sectores más pobres carecen de ella. El Estado formula planes y programas de vivienda social, sin embargo, el proceso de obtención es largo y difícil. Además, en los casos en que sí se obtiene una nueva vivienda, los resultados respecto al mejoramiento de la calidad y las condiciones de vida son cuestionables debido a numerosos problemas en el proceso de uso.*

ABSTRACT: *Housing plays a key role in habitat. It is related with living conditions in its material form, and it is an essential life satisfactor for an important part of the daily life. In Mexico City the poor suffer from lack of housing. The State formulates plans and programs of social housing, however, the route through which the poor may obtain a dwelling is long and difficult. Besides that, in those cases when they are finally able to obtain a new house, the results are highly disappointing, because of using problems.*

CIUDAD, HABITAR Y VIVIENDA

Por lo general, la mayor parte del área de las ciudades está destinada a la habitación. Aproximadamente 60% de la superficie de la ciudad de México está ocupada por viviendas o edificaciones que, además de ser habitacionales, tienen otros usos, principalmente el comercio. Entonces, es incuestionable la importancia del tema de las áreas habitacionales en el análisis de la ciudad y, especialmente, el de la vivienda, que sería considerada como la infraestructura básica para que las personas “habiten en la ciudad”.¹

La percepción de la vivienda como una infraestructura para el habitar en la ciudad plantea varias preguntas que tratarán de ser contestadas en este trabajo: ¿qué

* Este trabajo contiene resultados de una investigación que se llevó a cabo entre 1998 y 2000 en el Departamento de Sociología de la UAM Azcapotzalco, con apoyo de CONACyT.

** Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

¹ La vivienda no es sólo una infraestructura para habitar la ciudad. También tiene ese carácter en las áreas rurales, pero analizarla ahí no es objetivo de este trabajo.

significa “habitar la ciudad”? ¿Cómo es la infraestructura para habitar en la ciudad de México? Y por último, ¿qué muestra este estudio en relación con el habitar?

Respecto al significado de “habitar la ciudad”, el punto de vista de este artículo coincide con Luis Cortés [1995:133] cuando dice:

[...] el concepto sociológico de habitar permite enfocar la atención en aquellos fenómenos sociales que transcurren en el marco que establece cada sociedad concreta entre sus habitantes y las viviendas en las que habitan. El núcleo del concepto de habitar es la familia que habita en una vivienda, que a su vez vive en una sociedad.

En consecuencia, el concepto de habitar se entiende fundamentalmente como un conjunto de relaciones sociales vinculadas con el alojamiento, que se sitúan básicamente y principalmente en la esfera de lo privado y de lo familiar pero que en las ciudades (sociedades complejas) tienen ciertas implicaciones no privadas o sociales. Actualmente, habitar la ciudad, sobre todo las grandes urbes, significa estar inmerso como individuo y como familia en un grupo social más amplio (o varios grupos sociales), lo cual hace a las relaciones cotidianas más diversas que aquellas establecidas sólo en el interior de la familia. Además, el tipo de relaciones que existen en el habitar están espacial, histórica y socialmente construidas [Amérigo, 1995; Leal y Cortés, 1998; Segalen, 1997].

En la práctica, el habitar se expresa mediante un conjunto de actividades individuales y colectivas (familiares y sociales) pero siempre a partir de la vivienda o en torno a ésta. En un trabajo anterior [Villavicencio et al., 2000:18 y s] se postuló que, actualmente, el habitar las grandes ciudades implica para cada familia (por muy diferente que sea de otras) la posibilidad de desarrollar ciertas actividades básicas, como resguardarse del exterior, reproducirse, descansar, comer, cocinar y mantener la higiene personal; pero también en su habitar cotidiano la mayoría de las personas y familias tienen una vida social y requieren de esparcimiento, como el juego de los niños, ver televisión, estudiar y, ocasionalmente, en la ciudad de México individuos o familias completas efectúan actividades económicas en su espacio habitable.

Desde esta perspectiva, la vivienda o infraestructura para el habitar permite efectuar todas las actividades mencionadas.² Por tanto, se trata de un concepto am-

² Es importante aclarar que en los estudios sociológicos la vivienda ha sido considerada desde diferentes perspectivas de análisis y, en consecuencia, descrita de manera distinta. Desde una perspectiva económica, la vivienda es una mercancía, por lo que interesa conocer cómo se produce, con qué recursos, cómo se financia, quiénes la producen, etcétera. Quienes se orientan hacia el estudio de las políticas públicas y la planeación la consideran un instrumento importante para el desarrollo urbano, la reactivación económica (o ambos). También se le describe como un producto de la tecnología, como un espacio funcional (que debe ser diseñado de acuerdo con las necesidades de quienes la habitan) o como un producto cultural o histórico.

plio de vivienda que incluye no sólo el tradicional espacio habitacional privado (casa) sino también ciertos espacios exteriores que lo complementan y que permiten desarrollar las actividades semiprivadas y sociales del habitar: áreas verdes, calles, áreas comunes en conjuntos habitacionales, instalaciones deportivas infantiles y ciertos medios de uso cotidiano (comercios, escuelas primarias, paradas de transporte). En otras palabras, el barrio o, como dice Amérigo [*op. cit.*:33], el “ambiente residencial”:

Por ambiente residencial, por lo tanto, se entiende no sólo la vivienda en sus estrictas dimensiones sino también el espacio próximo —físico y social— donde ésta se ubica y donde el sujeto realiza gran parte de sus actividades cotidianas.

HABITAR Y VIVIENDA DE INTERÉS SOCIAL EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La mayoría de los textos sobre la vivienda coinciden en que la carencia de un lugar adecuado para habitar la ciudad afecta principalmente a los grupos y familias más pobres de la población. Por tal motivo, el Estado interviene con programas de vivienda de interés social para apoyar a que estas familias mejoren sus condiciones habitacionales.

Sin embargo, obtener ese beneficio básico para habitar la ciudad de México no es fácil.³ En trabajos anteriores [Villavicencio, *op. cit.*] se ha mostrado que en los años ochenta y noventa aquellas familias de bajos ingresos que se acercaron a los organismos dedicados a programas habitacionales y que lograron una respuesta tuvieron que esperar tres años con cinco meses (en promedio) para obtener una vivienda nueva; un número importante de esas familias debió esperar más de ocho años, mientras otros la obtuvieron en un año o menos. Lo anterior estaba relacionado con situaciones políticas (capacidad de los grupos demandantes para presionar a las autoridades del sector) y económicas (disponibilidad de recursos del Estado para la vivienda social) pero, principalmente, se debía a las diferencias en términos de ingresos y recursos de los demandantes.

A pesar de las dificultades que representó el periodo de transformación de demandantes (gente pobre) a beneficiarios, muchas familias lograron su objetivo y se transformaron en propietarios de una casa, lo cual permitiría mejorar substancialmente su infraestructura habitacional. Sin embargo, un primer estudio de esa nue-

³ Algunos estudios muestran que en los últimos años el objetivo social de la política habitacional se ha perdido en función de objetivos económicos, como reactivar parte de la economía u obtener beneficios financieros para algunos de los agentes involucrados en los procesos de producción o distribución de las viviendas de interés social.

va situación, efectuado en 1995, mostró serias deficiencias de la nueva vivienda en relación con el habitar y planteó críticas importantes a los programas y las políticas habitacionales de la época [Villavicencio, *op. cit.*].

Cuando ocurre un cambio de vivienda tan importante como los que fueron estudiados, el proceso de reconstrucción del habitar puede ser largo y, con el tiempo, las condiciones de ese habitar pueden mejorar. Así, cuatro años después se planteó la necesidad de evaluar la situación de dichos beneficiados, en 1999. En este trabajo se intentará describir y analizar, en un primer acercamiento, cómo ha sido para las familias estudiadas la siguiente etapa de su experiencia habitacional, con énfasis en las características y estado de la infraestructura disponible (vivienda amplia) y en las relaciones privadas y sociales que se desarrollan en el habitar cotidiano. Los datos de 1999 son preliminares y provienen de una encuesta efectuada entre octubre y noviembre de ese año a las familias beneficiadas (ya encuestadas en 1995).⁴

Las familias

Entre 1995 y 1999 las familias beneficiadas con viviendas de interés social que formaban parte del estudio tuvieron cambios importantes. En primer lugar, un poco más de 10% de los beneficiados originales habían dejado su vivienda y habían sido reemplazados por nuevas familias. No es posible afirmar si lo hicieron por problemas económicos —porque no fueron capaces de afrontar los gastos de la nueva vivienda— o por otros motivos,⁵ pero es un hecho que quienes los reemplazaron tienen una situación socioeconómica muy superior a sus vecinos.

Así, mientras el ingreso promedio de los jefes de familia que ya habitaban la vivienda en 1995 —y que se denominarán “viejos” — en 1999 fue de \$2 351.6 por mes, el de quienes llegaron después de 1995 —los “nuevos” — fue en ese mismo año de \$3 865.4 mensuales. El ingreso máximo declarado en 1999 entre los jefes de familia “viejos” fue de \$10 mil, mientras que entre los jefes “nuevos” fue de \$40 mil.

En segundo término, las características demográficas de las familias también variaron (cuadro 1). Si se compara el total de las familias encuestadas en ambos mo-

⁴ En 1995 fueron encuestadas 723 familias en igual número de viviendas, localizadas en 37 conjuntos de interés social entregados por el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (FONHAPO) y el Fideicomiso para la Vivienda y el Desarrollo Urbano (FIVIDESU), entre 1988 y 1995 en el Distrito Federal. Esto constituía una muestra representativa de los beneficiados por ambos organismos en ese periodo. En 1999 se decidió encuestar a una de cada dos familias entrevistadas anteriormente en los mismos conjuntos, lo cual constituía una muestra de 361 familias. Sin embargo, dificultades en el levantamiento redujeron la muestra a 266 casos.

⁵ En 1995 la relación ingreso-gasto de vivienda de estas familias era en promedio de 14.64%. De ellas, 38.6% declaró que la nueva vivienda les obligó a reducir gastos en otros satisfactores para afrontar los compromisos adquiridos [Villavicencio, 2000:133].

mentos, llama la atención que el número de personas por vivienda aumentó y con ello, sin duda, el hacinamiento, que en 1995 ya era un fenómeno grave.

También se observa que disminuyeron los hogares nucleares y, en cambio, aumentaron los hogares extensos y compuestos, lo cual hace todavía más grave la situación dentro de estas viviendas, que en su mayoría tienen sólo dos cuartos y rara vez superan los 45 m² de superficie.

CUADRO 1. *Algunas características demográficas de las familias beneficiadas*

Característica	1995	1999	1999	1999
		(Promedio general)	("viejos")	("nuevos")
Personas por familia	4.32	4.42	4.5	3.74
Hogares nucleares (%)	74.7	69.2	67.0	88.9
Familias con 6 o más miembros (%)	18.4	21.8	22.6	14.8
Familias con 8 o más miembros (%)	4.57	3.4	3.7	-
Jefes de familia de sexo femenino (%)	21.3	20.7	21.3	14.8
Familias monoparentales (%)	23.8	25.6	26.8	14.8

FUENTE: Encuestas propias, 1995 y 1999

Sin embargo, la división de los que fueron encuestados en 1999 entre "viejos" y "nuevos" —lo cual permite definir qué ha pasado con las familias originales en ese lapso— hace que las conclusiones sean todavía más relevantes. El número de personas por vivienda aumentó más entre los "viejos" y también se acentuaron los problemas de estas familias en sus viviendas, además del hacinamiento: en comparación con los "nuevos" hay más hogares extensos o compuestos, hay más familias con seis o más miembros (aunque disminuyeron desde 1995 las que tienen ocho o más), se mantienen las familias con jefes de sexo femenino y aumentan las familias en las que hay un solo cónyuge. Al mismo tiempo, las familias "nuevas" tienen una mejor situación: el número de personas por casa es bajo, predominan los hogares nucleares, no hay familias numerosas (de ocho o más miembros), disminuyen notablemente los hogares con jefatura femenina y también los monoparentales (cuadro 1).

La primera hipótesis indica que está ocurriendo un recambio negativo (desde el punto de vista de la eficacia social de las políticas habitacionales) en las viviendas de interés social, ya que algunas familias que en algún momento fueron beneficiadas —y que posiblemente eran pobres o de bajos ingresos— han abandonado sus viviendas y están siendo reemplazadas por familias que no pertenecen a los sectores más desprotegidos de la sociedad.

En segundo término, se puede observar que aquellas situaciones altamente con-

flictivas de origen sociodemográfico, relacionadas con la vivienda, que se habían detectado inicialmente en las familias beneficiadas no se han superado sino que han empeorado: hay más viviendas con hacinamiento, los hogares se han desdoblado sin que las nuevas familias tengan a dónde ir y los casos de jefatura femenina se mantienen, con todos los problemas que ello significa para enfrentar las exigencias de los programas habitacionales que se detectaron en 1995.⁶ Esto muestra principalmente las dificultades de los más pobres para tener una infraestructura adecuada para habitar la ciudad y confirma el fracaso social y económico de la política habitacional actual, debido a su ineficiencia a largo plazo.

Las relaciones familiares (privadas)

Respecto a las relaciones privadas familiares, en estudio de 1995 se detectó que la nueva vivienda contribuyó a mejorar las condiciones de vida y, como consecuencia, sus prácticas de habitar. Esto tenía relación con las facilidades obtenidas para el desarrollo de actividades vinculadas con la higiene personal, la preparación de alimentos y el lavado de la ropa. En 1999, estas condiciones no se habían modificado y los beneficiados continuaban gozando de servicios como agua corriente en el interior de la vivienda, agua caliente, un inodoro, un lavadero para uso exclusivo de la familia, etcétera. Sin embargo, para las familias nuevas esto no ha representado una mejoría tan evidente respecto a su situación anterior, como sí lo fue, en su momento, para las familias viejas. De las familias nuevas, 84.6% contaba con un inodoro de uso privado en su vivienda anterior (contra 62% en el caso de los viejos); 70% tenían agua caliente (contra 45% de los viejos) y el 100% tenía un sistema formal de drenaje.

No obstante, los problemas y dificultades para la convivencia familiar privada que se detectaron en 1995, respecto al tamaño y el tipo de espacios de la vivienda, continuaron en 1999 y es posible que se hayan agudizado si se considera el crecimiento del tamaño familiar de los "viejos". De igual manera, las viviendas siguen siendo insuficientes respecto al mobiliario requerido por la familia; 2.1% de los encuestados "viejos" en 1999 aún guardaba su ropa y objetos personales en cajas debido a la falta de clósets o roperos (en 1995 lo hacía 5.7%). También continúan los conflictos cotidianos por el uso de espacios como la sala-comedor, que en 83% de los casos es aún el lugar para ver la televisión; en 36.7% es el espacio para el juego de los

⁶ En 1995 se observó que los hogares con jefatura femenina, la mayoría de ellos monoparentales, no tenían un tratamiento económico especial de acuerdo con esa característica, además, todos ellos debían cumplir con las exigencias de los organismos crediticios, al igual que los hogares con jefatura masculina y con cónyuge que trabajara.

niños; 53.2% lo usa para planchar la ropa y es el lugar donde come 94.8% de las familias.

En el caso de los "nuevos", cuyo tamaño familiar es menor, ocurren también serios conflictos por el uso del espacio. La sala se usa menos para ver televisión (74.1%) probablemente porque las recámaras permiten el desarrollo de esa actividad (18.5%) y también porque para muchas familias es factible comer en la cocina (11.1%), sin embargo, hay más casos (53.3%) en que es usada para que los niños jueguen, quizá porque hay más recelo para dejar salir a los niños a las áreas comunes o a la calle, como sí lo hacen los "viejos".

Sin embargo, la opinión de los encuestados respecto a su vivienda y espacios privados es positiva y en realidad son muy pocos (7.3%) los que se manifiestan totalmente descontentos. Pero frente a cuestiones específicas relacionadas con esa vivienda, como el tamaño, son más las opiniones desfavorables (cuadro 2). La "localización", elemento que será analizado más adelante, es lo único más aceptado que rechazado.

CUADRO 2. *Opinión de los encuestados sobre ciertos aspectos de su vivienda, según tipo de ocupante*

Opinión	1995 (%)	1999 (Promedio general) (%)	1999 ("Viejos") (%)	1999 ("Nuevos") (%)
<i>Qué le falta a la vivienda</i>				
Nada, está bien así	-	18.9	19.4	14.8
Cuartos o más espacios	-	58.7	58.6	59.3
Baño, lavadero	-	2.3	2.1	3.7
<i>Qué le desagrada</i>				
Nada le desagrada	-	38.4	39.0	33.3
El tamaño, es incómoda	48.3	30.4	30.1	33.3
Los vecinos	12.4	8.4	8.5	7.4
El entorno, la localización	7.8	7.2	6.4	14.8
<i>Qué le gusta</i>				
Nada le gusta	-	7.3	7.3	7.4
Que es propia, es patrimonio	31.7	21.5	21.9	18.5
Es bonita, es cómoda	26.5	18.8	18	25.9
Los vecinos	1.5	2.7	2.1	7.4
El entorno, la localización	9.7	20.4	20.6	18.5
<i>Opinión sobre el tamaño</i>				
Bueno o muy bueno	-	40.4	41.2	33.3
Pequeño o muy pequeño	-	59.6	58.8	66.6

FUENTE: encuestas propias, 1995 y 1999

Obviamente, los más críticos son los “nuevos”, quienes a pesar de ser familias menos numerosas que las antiguas, expresan más inconformidad con el tamaño y la comodidad (cuadro 2). Al mismo tiempo, no dan tanta importancia al factor “propiedad” como sus vecinos, para quienes el significado patrimonial de la vivienda sigue siendo un elemento importante en la satisfacción habitacional.

En consecuencia, la vivienda de interés social, respecto a las relaciones cotidianas familiares o privadas, continúa siendo una infraestructura insuficiente para el desarrollo de esas relaciones, especialmente cuando se trata de familias numerosas. En muchos casos los ocupantes están satisfechos con su vivienda e incluso el tiempo proporciona un acomodo o aceptación que al principio es difícil de detectar; pero ese acomodo se relaciona más con cierta conformidad que con un reconocimiento de que la vivienda reúne las condiciones adecuadas para lo que cada familia espera o necesita. Para quienes no recibieron a la vivienda como beneficiarios de un programa de interés social sino mediante alquiler o compra (el caso de los “nuevos”) la satisfacción es menor que en el caso de los “viejos”, porque han tenido que gastar más recursos y no han sido apoyados por los organismos oficiales.

LAS RELACIONES SOCIALES O PÚBLICAS

Debido a las características tipológicas de la vivienda de interés social —con frecuencia, departamentos en conjuntos habitacionales de diferentes tamaños—, su análisis como infraestructura de relaciones sociales del habitar exige reconocer dos niveles diferentes: el constituido por las áreas inmediatas a la vivienda familiar, o áreas colectivas del conjunto, y el conformado por áreas externas pero cercanas y que pueden ser descritas en extenso como sociales: “el barrio” o “la colonia”.

La mayoría de los estudios sobre estas áreas, especialmente las de uso colectivo, coinciden en los problemas y en las dificultades de los ocupantes para establecer relaciones vecinales (colectivas o barriales) aceptables. En el estudio efectuado en 1995 [Villavicencio, *ob. cit.*] se presentaron algunas conclusiones:

En mayor medida de lo que sucede con la dimensión física (privada) de la vivienda de interés social, en la dimensión social (colectiva) se encuentran aspectos que obstaculizan el proceso de mejoramiento substancial de las condiciones de vida que deberían tener quienes resultan beneficiados con esa vivienda [. . .] [Aquí] parecen romperse o deteriorarse relaciones vecinales que en la vivienda anterior tenían un carácter adecuado y, además, no se construyen fácilmente otras relaciones o instancias de organización colectiva que ayuden al bienestar social de las familias [. . .] [*ibid.*:145 y s].

Con base en que esta situación se corregiría con el tiempo, en el estudio de 1999 se intentó nuevamente analizar lo que sucedía en estas dimensiones de la vivienda;

sin embargo, las conclusiones no parecen ser muy alentadoras. En relación con el nivel o dimensión colectiva del habitar, la observación directa de los conjuntos seleccionados permitió comprobar la agudización de problemas ya detectados en 1995, como el deterioro de las áreas comunes de los conjuntos, la permanencia y en muchos casos la extensión de la apropiación privada de dichas áreas, el aumento de la inseguridad para su uso y, en síntesis, una serie de conflictos que afectan la cotidianidad de las familias y las relaciones entre vecinos.

Esta percepción general fue confirmada por los ocupantes de los conjuntos, donde el 14.4% de los encuestados declaró que no encontraba ningún problema en su unidad y, más aún, 76.2% dijo que le gustaba vivir en ella (cuadro 3). A pesar de lo anterior, 26.5% coincidió en señalar el conflicto con los vecinos y su mal comportamiento como los primeros y más importantes problemas, seguidos por la falta de servicios (17.4%) y por la inseguridad, delincuencia y la presencia de "mariguanos" (17%). Esta percepción no es igual entre los viejos y los nuevos ocupantes. Sólo 3.7% de estos últimos considera que en su unidad no hay problemas, pero percibe con mayor intensidad los conflictos con los vecinos (29.6%) y la inseguridad (22.25%). De igual modo, siente menor satisfacción de vivir en la unidad (cuadro 3).

CUADRO 3. *Opinión sobre problemas en las áreas colectivas según tipo de ocupante, 1999*

<i>Problema</i>	<i>Todos (%)</i>	<i>"Viejos" (%)</i>	<i>"Nuevos" (%)</i>
<i>No hay problemas</i>	14.4	15.6	3.7
Conflicto social, malos vecinos	26.5	26.2	29.6
Inseguridad	17.0	16.5	22.2
Falta de servicios	17.4	16.9	22.2
Problemas administrativos	15.2	15.2	14.8
Problemas en la construcción	7.2	7.2	7.4
Otros	2.3	2.4	0.1
<i>Relación con vecinos</i>			
Buena o muy buena	45.5	45.2	48.1
Mala, muy mala o no hay	54.5	54.8	51.9
<i>Gusto por vivir en la unidad</i>			
Sí	76.2	77.4	65.4
No	23.8	22.6	34.6

FUENTE: Encuesta propia, 1999

Es evidente que la vida colectiva inmediata de los ocupantes de conjuntos habitacionales de interés social no es tan profunda como se espera de estas tipologías, y las relaciones entre vecinos ocurren poco o no ocurren (cuadro 3). Tampoco están

presentes en suficiente magnitud las relaciones propias para la organización en estas viviendas, como las juntas de vecinos, que en la mayoría de los casos se limitan a acuerdos entre los ocupantes de un mismo edificio y en menor medida a lo relacionado con la unidad.

En el estudio anterior se observó que muchos problemas característicos de la vida colectiva en los conjuntos eran resultado no deseado de ese largo pero necesario proceso de demandantes a beneficiarios, ya que en esa etapa se agudizaron las contradicciones entre los integrantes del grupo, quienes debían enfrentar compromisos económicos y de participación no siempre cumplidos por todos. El proceso de demanda consolidó muy pocas veces los lazos colectivos, en cambio, los extinguía una vez que se lograba el objetivo por el cual los demandantes se habían unido (la vivienda). Esto puede explicar por qué entre los nuevos ocupantes, que no vivieron ese proceso, hay una leve tendencia a socializar más entre vecinos.

Las observaciones realizadas para este trabajo han permitido detectar también otros elementos que pueden influir en la falta de socialización entre condóminos. Por un lado, hay un distanciamiento evidente entre los grupos de diferente procedencia que han tenido que convivir en una misma unidad;⁷ por otro lado, persiste la incapacidad o imposibilidad de los ocupantes para la administración interna, lo que provoca no sólo ciertos problemas específicos (inseguridad, deterioro, etcétera) sino que también contribuye a la falta de cohesión y de reconocimiento entre ellos. En 1995, carecía de administración interna de cualquier tipo 31% de los conjuntos estudiados; en 1999, esta proporción aumentó a 39.9%; es decir, la situación parece empeorar con el tiempo.

Respecto al habitar en términos de relaciones sociales más amplias, es decir, aquellas que ocurren entre los ocupantes de una unidad y su entorno (barrio o colonia) hay algunas características de la vivienda de interés social que deben destacarse. En este sentido, se ha postulado que estas relaciones están íntimamente vinculadas con la infraestructura externa a la unidad, es decir, con lo que se tiene o no como espacio público, lo cual está relacionado con las condiciones de localización de la vivienda (y el barrio) en el ámbito intraurbano, es decir, en el conjunto de la ciudad.

Por tal motivo, como primera aproximación y todavía en un nivel muy general, los conjuntos estudiados se han diferenciado por su localización "central" y "no central".⁸ No obstante, esta clasificación no es la más adecuada para el caso de gran-

⁷ El ejemplo más claro es el del Conjunto Manuel M. López III, localizado en la Delegación Tláhuac, en el Distrito Federal. Las 408 viviendas que reúne han sido asignadas al Movimiento de Habitación Independiente, al Partido del Frente Cardenista y a un grupo de pepenadores originarios de los tiraderos de Santa Fe. En este conjunto los conflictos y falta de unidad son evidentes [*vid.* Montejano, 2000].

⁸ Las delegaciones consideradas "centrales" son Azcapotzalco, Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza e Iztacalco. Las otras diez delegaciones (Álvaro Obregón, Coyoacán, Cuajimalpa, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco) fueron catalogadas como "no centrales".

des ciudades, donde existen varias "centralidades", ya que éstas no son geográficas sino definidas principalmente por las características de atracción que pueden ejercer diferentes zonas de acuerdo con el equipamiento y actividades que concentran, mientras la no centralidad es heterogénea y cambiante, sobre todo en lo referente a la periferia. También hay diferencia entre habitar en una zona cercana al centro geográfico u original de la ciudad y habitar en áreas recientemente consolidadas o en proceso de ocupación.

En estas condiciones, las familias que habitan zonas o áreas centrales tienen acceso a más servicios y equipamiento que las que viven en áreas no centrales, salvo en el caso del transporte por camión (cuadro 4).

CUADRO 4. Disponibilidad de servicios y equipamiento cercano según localización, 1999

<i>Servicio o equipamiento</i>	<i>Todos (%)</i>	<i>Central (%)</i>	<i>No central (%)</i>
<i>Servicios</i>			
Teléfono público	82.7	86.0	76.8
Camiones (Ruta 100)	71.1	66.7	78.9
Farmacia	88.7	93.0	81.1
Metro	55.7	71.9	25.8
<i>Compras diarias</i>			
Hay todo	69.5	76.0	57.9
Sólo algunas cosas	22.9	18.7	30.5
No hay nada	3.0	1.8	5.3
<i>Estudian en la colonia⁹</i>			
Sí	66.0	70.3	58.9
Unos sí, otros no	3.4	4.4	1.8
No	30.6	25.3	39.3

FUENTE: encuesta propia, 1999.

A pesar de estas diferencias y de la aparente ventaja de los habitantes de las áreas centrales respecto al ofrecimiento de mejores condiciones para el habitar y para desarrollar más relaciones barriales, los resultados en las viviendas estudiadas no son los esperados. Así, los habitantes de conjuntos centrales parecen haber establecido, con las personas de su entorno, similares a las que han hecho quienes habitan en la periferia y, en todos los casos, no parecen muy extendidas (30% no conoce a sus vecinos de la colonia). En consecuencia, la relación con los vecinos y las ventajas de habitar en el centro en términos de vida social no son los elementos más destacados

⁹ Se consideraron a niños en educación primaria y como total sólo a aquellos hogares donde hay niños en edad escolar.

para los encuestados de su colonia (cuadro 5). Para ellos, el factor de mayor agrado es la localización, que implica la facilidad de acceso y de comunicación con otras zonas de la ciudad.

CUADRO 5. *Algunas opiniones sobre la colonia, 1999*

<i>Indicador</i>	<i>Todos (%)</i>	<i>Central (%)</i>	<i>No central (%)</i>
<i>Evaluación de vecinos</i>			
Muy amables o amables	45.4	44.3	47.4
Poco amables	24.2	29.4	23.2
No los conoce	30.3	30.8	29.5
<i>Problema principal</i>			
No hay problemas	11.5	10.7	13.0
Es insegura	58.5	60.7	54.3
No hay servicios (urbanos)	15.0	16.7	12.0
<i>Qué le gusta</i>			
Nada	11.8	12.4	8.7
Localización	41.2	42.4	39.1
Parques, áreas expansión	13.4	14.7	10.9
Comercio y equipamiento	11.8	12.9	9.8

FUENTE: Encuesta propia, 1999

Probablemente, un factor que incide en esta falta de relaciones entre vecinos es la inseguridad (robos, asaltos, drogadictos, etcétera), percibida por 58.5% de los encuestados como el principal problema de su colonia y señalada más por los habitantes del centro (60.7%) que por los de la periferia (54.3%). Pero también, como ha detectado Montejano [2000], estas relaciones son trastornadas por la ausencia de integración espacial entre una tipología como el conjunto habitacional y la trama urbana original en la que éstos se localizan; también por el rechazo que con frecuencia sienten los habitantes originales hacia quienes llegan a saturar los servicios y el equipamiento, lo que es más evidente cuando se trata de conjuntos de mayor tamaño.¹⁰

En síntesis, la vivienda de interés social, como elemento importante del habitar urbano, parece contribuir poco al desarrollo de relaciones vecinales entre los beneficiados con estas viviendas y con los habitantes del barrio o colonia. Aunque esto no llega a producir un rechazo o insatisfacción total con los conjuntos ni con la localización que les correspondió como beneficiarios de un programa —lo mismo suce-

¹⁰ Por tal motivo, las relaciones entre vecinos de una colonia son mejores cuando se trata de conjuntos pequeños que reemplazan a las antiguas vecindades.

de con la infraestructura para las relaciones familiares—, la vivienda social tiene limitaciones importantes para la socialización entre las personas y para el logro de mejores condiciones de habitar.

ALGUNAS CONCLUSIONES GENERALES

La vivienda de interés social que se construyó en los años noventa en la ciudad de México tiene numerosas limitaciones en cuanto a las condiciones que proporciona a los beneficiarios para el habitar cotidiano en la ciudad. Aunque ha permitido cierto mejoramiento para el desarrollo de las actividades privadas de las familias, especialmente de las más pobres, los resultados en cuanto a la vida colectiva y social son muy limitados y casi contradictorios respecto a los objetivos de la política habitacional.

Complementaría a este trabajo la profundización del análisis para comprobar algunas de las hipótesis planteadas y así formular indicaciones válidas para hacer más eficiente y eficaz la acción habitacional que se desarrolla con la participación oficial. La eficiencia debe entenderse como la capacidad de la política de aprovechar al máximo los recursos que se están empleando; la eficacia, como los logros que se tienen frente a aspectos específicos de la acción, en este caso, mejorar las condiciones de vida de los pobres de la ciudad. Este trabajo (y otros anteriores) parecen demostrar que en ambos aspectos los niveles alcanzados son muy elementales.

BIBLIOGRAFÍA

Amérigo, María

1995 *Satisfacción residencial. Un análisis psicológico de la vivienda y su entorno*, España, Alianza Editorial.

Cortés, Fernando

2000 *Procesos sociales y desigualdad económica en México*, México, Siglo XXI Editores.

Cortés, Luis

1995 *La cuestión residencial. Bases para una sociología del habitar*, Madrid, Fundamentos.

Leal, Jesús y Luis Cortés

1998 *La dimensión de la ciudad*, núm. 145, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Montejano, Luis Armando

2000 *Espacios y relaciones sociales en la vivienda de FONHAPO y FIVIDESU en el DF* (título preliminar), Tesis para obtener el título de arquitecto en la Universidad Iberoamericana, en proceso.

Segalen, Martine

1997 *Antropología histórica de la familia, España, Taurus Universitaria.*

Villavicencio, Judith

1997 "Evaluación de programas habitacionales de interés social en el Distrito Federal", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2/97, México, UNAM.

Villavicencio, J., et al.

2000 *Condiciones de vida y vivienda de interés social en la Ciudad de México, México, Porrúa.*

Antillanismos en el Caribe mexicano

Raúl Arístides Pérez Aguilar*

RESUMEN: *Gran cantidad de elementos léxicos se presentan en los diccionarios, con lo cual se exagera su vitalidad. En este artículo se estudian 63 antillanismos —algunos considerados fósiles léxicos, como lebisa y macabí— de procedencia oral recogidos en el Caribe mexicano. Mediante su análisis se pretende precisar la vigencia real de su uso y su significación sociolingüística en cada nivel sociocultural y en la norma general de la comunidad estudiada.*

ABSTRACT: *A large number of lexical elements are reported in dictionaries, exaggerating their vitality. This article analyzes 63 oral antillanisms from the Mexican Caribbean area, some of which, such as lebisa and macabí, are seen as lexical fossils. Their analysis aims at establishing their actual usage as well as their sociolinguistic meaning at every sociocultural level within the overall linguistic habits of the considered community.*

En una región geográfica como la de la ciudad de Chetumal —puerto y frontera de México con Centroamérica y el Caribe—, en los estilos coloquial e incluso en el formal oral pueden hallarse fácilmente indigenismos léxicos de origen diverso —desde los que poseen un hondo matiz náhuatl y maya hasta los antillanismos.¹

Ante la particular situación que ofrece el habla de esta comunidad lingüística, con esta investigación se pretendió conocer, mediante la aplicación de un cuestionario, qué tan vivas se hallaban las voces de factura antillana en los hogares chetumaleños, principalmente, y en otros sitios (plazas, mercados, calles, escuelas) donde se desarrolla cotidianamente la conversación informal.

Debido a que no existe ningún estudio acerca de este tipo de léxico en la norma de la ciudad, esta investigación tomó la propia experiencia de vida² y los diversos

* Universidad de Quintana Roo.

1 La discusión acerca del origen dialectal de varios indoamericanismos rebasaría por mucho las pretensiones de este artículo.

2 La propia condición de ser nativo de Chetumal ayudó para la elaboración de la nómina que estructura la encuesta aplicada. Como considera Montes [1982:73 y ss], el encuestador nativo con suficiente preparación previa es preferible al foráneo, pues conoce mejor la vida de su región y no deja escapar hechos importantes, a pesar de que presenta ciertas desventajas, sobre todo en la percepción de fenómenos fonéticos y gramaticales que están dentro de sus hábitos lingüísticos.

estudios lexicológicos que se han llevado a cabo en México y en otros países de América³ para laborar la nómina que habría de formar el cuestionario.

No sólo los mayismos son los más abundantes en el habla chetumaleña por su presencia constante en cualquier situación y por su raigambre étnica, sino también las voces procedentes de otras lenguas de América que, en conjunto, caracterizan el habla de la comunidad. Por tanto, no es raro escuchar en alguna conversación informal frases como “El portero de ese equipo tiene manos de *arepa*”,⁴ es decir, quebradizas, frágiles como tostadas o galletas; “Cuando era yo todavía una chamaca teníamos que lebisar el piso de la casa para ir al baile”, es decir, limpiar con lebisa, que es una “especie de lija que se elabora con la piel de una variedad de pez o raya”.

De este modo, la confluencia de las voces antillanas con sus sinónimos hispánicos o de otras lenguas americanas muestra la riqueza léxica que posee esta comunidad, en donde se hallan mezcladas varias culturas —la caribe, la criolla de Belice, la maya y la española— y sus costumbres lingüísticas.

PROPÓSITOS Y METODOLOGÍA

Los principales objetivos de este trabajo son los siguientes:

1. Precisar la vigencia real de los antillanismos (léxico activo) en el español de Chetumal.
2. Analizar la posible significación sociolingüística de este léxico de acuerdo con las variables de edad, escolaridad y sexo.
3. Establecer las circunstancias de uso de estas voces, y los sinónimos con los que entran en competencia.
4. Establecer la nómina pasiva de los antillanismos en la norma de cada nivel socio-cultural y en la norma general de la ciudad.

El proceso para la obtención de los datos consistió en la aplicación de un cuestionario conformado por 63 antillanismos.⁵ Hecha la nómina de voces, se aplicó a cada vocablo esta serie de preguntas:

³ Véase los trabajos de Lope Blanch [1974, 1977, 1979, 1982], Alba [1976], Henríquez Ureña [1935, 1938], Morínigo [1985], Vaquero [1986], López Morales [1992], Santamaría [1984] entre otros, que abordan el tema de los indigenismos en el español americano.

⁴ En Chetumal la *arepa* es una especie de buñuelo dulce y frágil al tacto. En Cuba, Pichardo [1849] dice que es un manjar hecho de mais [*sic*] salcochado, majado, pasado por el jibé o cedazo, a cuya pasta se agregan huevo y mantequilla y luego se pone al horno; mientras que Alcedo [1789] expone que es una empanadita hecha de harina de maíz con carne de puerco adentro que venden las negras en todas las esquinas de Cartagena.

⁵ Se incluyen aquí voces arauacas, caribe y antillanas. A pesar de la difícil clasificación sobre el origen dialectal de algunos vocablos —pues éstos generan grandes dudas a los especialistas (los casos de mana-

1. ¿Conoce la palabra? Sí o number

Si responde sí, entonces:

2. ¿Con qué sentido la conoce? [anotar el significado]

3. ¿La usa? Sí o number

Si responde sí, entonces:

4. ¿En qué circunstancia la usa?

5. ¿Con qué otro nombre conoce el objeto, la fruta, la cualidad, etcétera?

El encuestador anotaba las respuestas, las observaciones que hacía el entrevistado en relación con el significado de la voz, así como los datos generales de éste.

Los informantes que conformaron la muestra seleccionada fueron hombres y mujeres hispanohablantes nacidos en Chetumal o con más de 10 años de residencia en la ciudad, distribuidos en tres niveles de escolaridad: bajo (hasta sexto grado de primaria), medio (bachillerato concluido)⁶ y alto (estudios posteriores al bachillerato); y en tres grupos generacionales: jóvenes de 20 a 30 años (grupo I); maduros, hasta 50 años de edad (grupo II) y mayores de 50 años (grupo III). Fueron encuestados 30 individuos (15 hombres y 15 mujeres: 10 de cada nivel de escolaridad y 10 de cada grupo de edad).

RESULTADOS GENERALES

Después de tabular los datos, las 63 unidades léxicas resultaron ser conocidas al menos por cinco de los treinta informantes (16.6%). Sin embargo, fueron desechadas 16 de éstas;⁷ las 47 restantes forman en conjunto la nómina pasiva de antillanis-

tí, maraca, jaiba, papaya y otros más)—y aunque algunos más no parecen ser indigenismos—según Joan Corominas (los casos de *batea*, *tabaco* y *tuza*)—fueron incluidos, pues, generalmente, la mayoría de los lexicógrafos los ha considerado como tales. La nómina aplicada fue obtenida durante la consulta del trabajo de López Morales [1992] y completada con la que presenta Alba [1976] en su estudio sobre el español de Santiago, República Dominicana.

⁶ En algunos informantes se consideró una carrera comercial corta como equivalente al bachillerato.

⁷ Anona, batey, canaleta, cocuyo, cholo, jibaro, guayacán, ciguato, conuco, guateque, jicotea, lebisa, macabí, majagua, piragua y cabuya: estas palabras, en promedio, exhibieron un 26% de conocimiento y 10% de uso real. Canaleta, ciguato, jicotea, lebisa y macabí son más comunes en la lengua especializada de los pescadores, donde gozan de singular uso, aunque fuera de ese ámbito también lo tienen. A pesar de que no pertenezcan a la norma pasiva de la comunidad estudiada, se detallará sobre el significado que se les da en Chetumal para contrastar éste con el que tienen en otros sitios del Caribe hispánico, donde también su uso es considerable, y para mostrar que son verdaderos fósiles léxicos que siguen vivos en esta región mexicana.

En Chetumal llaman “lebisa” a una variedad de pez o raya que posee una piel muy dura y rasposa, cuyo nombre científico es *Dasyatis torregi*. Cuando esta piel se seca, adquiere todas las características de una lija, y así se usa para lijar la madera, lo que ha dado origen al verbo “lebisar”, al parecer de uso única-

mos⁸ en el español de Chetumal, ya que para considerar un elemento lingüístico como perteneciente a este léxico se requirió que fuera conocido por más del 50% de los hablantes.⁹

mente local. Esta voz es un antillanismo ya documentado por Friederici [1949] en las formas *libuça*, *libusa*, *lebisa*, *labusa* y *labuza*, con registros de Las Casas: “es rayada la yuca en unos cueros de pescado como cazón, que los indios llaman *libuça*, la media silaba luega”. Lope Blanch [1974] recoge la misma cita cuando habla de la suerte que corrieron los antillanismos marítimos en el español del siglo XVI en México: “de los ocho términos registrados, sólo uno ha caído en el olvido —*libuza*—. Afirmación no muy atinada, pues varias veces ha sido escuchada la palabra incluso en ámbitos no marineros sino familiares, situación que demuestra que la voz no ha desaparecido totalmente en esta región caribeña. Aún más, durante 1937 se comerció piel llovisa en la isla de Cozumel y también en Chetumal [Dachary, 1984]. En Cuba, Zayas [1931] dice que en 1798 todavía se empleaba en esa isla la piel de lebisa para rayar la yuca y que los indios decían *libuça*. Pichardo [*op. cit.*] dice que es un pez grande, aplastado, con la piel oscura, áspera y granulenta que se aprovecha como lija. Santamaría [1984], por su parte, menciona que es un pez raro del Golfo de México y del mar Caribe y que a veces se pronuncia “lebisa” o “libisa”.

Existe un pez que, además de tener muy buen sabor, es muy espinoso. En Chetumal se le llama “macabí” y años atrás era muy común escuchar el pregón por las calles de quien lo ofrecía asado. Macabí es seguramente voz caribe, argumenta Del Castillo [1977]. Es un pez fluvial muy espinoso y muy común en el oriente de Venezuela. Su clasificación científica es la misma: *Albula vulpes*. Con este nombre científico, Montes y Flórez [1973] registran *gato*, pero al parecer se trata de una variedad que en Chetumal se conoce como *tzotzim* (*Elops saurus*), que proviene del maya *tzootzim*, “flaco” [Álvarez, 1980]. En Tierrabomba, Pasacaballos y Boquilla también le nombran “macabí”; mientras que en el Puerto de Pescadores en Cartagena le llaman “macabí espinoso”. Otra denominación es “macaco”, que al parecer es un afronegrismo que significa “feo”. Sin embargo, a pesar de ser usada en Chetumal, en toda la costa de Quintana Roo y en otros lugares, la voz ha desaparecido poco a poco; por ejemplo, en Salinas (Puerto Rico), pueblo marineramente y en otras épocas punto pesquero importante, hoy es totalmente desconocida; en toda la isla la conoce entre 10 y 20% de las personas que fueron entrevistadas [Vaquero, 1986], aunque se infiere que su uso es mucho menor. En Cuba, macabí compete moderadamente con lisa, manjúa, blanquillo y pez rey [López Morales, 1991]; mientras que en Dominicana no figura en la nómina pasiva de indigenismos de la norma lingüística general [Alba, *op. cit.*].

El instrumento que sirve para impulsar una embarcación menor es el “canalete”. Incluso, se ha documentado la palabra “canaletear” en una narración corta de un escritor chetumaleño. En Colombia se habla también de canalete. Al describir las maniobras de la pesca en agua dulce en La Honda, Montes y Flórez [1973] dicen que “El probero y el piloto de la canoa van “canaletando”. Para subir la corriente, el probero deja el canalete y coge l’*horqueta* [‘palanca’] y la manda [‘lanza’, ‘arroja’] a la orilla. Así, empuja la canoa y la hace subir. Cuando están pescando, el probero lleva l’*atarrayn* y el que va atrás maneja la canoa con el canalete”. Con esta narración puede inferirse que la palabra goza de gran vitalidad, tanta que casi ha desplazado a “remo”. En Venezuela la voz canalete se refiere a un árbol (*Aspidos perna excelsum*) de cuya madera se hacen los remos [Guillén, 1948]. El trabajo de Lara [1968] da cuenta de que la palabra cubre una gran zona americana, pues llega hasta Veracruz, en donde se habla de “remo de canalete”, que sirve para gobernar la embarcación, no para bogar con él. Incluso la *Enciclopedia General del Mar* dice que es de uso peculiar en canoas y piraguas esquimales, con lo que estaríamos ante un uso casi continental del instrumento, pero no así de la voz, cuyo origen parece ser antillano.

“Ciguato” o “siguato” es la condición de enfermedad que padece el pez (especialmente la picuda) por haber comido un tipo de hierba venenosa para su especie. Si el ser humano ingiere el animal, le produce diarrea continua y en ocasiones puede provocar la muerte. En Cuba se le llama “siguatera” [Pichardo, *ob. cit.*].

La “jicotea” o “hicotea” es una especie de tortuga de agua dulce [Pichardo, *op. cit.*] y con ese significado se le conoce en Chetumal.

⁸ De ellos, 19 pertenecen a la nómina de indigenismos comunes al Caribe hispánico, los cuales suman 28 en total: un nahualismo (aguacate) y 27 antillanismos (barbacoa, bejuco, cacao, caimito, canoa, caoba, carey, comején, enagua, guano, guayaba, hamaca, huracán, iguana, jaiba, macana, maraca y sabaña), según el estudio comparativo de Alba [1991] citado por López Morales [1992:253].

⁹ En esta nómina la primera cifra se refiere al porcentaje del léxico pasivo y la segunda al activo: are-

Sin embargo, dentro de esta extensa nómina existen diferencias: 11 voces son absolutamente conocidas;¹⁰ por otra parte 23 muestran un porcentaje de conocimiento entre 81% y 99%;¹¹ mientras que las 13 restantes¹² tienen entre 51% y 80% de conocimiento en esta nómina.

RESULTADOS SEGÚN VARIABLES (LÉXICO PASIVO)

En toda esta nómina pasiva, la palabra que presentó las diferencias más significativas fue "enagua", desconocida por el sector inculto y por la gente de más de 50 años de edad (grupo III), lo que puede explicarse, entre otras razones, por la educación precaria de este grupo social y por el uso de "falda". Por tanto, esta palabra es caracterizadora, sobre todo, de los diversos sociolectos de la ciudad y de los distintos grupos generacionales.

Ahora bien, para que una unidad léxica fuera considerada como caracterizadora de algún grupo social, de edad o de género, debía presentar una diferencia en el conocimiento o en el uso de más del 25% respecto a los otros sectores.

Así, por ejemplo, resultaron más propias de los varones las voces antillanas¹³ caimito,¹⁴ marañón,¹⁵ jaiba, macana, mangle y enagua; de la gente madura: caimito, cayo, cayuco, ceiba, coa, jaiba, maguey, mangle, marañón, mico, pitaya y sabana; del nivel culto: arepa, bajareque,¹⁶ cayuco,¹⁷ ceiba, coa, enagua, mangle, marañón, mico y tuna, y del nivel medio: cacique y guano. Las palabras restantes pertenecen a la norma pasiva de la comunidad.

pa (63, 57), bajareque (60, 44), barbacoa (100, 86), batea (96, 68), bejuco (73, 54), butaca (72, 55), cacique (93, 46), caimán (93, 57), caimito (93, 78), canibal (96, 51), canoa (100, 43), caoba (96, 86), carey (90, 62), caribe (93, 82), cayo (70, 71), cayuco (80, 33), ceiba (80, 37), coa (83, 68), colibrí (96, 62), comején (90, 59), enagua (53, 50), guacamaya (100, 73), guajiro (52, 20), guanábana (100, 86), guano (83, 68), guayaba (100, 100), hamaca (100, 100), henequén (96, 68), huracán (96, 96), iguana (100, 63), jaiba (73, 54), loro (100, 73), macana (83, 36), maguey (86, 34), maíz (100, 100), mamey (100, 83), manatí (93, 57), mangle (56, 47), maraca (90, 29), marañón (56, 11), mico (63, 36), papaya (100, 100), pitaya (86, 65), sabana (86, 389), tabaco (96, 62), tuna (90, 59), yuca (90, 59).

¹⁰ Barbacoa, canoa, guacamaya, guanábana, guayaba, hamaca, iguana, loro, maíz, mamey y papaya.

¹¹ Batea, caimán, cacique, caimito, canibal, caoba, carey, caribe, coa, colibrí, comején, guano, henequén, huracán, macana, maguey, manatí, maraca, pitaya, sabana, tabaco, tuna y yuca.

¹² Arepa, bajareque, bejuco, butaca, cayo, cayuco, ceiba, enagua, guajiro, jaiba, mangle, marañón y mico.

¹³ Se anotan solamente los significados de las voces antillanas que se consideran poco conocidas en México, sobre todo en zonas no costeras. Para detalles específicos, el lector puede acudir a los diversos lexicones que se anotan en la bibliografía de este artículo.

¹⁴ Árbol silvestre y su fruto (*Chrysophilum caimito*).

¹⁵ Árbol cuya semilla del mismo nombre parece un frijol grande (*Anacardium occidentale*).

¹⁶ Pared hecha de palos hincados, entretejidos con caña y barro [Simón, 1986]. En Cuba, se le llama así al bojío de gran extensión [Pichardo, *op. cit.*].

¹⁷ Embarcación pequeña sin vela.

CUADRO 1. *Porcentaje de antillanismos (léxico pasivo) según nivel de escolaridad*

<i>Bajo</i>	<i>Medio</i>	<i>Alto</i>
10.34%	14.1%	12.22%

FUENTE: Cuestionario propio

El grupo con escolaridad superior es el que conoce un mayor número de estas voces indígenas (46.53%) y el más precario es el sector inculto (36.66%). El porcentaje de conocimiento de estas voces en el sector medio se halla más cercano al nivel inferior con diferencia de 4.7% que al alto, por lo que se puede afirmar que el sector menos escolarizado y el medio son los que menos conocimiento tienen de estos indoamericanismos (cuadro 1).

CUADRO 2. *Porcentaje de antillanismos (léxico pasivo) según edad*

<i>Grupo I</i>	<i>Grupo II</i>	<i>Grupo III</i>
32.9%	40.42%	45.12%

FUENTE: Cuestionario propio

Existen marcadas diferencias entre los sectores generacionales que conforman la muestra. La mayor riqueza léxica radica en las personas de más de 50 años y la menor en la gente de menos de 30, lo que indica un desconocimiento lexical patente en los jóvenes, que se observa en el rango entre ambos sectores (12.22%). El sector de la gente madura posee un conocimiento de los indigenismos más cercano al de los mayores que al de los jóvenes. Esta situación permite ver que el grupo de las personas de edad avanzada es el que más conserva estas voces; así, probablemente, cada día el número de indigenismos conocidos será menor en el sector juvenil (cuadro 2).

CUADRO 3. *Porcentaje de antillanismos (léxico pasivo) según sexo*

<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
42.3%	37.13%

FUENTE: Cuestionario propio

La distribución de los antillanismos de la nómina pasiva en los grupos sexuales ofrece menos disparidad. El conocimiento de las voces es un poco mayor en el sexo masculino que en el femenino (cuadro 3).

Una vez establecida la nómina pasiva en cada uno de los factores sociolingüísticos y en la norma general de la ciudad, es necesario conocer el porcentaje de uso

real de los antillanismos, es decir, el léxico activo. Como el hablante sólo usa las palabras que conoce, el porcentaje de uso de cada unidad léxica fue calculado con base en los informantes que dijeron conocerla, no sobre la totalidad de la muestra.¹⁸ Los resultados obtenidos fueron los siguientes:

1. El porcentaje de uso es menor que el de conocimiento: cayuco, "tipo de embarcación", voz conocida por 24 de los 30 informantes (80%) y usada por ocho de los 24 que dijeron conocerla (33.33%).¹⁹
2. Ambos porcentajes coinciden: hamaca, "red tejida para descansar", conocida y usada por todos los informantes.
3. El porcentaje de uso es mayor que el del conocimiento: cayo, "isla arenosa", conocida por 21 de los 30 encuestados (70%) y usada por 15 de ellos (71.42%).

Sólo cuatro de las 47 unidades léxicas estudiadas presentan 100% de uso real;²⁰ un total de 30 voces²¹ tienen entre 50% y 99%; las 13 unidades léxicas restantes son usadas por menos del 50% de la muestra.²²

RESULTADOS SEGÚN VARIABLES (LÉXICO ACTIVO)

Para que cada unidad léxica fuera catalogada como caracterizadora debía presentar una diferencia de 25% de uso entre los diversos sectores sociales, generacionales y de sexo; el mismo procedimiento utilizado en la nómina pasiva.

Así, resultaron más usuales en los jóvenes y maduros del nivel sociocultural medio los antillanismos bajareque y bejuco; batea, caníbal, caribe, coa, comején y mangle también lo son en este mismo sector de escolaridad y coa parece ser una voz más usada por los varones. Asimismo, ceiba, jaiba, macana y maraca son más propias de los grupos medio y alto que del menos instruido, mientras marañón es exclusivo del sector más escolarizado y del tercer nivel generacional. El resto de las voces no

¹⁸ El mismo procedimiento lo usó Alba [1990:81] siguiendo a Vaquero [1986:153].

¹⁹ Una forma inmediata de conocer que efectivamente no usan esta voz los 16 informantes restantes es su respuesta espontánea; sin embargo, surge la duda sobre si verdaderamente no la utilizan en ciertos contextos temáticos que provoquen la aparición de la voz. Es decir, en una conversación sobre el mar, embarcaciones o pesca, ¿qué tan probable es la aparición de cayuco? Es muchísimo más probable que ante un encuestador. El porcentaje, pues, es marcadamente relativo.

²⁰ Guayaba, hamaca, maíz y papaya.

²¹ Arepa, barbacoa, batea, bejuco, caimán, caguama, caimito, caníbal, caoba, carey, caribe, cayo, coa, colibrí, comején, enagua, guacamaya, guanábana, guano, henequén, huracán, iguana, jaiba, loro, manatí, mamey, pitaya, tabaco, tuna y yuca.

²² Anona, bajareque, cacique, canoa, cayuco, ceiba, macana, maraca, maguey, mangle, marañón, mico y sabana.

resultaron caracterizadoras de ningún grupo y forman parte de la norma general de la ciudad.

Una vez clasificados los grupos de la muestra según el uso de las unidades léxicas estudiadas, se deben considerar los resultados en cuanto a las diversas variables de estas voces.

CUADRO 4. *Porcentaje de antillanismos (léxico activo) según escolaridad*

<i>Bajo</i>	<i>Medio</i>	<i>Alto</i>
10.34%	14.1%	12.22%

FUENTE: Cuestionario propio

El sociolecto de nivel medio realiza el mayor uso de todos estos indigenismos. La posición intermedia de este grupo permite contrastar los datos (cuadro 4).

El menor uso de antillanismos en el nivel inculto se explica por su condición de ignorancia, sin embargo, es extraño que el sector más escolarizado tenga un comportamiento débil respecto al uso de estas voces indígenas. Sería necesario preguntar si la cultura de los miembros de este grupo los ha proveído de sinónimos abundantes, provocando el desuso de varios vocablos, o si por su condición privilegiada se niegan a utilizar voces provenientes de lenguas con menos prestigio que la española. La diferencia entre el conocimiento y el uso de antillanismos en este sector es considerable (34.31%), situación que podría ser explicada mediante un estudio de conciencia sociolingüística. Los otros dos sectores socioculturales ofrecen menos discrepancias entre el léxico pasivo y el activo: 26.32% el nivel inculto y 27.26% el medio.

De este modo, el grupo menos escolarizado, a pesar de poseer un menor conocimiento de los antillanismos, los usa más en su comunicación cotidiana; estas voces forman una especie de léxico básico con una mayor estabilidad estadística, al que los hablantes recurren a menudo para estructurar sus mensajes, independientemente del tema de la conversación.

Lo contrario suele ocurrir en el sector alto, donde la amplitud de la nómina indígena que forma parte del lexicón mental de los hablantes de este sociolecto no suele realizarse cotidianamente, pues a menudo es sustituida sinónimos provenientes de lecturas, viajes, empleos, etcétera. Es decir, a un mayor conocimiento de voces no indígenas corresponde un menor uso real de cada antillanismo, pues la sinonimia auxilia al hablante culto en el momento de conversar.

En el sector medio confluyen ambas situaciones lingüísticas —no hay un léxico indígena tan restringido como el del nivel inculto ni un lexicón no indígena tan am-

plio como el del grupo más escolarizado— y por ello exhibe un mayor porcentaje de léxico activo antillano.

CUADRO 5. *Porcentaje de antillanismos (léxico activo) según edad*

<i>Grupo I</i>	<i>Grupo II</i>	<i>Grupo III</i>
11.28%	14.1%	9.87%

FUENTE: Cuestionario propio.

El mayor uso de los antillanismos lo realiza el grupo II, conformado por personas entre 30 y 50 años de edad (cuadro 5). El sector de mayor edad es el que menos usa tales vocablos, lo que indica una reactivación en el uso de este léxico si se toma en cuenta que el sector II no es el que posee la mayor nómina pasiva de los tres niveles (40.42% frente al 45.12% del grupo III; véase cuadro 2). Este fenómeno de reactivación es sólo relativo si se considera la gran cantidad de palabras que reposan en la mente de los hablantes de mayor edad y que desgraciadamente están destinadas a desaparecer (los casos de *lebisa* y *jicotea* son evidentes). La suposición lógica de que a mayor edad corresponde una mayor riqueza léxica activa es también sumamente relativa si se toma en cuenta lo restringido del mundo de los ancianos, sobre todo el de los incultos (falta de empleo y lecturas, soledad, etcétera) que hace que tales voces estén en el olvido y, por tanto, en desuso. Por otro lado, la mayor movilidad social del grupo II y su comunicación en diversas actividades diarias lo provee de circunstancias en las que estos indigenismos necesitan aflorar, razón por la cual este sector tiene una mayor vitalidad de las voces antillanas.

El grupo de jóvenes, considerado como el menos conservador y el más innovador, muestra un uso que reactiva notablemente a estas voces indígenas, a pesar de la influencia de la televisión y de la radio y las circunstancias de una vida muy distinta de las personas con mayor edad, factores que han originado que muchas voces como *arepa* y *lebisa* tengan un uso incipiente en su conversación cotidiana.

CUADRO 6. *Porcentaje de antillanismos (léxico activo) según sexo*

<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
16.92%	16.45%

De manera general, los varones usan más estas voces indígenas debido a la mayor diversidad de sus actividades, ya que la mujer se dedica con frecuencia al hogar y a la educación de los hijos pequeños (cuadro 6). Los distintos ejercicios de los varones

(empleos, viajes, etcétera) los motivan a usar más los antillanismos. Si alguna voz caracterizara a algún sexo, "coa" caracterizaría al masculino.

Además de las variables sociolingüísticas utilizadas para clasificar a los diversos sociolectos y medir tanto la nómina pasiva como la activa de los antillanismos, es necesario observar la variación diafásica de este léxico el cual suele aparecer en cualquier situación informal de la conversación e incluso en circunstancias más formales, en tanto que el hablante no posea otro término. Este es el caso de "caribe", "cayo", "hamaca" y otros más. Su empleo no se restringe solamente al hogar sino que es común escucharlos en oficinas, escuelas, plazas y mercados, a donde el hablante acude diariamente.

La presencia de términos equivalentes hispánicos o de otra lengua afecta la vitalidad de estos antillanismos en todos los sociolectos, sobre todo en el culto. Varios de ellos no han padecido desplazamiento alguno ante tal presencia y se mantienen firmes en su significado: caguama, caribe, cayo, maíz, manatí, papaya, tabaco y muchos más.

Otros, en cambio, se encuentran en franca competencia con voces hispánicas y con términos procedentes de las mismas lenguas indígenas americanas. La quinta pregunta del cuestionario —"¿Con qué otro nombre conoce el objeto, fruta etcétera?"— permite un acercamiento a estos términos equivalentes de la nómina pasiva de los hablantes. Más adelante habrá que realizar investigaciones con un método distinto al ahora empleado, con la finalidad de evaluar con qué porcentaje aparecen en la conversación tanto los indigenismos como los que no lo son.

Aquí se indican sólo los resultados obtenidos de los cuestionarios aplicados,²³ en los que se muestra que el antillanismo convive y a veces cede su uso al término equivalente, según las circunstancias formales o informales de la comunicación.

²³ Existirán diferencias obvias frente a los resultados que ofrece Lope Blanch [1979:45 y s, 74 y ss], debido a que en ambas investigaciones se emplearon métodos diferentes en zonas geográficas distintas. En las encuestas que analiza Lope Blanch se tomaron en cuenta materiales de lengua escrita que no se consideraron para esta investigación, así como entrevistas grabadas, no un cuestionario como el utilizado aquí. Además, no todos los encuestados proporcionaron los sinónimos solicitados y nunca se les preguntó si los usaban más o menos que los indigenismos, pregunta que no hubiera arrojado datos suficientemente cercanos a la vitalidad de estas voces, pues el hablante se encuentra imposibilitado para evaluar el porcentaje de uso de una palabra o de su sinónimo equivalente.

CUADRO 7. *Resultados del cuestionario*

<i>Antillanismo</i>	<i>Voz equivalente</i>	<i>Antillanismo</i>	<i>Voz equivalente</i>
Arepa	Galleta, tostada	Bejuco	Liana
Batea	Lavadero	Macana	Tolete, garrote
Cayo	Isla, arrecife	Mico	Mono, chango
Jaiba	Cangrejo	Caguama	Tortuga
Caimán	Lagarto	Comején	Polilla
Canoa	Cayuco, bote, balsa	Piragua	Canoa, cayuco
Cayuco	Canoa, bote	Manatí	Vaca marina
Colibrí	Chupamirto, chupaflor	Enagua	Falda
Guano	Palma	Guacamaya	Loro, perico
Huracán	Ciclón	Loro	Perico, cotorro
Sabana	Pantano	Maíz	Mazorca

CONCLUSIONES

La nómina pasiva general de los antillanismos en el español hablado en Chetumal está conformada por 47 voces, quienes más conocimiento tienen de ella son los varones, los miembros del grupo generacional III y las personas cultas.

Por otro lado, la mayor vitalidad de estas voces —el léxico activo—²⁴ radica en los varones, el grupo generacional II y en la gente del nivel sociocultural medio.²⁵ En su mayoría se trata de sustantivos concretos que son usados para hacer referencia a la fauna y la flora de la propia región o de otras: caimito, guanábana, mangle, caimán, colibrí, comején, jaiba; la comida: arepa, barbacoa; la topografía: cayo; los utensilios: batea, coa, hamaca, y cualidades personales: canibal y cacique, principalmente.

Si bien los mayismos que aparecen con singular frecuencia en el habla de los chetumaleños deben su presencia a circunstancias históricas y geográficas específicas, no se puede afirmar lo mismo respecto de los antillanismos, pues varios de éstos son incorporaciones al español en general —o al menos al español mexicano— desde antaño y no son de uso regional como los mayismos sino continental, excepto los

²⁴ En las entrevistas realizadas para obtener una descripción fonética y morfosintáctica del español de Chetumal sólo se documentaron tres antillanismos, que equivalen a 0.01% del *corpus* léxico total: caoba (dos veces en dos entrevistas), caribe (cinco veces en tres), guayaba (dos en dos). Si se incluyen los antillanismos de uso general en México como jaiba, maíz, barbacoa, cacique, papaya, tuna etcétera, y algunos escuchados al margen de las entrevistas, como caimán, huracán, colibrí y otros, el porcentaje de este léxico vivo no varía (0.10%, aproximadamente).

²⁵ Lope Blanch [1982] menciona que en México subsisten 48 antillanismos debido, entre otras causas a que son las primeras voces americanas que se incorporaron al español del siglo XVI y desplazaron a términos nahuas y se enraizaron plenamente en la nueva realidad de los hispanohablantes, proporcionando una gran cantidad de préstamos a la lengua española que hoy todavía se conservan vivos.

antillanismos en vías de extinción: macabí ("pez espinoso"), lebisa ("especie de raya de piel muy rasposa"), jicotea ("variedad de tortuga").

En síntesis, es notorio el barniz indígena que esmalta al español hablado en esta zona del Caribe mexicano, con un colorido notoriamente maya, semejante al de Yucatán y Campeche, menos náhuatl o antillano que el de otros sitios de México o del Caribe hispánico. El tiempo dirá qué tan fuertes, en su significación, son estas voces indoamericanas para conservarse dentro de la comunicación cotidiana de una sociedad urbana y global de inicios del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Alba, Orlando

- 1976 "Indigenismos en el español hablado en Santiago", en *Anuario de letras*, México, UNAM, núm. 14, pp. 71-100.
- 1990 "Vigencia y significación sociolingüística de los marinerismos en el español de Santiago", en *Estudios sobre el español dominicano*, Santiago de los Caballeros, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, pp. 75-90.
- 1991 "Mortandad lingüística en el Caribe hispánico: indigenismos y afronegrismos", Comunicación presentada en el I Congreso Internacional sobre el Español en Contacto con otras Lenguas, Los Ángeles, University of Southern California.

Alcedo, Antonio de

- 1789 *Vocabulario de las voces provinciales de la América*, Madrid, Imprenta de Manuel González.

Álvarez, Cristina

- 1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Mundo físico*, México, UNAM, tomo 1.

Armas, Juan

- 1882 *Orígenes del lenguaje criollo*, La Habana, Imprenta de la viuda de Soler (recogido en *Antología de lingüística cubana I*, La Habana, Ciencias Sociales, 1977).

Arrom, José

- 1980 *Estudios de lexicología antillana*, La Habana, Casa de las Américas.

Cambiaso, Rodolfo

- 1998 *Pequeño diccionario de palabras indoantillanas*, República Dominicana, Ediciones La Trinitaria.

Castillo, Nicolás del

- 1977 "Léxico caribe en el Caribe insular", en *Thesaurus*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, pp. 316-373.

Corominas, Joan y J. Pascal

1983 *Diccionario Crítico-Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Espasa-Calpe.

Dachary, César

1984 *Estudios preliminares de Quintana Roo. Sector pesquero*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo.

Friederici, Georg

1949 *Amerikanistisches Wörterbuch*, Hamburg.

Henríquez Ureña, Pedro

1921 "Observaciones sobre el español de América", en *Revista de Filología Española VIII*, Madrid, pp. 357-390.

1935 "Palabras antillanas en el Diccionario de la Academia", en *Revista de Filología Hispánica X y XII*, Buenos Aires, pp. 175-186.

1938 "Para la historia de los indigenismos", en *Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana III*, Buenos Aires.

Lara, Luis Fernando

1968 *Investigaciones sobre el habla de Tlacotalpan, Veracruz*, Tesis, México, Universidad Iberoamericana.

Lara, Luis Fernando (dir.)

1996 *Diccionario del español usual de México*, México, El Colegio de México.

Lope Blanch, Juan M.

1974 "Indigenismos americanos en la norma lingüística culta de México", en *Estudios filológicos y lingüísticos (Homenaje a Ángel Rosenblat)*, Caracas, Instituto Pedagógico, pp. 232-336.

1977 "Léxico marítimo en México: indigenismos e hispanismos", en *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Lingüísticos Mediterráneos* (Málaga, agosto de 1973), Madrid, pp. 47-56.

1979 *Léxico indígena en el español de México*, México, El Colegio de México.

1982 "Antillanismos en la Nueva España", en *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas* (Salamanca, agosto-septiembre de 1971), Salamanca, vol. II, pp. 147-156.

1993 *Nuevos estudios sobre lingüística hispánica*, México, UNAM.

López Morales, Humberto

1991 "Ictionimia cubana y diccionarios. Estudio preliminar", en *Investigaciones léxicas sobre el español antillano*, Santiago de los Caballeros, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, pp. 93-105.

1992 *El español del Caribe*, Madrid, Mapfre.

Malaret, Augusto

1946 *Diccionario de americanismos*, Buenos Aires, Emecé.

Martínez Hidalgo, Juan (dir.)

Enciclopedia general del mar, Garriga, Barcelona.

Montes, José

1982 *Dialectología general e hispanoamericana*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Montes, José y Luis Flórez

1973 *Muestra del léxico de la pesca en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Morínigo, Marcos

1985 *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, Muchnik.

Neves, Alfredo

1973 *Diccionario de americanismos*, Buenos Aires, Sopena.

Pérez Aguilar, Raúl Arístides

s/f "Vitalidad y significación sociolingüística de los mayismos en el español de Chetumal", en *Lingüística Mexicana* (en prensa).

Pichardo, Esteban

1849 *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*, La Habana, Imprenta de M. Soler.

Real Academia Española de la Lengua

1970 *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa-Calpe.

Sala, Maruis, et al.

1977 *El léxico indígena del español americano*, México y Bucarest, Academia Mexicana, Editora Academici Romane.

Santamaría, Francisco

1984 *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa.

Simón, Pedro

1986 *Fray Pedro Simón y su vocabulario de americanismos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Sosa, Eloy, et al.

1988 "Peces y pesquerías", en Salazar y Luhrs (eds.), *Estudios ecológicos preliminares de la zona sur de Quintana Roo*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo, pp. 135-160.

Swadesh, Mauricio, et al.

1991 *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, México, UNAM.

Vaquero, María

1986 "El léxico indígena en el español hablado en Puerto Rico", en *Léxico marítimo en Puerto Rico y otros estudios*, Madrid, Playor, pp. 127-148.

Zayas, Alfonso

Lexicografía antillana. Diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas menores y de algunas de las mayores y consideración acerca de su significado y de su formación, La Habana, Tipos Molina y Cia., 2 tomos.

Lenguaje, escritura y modernidad: los linderos de la biblioteca

Fernando Betancourt Martínez*

RESUMEN: El artículo pretende analizar la práctica escriturística propia de las ciencias modernas, en particular de la historia, con las reflexiones contemporáneas sobre el lenguaje. Este análisis parte de las obras de Michel Foucault y Michel de Certeau y destaca elementos reflexivos que permiten repensar la relación entre el discurso de ficción y el científico. Para ello se subraya la forma que desde el siglo XIX ha adoptado la literatura como síntoma de una práctica moderna.

ABSTRACT: The article tries to analyze the practice of writing in modern sciences, especially in history, according with the contemporary reflections on the language. This analysis is based on the works of Michel Foucault and Michel de Certeau and emphasizes reflexive elements that allow rethinking the relation between the speech of fiction and the scientist. Underlining the form that in the century XIX has adopted the literature as symptom of a modern practice.

*Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: la biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido sería un orden: el Orden).
Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza.*

JORGE LUIS BORGES

Las ciencias sociales y humanas pretenden ingresar en el mundo y en los individuos porque son aparatos que fabrican escrituras y se encuentran determinados por un uso particular del lenguaje. Estos aparatos constituyen una figura propia de la modernidad cultural porque al separar tajantemente la escritura de la oralidad prescriben la producción del sentido mediante la producción de grafías. Tal problemática corresponde a un desplazamiento más general en la reflexión filosófica moderna sobre las ciencias y parte donde la conciencia como marco central para la aprehensión del mundo de las cosas —principio basado en la dualidad sujeto-objeto—, hacia el reconocimiento de la importancia del lenguaje en la constitu-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

ción de los saberes. Desde luego, tal transformación afecta al estatuto de las ciencias sociales y humanas, pues su marco epistemológico es precisamente la filosofía de la conciencia, por lo que desde el siglo XIX este tipo de saberes con pretensión de objetividad han presentado fuertes influencias metafísicas.

Este artículo trata sobre la historia a partir de un efecto de ese desplazamiento: la necesidad de repensarla desde aquellas operaciones que pone en práctica. Una de estas operaciones, central para su propia delimitación como productora de conocimientos específicos, se refiere a su funcionamiento como aparato discursivo. Ello conduce a revisar su relación con la literatura, sobre todo aquella postura tradicional que señala límites precisos de diferenciación entre escritura científica y de ficción.

Para reflexionar sobre esto se acudirá a los trabajos arqueológicos de Michel Foucault y a la fabricación escriturística de Michel de Certeau. Ambos, al trabajar desde una serie de perspectivas habermasianas de un pensamiento posmetafísico, abren horizontes para retomar la tarea de pensar, en otras palabras, para intentar establecer una disposición desde la cual sea posible preguntar por las condiciones de posibilidad de la historia, pues esa es la tarea que hoy se le asigna a la crítica. De sus textos hay que aprender esta actitud crítica asumida como una labor interminable que reconoce su propio límite y la fragilidad del lugar desde donde mira.

DEL PENSAMIENTO AL LENGUAJE

¿Qué es posible pensar? Esta pregunta arroja de inmediato a una cuestión para la cual las fronteras disciplinarias carecen de validez, por lo que la distancia entre la filosofía y la historia se vuelve relativa e inestable. ¿Quién puede decir con absoluta precisión dónde termina una disciplina y dónde comienza la otra? El reconocimiento de esta inestabilidad no significa la renuncia del pensar mismo sino su fuerza. Pensar tal vez no sea una tarea agradable, sobre todo porque impulsa hacia el límite y vulnera la solidez de nuestras evidencias. Ésta es una de las preguntas en los textos de Michel Foucault y de Michel de Certeau y que atañe necesariamente al lenguaje. Ahí, en el intersticio donde la historia y la filosofía se entrecruzan, en el centro de esta relación, se localiza la problemática del lenguaje como una forma privilegiada para enfrentar los temas del "esencialismo". En los trabajos de Foucault, el lenguaje es un arma invaluable contra todo intento que subyace a la búsqueda de las esencias, por tanto, significa la superación de la metafísica.

En *Las palabras y las cosas*, al calor de una risa inquietante proyectada sobre lo heteróclito de una clasificación imposible, Borges aparece como un signo que enmaraña las palabras y arruina el orden moderno de lo "mismo". Lo imposible se perfila

en el espacio delimitado por la página debido al parentesco absolutamente secular entre la escritura y el deseo, entre el espacio y el lenguaje. ¿Qué es, finalmente, lo imposible?

Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales [. . .] “i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello” [. . .] ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? [Foucault, 1996:2].

¿Cómo pensar lo anterior si de antemano las palabras no remiten a un orden establecido en el que se restaure su íntima pertenencia con las cosas? Es el espacio en el que se reparten, el “no lugar del lenguaje” que permite su existencia a pesar del desorden manifiesto que generan. Tras la risa de Foucault se esconde algo más que una incomodidad y una sospecha: traza, a partir de Borges —es decir, de la expresión literaria—, líneas heterogéneas que perfilan un modo complejo de abordar la cuestión del pensamiento en su conexión con el ser del lenguaje. De este modo, pensamiento y lenguaje marcan los senderos de una deriva, de un intento por configurar los contornos huidizos de una dispersión.

Desde principios del siglo pasado el problema del conocimiento fue abordado a partir de una epistemología que tenía como objetivo central dirimir las condiciones generales para la producción de enunciados verdaderos; en la actualidad se pone en duda la capacidad de correspondencia directa e inmediata entre enunciado y realidad. Al estallar nuestras evidencias más claras, en el centro de esta agitación aparece el desasosiego en que se envuelve ahora a la verdad misma: “Al negar esta supuesta relación entre proposiciones y mundo objetivo, se relativiza la noción de experiencia como fundamento de la verdad” [Mendiola, 1996:56 y s].¹ Para Foucault, el punto de partida, es decir, la interrogación sobre el pensamiento, no puede dejar de lado las consecuencias que acarrea este cambio sustancial.

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres [. . .] ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la obscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho [Foucault, 1981a:10].

¹ “Esta crítica a la verdad como correspondencia entre el enunciado y la realidad fue puesta en duda a fines del siglo XIX y principios del XX. El cuestionamiento se hizo desde dos frentes en ese momento radicalmente opuesto: la filosofía analítica anglosajona (en especial, John Austin) y la filosofía como crítica de la metafísica occidental alemana (Martin Heidegger)” [Mendiola, 1996:56 y s].

Pensamiento y lenguaje ya no pueden ser vistos como elementos autónomos que esperarían la elaboración y puesta en marcha de una teoría particular. Pensamos porque tenemos lenguaje, aunque cuando hablamos hacemos algo más que expresar lo que pensamos. Entonces, el lenguaje no es un simple instrumento a partir del cual nuestra razón se manifiesta. ¿Qué hay de peligroso en que la palabra prolifere indefinidamente? Esto se preguntó Foucault en *El orden del discurso*. La palabra que prolifera indefinidamente escapa a los marcos establecidos por nuestra cultura para identificar con claridad la palabra sabia y racional. Esto sólo pudo establecerse lanzando al silencio (espacio de la otredad) àquella expresión que, por ser deriva, era delirio, sin-razón, locura.

“Pliegue del hablado que es ausencia de obra”: el lenguaje de la locura es doble, pues es “lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua” [Foucault, 1981b:336]; el lenguaje, entonces, es asumido como expresión vacía. El movimiento que ubica a la locura como enfermedad mental, propio del discurso científico, oculta un nivel de ambigüedad porque la identidad del hombre razonable —la verdad del hombre, es decir, del sujeto cartesiano que al pensar descubre la imposibilidad de estar loco— sólo es accesible por medio del hombre loco (la verdad de la locura). Éste es un conocimiento que se pretende positivo pero que está basado en el elemento oscuro de su negatividad, a tal grado que “la verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición: sólo se manifiesta devenida de otra que no es ella misma” [*ibid.*:285].² Por eso, la verdad del hombre sólo puede iluminarse a partir de la verdad de la locura.

Sin embargo, el ser del lenguaje se manifiesta y se percibe en esta palabra que sólo se despliega y que no intenta decir nada más, pues se queda en su propia desnudez, de ahí el parentesco entre locura y literatura. La voluntad radical de dejar hablar al lenguaje, “dar al decir, en vez de hablar”, “replantea no sólo la tarea del intelectual sino la del pensar mismo” [Gabilondo, 1990:7 y s]. Entonces, la pregunta sobre el ser del lenguaje requiere suspender no sólo el punto de vista del significado sino también el del significante, para así dejar aparecer en bruto el hecho de que aquí y allá hay lenguaje.

MUNDO Y LENGUAJE

El entrecruzamiento uniforme del mundo y del lenguaje se hizo problemático a partir de la época clásica. En efecto, las palabras y las cosas se convirtieron en mun-

² “Esta crítica a la verdad como correspondencia entre el enunciado y la realidad fue puesta en duda a fines del siglo XIX y principios del XX. El cuestionamiento se hizo desde dos frentes en ese momento radicalmente opuesto: la filosofía analítica anglosajona (en especial, John Austin) y la filosofía como crítica de la metafísica occidental alemana (Martin Heidegger)” [Mendiola, 1996:56 y s].

dos divergentes ya entrado el siglo XVII y fue entonces cuando la prosa devino en nostalgia de una época lanzada de pronto al lugar de las ensoñaciones quiméricas, a ese lugar siempre improbable en el que se consume un saber que no llegó a ser "racional".

Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente con su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, ya sólo sirven para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan [Foucault, 1996:54 y s].

En la época clásica se presentó una situación problemática novedosa. Si las palabras vagan en un espacio propio, enigmático, y se resisten en su propia opacidad, ¿cómo, entonces, "puede un signo estar ligado a lo que significa?" [*ibid.*:50]. Éste es un problema que se intenta resolver por medio de una dualidad que termina siempre relacionando un significado y un significante. La respuesta de la época clásica encontró cauce en el análisis de la representación, de tal suerte que el lenguaje alcanzó una soberanía solitaria, pues las palabras tenían ya el poder de representar al pensamiento y a sí mismas. Pero esta capacidad no se encuentra enraizada en el mundo sino que se mantiene en su ámbito propio, pues son representaciones que representan a otras y este desdoblamiento interno origina el sentido. Lo que se reconoce en todo caso es que el lenguaje no es un "efecto exterior del pensamiento, sino pensamiento en sí mismo" [*ibid.*:83].

Mientras tanto, la modernidad perfila su respuesta por el lado de la significación y promueve un análisis cuya cuestión central es la temática de la producción de sentido. De tal manera, el lenguaje es un caso particular de la representación o se muestra desde el punto de vista de la significación. En este movimiento que deshace la capa uniforme en la que se entrecruzan indefinidamente lo visible y lo enunciable, se presenta la emergencia de una cuestión inédita que hace vislumbrar una reorganización general de la cultura: la constitución del lenguaje como objeto de conocimiento.

A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen: al lado de los

seres vivos, al lado de la riqueza y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos [*ibid.*:289].

Así, desde el siglo XIX, el lenguaje se encuentra inmerso en la labor inacabada del conocer, expresión de la modernidad como tarea de desgajamiento, pues a pesar de estar bajo la observación acuciosa de una "ciencia", el lenguaje siempre reaparece, ya sea del lado del sujeto que conoce (como habla cotidiana), ya sea como postulado (lo no-dicho) del discurso científico, que emerge en la "validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüísticamente mediada" [Apel, 1998:187],³ o ya sea como literatura y, en este sentido, reaparece con una modalidad que puede mostrarse distinta de la de esa empresa de conocimiento. En todo caso, verlo como objeto supone la implementación de un modelo y su aplicación: la puesta en marcha de una serie de métodos que intentarán lograr un dominio y una comprensión de un espacio particular de la objetividad.

Esta situación es producto del estallamiento de la unidad del lenguaje, pues en la época moderna aquél es pensado como una fragmentación que lo distancia de sí mismo, de tal manera que es visto con espesuras diferentes y opuestas. En la distancia que se abre entre los lenguajes se instala la posibilidad de las ciencias humanas y, por supuesto, de la historia. Hasta el siglo XVII la labor destinada para el historiador consistía en recopilar documentos y signos, era un trabajo sobre el lenguaje que permitía captar e identificar las marcas: "era el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidizas". El sentido de la historia giraba alrededor del comentario, de esa segunda palabra que promovía sin cesar la duplicación retórica, de ahí su parentesco con la literatura. La historia en la modernidad adquiere una forma muy diferente, pues ahora se trata de "posar una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, enseguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles" [Foucault, 1996:131]. Michel de Certeau lo señala con las siguientes palabras:

En un primer nivel de análisis, podemos decir que la producción **da nombre** a una cuestión aparecida en Occidente con la práctica mítica de la escritura. Hasta entonces, la historia se desarrollaba introduciendo en todas partes una separación entre la **materia** (los hechos, la *simplex* historia) y el *ornamentum* (la presentación, la escenografía, el comentario).

³ Al discutir el problema central de la evidencia desde un tamiz semiótico y como crítica a Husserl, Apel apunta lo siguiente: "Tal crítica no consiste en reducirla a un simple sentimiento de evidencia, negando así a la evidencia toda función fundacional, en el sentido de un criterio de verdad. Por el contrario, consiste en mostrar que la evidencia para mí, para mi conciencia, es, por cierto, un criterio de verdad necesario, pero no suficiente, por la muy sencilla razón de que la evidencia de los fenómenos, en cuanto *cognoscitiva*, para nosotros debe ser siempre una evidencia interpretada lingüísticamente" [Apel, 1998:187].

Trata de encontrar una verdad de los hechos bajo la proliferación de las “leyendas”, instaurando así un discurso conforme al “orden natural” de las cosas, en el mismo sitio donde proliferaban las mezclas de ilusión y de verdad [Certeau, 1993a:25].

El historiador erige su oficio en el seno del lenguaje; a partir del siglo XIX se advierte una mutación de la historia debido a la dispersión que adquirieron las palabras: de un lenguaje liso, llano, anudado a las cosas, se pasó a un lenguaje disperso y opaco. Ésta es una nueva forma de hacer la historia a partir de una nueva situación del lenguaje. Del comentario a un saber que se presume positivo, objetivo, ¿hacia qué situación condujo la dispersión del lenguaje? Este cambio fue posible cuando el lenguaje se pensó a distancia de la representación.

EL LENGUAJE EN SU DISPERSIÓN: EL SURGIMIENTO DE LA BIBLIOTECA

Al independizarse de su función representativa y de su capacidad de correspondencia, las palabras dejan de ser pensadas como el duplicado exacto del pensamiento, de tal manera que, por una parte, los signos se convierten en objeto de conocimiento, es decir, se descubre en ellos una disposición propia, unas leyes y un funcionamiento que pertenecen sólo al lenguaje. Por otro lado, como mecanismo compensador frente al nivelamiento de las palabras al lado de los objetos por conocer, surgen y se desarrollan otras experiencias propias del lenguaje. En primer lugar, se reconoce que éste es ambiguo en sí mismo y comporta una polisemia intrínseca, de ahí la necesidad de depurarlo analíticamente en un proyecto de lenguaje científico que “sólo dejara aparecer las formas universalmente válidas del discurso”. Ligando la lógica al lenguaje, se pretendía crear un discurso que “fuera transparente al pensamiento en el movimiento mismo que le permite conocer”, proyecto que se desarrolló bajo el primado de la formalización [Foucault, *op.cit.*:290 y s].

En segundo lugar, se reconoce que las palabras se encuentran depositadas en la historia misma de los pueblos, en sus creencias y en sus expectativas y con ello se abre la posibilidad de someter al lenguaje a la interpretación o a las técnicas de exégesis. Este trabajo supone remontar las palabras hasta aquello que las ha hecho posibles (filología), pero también es el descubrimiento de un significado más profundo que el mostrado explícitamente en la superficie de las palabras (hermenéutica) [*ibid.*:291 y s].

En tercer lugar, se propicia la aparición de una experiencia literaria y salvaje en la que se inscriben las palabras y la cual no se deja apresar por ningún formalismo, pues la literatura sólo se descubre si es referida al puro acto desnudo de escribir, rompiendo así con toda posible definición de géneros y se convierte en “manifestación de un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros dis-

cursos— su existencia escarpada” [*ibid.*:293 y s]. Esta es la forma dividida que adquiere el lenguaje en el umbral de la modernidad. En el juego de historia, modernidad y lenguaje se llevan a cabo y condensan nuestras más importantes coordenadas culturales. Al dispersarse el lenguaje y dividirse en espesuras particulares, desaparece el Discurso y aparecen los discursos. También así surge la pertinencia de la historia en la modernidad, cuando se inaugura una distancia irreductible que separa los lenguajes de una experiencia en bruto del Lenguaje.

Además, hay otra distancia insalvable que nos separa de ese horizonte denominado “Renacimiento” por Foucault, en donde el lenguaje era un arte de nombrar que requería designar esos primeros hombres con otros, desde la lógica de una duplicación. Entre el lenguaje como arte y la dispersión de los lenguajes —uno de ellos objeto de conocimiento al mismo tiempo que instrumento de lo que se sabe—, aquello que tiene relación con el orden en que es pensado el lenguaje se identifica como transformación o desplazamiento general. En este movimiento desaparece la posibilidad de restaurar un entrecruzamiento entre lo que se ve y lo que se enuncia, debido a los cambios en las configuraciones del saber mismo. Sobre este desplazamiento Foucault mantiene una interrogación siempre abierta, una “incertidumbre que sube de las fluctuaciones subterráneas y que se insinúan en la cohesión de nuestras evidencias”, pues nace de reconocer que no es posible separar “el análisis espectral de la historia cultural y la revelación de la luminosidad oscura que en ella se difracta”: “inquietud del lenguaje” que se proyecta sobre la “ley de la muerte” [Certeau, 1995:13]. Interrogación que se dibuja permanentemente al preguntar por el ser mismo del lenguaje, en donde éste se despliega.

LA LITERATURA EN OBRA

¿Dónde encuentra Foucault la posibilidad de pensar el lenguaje como dispersión y apertura? La respuesta se dirige a la literatura, es decir, aquella figura en donde las palabras, al extenderse en el espacio de su propia sucesión, compensan —no confirman— el funcionamiento significativo que el lenguaje adquirió desde el siglo XIX [Foucault, *op.cit.*:51].⁴ La literatura es un invento reciente, entonces, hoy ocupa el espacio en donde anteriormente reinaba la retórica, aquélla que nos decía qué era un

⁴ En relación con la importancia que tiene la literatura para enfrentar la interrogación sobre el lenguaje, Foucault escribió: “Este ser no existe ya en nuestro saber [se refiere a la figura de la semejanza] para que podamos ahora hacer volver su recuerdo. Es imposible, salvo quizá para la literatura —y aun en ella de una manera más alusiva y diagonal que directa. En cierto sentido puede decirse que la ‘literatura’, tal como se constituyó y designó en el umbral de la época moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje”. Y más adelante, señaló: “Por ello la literatura aparece, cada vez más, como lo que debe ser pensado; pero también, y por la misma razón, como lo que en ningún caso podrá ser pensado a partir de la teoría de la significación” [Foucault, 1996:51].

lenguaje bello, camino que conducía “de la opacidad del lenguaje a la transparencia del signo” [Abraham, 1989:13]. La retórica era un trabajo que se realizaba a partir del principio de la semejanza, principalmente entre palabra y figura, entre sensibilidad y habla, y cuando se estableció perentoriamente el parentesco entre esta forma y la ilusión, surgió una configuración escriturística que ocupó el lugar de lo que sólo es sueño y fantasía y, por tanto, quedó presa en el volumen del libro. Al hacer a un lado la retórica y delimitar lo literario en escritura, el mundo de los afectos fue arrojado de esa nueva forma de saber que se mostró, finalmente, como el lugar de la autoridad. Las tentaciones de san Antonio confirman que ahora “para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer” [Foucault, 1987:99]. La modernidad se insinúa en los linderos de esos espacios en donde a partir del siglo XIX encuentran su lugar las nuevas tentaciones: los libros, es decir, el reino de lo impreso y de la escritura. Las palabras se transforman en tumbas que designan un vacío, tumbas escriturísticas marcadas por un enfrentamiento con la muerte, pero, aunque a simple vista parezca una paradoja, ese vacío continúa infinitamente abierto al rumor del lenguaje.

Si estamos transidos de lenguaje, si éste se promueve en la forma de un murmullo perpetuo y además sin origen alguno, la obra —esa cosa-libro que señala unos contornos y funda un espacio— se presenta como un intento por retener ese murmullo, por establecer coordenadas físicas que lo delimiten, y en ese sentido hace espesa la transparencia. La literatura, por tanto, no pertenece a la dimensión de lo inefable, no es esa sustancia única, principio tanto del ser como del no-ser. Más bien, la literatura está hecha de lo no-inefable, pues ahí no hay nada divino; se hace con lo fabulado, es leyenda (*legenda*), cosa para leer. El ser de la literatura consiste en una imagen particular: el simulacro.⁵ La obra clásica se ceñía al modelo de la re-presentación y, por tanto, su principio básico era el teatro. El camino que siguió la literatura del siglo XVII al XX fue del teatro al libro, de la representación al simulacro. La representación era una vía que conducía hacia el exterior del libro y que, por tanto, se cumplía fuera de él, mientras que el simulacro se ha consumido en su interior, se ha cumplido en la dimensión de la palabra escrita. Para Foucault, Marcel Proust simboliza el tiempo perdido que nunca puede recuperarse porque la literatura ya es obra: la vida se cierra en el momento en que ésta se despliega. La vida y su tiempo, es decir, tiempo de vida, se convierten en una referencia lejana, perdida, irrecuperable. El tiempo de vida de Proust no está inmerso en el tiempo de su obra; no hay correspondencia, pues lo que aparece en el espesor de la obra es un desfase.

El tiempo de la obra no tiene cronología, está perdido: nunca puede realizarse. Este desfase de tiempos —además, entre vida y escritura— es establecido por la dimensión de simulacro en el seno de la obra de Proust, pero también señala un ele-

⁵ Para un análisis en torno a las reflexiones que Foucault realizara sobre la novela de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, confrontar con Abraham [1989:11 y s].

mento central de nuestra cultura: la obra, la literatura, se encuentra sometida a la dictadura de lo ya escrito, encuentra su lugar entre las otras obras, entre los otros libros. No es más representación ni más escritura para ser recitada y puesta en escena, para ser oída y asimilada por otros, porque ya sólo puede encontrar soporte entre sus pares, definiendo así el fenómeno moderno de la biblioteca,⁶ donde la literatura “no existe más que por y en la red de lo ya escrito”; el libro se juega en la ficción de los libros [Foucault, 1987:99].

LA FICCIÓN MODERNA: EL DESPLAZAMIENTO DE LO IMAGINARIO

El simulacro presupone la existencia de una fuerza que localiza en la escritura su lugar de privilegio: la imaginación. Lo imaginario es, por derecho propio, un fenómeno de biblioteca; es retenido y potenciado en ese rumor asiduo de repeticiones que dibuja el circuito de lo ya escrito; no quiere rebelarse contra lo real para negarlo o compensarlo, más bien “se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las reiteraciones y los comentarios; nace y se forma en el intervalo de los textos”.⁷ Esta disposición, al mezclar imagen y saber, conocimiento e imaginación, borra las fronteras que delimitan a la literatura como el lugar por excelencia de la fantasía, contrariando a ese deseo que se busca en su alejamiento del reino de “las letras”, la oportunidad misma de decir lo real.

Podría existir una diferencia clara y tajante entre la ficción y aquella escritura que se aleja de lo ficticio por la capacidad de representar a las cosas en el grosor de las palabras —distancia perdurable que la autoriza a mantener, en su propia apertura, un camino de acceso a lo que está más allá de sí misma: lo real. Mostrar el mundo depositado fielmente en el discurso ha sido desde el siglo XIX la obsesión de Occidente. Pero como suposición, esto no es más que el juego de una intención prescriptiva. La ficción se establece, a contrapelo de la imagen que explota en la órbita de la fantasía, como una relación o el espacio que se crea entre las palabras y las cosas, espacio que hace patente “la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos”, la ficción no anhela mostrar de repente lo invisible, consiste en

⁶ ¿No hay aquí, de nueva cuenta, un eco que nos conduce a Borges? Si la biblioteca resume el conjunto de lo escrito, en ella se localiza el mundo entero. “Todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basíledes, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros [Borges, 1985:94].

⁷ “Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. Lo fantástico ya no se lleva más en el corazón: no se le acecha tampoco en las incongruencias de la naturaleza; se le extrae de la exactitud del saber; su riqueza se halla virtual en el documento [...] La verdadera imagen es conocimiento” [Foucault, 1987:99].

“hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible” [Foucault, 1988:27 y s]. Como lo hace notar Michel de Certeau, es la condición de posibilidad de la escritura científica, el sustrato que la hace posible como operadora de un ocultamiento del lugar mismo del saber.

Entonces, Foucault puede declarar que sólo ha escrito ficciones estructuradas a partir de otras: libros sobre libros,⁸ pues los “enunciados se parecen a los sueños y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el *corpus* considerado y la diagonal trazada” [Deleuze, 1987:45]. En efecto, los enunciados y las palabras se parecen a los sueños, pues éstos desgarran lo que uno es y nos lanzan al universo de lo múltiple. La ficción es un tipo de discurso que rompe con lo unívoco al instalarse en la metáfora, “cuenta una cosa para decir otra”, hace proliferar efectos de sentido cuya dispersión no puede ser controlada. Por eso, el saber moderno no encuentra otra forma de establecer un espacio propio sino por medio de un alejamiento constante respecto de la ficción, operación que permite nulificar sus efectos por la seguridad de la distancia. Con ello se presenta la oportunidad de reducirla al error [Certeau, 1995:53]. Pero el desvanecimiento imprevisto de ese abismo que separaba la ficción de las ciencias —y que promovía la ruptura que dio origen a la historiografía, es decir, a la distinción entre pasado y presente, entre objeto de saber y discurso productor de conocimientos—, significa para Michel de Certeau el retorno de lo que fue rechazado: el mundo de las pasiones, lo literario.

Así, no sólo se arrojó lo impensado fuera del dominio objetivable sino que, por obra de ese mismo movimiento, se determinó de manera correlativa la desaparición del sujeto de conocimiento (el lugar del locutor).

Al explicitar esta eliminación, la historiografía se encuentra otra vez de regreso en la particularidad de un lugar ordinario, en los afectos recíprocos que estructuran las representaciones en los pasados que determinan, desde el interior, el uso de las técnicas [*ibid.*:73].

El murmullo incesante de ese lenguaje que escapa de los contornos de una expresión controlada, seria, objetiva y, por tanto, soberana de la verdad, sigue los senderos de los sueños, del deseo y de la muerte.

Para la especie humana existe una doble perspectiva: por un lado, el placer violento, el horror y la muerte —exactamente la perspectiva de la poesía y, en sentido opuesto, de la ciencia o del mundo real de la utilidad—. Sólo lo útil y lo real poseen un carácter serio; jamás se nos otorga el derecho de preferir la seducción: la verdad impera sobre nosotros. Tiene todos los derechos sobre nosotros. Sin embargo, podemos y hasta debemos respon-

⁸ Foucault cita de Montaigne la siguiente frase: “Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entregarnos” [Essais, libro III, capítulo III, en Foucault, 1996:48].

der a algo que, no siendo Dios, es más fuerte que todos los derechos, este imposible al que no llegamos sino olvidando la verdad de todos estos derechos, aceptando su desaparición [Bataille, s/f:14].

Si, como mostró Foucault, la literatura no puede ser pensada desde la lógica de la significación y el sentido, porque es manifestación de la existencia escarpada del lenguaje, entonces, las palabras, en su materialidad, en esa forma de existencia escarpada, no tienen otro fin que el que se cumple en ellas mismas. ¿Quién detenta la palabra, es decir, quién habla? Esta interrogación lanzada por Nietzsche genera un desplazamiento casi obligado para Foucault, señalado en la respuesta de Mallarmé:

A esta pregunta nietzscheana responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no en el sentido de la palabra, sino en su ser enigmático y precario [Foucault, 1996:297].⁹

De tal manera, la pregunta por el pensar sólo puede ser abordada desde el reconocimiento de la problemática del ser del lenguaje. Y esta interrogación, en la que se cumple el itinerario de la arqueología foucaultiana, es asumida desde la respuesta de Mallarmé.

Foucault descubre que aquello planteado con urgencia, pensar de otra manera, sólo puede ser sustentado a partir del trabajo sobre la cuestión del lenguaje en un sentido delimitado: en este problema se encuentra la desaparición del sujeto que habla y con ello se constituye una apertura delimitada por la exterioridad del lenguaje. Esta desaparición del sujeto consiste, de hecho, en un proceso de descentralización de él mismo. Éste deja de ser el principio básico de inteligibilidad y el centro fundador de toda experiencia y de toda determinación, como conciencia trascendental. En la apertura de la exterioridad, el sujeto no puede ser más el dueño absoluto de las palabras, y las cosas ya no son designadas de manera transparente por ellas. Para Foucault, en la literatura moderna el sujeto se desvanece al mismo tiempo que las cosas. Con ello se indica que ambos, sujeto y mundo, se someten al poder del lenguaje al dispersarse en el murmullo, en ese índice de su ser en bruto. Finalmente, “qué importa quien hable, dijo alguien, qué importa quien hable” [Foucault, 1984:54].

En la radicalidad de esta indiferencia se insinúa una precaución. Ésta es una labor que quiere escapar a la necesidad de clarificar la opacidad de lo dicho, es decir,

⁹ Sobre esta distancia entre Mallarmé y Nietzsche se cumple el recorrido de Foucault en relación con el problema del sujeto. La arqueología es, en este sentido, una exploración a partir de la respuesta de Mallarmé. En tanto, de *El orden del discurso* en adelante, Foucault se atiene a la respuesta nietzscheana. Aunque hay que reconocer que el camino señalado por la pregunta “¿quién habla?” se deja percibir en *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica* y al final de la *Arqueología del saber*, Mallarmé fue, en todo caso, la figura dominante de este periodo [cfr. Martiarena, 1995:47 y s].

de lo escrito; al contrario, surge de esa misma opacidad sin tratar de sujetarse a las coacciones de aquella figura que, al sobrepasar la escritura, transparenta las determinaciones instauradas por una subjetividad fundadora o, paralelamente, se hunde hacia la profundidad de una realidad más allá y más abajo de las palabras. Con ello, se opone a las dos teorías tradicionales que han gobernado las deliberaciones sobre la producción artística, en general, y literaria, en particular. Primero, la mímica, que se remonta a Platón y Aristóteles y que ve a la obra de arte a partir de la metáfora del espejo, de tal manera que el valor de aquélla reside en su cualidad imitativa respecto de la naturaleza, mientras el texto se encontraría arraigado en una exterioridad de la cual depende su calificación literaria. La segunda, la expresiva, propia del siglo XIX y en la cual la obra se encuentra ligada totalmente a su autor y a su capacidad de expresión subjetiva.

Desde esta teoría, por lo tanto, se interroga al sujeto, además, a sus intenciones, a todo aquello que se encuentra escondido en los más recónditos pliegues del alma. La ruta que va del objeto reproducido al sujeto creador busca ser evitada y clausurada por la arqueología. Lo que ésta plantea, a diferencia de las otras dos teorías, es una situación en la que dejamos de hablar la lengua para ser hablados por ella. Desde luego, esto entraña una consecuencia radical: “el discurso tendrá como tarea decir lo que es, pero no será más de lo que dice” [Foucault, 1996:50].

EL MUNDO DE LA ORALIDAD

La literatura como obra, es decir, experiencia del lenguaje que se manifiesta en su propio ser y, al mismo tiempo, espacio de despliegue de su exterioridad, nos advierte un fenómeno crucial: el privilegio absoluto de la escritura como anuncio de la modernidad. Si bien hasta antes del siglo XVII la escritura había sufrido varios procesos de transformación y cambio, por ejemplo, el surgimiento de una literatura “cortesana” que pretendía diferenciarse de la escritura religiosa, la utilización de las lenguas “vulgares”, la aparición de la imprenta, etcétera, fue en el siglo XIX cuando desembocó en un cambio sustancial que determinó la desaparición de un mundo dominado por la oralidad y su sustitución por un mundo nuevo en donde la escritura se convierte en la forma dominante de comunicación. Esto trajo consigo transformaciones en los modos de percepción:

[. . .] de un mundo que giraba en torno de la mirada, el gesto y la voz —la teatralidad— a otro donde lo único que queda es la conciencia como pura inmaterialidad. Del texto a la conciencia sin la mediación de la voz [Mendiola, 1995:48].

Mirada, gesto y voz convocan al cuerpo como elemento central propio de una cultura oral: cuerpo de la mirada que ve en las cosas y en la naturaleza los signos dis-

puestos por dios como marcas visibles y silenciosas, pero en todo caso, accesibles a otra palabra. En este territorio de la oralidad, la naturaleza es como un gran libro, pues el lenguaje se encuentra depositado en el mundo, así que ambos se entrecruzan incesantemente. Pero se reconoce que lenguaje y mundo no pertenecen a la conjunción de un único estrato, de tal manera que se necesita acudir a las artes de la semejanza, la forma mediante la cual ambos pueden concordar con la fuerza de la interpretación, porque si bien los signos están depositados en las cosas, para hacerlos hablar hay que trabajarlos, es decir, descifrarlos mediante la magia y la erudición.

[. . .] Divinatio y Eruditio son una misma hermenéutica. Que, sin embargo, se desarrolla según figuras semejantes, en dos niveles distintos: una va de la marca muda a la cosa misma (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida a los lenguajes dormidos). Pero así como los signos naturales están ligados a lo que indican por la profunda relación de semejanza, así los discursos de los antiguos son la imagen de lo que profuncian; si tienen para nosotros el valor de un signo es porque, en el fondo de su ser, y por la luz que no deja de atravesarlos desde su nacimiento, se ajustan a las cosas mismas, en forma de espejo y de emulación; son respecto a la verdad eterna lo que estos signos son a la naturaleza (la marca por descifrar de esta palabra) [. . .] Por doquier existe un mismo juego, el del signo, y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único [Foucault, *op. cit.*:42].

Mirada y verbo se implican necesariamente porque la voz es el modo de transmisión que permite dar a conocer los secretos de esa hermenéutica, lo que muestra la importancia del lugar del locutor. Leer supone el ejercicio de la voz; leer requiere hacerse oír para acercar a los otros a los mensajes descubiertos que provienen de ese texto de la naturaleza y de los otros libros que finalmente forman parte de ese gran texto primero. Leer en voz alta pertenece al campo de la gestualidad: incluye aspectos como modalidad, entonación, uso del cuerpo en un ámbito teatral. Ahora bien, el ritmo de la voz deja aparecer otro elemento, la música, que es un auxiliar en esta puesta en escena; se mantiene enteramente dependiente de la palabra hablada y provoca de manera natural una serie de movimientos corporales que se asemejan a la danza. Es, por tanto, un conjunto de la teatralidad que conduce al disfrute físico y psíquico. La voz tiene una importancia central en las culturas orales porque implica la movilización de otro componente: la actualización como memoria, como incesante re-producción que permite esquivar el olvido, es decir, la memoria, representación legítima que se cumple sólo en sí misma.

Así como la lectura se convierte en un acto público y teatral, la memoria se convierte en signo del oído: una forma de retención que se realiza en la repetición continua de lo que se escuchó, que si bien puede ser reinsertado en un dominio de gene-

realización o de aplicación nuevo, conserva sus elementos paradigmáticos como discurso recibido. Comprender, por tanto, es sinónimo de oír. La realización de esta nemotécnica puesta en juego en la transmisión de valores colectivos impone ciertas determinaciones: promueve la evocación y la persuasión de lo emotivo, antes que el análisis o el examen; forma del placer antes que forma pura del conocimiento reflexivo [cfr. Pérez, 1990:118-122].

LOS LÍMITES DE LA BIBLIOTECA: ENTRE ESCRITURA Y DESEO

Del discurso hablado al discurso escrito —es decir, objetivado en una permanencia material— media una distancia que inaugura cuestiones nodales para la cultura occidental moderna. Escribir puede ser visto como acto de expresión de una conciencia soberana, en este caso el “autor”, que es el lugar originario de la escritura: ‘yo soy el nombre, la ley [...] mi intención debe ser vuestro precepto, plegareis vuestras lecturas, vuestros análisis, vuestras críticas, a lo que yo he querido hacer’ [Foucault, 1981b, v.1:8]. Este modelo expresivo quiere ver en la autonomía de una subjetividad creadora la fuerza de una objetivación concretada en otra superficie. La escritura, como acto de creación, es la configuración básica y material de una operación consciente e inconsciente a la vez, pero en todo caso centrada en una subjetividad que pone fuera de sí elementos esenciales. Para Michel de Certeau es lo inverso: la escritura y el espacio en el que ésta se despliega es la condición de posibilidad para la noción moderna de sujeto y, más que señalar una extensión colmada por su acción, expresa una carencia: “Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado” [Certeau, 1993b:1]. El proceso de la escritura, desde la primera palabra puesta en el papel, es el ejercicio de un duelo, una ausencia como ley inscrita y silenciosa que obliga a postularla como apropiación; en ese sentido, es la utopía moderna que se origina desde un límite insalvable.

La vinculación entre el deseo y el espacio escriturístico, entre un querer (ausencia) y un nuevo espacio de producción (apropiación), caracteriza la práctica moderna de la escritura. Para ella, la voz se convierte en el lugar de los excesos y dominio de las supersticiones, como lo ejemplifica el caso de los místicos “deportados a la región de la fábula” (simbolización narrativa de una sociedad). Si la fábula habla, “no sabe lo que dice y es necesario esperar del escritor intérprete el conocimiento de lo que ella dice sin saberlo” [*ibid.*:22 y s]. Un destino parecido espera al salvaje (al loco, al pueblo, al pasado), pues su palabra es ahora desplazada de la enunciación y llevada hacia un nuevo ámbito en el que es transformada y producida de otra manera. De tal suerte que la etnología tiene como misión decir (escribir) la verdad que el ha-

bla ignora. La historia moderna se muestra solidaria con tal empresa, pues al igual que la etnología, se sitúa en la palabra del "otro" para transformarla conforme una serie de procedimientos científicos y presentarla como la verdad del otro. Con esto, la escritura moderna pudo asumirse como ruptura de la tradición, porque referida a un lugar social y a un conjunto específico de operaciones constituye un espacio de fabricación. Si antes del siglo XVII la escritura decía el orden (verdad revelada), ahora lo construye (verdad producida). En este artículo se destacan tres rasgos estudiados por Michel de Certeau respecto a esta práctica moderna: el primero es el espacio mismo, la página; el segundo, el texto como sistema; el tercero, el progreso como eficacia social.

La página en blanco, antes de cualquier otra determinación, es la condición del saber moderno porque inmoviliza las palabras en un espacio determinado, de tal modo que ya no vagan en deriva ni tienen que ser retenidas por la memoria. Al ser conservadas en un espacio del que ya no se separan, las palabras se constituyen como tales. Al inmovilizarlas, la página se convierte en lugar de retención que sustituye al oído, lo que implica una ruptura con la oralidad. Entonces, este espacio en blanco se reconoce como parte de una lógica más general de diferenciación: el conocimiento sólo alcanza su pertinencia si logra distanciarse tajantemente de todos aquellos elementos extraños que enturbiarían su horizonte.

El saber moderno tiene que diferenciarse de la emoción, de la capacidad inmediata de los sentidos (del oído y de la voz) y supone tomar distancia, a su vez, de la tradición y del cuerpo; de la tradición, porque rompe con "el cosmos tradicional donde el sujeto quedaba poseído por las voces del mundo" [Certeau, 1996:148]; del cuerpo, porque aísla a ese sujeto de sus propias pasiones al enfrentarlo con un espacio (la página) que se convierte en superficie autónoma para un hacer, un teatro de operaciones que lo salvaguardan del mundo de las "ambigüedades".

A partir de esta distancia, el sujeto se apropia de un campo de objetivación en donde no sólo el mundo se vuelve examinable sino que él mismo es instituido como territorio de análisis. Entonces, ese lugar puede ser visto como ámbito de reconocimiento, de individualización, es decir, donde puede fundarse la unidad imaginaria del "yo". Como soledad de la conciencia frente al discurso que convierte al individuo en sujeto a partir de un espacio, la página es un lugar que, al establecerse, circunscribe un emplazamiento de producción para el sujeto [*ibid.*:151]. En este caso se atestigua la desaparición de la voz como elemento mediador, por tanto, la comunicación se vuelve un problema, pues ahora se trata de un lenguaje escrito, un hacer, mientras que la oralidad y sus determinaciones (el habla) son desplazadas hacia los márgenes de este nuevo mundo. Anteriormente, el individuo se asumía como parte de un orden mayor, de un cosmos organizado que le asignaba un lugar al locutor; ahora ese lugar se ha perdido, se ha convertido en nada, en un vacío "que empuja al

sujeto a dominar un espacio, a plantearse a sí mismo como productor de escritura"; de tal manera que, "por perder su sitio, el individuo nace como sujeto" [*ibid.*].

En ese espacio se construye un texto, es decir, un sistema: operaciones articuladas por una relación fundamental entre el espacio y el lenguaje y que señalan la emergencia misma de la escritura como artefacto. En el corazón de esta maquinaria se consagra la posibilidad de la reflexión y el análisis: las ciencias son totalmente empresas escriturísticas y con ello se indican los marcos de una práctica y de una producción. La página es un lugar que se transforma en un espacio de apropiación cuando se produce un texto. Escribir es un acto, ante todo, de tipo productivo. Michel de Certeau lo denomina "economía escrituraria", pues consiste en la puesta en marcha de un hacer que transforma una materia prima y cuyo resultado es otra cosa: la fabricación de un mundo en el espacio de un texto. En la época "renacentista", como la llama Foucault, la naturaleza es un libro por leer y con esta apreciación se indica que esa lectura recibida no implicaba ninguna noción de actividad para un sujeto reflexivo.

En la época moderna la naturaleza y la sociedad entera se constituyen por medio de la escritura, se establecen al escribirse. De ahí la necesidad, paralela a la formación del lenguaje como objeto de un saber, de contar con lenguajes o discursos escritos que preservaran su carácter científico al purificarlos de las impurezas propias de la escritura cotidiana, de tal manera que fueran capaces de responder por la construcción de un conocimiento objetivo, es decir, alejado de lo fortuito y de lo aleatorio. Las ciencias, concebidas como empresas escriturísticas, son llevadas al nivel de verdaderos artefactos cuya misión es construir sistemas, estructuras de inteligibilidad, formaciones que permiten la apropiación de un espacio exterior. Ésta es la labor propia de una utopía en la que "el modelo de una racionalidad productivista" se funda "sobre el no lugar del papel" [*ibid.*:148].

El despliegue visual del discurso permite ejercicios de examen y crítica para considerar lo escrito como objeto diferenciable del contexto de la vida cotidiana, en ese sentido la dualidad sujeto-objeto es proyectada en el espacio del texto, entendido como un dominio particular. Sólo entonces emerge la posibilidad de un "yo" reflexivo, autónomo e independiente; sólo entonces puede aceptarse la idea, crucial en la historia de esta cultura, de una conciencia que se gobierna a sí misma y que descubre la razón de sus actos. La filosofía, la historia, la ciencia en general, todo lo que pueda caber en la noción de saber moderno, no se pueden pensar sin el primado de la escritura, pues desde entonces y desde esa práctica, razonar y conocer son elevados al nivel de facultades intrínsecas de una conciencia, son asumidos como manifestaciones legítimas que se producen en el seno del dominio del sujeto.

Conocer es una búsqueda que no tiene fin y, por tanto, nunca se cumple, porque como empresa de progreso adquiere la forma de un andar sin término, sometido a

la intensidad de un deseo que siempre se muestra insatisfecho: “caminar y/o escribir, tal es el trabajo sin tregua ‘impuesto por la fuerza del deseo, por el agujón de una curiosidad ardiente a la que nada puede detener’” [Certeau, 1993a:15].¹⁰ Caminar y escribir son las máximas de nuestra cultura moderna, que le otorgan, precisamente, su rango de occidental y de moderna. Conocer (esa “curiosidad ardiente”), al distanciarse de la voz, al subordinar a la oralidad, sólo es viable si es escritura, en otras palabras, conocer se convierte en una tarea realizable porque permite la conducción de un proceso desde la voz hasta la grafía. Por tanto, escribir es construir un nuevo sustrato dentro de los márgenes de “un espacio propio, la página, fabricación de un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la cual ha quedado aislado previamente” [Certeau, 1996:148]. Se pretende lograr una “eficacia social” y remitirse a una realidad exterior al discurso con el fin de actuar sobre ella. En otras palabras, al escribir al mundo, lo produce como texto. Pero no sólo la sociedad se produce de esta manera sino el cuerpo mismo de los individuos, pues ahí también se escribe la “ley”.

¿De qué manera puede determinarse el acercamiento de Michel de Certeau al estudio de la práctica escriturística? Como práctica, es decir, teatro de operaciones, la escritura establece la necesidad de atender a su propia historicidad, destacando aquellos elementos (diferenciaciones) que la convierten en producción de sentido. Estas diferenciaciones son: “1) la del presente con el pasado, 2) la del progreso con la tradición y, por último, 3) la que ocurre entre trabajo y naturaleza y que se remite a la separación entre discurso y cuerpo social” [Mendiola, 1993:24]. Pero estos tres puntos, campo sobre el que la sociedad instituye la operación textual como forma de dirimir su propia identidad, son producto de un equívoco originario: aquél que pretende ocultar la alteridad desde los términos de una apropiación (colonización), reduciéndola a formas que puedan ser pensadas a partir del esquema de lo “mismo”. Sin embargo, así como lo rechazado regresa como inconsciente para el psicoanálisis, de la misma manera se produce un retorno en el corazón mismo de la historia de aquello de lo cual intentó distanciarse: la literatura.

HISTORIA Y LITERATURA: EL MUNDO COMO SIMULACRO

Contrario a la yuxtaposición entre el mundo de la ficción (literatura) y el mundo de la verdad (ciencia), propio del siglo XIX, ahora se reconoce la necesidad de repensar

¹⁰ En este mismo texto y en relación con la dualidad que se establece entre el sujeto y el objeto, Michel de Certeau escribió lo siguiente: “Partiendo de una ruptura entre un sujeto y el objeto de su operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito (o por escribir), la escritura de la historia fabrica la historia occidental. La escritura de la historia es el estudio de la escritura como práctica histórica” [Certeau, 1993a:11 y s].

su relación. "Yo muestro de inmediato mi tesis: la literatura es el discurso teórico de los procesos históricos. Ella crea el no-lugar en donde las operaciones reales de una sociedad accesan a una formalización" [Certeau, 1995:98]. Es así como la historia toma de la literatura su capacidad explicativa, es decir, el historiador que busca "la verdad del pasado" sólo puede alcanzarla si utiliza unidades narrativas e introduce elementos de ficción con la forma de estructuras textuales. La historia, como las otras escrituras, pulula sin cesar en los laberintos de la biblioteca; toma de ésta la fuerza imaginativa que la proyecta como saber, pues participa de las reglas silenciosas que constituyen al mundo a partir de lo que ha sido escrito.

Si embargo, en este espacio moderno de la biblioteca que diagrama los circuitos de lo escrito se lleva a cabo la ceremonia de un duelo, es decir, de una pérdida y de un exilio: lo real, aquello que se encuentra siempre inaprehensible del otro lado de sus muros. La biblioteca, entonces, es el escenario donde rige el simulacro y, por tanto, donde la verdad es producida y fabricada. Ésta no pertenece a la esfera de una intimidad lejana y evasiva; es resultado de un "trabajo, histórico, crítico, económico. Compete a un querer hacer" [*ibid.*:150].

Entonces, la escritura muestra el rostro de una voluntad de verdad, deseo que se manifiesta menos en la aprehensión de un estado de cosas, en la comprensión lograda de un orden anclado en el mundo "real", que en la proyección de una voluntad de decir y escribir el mundo, de construirlo al escribirlo. Y así, "llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo de enunciación, hacia el enunciado mismo" [Foucault, 1973:16]. El texto se convirtió en el territorio en el cual la verdad se vuelve posible en virtud de una escritura que de repente alcanzó el poder de fabricarla: la voluntad de verdad se constituye y se afirma como discurso verdadero.

¿Qué se pone en juego en la escritura de Michel Foucault y de Michel de Certeau? Si pensamiento y lenguaje se encuentran implicados de tal manera que es imposible enfrentar al primero sin reconocer la problemática que envuelve al segundo, tendría que partirse de una situación donde el límite de nuestro pensamiento se deje ver en el acto de la escritura. Es posible reconocer que en los textos de estos dos intelectuales hay un esfuerzo por delimitar diferentes estratos, es un proceso que intenta construir un aparato, un dispositivo, un conjunto multilineal compuesto por elementos de diferente naturaleza en desequilibrio constante. Acercamientos, alejamientos, variaciones y derivaciones marcan menos los contornos definitivos que las rutas esquivas de esas líneas que de repente se hunden, se quiebran, se fracturan. El dispositivo evoca una máquina, en este caso, de producción de enunciados, de escrituras cuyos trazos generan efectos diversos. El uso persistente de la metáfora y la utilización de la paradoja como mecanismo desplegado son señalizaciones de un discursar que huye de la linealidad: escritura-laberinto, "jardín de senderos

que se bifurcan”, también es la escritura como método, una poética. ¿Es todavía creíble que la misión del intelectual, al ver y escribir, sea clarificar, ilustrar, hacer ver, iluminar algo, volverlo transparente por medio de una escritura? Estas nociones son recortadas sobre la fuerza de la “luz”. ¿Será éste, también, el lugar donde juega incesantemente un equívoco?

Foucault sigue a Nietzsche de diversas maneras, pero la más importante tiene que ver con la abolición de la diferencia hecha por Platón entre “mundo real” y “mundo aparente” [cfr. Haar, 1979:398-454]. En la lógica de esa distinción, la escritura sería vista como el instrumento adecuado para traspasar la superficie de aquello que sólo resulta aparente, trabajo que permite ingresar a la “esencia” del mundo real. De ahí la necesidad de tener conceptos totalmente adecuados, es decir, que comprendan de forma idéntica y total el contenido que implican y que contengan una gran capacidad de representación. Tanto Michel de Certeau como Foucault se enfrentan con tal pretensión mediante el mecanismo de su escritura, la cual quiere escapar a la lógica de la reducción y de la simplificación, palabras que estallan al asumir que no hay una revelación última de la verdad, que no hay la forma de entrar en la interpretación final y privilegiada que lo dice todo. La escritura es una experiencia que no clarifica en el sentido de la distinción platónica y que se asume como producción y juego de una pluralidad de sentidos que arruinan cualquier lógica fundada en el principio de la correspondencia; es una experiencia lúdica que más que permitir el reconocimiento alienta la posibilidad de perderse en el juego mismo.

Ahora bien, si ya no es posible encontrar las marcas tenues de lo que fue una relación privilegiada entre la palabra y el oído —palabra dicha, gritada, cantada—, ahora sólo es posible vivir la experiencia que se desprende de otra relación sí privilegiada y tirana entre la palabra y el silencio, entre la escritura y la soledad, entonces, se podría sostener que tal experiencia sólo se cumple bajo la forma de un simulacro. La literatura, lenguaje apresado en la dimensión de un espacio, tiene como rasgo central poner en práctica una simulación, atributo fundamental para esa empresa de la verdad que es la escritura occidental. Simulación y voluntad de verdad son partes de un mismo proceso que se manifiesta en la voluntad de escritura. ¿En qué consiste esa dimensión de simulacro propia de la labor de escribir la verdad del mundo, de hacer un mundo verdadero? Es simulacro porque convierte lo absolutamente indeterminado en lo extremadamente determinado; funda el mundo como escritura, quiere apresarlo y ordenarlo en un espacio limitado.

La simulación se dibuja cuando la escritura separa el lenguaje del mundo. Al espaciar la distancia, esta retirada hace al mundo un sistema escriturístico y pretende mostrar, al contrario, que tal operación de retirada lo transparenta, lo hace inteligible, lo convierte en pensable, sólo determinado por sí mismo pero susceptible de ex-

presión lingüística. Esta operación es posible con la mediación de una escritura que se adapta a la realidad, mero instrumento de una razón ya sin cuerpo. Así, la verdad, que radica en el exterior de la escritura, es representada fielmente como escritura verdadera. De nueva cuenta hay doble simulacro, pues al mismo tiempo que aparenta instaurar la posibilidad de transparentar el mundo por las artes de una escritura, se le quiere dar la prerrogativa de constituirse a sí misma como el lugar en donde la identidad del sujeto se vuelve pertinente.

La historia como escritura participa en este doble simulacro: es el lugar que da cuenta del pasado del mundo como realidad, que atiende a la construcción paciente de las identidades. La identidad sólo es posible mediante el enfrentamiento con el "otro" (el pasado), el cual sólo puede constituirse desde el lenguaje; se despliega en el orden mismo de la palabra. La otredad sólo puede perfilarse en la sucesión temporal en que es narrada. Sin embargo, entre narratividad y realidad contada no hay una relación de adecuación o correspondencia, así que la memoria no se sujeta a lo vivido sino que lo recrea y con esto se denota el funcionamiento moderno de la ficción en el corazón desnudo de la historia. Entonces, la ficción en la historia se establece a partir de la disyunción nunca superada entre memoria y vida, entre la narración y lo contado.

En la historia, por tanto, se lleva al límite la función de la escritura cuando se pretende un ingreso a la realidad mediante documentos que no son más que escrituras sobre escrituras en una acumulación sin fin de la cual no puede escapar; es la forma a partir de la cual se lanza como actividad productiva. El pasado, al considerarse como realidad, termina por producirla como pasado: es entonces una escritura eficaz porque "pretendiendo contar lo real, lo fabrica" [Certeau, 1995:59]. Aquí hay una cuestión central para la cultura moderna, aquella que se desarrolló a partir del siglo XIX: la historia, como escritura, se convierte en el espacio privilegiado desde donde es posible el reconocimiento de ella misma; la historia es elevada al nivel de figura que proyecta una autoconstatación, a partir del cual es posible la autocomprensión. Por ello, la modernidad es la edad de la historia porque pretende conjugar escritura e identidad, obra y vida.

Pero esta modernidad es también la edad del hombre, es decir, del juego de una duplicación incesante, al mismo tiempo que fuente de inestabilidad, entre el "ser" del hombre y la configuración de su experiencia finita, entre lo empírico y lo trascendente; lo impensado como condición, que lo obliga a encarar su propia extrañeza frente al mundo y a sí mismo, y el *cogito* lúcido al que aspira. Es una duplicación que se levanta sobre el perfil de una inestabilidad originaria, producida por un deseo que quiere leer la unidad del mundo y del hombre, pero que no cesa de estrellarse en la tozudez de la diferencia. En suma, es hombre que se divide como sujeto y objeto bajo los términos de una interrogación vital. Así, la historia se ve constreñi-

da a la obligación, frente a ese vitalismo como interrogante de poner en marcha la construcción de una identidad narrativa que le dé rostro, que establezca fronteras más o menos claras sobre las cuales la figura "hombre" pueda labrarse un lugar propio. Es, entonces, el espejo con el que la modernidad se mira, logrando así diferenciarse de aquello que la precedió (la tradición). Pero no deja de ser ésta una mirada preñada de extrañeza, pues toda identidad supone siempre una distancia desde la cual se constituye: es una apertura desde el límite del lenguaje. Así que lo que mira y escribe es sólo un reflejo, quizá el mismo que vio Narciso. En este tránsito hacia el dominio de la escritura, la cultura occidental pudo edificarse a sí misma, devino autoconsciente de sí al dotarse de una historia reconocible; tuvo una historia porque se puso a escribirla. En suma, lo que se descubre es la confluencia de un conocimiento, de un saber proyectado como apropiación y de una escritura como sistema productivo. A partir de esta confluencia es como la modernidad por fin fue capaz de desplegar su dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto

"El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Abraham, Tomas

Los senderos de Foucault, seguido por un apéndice con tres textos inéditos de Michel Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bataille, Georges

s/f *Lo imposible*, México, Premia Editores, Margo Glantz (trad. y pról.).

Borges, Jorge Luis

"La biblioteca de Babel", en *Ficciones*, Barcelona, Planeta, Agostini.

Certeau, Michel de

1993a *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Jorge López Moctezuma (trad.).

1993b *La fábula mística, siglos XVI y XVII*, México, Universidad Iberoamericana, Jorge López Moctezuma (trad.), Roberto Flores y Luce Giard (rev. téc.).

1995 *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Alfonso Mendiola (trad.).

1996 *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Luce Giard (ed.), Alejandro Pescador (trad.).

Deleuze, Gilles

1987 *Foucault*, México, Paidós, Miguel Morey (prol.), José Vázquez Pérez (trad.).

Foucault, Michel

1973 *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, Alberto González Troyano (trad.).

1981a *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores, Francisco Perujo (trad.).

1981b *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, vol.2, Juan José Utrilla (trad.).

1984 "Qué es un autor", en *Dialéctica*, Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, año XI, núm. 16, diciembre.

1987 "La biblioteca fantástica" (prólogo a *La tentación de San Antonio*, de Gustave Flaubert), en *Estudios*, México, ITAM, núm. 9.

1988 *El pensamiento de afuera*, Valencia, Pre-textos, Manuel Arraz (trad.).

1996 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI Editores, Elsa Cecilia Frost (trad.).

Gabilondo, Angel

1990 *El discurso en acción: Foucault y una antología del presente*, Barcelona, Anthropos.

Haar, Michel

1979 "Friedrich Nietzsche", en Belaval, Yvon (dir.), *La Filosofía en el siglo XIX*, México, Siglo XXI Editores, Eduardo Bustos (trad.).

Martiarena, Oscar

1995 *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, ITESM, Campus Estado de México, El Equilibrista.

Mendiola, Alfonso

1993 "Michel de Certeau: la búsqueda de la diferencia", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 1, núm. 1.

1995 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, Guy Rozat (pról.).

1996 "La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 4, núm. 7.

Pérez Cortés, Sergio

1990 "La escritura y la experiencia de sí", en Aguilar, Mariflor (ed.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM, Facultad de Filosofía.

La profesión médica ante el alcoholismo en el México Moderno*‡

Ana María Carrillo**

RESUMEN: El artículo aborda la apropiación que la profesión médica del México Moderno (1867-1910) hizo del alcoholismo, apropiación que fue paralela a su intervención creciente en la higiene privada y pública. Analiza las propuestas y acciones de los facultativos para combatir el alcoholismo, las cuales variaron de acuerdo con sus especialidades en las áreas de medicina interna, psiquiatría o salud pública, y de su percepción del fenómeno como vicio o enfermedad.

ABSTRACT: The article deals with the appropriation by the medical profession in Modern Mexico of alcoholism as a medical concern, appropriation which ran parallel to its increasing role in public and private hygiene. The various approaches made by physicians according to their corresponding specialties in the spheres of internal medicine, psychiatry or public health, and to their perception of the phenomenon as either a vice or an illness, are analyzed.

PATRONES DE CONSUMO DE ALCOHOL

Algunos médicos del México Moderno (1867-1910) dirigieron su atención al uso innecesario de la morfina y el opio, a la excepcional manía por el éter, al tabaquismo —al que consideraban en constante aumento— y al alcoholismo,¹ particularmente a este último al que definían como “mal de familia que afecta a la raza” [Labastida, 1879:309], “tremenda plaga de la humanidad”, “cáncer desastroso para [. . .] las naciones” [Ruiz, 1891:3], “terrible segador de vidas [que] enloquece y embrutece”, “uno de los enemigos más terribles [. . .] por sus extraordinarios efectos y por su general propagación” [Sosa, 1901:20], “gangrena social que todo lo enerva, lo corrompe y lo mata” [Godoy Álvarez, 1906:292], “la peor enfermedad del siglo que fenecer”, “reptil venenoso [. . .] que entorpece, con sus mordeduras emponzoñadas, las

* Agradezco a Nadia Menéndez di Pardo la lectura de este trabajo, lo mismo que sus valiosas sugerencias. Doy gracias también a los revisores anónimos por sus atinados comentarios..

‡ El presente artículo fue publicado con anterioridad en la revista *Cuicuilco*, Nueva época, núm. 24, pp. 313-332. Sin embargo, debido a lamentables errores en la corrección y formación del mismo, se incluyó en el volumen mencionado la respectiva fe de erratas. Con la intención de enmendar el error decidimos publicar nuevamente el trabajo en su versión original.

** Departamento de Salud Pública, Facultad de Medicina, UNAM.

¹ Menéndez [1985] señala que la denuncia médica y de los organismos judicial-policíacos sobre el alcoholismo y sus consecuencias para la sociedad, fue una constante desde la época colonial.

facultades nobles de los hombres de espíritu y enerva la energía del obrero” [González *cit.* por Gómez Vargas, 2000:36 y s].

Sobre la extensión del mal, en la década de los sesenta del siglo XIX reportaba la prensa médica que el alcoholismo —también denominado alcoholísis— era un accidente común en las salas de los hospitales del país [Jiménez, 1866], y durante el Porfiriato, un médico alertaba contra la:

notable y creciente tendencia en las actuales generaciones no ya al uso moderado y discreto de las bebidas alcohólicas, sino al abuso escandaloso de ellas, que principalmente en la juventud se advierte todo los días y en todas partes [Labastida, *op. cit.*:305].

Más de una década después, aseguraba un higienista que la embriaguez² era coetánea del hombre, pero hacía entonces más daño que en otras épocas porque era desmesurado el aumento de los licores destilados en comparación con las bebidas fermentadas, y habían crecido las adulteraciones y falsificaciones [Ruiz, *op. cit.*]. Por su parte, el presidente del Consejo Superior de Salubridad —máximo organismo sanitario— reconocía que el consumo de alcohol era antiquísimo, pero alertaba contra el aumento cotidiano del número de personas que abusaban de él [Liceaga, 1895].

En la época en que aún no se empleaban el cloroformo ni el éter como anestésicos, los facultativos intentaban embriagar a los pacientes antes de operarlos [Pasalagua, 1874]. También llegaban a recetar bebidas alcohólicas³ y otros enervantes como medicamentos;⁴ pero el consumo de alcohol era sobre todo social. Desde el II Imperio, comerciantes franceses habían establecido pastelerías-cantinas donde los amigos se obsequiaban unos a otros con alcohol [Lobato, 1872], y durante la República Restaurada, algunos de los antiguos “sitios inmundos” donde se vendía pulque, habían sido sustituidos por “elegantes salones, que amenizados por músicas [*sic*] agradables, están invitando a nuestra clase obrera a ir a gastar ahí los fondos debidos a su trabajo” [Pasalagua, *op. cit.*:37]. Pasalagua —quien era director del Hospital Morelos para enfermas de sífilis— señalaba que la costumbre de los trabajadores de consumir aguardiente en las vinaterías había ido cambiando poco a poco por el consumo de pulque en dichos salones,⁵ lo que para este médico representaba

² Empleo términos como “embriaguez” o “vicioso” porque eran los usados en el discurso médico de la época, y no tienen en este trabajo ninguna connotación peyorativa. Varios de los términos médicos que aquí aparecen, son también obsoletos en nuestros días.

³ Sobre las funciones terapéuticas del alcohol, véanse Bartoache [1983] y Menéndez [*op. cit.*].

⁴ También la morfina, el opio, la coca y el éter eran empleados en terapéutica. El empleo de la marihuana en el tratamiento de dolores había llegado a ser común en el México del siglo XIX. En la capital del país, su venta fue prohibida en 1869, so pena de un mes de prisión; pero en 1883, dentro de las sustancias medicinales que las boticas y droguerías estaban autorizadas a vender a los farmacéuticos, quedaron incluidas la marihuana, el opio y el toloache [Olguín Alvarado, 1997].

⁵ Idea opuesta a la de Ruiz.

una temperancia relativa y saludable, pues éste tenía menos alcohol que aquél [*ibid.*].

En realidad, siguieron existiendo pulquerías y vinaterías de todas las categorías. Muchas de ellas eran retratadas por la prensa como lugares de disolución, debido a que la clase dominante experimentaba temor ante esos espacios donde se reunían no sólo los vagos sino también trabajadores de todos los oficios [Crispín Castellanos, 1997].

En los puertos de altura se bebía mucho debido al comercio, y porque el público creía que el clima demandaba el consumo de alcohol y que ahí no era nocivo [Jiménez, *op. cit.*]. En las grandes poblaciones mineras, todos los operarios de las minas y haciendas de beneficio se entregaban en días festivos a la embriaguez; lo mismo sucedía entre los albañiles, canteros, zapateros, fundidores y sastres [Lobato, *op. cit.*].

En la vida “poco arreglada” de los militares, éstos adquirían el hábito de beber [Jiménez, *op. cit.*; Sosa, *op. cit.*]. El médico militar Lobato [*op. cit.*] comentaba que el abuso en el consumo de bebidas alcohólicas en las excursiones de campaña, se extendía también a los civiles que acompañaban al ejército. El director del Hospital Militar de Instrucción, reportaba que en 1889 el alcoholismo había ocasionado que ingresaran al nosocomio 132 individuos, pero que en realidad esa cifra se quedaba corta, pues un número de enfermos que figuraban en los estados parciales con los diagnósticos de hepatitis, cirrosis, embarazo gástrico y enteritis, eran en realidad alcohólicos [Escobar, 1889]. Cuando se supo en México que la fiebre amarilla se transmitía del enfermo al sano por medio de la picadura del mosquito *Aedes negypti*, las autoridades sanitarias de Veracruz pusieron tela alamburada en las ventanas de los cuarteles, pero el jefe de la campaña contra la fiebre amarilla se quejaba de que los soldados la rompían para proveerse ilegalmente de mariguana y alcohol [Iglesias, 1907].

El alcoholismo afectaba a las mujeres [Sosa, *op. cit.*], y ni los niños estaban a salvo de él. Un médico inspector escolar sospechaba que algunos alumnos llegaban al turno vespertino de la escuela tardos y perezosos, porque en la comida habían tomado pulque y tenían ya un problema de alcoholismo [Cosío, 1911]. Por ello, el Ministerio de Instrucción Pública encomendó al Instituto Patológico Nacional un estudio sobre el alcoholismo.⁶ El Tercer Congreso de Higiene Escolar (París, 1910), en el que participaron delgados mexicanos, llamó a promover los juegos, los deportes y la abstención del alcohol, como medios para favorecer la castidad [Uribe y Troncoso, 1911].

Ayer como hoy, las bebidas alcohólicas consumidas por la población mexicana dependían de la región del país y de la clase social de quienes las ingerían. Los tra-

⁶ Archivo Histórico de la UNAM (AHUNAM), *Escuela Nacional de Medicina*, institutos y sociedades médicas, Museo Anatómico-Patológico. Instituto Patológico Nacional, caja 40, exp. 12, f. 244-251, 1900.

bajadores y aun la clase media de Puebla, Hidalgo, Tlaxcala y el Distrito Federal, preferían el pulque⁷ o “vino nacional”;⁸ mientras que los habitantes de Guanajuato, San Luis Potosí, Oaxaca, Chiapas, México y Zacatecas preferían el mezcal de maguey y el colonche.⁹ En otras regiones del país, los pobladores optaban por la cerveza (de la que destacaban las distintas marcas de la cervecería Cuauhtémoc),¹⁰ el aguardientes de maíz, el anisado y el de agave o tequila,¹¹ o el alcohol de caña o refino (como el denominado “habanero”). En Bacum y Torin se consumía un mezcal de pésima calidad, conocido como “chicote”. Las bebidas extranjeras sólo estaban al alcance de los ricos; si bien en Parras, Coahuila, se producían vinos blanco y rojo, cognac y moscatel, que en opinión de algunos eran dignos de consumirse por su gusto y pureza [Lobato, *op. cit.*; Flores, 1886; Escobar, 1907].

Según el destacado clínico Miguel Jiménez, con rarísimas excepciones el alcoholismo afectaba sólo a los pobres; pero muchos otros facultativos, como Manuel Pasalagua, Luis E. Ruiz, Secundino Sosa y José de Jesús González, señalaban que el alcoholismo afectaba a todas las clases de la sociedad, sin consideración de sexo, edad o posición social [*cit. por Carrillo, 2000*]. Decía el oftalmólogo e higienista escolar González: “. . . anida [. . .] tanto en la humilde choza como en el soberbio palacio” [González *cit. por Gómez Vargas, op. cit.*].

Dependiendo de sus intereses, los médicos se ocuparon del alcoholismo desde el punto de vista clínico, como problema de medicina legal o como asunto de salud pública.

EFFECTOS FÍSICOS Y MENTALES EN EL ALCOHÓLICO Y EN SU PROLE

Al menos desde los años sesenta, los médicos presentaban ante sus colegas casos clínicos de alcohólicos, con descripción de la autopsia cuando éstos fallecían [Jiménez, *op. cit.*; Lobato, *op. cit.*]. Señalaban que los signos y síntomas que presentaban los ebrios consuetudinarios iban desde tartamudeo y temblor (“primogénito del alcohol”) [Lobato, *op. cit.*:203], hasta alucinaciones visuales o auditivas (tanto cuando estaban dormidos como cuando estaban despiertos) y parálisis general progresiva. Con el término “caquexia consumada” se referían a la alteración profunda de todos los resortes del organismo [Jiménez, *op. cit.*:97]. Veían al alcohol como causa, factor

⁷ El doctor Lobato [*op. cit.*] proponía llamar “pulquismo” al estado patológico que esa bebida producía, mientras que el farmacéutico Alfonso Herrera sugirió a sus colegas de la Academia Nacional de Medicina que mediante esa bebida se administraran sustancias medicinales, y que se fabricaran pulque de quina, de hierro y de bismuto, pero esta sugerencia no prosperó.

⁸ El más famoso era el de los llanos de Apan.

⁹ Aguardiente de tuna.

¹⁰ Había fábricas en Toluca, Orizaba, Oaxaca y San Luis Potosí.

¹¹ Había fábricas en Jalisco y Tepic.

predisponente o motivo de agravamiento de cirrosis hepática, corea, escorbuto, epilepsia alcohólica, tuberculosis, angina de pecho, paludismo, tifo, cólera y enfermedades del corazón [Ruiz, 1903; Escobar, 1907; González *cit.* por Gómez Vargas *op. cit.*].

En 1896, Carbajal y Martínez del Campo [1898] publicaron los resultados de 500 autopsias realizadas en el Hospital General de San Andrés por los investigadores del Museo Anatómico-Patológico, y reportaron haber encontrado en casi todos los cadáveres varias entidades patológicas. Lo anterior se debía, en opinión de estos investigadores, a la miseria de la mayoría de los enfermos de los hospitales, quienes vivían en malas condiciones higiénicas y estaban pobremente alimentados, además de que solían estar minados por el alcoholismo y padecían sífilis u otros problemas constitucionales.

Los médicos reportaban que el alcohol en dosis excesivas también era causa de enfermedades mentales: neurosis, histerismo, tendencia al suicidio, pérdida de facultades, degradación de la inteligencia, *delirium tremens* y demencia alcohólica [Jiménez, *op. cit.*; Lobato, *op. cit.*]. Los daños se comprobaban en la práctica clínica, tanto entre los pacientes pobres asistidos en hospitales como entre los ricos atendidos en sus casas.

Labastida [*op. cit.*] trató de mostrar la relación consumo de alcohol-enfermedad mental que existía en México. En esa época, había sido durante dos años director del Hospital de San Hipólito para enfermos mentales, y reportaba que en el segundo semestre de 1877 había en el hospital 192 asilados, de los cuales 62 habían ingresado por alcoholismo. Más grave aún era la situación cuando se combinaba el alcohol con sustancias como ajenojo, mezcla que en experimentación con animales había producido epilepsia: 32 de los pacientes padecían epilepsia simple, y diez más presentaban esta enfermedad complicada con diversas manías. Al año siguiente, de 290 asilados, 98 estaban ahí por alcoholismo, y 79 por epilepsia.

Entre principios de 1879 y principios de 1880, en el Hospital de Hombres Dementes de Puebla fueron dados de alta cincuenta de 62 asilados, de los que 38 habían ingresado por *delirium tremens* a causa de alcoholismo. Un reporte aseguraba que se recuperaban de esta enfermedad en el hospital, pero volvían a ser atacados "por su insistencia en el vicio", y después de algún tiempo, ingresaban de nuevo al establecimiento. También en el Hospital de Mujeres Dementes de esa ciudad había internas con *delirium*.¹²

Tanto Labastida como Lobato y Nicolás Ramírez de Arellano relacionaban el consumo excesivo de alcohol con la degeneración de la raza, pues —decían— el alcohol afectaba no sólo a quienes abusaban de él sino también a sus descendientes

¹² Periódico Oficial del Estado de Puebla, Puebla, 11 de febrero de 1880, p. 2.

[Carrillo, *op. cit.*]. Labastida [*op. cit.*] citaba a los autores extranjeros Moreau y Rotureau: el primero de ellos aseguraba que en las ciudades industriales el alcoholismo era común en hombres y mujeres, lo que causaba estragos en la raza humana; mientras que el segundo había visto que en Westfalia la locura y el idiotismo eran comunes en los pueblos de mineros, quienes permanecían separados de sus esposas durante toda la semana y certificaban sus uniones sexuales con ellas el día de descanso, en que ambos sexos se entregaban a las libaciones. Aunque no estaba de acuerdo con la idea de la degeneración de la raza, Sosa [*op. cit.*] creía también que el alcohol era de predisposición hereditaria (ya que los bebedores tenían hijos alcohólicos).

Eduardo Liceaga [*op. cit.*] aseguraba que en México no había estudios de seguimiento de familias de alcohólicos. Lo cierto es que Labastida [*op. cit.*] se había ocupado hacía mucho del asunto. Apoyado en los trabajos de Decasaine y Morel y en su práctica en México (tanto en hospitales de la Dirección General de la Beneficencia Pública como en su consulta privada), describió casos de histéricos, con convulsiones, eclampsia y otros accidentes de ese género, epilépticos, maniacas, imbéciles y enajenados; y comprobó que la mayoría de ellos tenía como común denominador ser hijos de alcohólicos. Algunos de los hermanos de estos enfermos sufrían estados patológicos semejantes: habían muerto en la infancia, tenían lento desarrollo, inteligencia obtusa y manifestaciones de lo que se conocía como “mala índole”, es decir, crueldad y tendencia al mal, y carecían de afectividad. Otros se daban a la prostitución o bebían ellos mismos.

“Empeñados en modelar los modos de beber de los pobres” —para emplear la frase del historiador de la medicina Diego Armus [1996]—, los facultativos planteaban mecanismos para combatir de manera individual la embriaguez habitual. Jiménez [*op. cit.*] sugería prohibir a los enfermos que bebieran, pero advertía que era preciso contemporizar con los hábitos de éstos. Cuando los pacientes no podían dejar de beber, los médicos debían proponerles moderación y tomar sólo durante las comidas. Como el mal más pernicioso era beber en ayunas, había que prohibirlo terminantemente. Por otro lado, no todas las bebidas eran igualmente dañinas, sino que su peligrosidad estaba graduada en el siguiente orden descendente: aguardientes, vinos, pulque, cerveza y cidra; por eso Jiménez llamaba a optar por la vía de las transacciones para combatir poco a poco el hábito, pidiendo a los enfermos que sustituyeran su bebida acostumbrada por otra menos perniciosa.

Había una gran variedad de medicamentos para tratar de contrarrestar los variados efectos del alcohol sobre el organismo, como tártaro, sal de Epsom, linaza, tamarindo a pasto, papeles de fosfato de cal y subnitrito de bismuto con polvo de Dömer, extracto de nuez vómica, triaca, granos de monesía, friegas de opodeldoc a la nuca, café de bellota con leche, opio en dosis crecida acompañado de belladona, solución de goma o cocimiento de cuacia con jarabe de opio a pasto, y gotas de láuda-

no (a veces enormes cantidades de éste eran necesarias para que los enfermos recuperaran el juicio) [Jiménez, *op. cit.*]. Los facultativos recurrían también a sustancias eméticas para provocar vómito, sinapismos volantes por todo el cuerpo para reanimar el sistema nervioso, fricciones secas, lavativas de cafeína, inhalación de amoníaco, flagelación y traqueostomía en caso de asfixia [Lobato, *op. cit.*].

Un tratamiento con el que se buscaba que el alcohólico abandonara la bebida era el de inyecciones de suero antialcohólico, sobre el que había hecho estudios Enrique Acosta (socio corresponsal de la Academia Nacional de Medicina de México en La Habana). El suero se obtenía de la sangre de un caballo, al que se había antes sometido a la absorción de dosis moderadas de alcohol. El suero producía “gusto de tierra o jabón” al ingerir alcohol, así como malestar y vómito. Al parecer, después de un tiempo de emplearlo el paciente recobraba su fuerza física y moral. Acosta [1907] reportó haber empleado el suero antialcohólico en noventa casos, de los que 83 habían sanado.

En los hospitales empezó a sujetar con camisa de fuerza a la cama a los pacientes con *delirium tremens*, desde que en el año 1862 un enfermo se lanzó por la ventana de su cuarto de hospital, contra las losas del patio a las que tomó por la puerta de su casa [Jiménez, *op. cit.*]. En el Hospital de San Hipólito, un interno se sacó los ojos porque oía voces de bandidos que le demandaban una parte de su cuerpo como condición para respetar su vida; y otro se golpeó contra la pared hasta estallarse el cráneo [Ramos *cit. por* Crispín Castellanos, *op. cit.*].¹³ Casos como éstos eran frecuentes entre los alcohólicos hospitalizados.

Algunos clínicos recomendaban a sus pacientes alcohólicos la acción tónica y reparadora de los baños fríos [Jiménez, *op. cit.*; Córdova y Aristi, 1905], realizar trabajos físicos continuos, el aire fresco del campo, alimentos sencillos pero nutritivos, reposo [Jiménez, *op. cit.*], electricidad inducida y pequeñas sangrías generales [Lobato, *op. cit.*].

¿VICIO O ENFERMEDAD?

Muchos médicos —tanto alópatas como homeópatas— veían al consumo excesivo de alcohol como un vicio que minaba las constituciones, empobreciéndolas y deteriorándolas, el cual provocaba degradación física, mental y social [Labastida, *op. cit.*; Córdova y Aristi, *op. cit.*; Godoy Álvarez, *op. cit.*; Escobar, 1890, 1907].

Algunos lo juzgaban con criterios morales. Un médico positivista describía a los alcohólicos como “piaras de cerdos [...] [que] se revuelven en el fango de la disolu-

¹³ Crispín Castellanos hace en su trabajo un análisis de algunas tesis recepcionales sobre alcoholismo, presentadas por los aspirantes a médicos de la Escuela Nacional de Medicina, de 1870 a 1906.

ción" [Parra, 1901:501]. Ruiz [1903] daba a la costumbre de embriagarse los calificativos de atroz, inmoral y repugnante, y para González, el alcohólico ofendía a Dios y era un traidor a la patria, porque robaba a ésta el producto de su labor física e intelectual [González *cit.* por Gómez Vargas, *ob. cit.*].

Otros definían al alcoholismo como enfermedad, si bien algunos de ellos no dejaban de verlo simultáneamente como vicio. De acuerdo con Eduardo Menéndez [*op. cit.*], desde finales del siglo XVIII la ingestión excesiva de alcohol comenzó a verse como una enfermedad, y este reconocimiento se hizo en un principio casi exclusivamente desde la perspectiva psiquiátrica.

Un médico legista se oponía a que se dictaran leyes que negaran "...que el alcoholizado [era] un enfermo de la inteligencia" [Peón del Valle, 1905:91], y para Pasalagua, quienes cometían el abuso de la bebida "casi no [eran] culpables", como señalaban las estadísticas de las sociedades de temperancia de Estados Unidos e Inglaterra, las cuales mostraban que a menudo el abuso en el consumo de alcohol era debido a la desgracia, por lo que había que disminuir ésta para corregir aquél [Pasalagua, *op. cit.*].

Sosa [*op. cit.*] presentaba casos clínicos enfocados a la salud mental, y concluía que había dos clases de ebrios: los que bebían pero podían abstenerse, y los que no se podían abstener, pues en ellos el deseo de beber era superior a la fuerza de voluntad. A los segundos, este médico los consideraba enfermos, pues no podían tener la mente sana quienes se lanzaban al precipicio. También Jiménez [*op. cit.*] y Ruiz [1903] definían al alcoholismo como enfermedad.

De uno y otro concepto se deducían reglas acerca de la responsabilidad en los casos en que las personas cometían crímenes mientras estaban bajo los efectos del alcohol, la capacidad civil, la reclusión y el tratamiento terapéutico, el expendio de bebidas alcohólicas y otras medidas profilácticas asunto de la higiene.

Los moralistas alegaban que la embriaguez era un vicio. Para ellos, el ebrio consuetudinario abdicaba voluntariamente de su libertad de acción, al ponerse en condiciones para delinquir. Tratar de disculpar un delito con un vicio que se extendía cada día más era inmoral, y considerar al alcoholismo como atenuante de delitos, sólo podía favorecer su incremento. Pero otros tenían la opinión contraria, como Juan Peón del Valle (quien emprendió una campaña contra el alcoholismo, fundada en las relaciones de la responsabilidad jurídica con el libre albedrío y el determinismo). Decía este autor que el Código Penal mexicano consideraba exculpante a la demencia en casos criminales, pero esta palabra resultaba demasiado vaga. Para los juristas sólo debía aplicarse a los idiotas o a los casos de locura con delirios generales claramente manifiestos; mientras que para algunos médicos legistas comprendía un número mucho mayor de individuos, por ejemplo a los alcohólicos crónicos [Peón del Valle, *op. cit.*].

El Código Penal establecía:

Hay delito de culpa cuando un reo infringe una ley penal hallándose en estado de embriaguez completo, si tiene el hábito de embriagarse o ha cometido anteriormente alguna infracción punible en estado de embriaguez. [. . .] [Entre] las circunstancias que excluyen la responsabilidad criminal por la infracción de leyes penales [está] la embriaguez completa que priva enteramente de la razón, si no es habitual, ni el acusado ha cometido antes una infracción punible estando ebrio; pero ni aun entonces queda libre de la pena señalada a la embriaguez ni de la responsabilidad civil. [. . .] [Una] atenuante de tercera clase [es] la embriaguez incompleta, si es accidental e involuntaria.

Para Peón del Valle [*ibid.*], por estas disposiciones del Código Penal, en México con frecuencia bastaba que un juez se convenciera de que el acusado era ebrio habitual para que, sin investigación alguna de sus facultades mentales, aplicara el estrecho criterio que la ley señalaba. Lo anterior quería decir que para la ley la embriaguez habitual era voluntaria. Él, en cambio, pensaba que muchos individuos eran arrastrados a excesos alcohólicos por una fuerza superior a todo razonamiento. El ebrio habitual comenzaba por ser un vicioso, pero acababa siendo un enfermo, un dipsómano. Se oponía a que se negara que la embriaguez perturbaba la razón, aun cuando fuera incompleta y habitual, pues en el alcoholismo crónico había una alteración de todas las facultades mentales. Por ello, estaba contra la regla de que bastaba que el alcoholismo fuera crónico y la embriaguez completa para que el reo debiera ser tratado con todo rigor. La rápida ruina que sufrían las facultades mentales de quienes estaban sometidos a “la esclavitud del alcohol”, era observación vulgar. Para el que diariamente se embriagaba era más fácil cometer un delito. El uso prolongado del alcohol alteraba el carácter. El alcohólico era impulsivo, colérico, celoso, padecía amnesia alcohólica (que era una anestesia moral) y debilitamiento intelectual [*ibid.*].

Lo mismo pensaba Sosa, para quien la embriaguez aguda colocaba al ebrio en un estado psíquico anormal, y la embriaguez habitual degeneraba mentalmente al tomador: “No hay acto humano en el ebrio que delinque” [Sosa, *op. cit.*:229]. Hacía notar que los criminales que actuaban embriagados no recordaban su crimen: “Durante la embriaguez se comenten actos delictuosos sin que la inteligencia vea y sin que sienta la conciencia” [*ibid.*:35].

Por lo que toca a lo establecido en el Código Penal, en el sentido de que la embriaguez completa era exculpante, y la incompleta atenuante de responsabilidad criminal, Peón del Valle [*op. cit.*] aclaraba que para los médicos la embriaguez completa se daba cuando el alcohol producía el máximo de intoxicación compatible con la vida del paciente, es decir en el coma. Pero el jurisconsulto debía de verla de otra manera, porque en coma no era posible cometer delitos. Un individuo alcoholizado

podía estar privado de la razón (es decir de la capacidad de discernir entre lo bueno y lo malo), más no de la fuerza o de las facultades de relación.

De acuerdo con Sosa [*op. cit.*], Peón del Valle [*op. cit.*] y Calderón [1909], un error de la jurisprudencia era intentar clasificar la embriaguez en periodos, para deducir de ahí el estado de inteligencia o de conciencia y de libre albedrío, puesto que no había un perito antes de la comisión de cada delito, que certificara el periodo de embriaguez del futuro delincuente. Para determinar si la embriaguez había sido completa o incompleta, los jueces solían basarse en la opinión subjetiva de los testigos y de los médicos de comisaría, en lugar de recurrir al médico legista que podía hacer la determinación del estado mental del individuo. Algunos pensaban que si la embriaguez era incompleta, el juicio sería también incompleto, y la responsabilidad sería atenuada; pero los autores mencionados creían que se era o no responsable.

Pero el que estos médicos legistas se opusieran a que se castigara como criminales a los “enfermos mentales accidentales”, no quería decir que creyeran que había que dejarlos en libertad. Para Sosa, el enfermo dipsómano bebía involuntariamente; era un irresponsable, un incapacitado. Por ello, no se le debía castigar, pero sí aislar para que no perjudicara a otros. Es decir, debía sujetársele a la interdicción, no como un asunto de justicia penal, sino de justicia civil y beneficencia. Ciertamente el enfermo se había puesto en ese estado por voluntad; por eso, era la embriaguez la que debía considerarse delito. Sugería ser severo con los bebedores voluntarios, para que no se convirtieran en dipsómanos, pero para los que ya lo eran, pedía “tutoría, terapéutica y caridad” [Sosa, *op. cit.*:231].

De acuerdo con Calderón [*op. cit.*], la sociedad tenía derecho a castigar la predisposición de los individuos al alcoholismo, que a su vez podía predisponerlos a la criminalidad. Peón del Valle [*op. cit.*] no estaba en contra de encerrar al enfermo o castigar al ebrio, pero sostenía que en cada caso se requería un perito médico. La sociedad podía defenderse del alcohólico crónico —por más que fuera irresponsable—, porque era peligroso, pero debía hacerlo con un criterio justo, no por venganza. La pena no debía estar determinada siempre por la gravedad del crimen cometido, sino que había que someter al individuo a un examen pericial para que la pena que se le impusiera fuera útil a la sociedad y a él mismo. A diferencia de varios de sus contemporáneos, creía que no había malos incorregibles, sino enfermos del cerebro o débiles que necesitaban la protección de los más fuertes. Con autores franceses, como Dubois, aseguraba que no había criminales natos, sino individuos cuya mentalidad era anormal y que, si se presentaban ciertas circunstancias, evolucionaban a la criminalidad.

La presión de estos médicos legistas debe de haber influido en el diseño de La Castañeda —inaugurada en 1910 para sustituir a los hospitales para enfermos mentales de la ciudad de México—, la cual tenía un pabellón para alcohólicos y otro pa-

ra dipsómanos; estaba inspirada en las ideas de Charcot, Pinel, Esquirol y Ferruz; y contaba con jardines, huertas, talleres, lugares para conciertos, fototerapia, electroterapia, baños de vapor, tina y sudoríficos [Hernández Elizalde, 1993].

De la concepción del alcoholismo como enfermedad, se deducía que el combate contra él era una labor para los médicos, que —decía uno de ellos— “. . . ya se hace tarde comenzar” [Sosa, *op. cit.*:21]. También para Ramírez de Arellano [1895] el papel de la profesión médica habría de ser fundamental en esa enfermedad, a la que debía prevenir y no sólo curar. Labastida llamaba a empeñarse individual y colectivamente para demostrar los males que el alcoholismo podía provocar, de modo que los padres tuvieran conmiseración de sus hijos. Los facultativos también debían establecer sociedades de temperancia y llamar la atención del gobierno, sugiriéndole medidas, y aseguraba:

. . . corresponde al noble sacerdocio del médico, por más que no blasoné de moralista, poner diques al progreso de ese deplorable mal, que entre nosotros por desgracia cunde horriblemente [Labastida, *op. cit.*:311].

HIGIENE PÚBLICA CONTRA UN MAL SOCIAL

Para los sanitaristas, el abuso de las bebidas alcohólicas era un asunto de higiene social, pues las estadísticas vitales mostraban cifras crecientes de enfermedad y muerte por esa causa [Ruiz, 1891]. El alcoholismo, además, empobrecía y hacía las desgracias de las familias [Sosa, *op. cit.*]. Tan sólo en la capital del país, de 1885 a 1894, los médicos declararon 5 919 personas fallecidas a causa del alcoholismo. Pero la cifra real era mucho mayor, pues un gran número de facultativos no lo consignaba en el acta de defunción por respeto al secreto profesional [Ramírez de Arellano, *op. cit.*], como entonces se le entendía.

También las estadísticas de delitos mostraban que la delincuencia aumentaba en relación proporcional al alcohol que se consumía [Ruiz, 1891; Calderón, *op. cit.*]; es decir, que éste era un gran productor de crímenes [Sosa, *op. cit.*]. De acuerdo con datos de Cornelio Ramos y del periódico *El Día* [cit. por Crispín Castellanos, *op. cit.*], en 1868, 17 088 personas sufrieron lesiones graves a causa del alcohol, y veinte años más tarde, fueron realizadas casi 450 mil aprensiones y registradas más de tres mil muertes, todas relacionadas con el consumo de bebidas alcohólicas. Peón del Valle [op. cit.] definía al alcohol como una chispa que caía en un depósito de explosivos.

En el Primer Congreso Médico Mexicano (ciudad de México, 1892), Francisco Altamirano presentó un trabajo acerca del papel de la ingestión de pulque en los

hechos criminales.¹⁴ En esa época, no había cálculos de lo que el alcoholismo costaba a la nación mexicana por enfermedades, muerte, gastos de hospitales y manicomios, accidentes, viudez y orfandad; pero para tener una idea del asunto, algunos autores citaban los datos de los Estados Unidos y países europeos [Ruiz, 1891].

Algunos médicos defendían el consumo moderado de alcohol. Había quien lo aceptaba como placer, para ayudar a la digestión, o para producir animación en determinados casos (como el de los soldados a quienes, antes de entrar en fieros combates, se les daban, con buen éxito, cantidades convenientes de alcohol) [Pasalagua, *op. cit.*]. Para Ruiz, las bebidas fermentadas de buena calidad eran siempre útiles, muchas veces convenientes y en algunas circunstancias indispensables para los débiles y los convalescientes, los linfáticos y las mujeres nerviosas. Afirmaba que aquellos dedicados a trabajos intelectuales debían tomar pequeñas cantidades de vino o excelentes cervezas:

[...] y personas hay que han menester la fuerza de este estímulo, para el fructuoso trabajo de la imaginación, para dar brillantez a sus palabras y colorido a sus discursos, dando expresión a su espíritu y vivacidad a su pensamiento [Ruiz, 1891:3-4].

Los facultativos buscaron otras explicaciones sociales a la tendencia de ciertas personas a beber en exceso. El homeópata Córdova y Aristi [*op. cit.*] decía que los actores bebían debido a las emociones continuas de su trabajo, y los hombres de negocios, por sus excesivas ocupaciones.

Varios médicos coincidían en que los trabajadores recurrían al alcohol para soportar jornadas que eran superiores a sus fuerzas [Pasalagua, *op. cit.*; Córdova y Aristi, *op. cit.*]. Los menos favorecidos, como los obreros, los peones y los mineros —decía otro autor—, tenían que realizar un trabajo rudo y continuo que sólo les permitía cubrir las necesidades más inmediatas. El trabajo corporal los hacía tener un sueño no del todo reparador, dormían en atmósferas viciadas y el alimento les era insuficiente. Para darse aliento y vigor, bebían alcohol, el cual en pequeñas cantidades tonificaba su sistema nervioso. Pero poco a poco necesitaban aumentar la cantidad del mismo, el cual ya no los estimulaba sino que los deprimía, y adquirían el hábito del alcoholismo [Ruiz, 1891]. Jiménez, en cambio, rechazaba del todo la idea de que el alcohol proporcionara fuerza para trabajar. Al relatar el caso clínico de un cargador robusto, decía que había caído, "... como todos los de su clase, en el error de creer que tomando aguardiente, aun en ayunas, se [ponía] en mayor aptitud de soportar las rudas faenas de su ejercicio" [Jiménez, *op. cit.*:97-98].

La falta de alimento era señalada como otro mal social que llevaba a muchas personas a beber en exceso. Por entonces estaba extendida la creencia —que la mayoría

¹⁴ *La Escuela de Medicina*, vol. XII, núm. 3, 15 de diciembre de 1992, pp. 61-65.

de los médicos consideraba errónea— de que el alcohol era un alimento indispensable para el hombre. Lo que sí hacía el alcohol era mitigar el hambre, pues llenaba más que algunos alimentos [Ruiz, 1903]; además, era más barato. (Eduardo Menéndez [*op. cit.*] ha señalado que al analizar series históricas largas y de mediana duración, el precio de las bebidas alcohólicas tiende a estar por debajo del de la mayoría de los productos alimenticios básicos.) Sin embargo, la desnutrición complicaba los problemas físicos de los alcohólicos. Escobar [1889] pedía alejar el alcohol de los cuarteles, y, en cambio, asegurar la alimentación y compensar el bajo sueldo de la tropa.

Para destruir la “desastrosa plaga” del alcoholismo, que crecía cada día, los sanitarios iniciaron —con el apoyo del Estado— una cruzada que incluía medidas de orden moral, de policía médica y legales.

Dentro de las medidas de orden moral, estaban la educación y la orientación sobre los efectos del alcohol a los niños en las escuelas, a los jóvenes en las universidades, a los obreros en los talleres, a los soldados en los cuarteles, y hasta a los delinquentes en las prisiones [Calderón, *op. cit.*]. Los delegados asistentes al Cuarto Congreso Científico Panamericano (Chile, 1908) sugirieron declarar obligatoria la enseñanza de la higiene y del antialcoholismo.¹⁵ En realidad, hacía varios años que en México la Ley de Instrucción Obligatoria había incluido en su programa de enseñanza de cuarto año nociones de higiene. Con ellas, se trataba de impresionar el espíritu de los niños informándolos de los efectos físicos, mentales y sociales del alcohol [Ruiz, 1903].

En Guanajuato, hacia 1910 los maestros daban a los niños, de manera sistemática, conferencias sobre los peligros que podía correr su salud a causa del tabaquismo y del alcoholismo.¹⁶ Y en su cartilla sobre prevención de las enfermedades transmisibles dirigida a los escolares, Ruiz dedicó un espacio considerable al alcoholismo, a pesar de que reconocía que ese padecimiento no tenía el carácter de transmisible. Alertaba contra la costumbre de beber alcohol (aun pequeñas cantidades y durante la comida), pues con facilidad se adquiría el hábito, y la necesidad de la bebida se hacía cada día más apremiante. La borrachera podía ocasionar la pérdida de sentido y hasta la muerte, mientras que pequeñas cantidades de alcohol ingeridas todos los días producían alcoholismo con sus secuelas: ojos rojos, abotagamiento del rostro, pérdida de la memoria y de la vergüenza, apatía y hasta locura, además de daños al corazón y al hígado, e hijos imbéciles o idiotas. Aseguraba a los niños que cualquier bebida alcohólica era perjudicial para la salud, y los llamaba especialmente a “[...] rechazar con toda energía el inmundito *pulque*, que no sólo es malo

¹⁵ Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGN), *Instrucción Pública y Bellas Artes*, caja 273, exp. 14, f. 19-30.

¹⁶ AGN, *Instrucción Pública y Bellas Artes*, caja 274, exp. 19, f. 66-72.

porque es bebida alcohólica, sino que es pésimo por las múltiples y nocivas adulteraciones que contiene" [Ruiz, 1903:170]. (Como se ve, había diferencias entre lo que planteaba a los niños y lo que señalaba en sus escritos en revistas médicas, tanto en lo referente al daño causado por las bebidas fermentadas, como por lo que tocaba al uso moderado de las bebidas alcohólicas en general.)

Para trabajar con los jóvenes y adultos, varios autores sugirieron la creación de sociedades de temperancia, como las que había en Estados Unidos, si bien no todos tenían claro si éstas debían comprometerse al uso exclusivo del agua o sólo proscribir los excesos. Coincidían en la necesidad de ilustrar a las masas sobre los peligros del alcoholismo por medio de la prensa [Ramírez de Arellano, *op. cit.*; Ruiz, 1891; Calderón, *op. cit.*]. Publicaban sus artículos en la prensa científica, pero también en la política.¹⁷

Por lo que tocaba a las medidas administrativas y de policía médica, sanitaristas de todo el continente americano hicieron llamados a restringir el consumo del alcohol, reducir el número tan crecido de expendios de bebidas alcohólicas, limitar su horario al público, clausurar los que vendieran licores adulterados o falsificados [Ramírez de Arellano, *op. cit.*], así como crear expendios en los que sólo se sirvieran té, café y refrescos.

Pero los intentos de reducir el número de expendios de bebidas alcohólicas fueron poco exitosos, sin duda en gran parte debido —como señala Crispín Castellanos [*op. cit.*]— a que el alcoholismo ha servido a las clases dirigentes como forma de control social sobre las masas, desde la época colonial hasta nuestros días; así como a los intereses de los dueños de haciendas pulqueras, introductores de la bebida, comerciantes y funcionarios públicos.

El historiador de la medicina Francisco Flores [*op. cit.*] señalaba que el número de pulquerías en la capital del país había pasado de 34 en tiempos del virrey Revillagigedo, a 513 en 1864; y tomando en cuenta que en 1885 el gobierno había dado licencia a 817 pulquerías, suponía que el número de éstas se habría duplicado para cuando él escribía. Por otro lado, únicamente en la capital había cerca de 781 expendios de bebidas alcohólicas, sin contar a las pulquerías. En 1899, ingresaron a la ciudad 768 055 litros de pulque, y había una pulquería por cada 380 habitantes [González *cit. por* Gómez Vargas, *op. cit.*].

En su novela *Pacotillas*, Parra [1900] comenta que en la calle de Plateros (hoy Madero) no se daban diez pasos sin topar con una cantina. Hacia 1907, sólo en la ciudad de Puebla, había 17 vinaterías, 24 cantinas y 200 pulquerías [Escobar, 1907], para una población de aproximadamente cien mil habitantes [Contreras Cruz, 1992]. Mientras que en la ciudad de Guanajuato existían más de cien expendios de alcohó-

¹⁷ Véase, por ejemplo, *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, 4 de septiembre de 1886, p. 1.

les, lo que equivalía a uno para cada 400 habitantes [González *cit.* por Gómez Vargas, *ob. cit.*].

Las disposiciones para vender alcohol hasta ciertas horas sólo provocaban que los consumidores se apresuraran a comprarlo antes de que estuviera prohibida su venta [Córdova y Aristi, *op. cit.*]. Hacia finales del siglo XIX, el Estado había ya dictado la supresión de las cantinas en los cuarteles, pero esta medida no había logrado desterrar el alcoholismo de ellos, lo que para el médico y general-coronel Alberto Escobar era necesario. Sin embargo, se pronunciaba contra la “bárbara costumbre” de bañar con agua fría a los soldados en estado de ebriedad, lo que les causaba enfermedades respiratorias [Escobar, 1890].

Por lo que tocaba a lograr que las bebidas fueran puras, Ramírez de Arellano [*op. cit.*] proponía el monopolio de la venta de alcoholes por parte del Estado, o al menos, el monopolio de su rectificación. Diferenciaba, eso sí, las bebidas fermentadas de aquéllas industrializadas, pues la cerveza o el pulque eran menos dañinos para la salud de quienes los ingerían, que el aguardiente o el tequila.

La burocracia sanitaria dio gran importancia en todo el país a la inspección de vinos y licores. En Agusalientes, desde 1903 la Junta Superior de Salubridad del estado creó una oficina para analizar, entre otras bebidas adulteradas, las alcohólicas. Esas disposiciones no impidieron que las bebidas alcohólicas siguieran siendo objeto de adulteraciones de importancia, al grado de que se llegaba a afirmar que las defunciones por congestión alcohólica eran debidas no tanto a la cantidad de alcohol ingerido, como a los tóxicos que las bebidas contenían [López, 1907]. Casi a finales del Porfiriato, en Coahuila se organizaron visitas periódicas a los expendios de bebidas, con el propósito de practicar exámenes.¹⁸ En Hidalgo, se abrió una libreta a los ciudadanos, para que éstos denunciaran las quejas que pudieran tener con respecto a la mala calidad de las bebidas que se expendían en la capital del estado.¹⁹ En el Distrito Federal, hubo varios reglamentos relativos a los lugares de venta y consumo de alcohol.²⁰

Finalmente, como medidas legales los médicos planteaban castigar a los alcohólicos severamente, pues consideraban que éstos conspiraban no sólo contra sí mismos sino también contra los demás [Ruiz, 1891]. Algunos retomaron las propuestas de los Congresos de Alcoholismo (Bruselas, 1881 y París, 1889): declarar interdictos a los alcohólicos e internarlos de oficio en establecimientos en los que pudieran ser

¹⁸ *El Coahuilense. Periódico Oficial del Estado de Coahuila*, Saltillo, 18 de marzo de 1908, p. 1.

¹⁹ *Periódico Oficial del Estado de Hidalgo*, Pachuca, 12 de mayo de 1887, pp. 290-291.

²⁰ “Reglamento del inspector de bebidas y comestibles”, 23 de abril de 1881. “Reglamento de pulquerías”, 27 de noviembre de 1884. “Nuevo Reglamento de pulques”, 19 de abril de 1885. “Reglamento de pulquerías”, 18 de diciembre de 1901. “Reglamento para la venta de comestibles y bebidas en el Distrito Federal”, 16 de noviembre de 1902. “Reglamento de expendios al menudeo de bebidas embriagantes en la capital de la república”, 28 de enero de 1904. *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal, México*, 10 de agosto de 1909, p. 182.

atendidos, no permitirles salir de éstos sino cuando se hubieran regenerado, y someter al alcohólico a un tratamiento represivo en el que el trabajo fuera obligatorio [Ramírez de Arellano, *op. cit.*]. La embriaguez y la vagancia se persiguieron, en efecto, con reclusión, como se ve en un Bando de Policía de Chiapa de Corzo.²¹ En la ciudad de Guanajuato, en 1899 había un promedio mensual de 443 ebrios detenidos, lo que representaba uno por ciento de la población [González *cit.* por Gómez Vargas, *op. cit.*]. En la ciudad de México, los alcohólicos que vagaban por las calles podían ser internados en el Hospital de San Hipólito, para enfermos mentales.

Para Córdova y Arísti [*op. cit.*], la falta de esparcimiento también llevaba a las personas a beber; por ello, como medida preventiva sugería ofrecer a los trabajadores recreo a bajo precio. Como otros autores, Ruiz proponía elevar los derechos a los alcoholes y emplear ese dinero en educación. Parafraseaba al presidente de la liga belga: “Sólo hay dos remedios contra el alcoholismo: supresión de la miseria y supresión de la ignorancia” [Ruiz, 1891:7].

Las autoridades sanitarias procuraron que las instituciones y los particulares combatieran a “la plaga asoladora del alcohol” dando a conocer los estragos que ésta acarrea “tanto para el individuo como para la patria”.²² Peón del Valle [*op. cit.*] censuraba que este combate hubiese llevado a muchas exageraciones y a la discriminación de los alcohólicos.²³

En términos generales, ni las medidas represivas ni las preventivas o curativas daban resultado en México u otros países, fuera por la pujanza de la industria del alcohol, o porque los hábitos no se vencían con raciocinio.

CONCLUSIONES

Los médicos del México Moderno buscaron nuevas dimensiones de análisis para ciertos fenómenos, dentro de ellos, la extensión y el aumento del consumo inmoderado de alcohol. Coincidieron en definir al alcoholismo como un problema médico, en el que por tanto ellos debían intervenir, ya fuera curando a los enfermos o previniendo el daño. Avanzaron así en lo que Menéndez [*op. cit.*] ha definido como la apropiación médica —iniciada en la época colonial— de un fenómeno considerado hasta entonces como vicio o desorden.

La lucha contra el alcoholismo se dio en ese periodo en el contexto de una intervención creciente de la profesión médica y el Estado en los problemas colectivos de salud [Carrillo, 2003]. El discurso médico no se ocupó sólo de la enfermedad, el ac-

²¹ *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, 6 de diciembre de 1889, p. 1.

²² *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, vol. VII, 3a época, núm. 7, 31 de enero de 1902, p. 347.

²³ Lo mismo había pasado al tratar de combatir a la tuberculosis y otras enfermedades.

cidente o la muerte, sino que intervino también en asuntos morales, como el de la temperancia en la bebida.

Los facultativos abordaron el problema de acuerdo con su especialidad. Los clínicos se concentraron en los efectos físicos y mentales del alcohol en quienes bebían, y trataron de combatir dichos efectos de manera individual, sobre todo con medicamentos. Estuvieron preocupados también por los descendientes de los tomadores, ya que pensaban que el alcoholismo influía negativamente en el crecimiento de la población y en el futuro de la raza.

Los médicos legistas enfocaron el asunto del alcoholismo desde el punto de vista de la responsabilidad criminal, y buscaron modificar el Código Penal para proteger a los alcohólicos —a los que consideraban enfermos— sin dejar desprotegida a la sociedad.

Los sanitaristas abordaron el problema del consumo excesivo de alcohol desde el punto de vista social; propusieron medidas preventivas que iban desde la vigilancia de la producción y venta de alcoholes, pasando por la educación de adultos y escolares, hasta el internamiento forzado de los alcohólicos en establecimientos en los que habrían de ser regenerados por medio del trabajo.

Concebir al alcoholismo como vicio o enfermedad fue motivo de contradicciones de los médicos con las autoridades, los médicos con los abogados y jueces, y los profesionales de la salud entre sí. Ese debate se daba al mismo tiempo en otros países del mundo. Lo mismo puede decirse de la convivencia de las ideas del alcohol como veneno y como alimento, de la defensa del consumo moderado y de la abstinencia, y de las opiniones sobre el diferente impacto de las bebidas fermentadas y las destiladas [Armus, *op. cit.*].

Contra el alcoholismo, algunos médicos proponían medidas coercitivas, mientras que otros pugnaban por medidas educativas, y unos más sugerían eliminar las insuficiencias sociales; para estos últimos, era indispensable realizar cambios profundos en las condiciones de trabajo y de vida de las mayorías.

Puede concluirse que fue poco lo logrado en el México Moderno en la lucha contra el alcoholismo, tanto por la resistencia de la población, como por los poderosos intereses que estaban detrás de la producción y la venta de alcohol.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, E.
1907 "Suero antialcohólico", en *Gaceta Médica de México*, vol. II, 3a serie, núm. 1, pp. 2-5.

Armus, Diego

- 1996 "Salud y anarquía: la tuberculosis en el discurso libertario argentino", en Cueto (ed.) *Salud, cultura y sociedad en América Latina: nuevas perspectivas históricas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Organización Panamericana de la Salud, pp. 111-133.

Bartolache, José Ignacio

- 1883 "Experimentos y observaciones físicas del autor en el pulque blanco", en *Mercurio Volante (1772-1773)*, dic. 30 de 1772, Introducción y notas de Roberto Moreno, México, D.F, UNAM, pp. 97-108.

Calderón, Aristeo

- 1909 "El alcoholismo agudo. Embriaguez desde el punto de vista clínico", en *Gaceta Médica de México*, vol. IV, 3a serie, núm. 1, pp. 11-27.

Carbajal, Antonio J. y Juan Martínez del Campo

- 1898 "Algunas reflexiones acerca de 500 autopsias practicadas en el anfiteatro del Hospital de San Andrés, desde la fundación del Museo Anatómico-Patológico, el 1 de marzo de 1895 hasta el 30 de septiembre de 1896". en *Memorias del Segundo Congreso Médico Panamericano (1896)*, vol. 2, México, Hoeck y Hamilton, p. 411-421.

Carrillo, Ana María

- 2000 "Los médicos y la 'degeneración de la raza indígena'", en *Ciencias*, núms. 60-61, pp. 64-70.
- 2003 "Economía, política y salud pública en el México porfiriano", en *Manguinhos*, vol. IX, suplemento, en prensa.

Contreras Cruz, Carlos

- 1992 "Ciudad y salud en el Porfiriato. La política urbana y el saneamiento de Puebla", en *Siglo XIX. Cuadernos de Historia*, vol. I, núm. 3, pp. 55-76.

Cosío, Joaquín

- 1911 "Necesidad de dar a los maestros nociones de higiene escolar", en *Anales de Higiene Escolar*, vol. I, núm 1, julio, pp. 97-107.

Córdova y Aristi, Manuel

- 1905 "Alcoholismo", en *La Homeopatía*, vol. XI, núm. 8, pp. 121-127.

Crispín Castellanos, Margarito

- 1997 "El consumo de pulque en la ciudad de México durante el Porfiriato", en *Cuadernos para la Historia de la Salud*, México, SSA, pp. 15-34.

Escobar, Alberto

- 1889 "Memoria del estado sanitario y mejoras introducidas en el Hospital de Instrucción durante el año 1889", en *Gaceta Médico Militar*, vol. I, pp. 325-334.

1890 "¿Qué enfermedades dominan en nuestro ejército, qué causas las producen y qué medidas profilácticas deben ponerse en práctica para prevenirlas?, en *Gaceta Médica Militar*, vol. II, pp. 65-77.

1907 *Ensayo de geografía médico-militar de los principales lugares de la República Mexicana. Para uso del personal de su ejército, arreglado por algunos médicos cirujanos del mismo, en forma de contestación a estionarios a ellos dirigidos por la Secretaría de Guerra y Marina, como trabajo eliminar de otro más completo sobre la materia*, México, Talleres del Departamento del Estado Mayor.

Flores, Francisco

1886 *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente*, México, Secretaría de Fomento, vol. III.

Godoy Álvarez, Manuel

1906 "La profilaxis social de la tuberculosis", en *Gaceta Médica de México*, vol. IX, 2a serie, núm. 11, pp. 286-293.

Gómez Vargas, Ernesto

2000 "La lucha contra el alcoholismo a principios del siglo XX", en *Nuestra Historia. La Gaceta CEHIPO*, vol. IV, núm. 39, pp. 36-39.

Hernández Elizalde, Teresa

1993 "Apuntes para la historia de la psiquiatría en la ciudad de México: siglo XIX y principios del XX", en *Cuadernos para la Historia de la Salud, SSA*, México, pp. 47-56.

Iglesias, Manuel

1907 "Profilaxia de la fiebre amarilla", en *Gaceta Médica de México*, vol. XI 2a serie, núm. 2, pp. 41-67.

Jiménez, Miguel

1866 "Alcoholisis", en *Gaceta Médica de México*, vol. II, núm. 7, pp. 97-108.

Labastida, Sebastián

1879 "Acción del alcohol más allá del individuo", en *Gaceta Médica de México*, vol. XIV, núm. 15, pp. 305-311.

Liceaga, Eduardo

1895 "Informe sobre varios asuntos de los que se ocupó la Asociación Americana de Salubridad Pública en sus últimas sesiones", en *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, vol. I, 3a época, núm. 4, pp. 75-90.

Lobato, José

1872 "Intoxicación aguda por alcohol. Embriaguez", en *Gaceta Médica de México*, vol. VII, núms. 5, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 18 y 20; pp. 79-90, 97-102, 184-187, 202-204, 214-217, 245-252, 261-266, 279-284, 322-329 y 360-364.

López, Alfonso M.

1907 "Informe rendido al Ejecutivo del Estado por el secretario del Consejo Superior de Salubridad", en *El Republicano*, Aguascalientes, 17 de febrero, p. 2.

Menéndez, Eduardo

1985 "Saber 'médico' y saber 'popular': el modelo médico hegemónico y su función ideológica en el proceso de alcoholización", en *Estudios Sociológicos*, vol. III, núm. 8, pp. 263-296.

Olgún Alvarado, Patricia

1997 "El control de las drogas en la ciudad de México (1890-1931)", en *Cuadernos para la Historia de la Salud*, México, SSA, pp. 37-69.

Parra, Porfirio

1900 *Pacotillas*, Salvat e Hijos, Barcelona.

1901 "Pecados mortales contra la higiene", en *Revista Positiva*, vol. I, núm. 12, pp. 499-502.

Pasalagua, Manuel

1874 "De las bebidas alcohólicas y sus efectos inmediatos en México", en *Gaceta Médica de México*, vol. IX, núm. 3, pp. 37-46.

Peón del Valle, Juan

1905 "Los alcohólicos crónicos y nuestro Código Penal", *Gaceta Médica de México*, vol. V, 2a serie, núms. 8 y 9, pp. 91-99 y 103-111.

Ramírez de Arellano, Nicolás

1895 *El alcoholismo en México*, México, Secretaría de Fomento.

Ruiz, Luis E.

1891 "Algunas consideraciones acerca del alcoholismo", en *Gaceta Médica de México*, vol. XXVI, núm. 1, pp. 2-7.

1903 "Cartilla de higiene acerca de las enfermedades transmisibles, destinada a la enseñanza primaria", en *Gaceta Médica de México*, vol. III, 2a serie, núm. 11, pp. 163-182.

Sosa, Secundino E.

1901 "La embriaguez y la dipsomanía", en *Gaceta Médica de México*, vol. I, 2a serie, núms. 2, 3 y 18, pp. 20-24, 34-35 y 228-230.

Uribe y Troncoso, Manuel

1911 "Informe acerca del Tercer Congreso Internacional de Higiene Escolar efectuado en París del 2 al 7 de agosto de 1910, que rinde a la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes el Dr. . . , presidente de la delegación mexicana", en *Anales de Higiene Escolar*, vol. I, núm. 1, julio, pp. 42-73.

Reseñas

Yosef Hayim Yerushalmi,
Zajor. La historia judía y la memoria judía,
prólogo Harold Bloom, Barcelona, Anthropos,
Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2002, 153 pp.

Pablo Yankelevich*

La relación entre historia y memoria judía no siempre fue simétrica. En el comienzo del siglo XXI no existe la menor duda de la importancia que reviste la historia, es decir, aquella disciplina capaz de explicar el acontecer de los hombres en el tiempo. El ejercicio de esta profesión, obliga al uso y observancia de herramientas y métodos capaces de penetrar en un entramado social, al que el historiador desea conocer de la manera más verídica posible. La historia, creación de los hombres en sociedad, es lo que sucedió y no lo que hubiéramos esperado que sucediera; dar cuenta de lo sucedido es tarea de historiadores; personajes, por cierto, verdaderamente escasos en la milenaria historia del pueblo judío.

De esto habla *Zajor*, libro publicado en inglés hace una década, en el cual Yerushalmi estudia las razones de una paradoja, la supervivencia de un pueblo a partir de prácticas sociales y rituales religiosos que recrean y reproducen una memoria colectiva. Memoria, que en muy pocas oportunidades fue interceptada por una actividad histórica capaz de explicar lo que realmente sucedió.

Yerushalmi es uno de los más destacados especialistas en la historia de los judíos, sobre todo en la historia de los judíos de un largo periodo donde este pueblo y su élite ilustrada parecía no estar interesada en dejar testimonio de su propia existencia. Se trata nada menos que de los quince siglos transcurridos entre la destrucción del Segundo Templo y la expulsión de España, y más tarde de Portugal.

Las páginas de *Zajor* están dedicadas a reflexionar sobre la relación de los judíos con su propio pasado y el lugar que el historiador ocupa en esa relación. *Zajor*, palabra hebrea con la que Dios, en el Antiguo Testamento, exhorta al pueblo de Israel a recordar su origen, obligaciones y destino, sirve de metáfora para intentar una aproximación a las razones por las que ese pueblo, fundado en el deber del recuerdo y la memoria, no fue capaz de generar una historiografía capaz de dejar un registro exacto de su existencia.

Sucede, indica Yerushalmi, que el llamado bíblico para recordar nada tiene que ver con la curiosidad por el pasado. Dios "a Israel sólo le dice que debe ser un pueblo de sacerdotes y un pueblo santo, en ninguna parte le sugiere que se convierta en una nación

* Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

de historiadores" [Yerushalmi, 2002:10]. La memoria es selectiva, la exhortación divina no es a recordar todo el pasado, sino sólo y exclusivamente los segmentos de una historia donde Dios intervino, junto a las respuestas que los hombres dieron a esas intervenciones. La invocación a la memoria no apunta a la historia humana, sino a la manera en que ella responde a una voluntad divina. El pueblo hebreo es el pueblo de la memoria por excelencia, una memoria transmitida mediante rituales religiosos y relatos bíblicos que colocan a Dios como el verdadero señor de la historia.

Si el guardián de aquella memoria era el sacerdote o el profeta, entonces qué lugar queda para el historiador, aquél interesado en escudriñar en el terreno de lo efectivamente acontecido. Yerushalmi explica el escaso desarrollo de esta disciplina entre los judíos, debido tanto a la condicionante bíblica respecto al acercamiento al pasado, como al rechazo de que fueron objeto muchos historiadores por parte de los líderes de una comunidad poco dispuesta a separar el pasado mítico del pasado real.

A lo largo de cuatro ensayos, Yerushalmi muestra las rutas que distanciaron la memoria y la historia judía desde los tiempos bíblicos hasta nuestros años. No se trata de una historia de la historiografía judía, sino del difícil encuentro entre una forma de evocar un pasado y una necesidad de dotarlo de un registro histórico.

En el primer ensayo son explicados los fundamentos de ese distanciamiento, cuando el profeta y el sacerdote tratan con la historia sagrada, cuando los rabinos cierran el canon de la Biblia alrededor del año 100 de la nuestra era, y cuando los judíos dejan de escribir historia, incluso la sagrada. Yerushalmi, explica que los rabinos nunca pretendieron escribir la historia, esa historia ya estaba escrita en los libros sagrados. Sin embargo, estuvieron "absortos en una exploración continua del significado de la historia que se le había legado, luchando por interpretarla para su propia generación y para las siguientes" [*ibid.*:21] Por ello, en la literatura religiosa, talmúdica y misdráshica, hay tantas interpretaciones del significado de la historia pero muy pocos registros de la historia mundana. Para los rabinos, la Biblia no sólo era un repositorio de la historia pasada, sino un patrón revelado de la totalidad de la historia, sabían que la historia sólo tenía un propósito, el establecimiento del reino de Dios en la tierra y que el pueblo judío tenía un papel central que desempeñar en ese proceso. Irónicamente ³/₄ subraya el autor ³/₄ "la ausencia misma de escritura histórica entre los rabinos puede haberse debido, en gran medida, al hecho de estar total e incondicionalmente absortos en la interpretación bíblica de la historia" [*ibid.*:26].

Esta aproximación ahistórica del pasado encuentra continuidad durante la edad media, asunto tratado en el segundo ensayo, donde el autor explora los mecanismos de transmisión de la memoria por medio de la liturgia, el ritual, la costumbre y la ley rabínica, en tanto formas de memoria muy alejadas de cualquier conocimiento histórico. El tercer ensayo resulta contrastante, al exhibir las primeras rupturas en la manera que, desde la antigüedad, el pueblo judío se había acercado al pasado. La expulsión de España en 1492, provoca una verdadera crisis en la conciencia judía capaz de estimular formas renovadas de escritura de la historia. Yerushalmi, indaga y explica esa explosión de

preocupaciones por el pasado, reflejada en la producción historiográfica de un grupo de eruditos como José Ha-Kohen y Azariah de Rossi, quienes intentaron las primeras aproximaciones históricas a lo sucedido en algunos segmentos de ese enorme paréntesis de quince siglos de olvido.

El trauma de la expulsión, potenció el interés por dotar de dimensión histórica a la existencia judía. Sin embargo, el esfuerzo no fue suficiente para instalar una producción historiográfica de manera permanente. Hacia el final del siglo XVI, este resurgir de la escritura histórica debió enfrentar la competencia, a la postre victoriosa, de esa otra ruta que transitaron los hebreos en búsqueda del sentido de un sufrimiento y un exilio que parecía no tener fin, la *cábala luriana*. Los judíos entonces, sin definirse a sí mismos mediante categorías históricas, creyeron encontrar la clave de su historia en un imponente mito metahistórico de pronunciado carácter gnóstico:

Este mito establecía que todo mal, incluido el mal histórico que era el exilio judío, hundía sus raíces en tiempos anteriores al comienzo de la historia, antes de que el jardín del Edén fuera sembrado, antes de que el mundo existiera, en una trágica falta original que ocurrió precisamente durante la creación del cosmos mismo [*ibid.*:92].

El cuarto ensayo, "Dilemas modernos", cierra este recorrido por los desencuentros de la memoria y la historia judía. Yerushalmi demuestra que la moderna historiografía quedó establecida, una vez que se negó el meollo vital sobre el que se funda una memoria de existencia milenaria, esto es, la creencia de que la divina providencia constituía el actor principal en la historia judía. Al producirse este deslinde, el pensamiento histórico liquida el carácter único de la historia judía, para ubicarla en su real dimensión, es decir, dentro de la historia humana.

La moderna historiografía no derivó entonces de un pensamiento histórico precedente, ni de escritos históricos anteriores, tampoco de una evolución gradual y orgánica, como es el caso de la historiografía general moderna, cuyos orígenes se remontan al Renacimiento. Por el contrario, la moderna historiografía judía surgió del proceso de asimilación que caracterizó la súbita salida del gueto emprendida por los judíos desde el principio del siglo XIX. "Se originó no como una curiosidad académica, sino como una ideología, como una entre toda una gama de respuestas a la crisis de la emancipación judía, y como una lucha para obtenerla" [*ibid.*:100].

En este sentido, los modernos historiadores judíos no son herederos de los rabinos o de los cabalistas, sino de aquel patriarca del historicismo europeo que fue Leopoldo von Ranke. Desde hace dos siglos, la historia judía se ha secularizado, y esto en sí mismo se significa como la más importante ruptura que los judíos han hecho respecto a su pasado. Yerushalmi se detiene en ello y lo explica. El descubrimiento de la historia por parte del hombre occidental no es una simple curiosidad en el pasado, cosa que por cierto el hombre siempre ha tenido, sino una nueva conciencia, la percepción de una dimensión temporal fluida de la que nada está exento. La consecuencia más importante para la historiografía judía fue dejar de ver al judaísmo como algo dado de manera absoluta y sujeta a una definición *a priori*. "De ahora en más, el judaísmo es inseparable de su evolución

en el tiempo, de sus manifestaciones concretas en determinados momentos de la historia" [*ibid.*:109]

Zajor concluye con un texto ya clásico, "Reflexiones sobre el olvido", publicado a manera de posfacio. Se trata de un material de consulta obligada para todos aquellos interesados en las relaciones que la memoria y la historia mantienen con el pasado. Llegado a este punto, Yersuhsalmi subraya la tarea del historiador por entender el pasado a partir de textos, acontecimientos y procesos que en la mayoría de los casos no forman parte de la memoria. El historiador no recobra una memoria, sino que recrea un pasado en detalles, formas y texturas que no reconoce la memoria colectiva. El historiador no rellena vacíos de la memoria, por el contrario, su obligación es cuestionar esos recuerdos que han llegado hasta nosotros. El asunto no es saber si Moisés recibió las tablas de la Ley, sino lo que se trata de comprender es por qué un pueblo, después de miles de años, aún cree en Moisés y en la Tablas de la Ley. La investigación histórica permite recorrer a contrapelo aquello que recoge la memoria. Ésta, por naturaleza es selectiva, sólo algunos recuerdos perduran, el resto es eliminado, descartado, y este proceso de selección debe ser alterado, invertido, contrapunteado por el historiador. Tarea, que hoy más que nunca revela todo su imperativo moral, contra los agentes del olvido, contra los asesinos de la memoria y la distorsión deliberada del registro histórico, contra los conspiradores del silencio y la invención de pasados mitológicos al servicio de los poderes de la oscuridad, sólo el historiador, con su austera pasión por el hecho, la prueba, la evidencia; puede montar guardia eficazmente para evitar que el ángel del olvido descienda sobre todos nosotros.

Wolf, Eric R.,
Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis,
México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social, 2001, 417 pp.

Alfonso Barquín Cendejas*

La influencia que tienen las estructuras de poder en la formación de las ideas y, al mismo tiempo, cómo es que éstas son capaces de expresar, de manera particular, los contenidos simbólicos de tales estructuras, constituyen el tema central de la última gran obra del notable antropólogo norteamericano Eric Wolf (1923-1999).

Desde este punto de vista, el estudio de la sociedad presenta aspectos destacables muy interesantes, según el autor, existe una gran disociación al interior de las disciplinas sociales, que lleva a estudiar a la cultura desprovista de las influencias del ejercicio del poder o en todo caso, como un elemento residual expresado en la ideología, que presta escasa atención a los aspectos centrales de las configuraciones culturales. Así, Wolf propone conjuntar ambos contextos, en función de la total relación que existe entre un sistema de dominación y las ideas que permiten expresar tal sistema.

La definición de lo que es el poder representa un punto de partida muy afortunado, al margen de las tres formas anteriores de entenderlo, como capacidad inherente a un actor, como la capacidad de un actor para obligar a otro a cumplir su voluntad, o como el control del contexto en el que se encuentran otros actores; Wolf introduce el concepto de poder estructural, en cuanto capacidad de orientar y distribuir la mano de obra social. Esta aproximación le permite redondear su marco teórico, tomando en cuenta que esta última forma, abarca campos sociales enteros, donde los actores se ven obligados a actuar sin estar subordinados a otro agente en concreto, sino principalmente, a la distribución estructural de poder, que define y limita las posibilidades de acción social.

La primera sección de la obra, analiza cómo es que existió una profunda relación entre la distribución de poder y el conocimiento en la Europa de la Ilustración. Define esta etapa como un movimiento tendiente a derrocar las instituciones y las ideas que frenaban el desarrollo de nuevas formas de expresar las posibilidades humanas, las nuevas ideas surgidas tuvieron su base en el racionalismo y el empirismo por ser considerados válidos para toda la humanidad. Se trató de imponer estos nuevos ideales a toda la sociedad europea del siglo XVII, desde luego, mediante sistemas de poder estructurados a

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

partir de esas ideas. Tal intento, ocasionó una gran oposición en algunos sectores, generando un "constructo" mental, que dio fundamento simbólico para la resistencia ante el embate; esta respuesta la presenta Wolf como la Contrailustración, un sistema basado en la cultura local y el conocimiento a partir de la fe y la percepción.¹

De lo anterior surge una explicación de cómo al interior de los sistemas de pensamiento, para imponer visiones del mundo, el ejercicio del poder devino en formas antagónicas de aproximación a la realidad. Mientras unos pensaban que la explicación del mundo sólo era posible por medio de los filtros de la razón y el progreso, otros trataban de comprender las culturas locales o nacionales partiendo de la fe y la percepción primordial de los sentidos. De esta manera, Wolf presenta la construcción de las herramientas teóricas de las Ciencias Sociales; en el marco de estas oposiciones, partiendo de Marx, pasa por la metafísica, los neokantianos, Weber, la lingüística, la semiótica, etcétera. Termina esta certera revisión, concluyendo que si bien los aparatos teóricos surgidos de la Ilustración y sus opositores, desarrollaron enfoques diferentes para "aproximarse a la verdad", también construyeron argumentos y contraargumentos en el marco de una lucha de poder y la posición social, formulados por intereses confrontados, sin embargo, conceptos y categorías fundamentales para el análisis social contemporáneo, tienen su origen en tal confrontación.

Así, Wolf da una muestra de cómo las ideas tienen una íntima relación con las distribuciones del poder social, y al mismo tiempo, cómo pretende retomar los logros centrales de ambas partes, para integrar una óptica holista que le permita analizar las formas de poder y la distribución de este conocimiento, sin olvidar la naturaleza particular de cada contexto.

Ahora bien, esta forma de aproximación al fenómeno del poder, Wolf lo utiliza para estudiar tres casos concretos los *kwaikiutl*, los aztecas y el régimen nazi. Fundamentalmente, los casos fueron seleccionados tomando en cuenta la notoriedad de los mismos, la fortaleza de los regímenes políticos y lo peculiarmente intenso de las manifestaciones que los caracterizaban, el don como fenómeno de promoción y prestigio social, el sacrificio humano como eje central de la política y el ritual, y el culto a una personalidad y a un régimen —el nacionalsocialista— "que duraría mil años", pero que finalizó con la destrucción de gran parte de Europa, doce años después de haber empezado.

Estas características eran ideales para un trabajo de este alcance, debido a que la intensidad de las prácticas sociales estaba soportada por un mundo de ideas muy estructuradas y, por tanto, constituían el cimiento fundamental del sistema de poder y al mismo tiempo —como lo enfatiza Wolf—, dichas ideas nacieron como base de tal sistema.

El peculiar modo de vida de los *kwaikiutl*, tenía como centro la redistribución generalizada de una gran cantidad de bienes mediante la práctica conocida ampliamente en la literatura antropológica como el *potlach*. En éste, el número o calidad de los bienes dis-

¹ Un destacado análisis en este sentido, se encuentra ya en el excelente trabajo de Mechtild Rustch, *El relativismo cultural*, 1984, México, Línea.

tribuidos hacía alcanzar las posiciones de prestigio y poder, al mismo tiempo, los jefes locales controlaban la participación en esta actividad y de los bienes, lo cual significaba un eje fundamental del control y la movilidad social. La condensación de todas estas prácticas, estaba bien representada en mitos de origen, que establecían el intercambio como la separación entre el “desorden” primordial y el “orden del mundo”.

Analizando la ilusión que se formó Boas de este fenómeno, como una respuesta aislada y “desproporcionada”, Wolf concibe, en el contexto de la colonización europea, que controló el territorio *kwaikiutl*, prohibiendo y combatiendo el fenómeno de la guerra intertribal. La consecuencia de lo anterior fue potenciar el intercambio como el único medio legítimo de prestigio y promoción, en un nuevo entorno influido por la cultura occidental, donde la gran cantidad de bienes usados aumentó inusualmente por la relación que los *kwaikiutl* establecieron con la economía capitalista. Desde luego, esto no le quita ningún interés al fenómeno del *potlachi*, lo define más bien como una respuesta de adaptación cultural a un nuevo contexto, donde las formas sociales de obtener el poder pudieron tener continuidad por medio de un nuevo imaginario.

En el caso de los aztecas, lo fundamental se refiere al papel que jugaba el sacrificio humano en el mantenimiento de la sociedad y cómo este papel, formaba parte principal de las distribuciones de poder. A pesar de lo polémico que pueden ser los datos acerca del número y la frecuencia de los sacrificios, lo cierto es que era una práctica regular y constituía toda una institución. Su origen lo presenta Wolf como consecuencia de una sociedad de mercenarios, que por su habilidad guerrera y su apego a una tradición religiosa muy particular, fueron consolidando un dominio formidable en el valle de México. Tal fortalecimiento fue logrado con un hecho de gran importancia, la transformación de Huitzilopochtli en la deidad fundamental y la adecuación de ciertas partes de la historia azteca según convino a los intereses de la clase dominante.

La primacía de la guerra y la muerte como ejes de su sociedad era patente, pues la grandeza de su imperio fue consustancial a la conquista de los pueblos de la cuenca del Valle de México y más allá. De esta manera los sacrificios humanos concretaban el dominio que era ejercido sobre los conquistados, prestigiaba las prácticas del autosacrificio y al mismo tiempo, instituía una relación con las deidades, en el cual el “don” principal para éstas, capaz de conservar el orden del mundo, era la sangre y la vida humanas. Esta idea del mundo penetraba las estructuras políticas, pues las categorías sociales y su representación en los mitos de origen estaban inundadas por la muerte y el sacrificio, que paralelamente constituía una manera de fundamentar las relaciones con los pueblos dominados, quienes eran los principales “donadores” de víctimas para el sacrificio, capturadas mediante la guerra.

La relación entre las ideas imperantes en la sociedad azteca y los esquemas de poder se muestra como un ejemplo importante, principalmente por esta conformación tejida, por la presencia de la muerte y la sangre en su historia, y por su retroalimentación en el imaginario social para consolidar una formación específica en términos de poder estructural.

El último caso a tratar es el régimen político encabezado por Adolfo Hitler, a partir de 1933. Las intensas manifestaciones culturales que conformaron el "carácter" alemán de aquella época, las coloca Wolf en sucesos ocurridos en los siglos XVIII y XIX. Uno de ellos es la respuesta de los pueblos alemanes a la invasión francesa, y su idea del mundo, donde la universalidad de ésta, se encontraba encadenada a la dominación de Alemania por parte de Francia. La respuesta exacerbó la importancia del individuo en particular, las culturas locales y el rechazo al racionalismo como manera para explicar el mundo; esto en el contexto de la ausencia de unidad nacional en los pueblos alemanes.

El efecto de la reconquista de Alemania fortaleció la idea de una identidad alemana arraigada en figuras como Carlomagno o héroes de las cruzadas y al mismo tiempo separó de manera tajante todo lo que no era alemán, y en este contexto comenzó a darse el desprecio y el rechazo de todo ello. Con el transcurrir del tiempo, la extensión de la maquinaria bélica como factor de unidad ante el exterior alcanzó a la sociedad civil, en esta situación se organizaban grupos paramilitares en un marco de competencias, que privilegiaban la fortaleza y la voluntad como valor para el triunfo del espíritu sobre la materia. Esto hizo que los valores militares se esparcieran por grandes estratos del cuerpo social.

Al mismo tiempo, la imposibilidad de construir un Estado fuerte que no dependiera de individuos, originó en Max Weber el temor de que esto pudiera derivar en que la permanencia de un gobierno alemán, sólo se pudiera concretar mediante un "líder carismático". Ante toda esta situación, el efecto de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, lejos de diluir estos valores, exacerbó la dureza del temperamento alemán, como herramienta para enfrentar todo lo externo y lo extraño.

Así, apareció Adolfo Hitler. En su discurso se refería a todos los valores arriba enlistados, los cuales eran compartidos por la gran mayoría de alemanes que se sentían de manera semejante debido a la derrota. Rápidamente aglutinó apoyos y ascendió al poder en 1933; su concepto de Estado-nación lo enunció en *Mi lucha*, obra donde sintetizó todo su proyecto en torno de la cultura y la raza alemana.

En este contexto, el análisis de Wolf está enfocado hacia la manera como ese cuerpo de ideas tuvo un efecto determinante respecto a cómo el liderazgo de Hitler y su gobierno condujeron los destinos del pueblo alemán. De aquí, destaca el punto en el que la confianza total en el "líder carismático" originó que fueran confundidos sus pronunciamientos personales con políticas del Estado y al mismo tiempo, al Estado con el partido nazi, confirmando los análisis de Weber. La confianza "ciega" en los dictados de la ideología nacional-socialista, aunado a las prácticas y discurso militaristas en los cuadros del partido y sus militantes, consiguió la total dominación de la sociedad alemana, lo que permitió "suprimir" a todo aquel que no estuviera de acuerdo o no representara la visión del *Führer*; a decir de uno de sus hombres, Göring: "¡No tengo conciencia! Adolfo Hitler es mi conciencia".

Desde dos frentes se intentó consolidar la idea de nación alemana, por un lado, el fortalecimiento de la industria, en particular la relacionada con la guerra, para recuperar la

economía devastada por la Primera Guerra Mundial y prepararse para la invasión de grandes partes de Europa; por otro lado, se emprendió una campaña de "limpieza" general, para establecer en Alemania los valores culturales y étnicos acordes con el nuevo proyecto ideológico. En éste entorno se puede explicar la gran transformación de la cultura "pública", que supuso la supresión o destrucción de todo lo que no representara tales valores y al mismo tiempo, la más dramática manifestación del régimen nazi, la aniquilación metódica y sistemática de todos los individuos que, únicamente por no representar el prototipo de la "raza aria", fueron asesinados en Alemania y en grandes sectores de la Europa ocupada. Así fue como las ideas que "flotaban" en la sociedad de aquella época, permitieron al movimiento nacional-socialista ejercer el "poder estructural" del que habla Wolf, hasta límites que aún avergüenzan a Alemania como nación.

Finalmente, leer *Figurar el poder* es ampliamente recomendable debido al exhaustivo trabajo que desarrolló Eric Wolf para analizar el contexto en el que las ideas se articulan, y articulan las relaciones de poder. Asimismo, destaca la consecuente utilización de cuerpos teóricos aparentemente opuestos y que Wolf conjunta de manera atinada, en atención a que muchas de esas ideas, surgen no como antitéticas, sino como producto de una lucha de poder. Esa es, tal vez, la idea más sugerente.

Revista Cuicuilco No. 26, se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2003, en los Talleres de Editorial Emahaia. S.A. de C.V., Av. Morelos Ote. No. 300. C.P. 50090. Tel.: 2-15-21-90, Toluca, Edo. de México. 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 e 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

Edit Romero Hernández

Revista Cuicuilco

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Francisco Xavier Solé Zapatero y
Edit Romero Hernández

Asistente Editorial

Alfonso Barquín Cendejas

Coordinadores del Dossier

José Andrés García Méndez

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 9, número 26, septiembre-diciembre, 2002

Dinámica religiosa en México

- *Te ch'ul balamilaltik: los espacios sagrados en torno a la medicina indígena tradicional en San Juan Cancuc, Chiapas*
- *Días de huentli: ciclo agrícola y ciclo ritual en San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos*
- *Ho kaj, "7-Día de siembra". Sistema de creencias y memoria agrícola de grupos mayenses*
- *Testigos y extestigos de Jehová. Desencantamiento y conversión en un grupo antisectas*
- *Identidad política y religiosa en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe en la zona de conflicto, Chiapas*
- *La liberación de los pobres de Yahvé: análisis de una sociodicea*
- *Hermanos separados: actividad política y cambio religioso en una comunidad tojolabal*

Miscelánea

- *El graffiti contemporáneo como marco de reflexión dentro de los cambios sociales provocados por la globalización económica*
- *Los riñones y sus donadores*
- *La forma de la historia profunda: una revisión de algunos estudios etnohistóricos en Mesoamérica*
- *Vivienda y Condiciones de vida en el habitar de los pobres de la ciudad de México*
- *Antillanismo en el Caribe mexicano*
- *Lenguaje, escritura y modernidad: los linderos de la biblioteca*
- *La profesión médica ante el alcoholismo en el México Moderno*