

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 14, NÚMERO 40, MAYO-AGOSTO, 2007



Las sociedades rurales
en México

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 14, NÚMERO 40, MAYO-AGOSTO, 2007

Las sociedades rurales
en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
Jorge Mercado Mondragón	
DOSSIER	
• El concepto <i>dinámicas familiares rurales de reproducción</i> y la pertinencia de su aplicación en la sociología rural	11
Jorge Mercado Mondragón	
• Movimientos regionales y procesos políticos en Perú, 2001-2006	37
Ruth Madueño Paulett	
• El ritmo de la sanación en El Crucero de la Ruana	63
Salvador Pérez Ramírez	
• La migración de trabajadores a Estados Unidos: contornos de una construcción de sentidos	79
María de Lourdes Jacobo Albarrán	
• La migración desde una perspectiva cultural. Los jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín, Baja California	101
Irma P. Juárez González	
• Dominación y resistencia maya campesina en Dzidzantún, Yucatán	121
Mauricio Macossay Vallado	
MISCELÁNEA	
• Sobrentendidos en la historia de los mayas antiguos: algunos casos	145
Enrique Nalda	

- Análisis de correspondencias: una técnica para obtener cronologías relativas. Seriación de entierros de una tumba encontrada en el sitio arqueológico de Los Teteles de Ocotitla, Tlaxcala
Pedro López García
Denisse L. Argote Espino

165
- Criptopositivismos en cuatro miradas antropológicas
Andrew Roth Seneff

187
- Porfirio Díaz y los símbolos del poder. La caricatura política en la construcción de imaginarios
Fausta Gantús

205

RESEÑAS

- *Cultura y política en el México posrevolucionario*
Pablo Yankelevich

229
- *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*
Verónica Ruiz Lagier

235

PRESENTACIÓN

En la actualidad las comunidades agrarias del país se modifican de manera constante no sólo en el ámbito de su estructura interna y del funcionamiento de los grupos domésticos, en fin, en su funcionamiento económico, y también en su producción cultural, su identidad, sus tradiciones. Entre estos fenómenos encontramos la deslocalización de los espacios agrarios, transnacionalización de la cultura y la identidad producto del aumento sin precedentes de la migración internacional, espacios rurales utilizados fundamentalmente como zonas de residencia, campesinos que ya no viven de la agricultura y su mayor tiempo de trabajo ya no lo dedican a este sector, tierras agrícolas trabajadas sobre todo por mujeres o ancianos o puestas en venta al mejor postor, vaciamiento de muchos pueblos y comunidades rurales e indígenas del país, etcétera.

En específico, los fenómenos sociales propios de las comunidades rurales e indígenas que antes eran esencialmente locales, o se explicaban sobre todo en ese ámbito, hoy día se encuentran entrelazados con una sociedad ya no regional o nacional sino global.

Por otro lado, en las ciencias sociales la antropología y la sociología rural dan cuenta de estos nuevos procesos sociales en las sociedades rurales e indígenas. De hecho, ante los grandes fenómenos de cambio que enfrentan esos espacios aparece la discusión respecto a perder la especificidad sociológica de la sociología rural para derivar al ámbito antropológico o etnográfico, dada la transformación o la franca desaparición del objeto de estudio.

Lo anterior nos lleva a plantear una pregunta: en el contexto de las ciencias sociales, ¿cuál es el peso específico de la sociología rural en la explicación de los fenómenos sociales de la sociedad actual? Pensamos que para responder dicha interrogante tendríamos que retomar necesariamente otra pregunta planteada por Mendras (1995) en el sentido de ¿cuál ha sido el papel del mundo rural en la configuración de la sociedad contemporánea?

Este autor responde que es evidente que el mundo campesino o en particular la civilización campesina ha estado o está presente en las diferentes miradas y los va-

lores de la sociedad contemporánea incluida la parte más urbana y occidental. Sus estructuras rústicas o francamente pueblerinas existen en muchas instituciones del mundo urbano; en ese sentido coincidimos con Mendras que la explicación de los fenómenos sociales de la sociedad contemporánea pasa necesariamente por la explicación del cambio y transformación del mundo campesino. Esto nos lleva a plantear que si en verdad existe una pérdida de la especificidad sociológica de la sociología rural, dada la crisis del mundo agrario, dicha crisis es parte de una expresión más general de las sociedades contemporáneas y, en ese sentido, habría que preguntar por la especificidad del conjunto de las ciencias sociales.

Dado que los fenómenos sociales de las sociedades modernas se transforman de una manera en ocasiones vertiginosa y violenta, pensamos que en lo que al mundo rural se refiere es justamente la sociología rural en un entrelazamiento de miradas con las dos últimas disciplinas (antropología y etnografía) la que se encuentra mejor ubicada para proporcionar un análisis tanto teórico como empírico de ese hecho social mayor. En ese sentido, en el presente número de la revista Cuicuilco se plantea una revisión crítica de las sociedades rurales del México contemporáneo mediante diversos estudios de caso. Se analizan diversas problemáticas que reflejan las discusiones actuales de estos espacios en las ciencias sociales. Esta reflexión se lleva a cabo en dos niveles: uno empírico y el otro conceptual y teórico. Así, el artículo de Jorge Mercado Mondragón, “El concepto dinámicas familiares rurales de reproducción y la pertinencia de su aplicación en la sociología rural”, aborda los conceptos de campesino y de estrategias campesinas refiriendo que merecen especial atención, pues en la actualidad presenta limitaciones que se manifiestan claramente cuando se intenta aplicarlos a la sociología rural. El autor refiere que en México la teoría sociológica utiliza el término campesino a falta de otro más específico. Sin embargo, conviene delimitar y describir qué se entiende por campesino, porque existen múltiples formas de interpretación de una región a otra.

Por su parte, Ruth Madueño Paulett centra su atención en Perú y en particular en el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2005) refiriendo que durante ese periodo se generaron graves problemas relacionados con la gobernabilidad. En su artículo “Movimientos regionales y procesos políticos en Perú, 2001-2006” menciona que entre dichos problemas se encuentran, sin duda, los vinculados a las políticas económicas, el grado de pobreza extendida, las pugnas partidarias, la volatilidad de los liderazgos políticos y sociales y sus niveles de confrontación. Madueño desarrolla una caracterización de los movimientos sociales y protestas impulsadas por la sociedad regional en pos de sus reivindicaciones de desarrollo ancestrales y actuales; la lucha sindical contra la continuidad de las políticas laborales restrictivas de los derechos de los trabajadores; las demandas campesinas contra las políticas del gobierno en favor de las inversiones transnacionales en el sector minero; las graves repercusiones de la explotación minera en el medio ambiente y los recursos naturales de las comunidades y regiones así como las protestas y movilizaciones contra la corrupción de las autoridades en las provincias.

Salvador Pérez Ramírez, en su artículo “El ritmo de la sanación en El Crucero de la Ruana”, explora las nociones de salud-enfermedad en el ámbito doméstico en una comunidad mestiza de Tierra Caliente en Michoacán. Para el autor es fundamental plantear una definición y teorización de los grupos rurales, pues de esta manera puede articularse la propuesta teórica de la medicina doméstica. Por otra parte, el autor refiere que han surgido preguntas en torno a la manera en como se aplican los medicamentos y los remedios en el modelo médico de autoatención. Pérez Ramírez plantea que la medicina doméstica es un crisol que funde diversas tradiciones médicas, tanto mesoamericanas como europeas, que dan como resultado un vasto universo de conocimientos prácticos y simbólicos los cuales, una vez probada su eficacia, se convierten en prácticas y saberes médicos que serán utilizados frente a la enfermedad en un primer nivel de atención.

En el artículo de María de Lourdes Jacobo Albarrán, “La migración de trabajadores a Estados Unidos: contornos de una construcción de sentidos”, se refiere que el fenómeno de la migración internacional se explica sobre todo a partir de la asimetría salarial entre México y Estados Unidos y por la falta de empleo en las comunidades de origen. Para Jacobo es fundamental proponer que existe otra explicación de carácter imaginario desde la cual lo indecible de la migración cobra cierto sentido, coherencia y, sobre todo, esperanza. Se trata —menciona la autora— de significaciones sociales emergentes que han venido configurando un universo imaginario muy particular alrededor del exilio migratorio donde es posible advertir cómo la migración transita por los senderos de una suerte de dimensión sagrada en la cual, mediante diversas formas discursivas e instrumentalidades simbólicas, se escenifica una operación de consagración ritual de las vicisitudes de la experiencia migratoria. En específico, esta autora propone una reflexión acerca de algunos contornos del proceso de resignificación del universo vital de los migrantes y sus comunidades señalando cómo el dinero, la casa y la tierra natal se trasladan a los dominios de lo sagrado gracias al sacrificio de los exiliados.

Otro trabajo sobre migración es el que presenta Irma Juárez González, “La migración desde una perspectiva cultural. Los jornaleros agrícolas del Valle de San Quintín, Baja California”. En su investigación la autora remarca que es necesario, en primer término, comprender la experiencia migratoria y para eso hay que considerar el desprendimiento de su lugar de origen y de la familia. Es a partir de esa experiencia dolorosa y traumática como se redefine la ruta migratoria desde un ámbito subjetivo.

En esta investigación también se muestra que las experiencias se construyen de maneras distintas según la edad, género o desde el ser indígena o mestizo. De la investigación se desprende el planteamiento de un proceso de construcción-deconstrucción de la identidad vivido por este sector de asalariados agrícolas a partir de su experiencia migratoria.

Por último, Mauricio Macossay Vallado propone, a partir de una investigación en Yucatán, criterios analíticos con el propósito de contribuir a la discusión sobre el poder, la dominación y la resistencia campesina en un área rural de Yucatán. En esta investigación, titulada “Dominación y resistencia maya campesina en Dzidzantún, Yucatán”, se define

la manera en como los campesinos mayas se insertan en estas estructuras y relaciones, asimismo se fundamenta cómo se organizan para llevar a cabo diversas estrategias de vida y resistencia frente a ellas.

JORGE MERCADO MONDRAGÓN

DOSSIER

EL CONCEPTO *DINÁMICAS FAMILIARES* *RURALES DE REPRODUCCIÓN* Y LA PERTINENCIA DE SU APLICACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA RURAL

Jorge Mercado Mondragón
Departamento de Sociología-UAM, Azcapotzalco

RESUMEN: *Los conceptos campesino y estrategias campesinas merecen especial atención porque en la actualidad presentan limitaciones que se manifiestan claramente cuando tratamos de aplicarlos a la sociología rural o la antropología. En México la teoría sociológica o antropológica utiliza el término campesino a falta de otro más específico. Sin embargo, conviene delimitar y describir qué entendemos por campesinos porque existen múltiples formas de interpretación de una región a otra, pues estamos frente a un nuevo tipo de actor que es difícil conceptualizar. En la sociología rural, para proponer un concepto particular es necesario realizar estudios de caso muy precisos y delimitar cada uno, pues corresponden a situaciones muy particulares. En el presente artículo se propone el concepto de dinámicas familiares rurales de reproducción como un concepto que responde más a la realidad rural actual.*

ABSTRACT: *At the present time, peasant and peasant strategies are concepts which deserve particular attention because they appear quite limited when trying to be applied in rural sociology. In Mexico, sociological or anthropological theory uses the term peasant because there is not a more specific one. However, we must be very careful when describing and defining what peasants are, since interpretation forms vary from one region to another. We are facing a new kind of social actor more complex and difficult to conceptualize. In rural sociology, it is necessary to perform very precise case studies because each one corresponds to a very particular situation. This document proposes the concept rural familiar reproductive dynamics as one which respond better to the present time rural reality.*

PALABRAS CLAVE: *estrategias campesinas de reproducción, dinámicas familiares rurales de reproducción, campesino, productores pluriactivos, grupo doméstico, ajuste estructural*

KEY WORDS: *peasant reproduction strategies, rural familiar reproductive dynamics, peasants, pluriactive peasants, domestic unit, structural adjustment*

CONSIDERACIONES

En diversas investigaciones realizadas en Hueyotlipan, Tlaxcala, se observó que la categoría sociológica y antropológica denominada *estrategias campesinas de reproducción* presentaba restricciones para el análisis de los productores

rurales de la zona de estudio. Por lo anterior, es necesario cuestionarse la utilidad teórica y la pertinencia del uso y aplicación conceptual de esta categoría. En efecto, no se cree en la posibilidad de que poner en marcha las políticas neoliberales en el seno de las comunidades rurales haya permitido desarrollar estrategias campesinas de reproducción en el sentido de una lógica y racionalidad campesinas perfectamente definidas. Un concepto de esa naturaleza supone acciones concretas por parte de los productores, mismas que son elaboradas y analizadas para llevarse a cabo. En la actualidad, la lógica y racionalidad campesinas se han modificado y se adaptan de manera sensible a la política de ajuste estructural e intensificación de la migración. Existen pocos estudios que se pregunten el sentido de las *estrategias campesinas de reproducción*. Nuestro objetivo es abrir dicha categoría a nuevas posibilidades que permitan analizar los actores sociales como el de nuestra zona de estudio.

Entonces, nuestro trabajo propone la categoría teórica *dinámicas familiares rurales para la reproducción*, la cual nos pareció más pertinente para el análisis de los productores en Hueyotlipan. Dicha categoría analítica permite medir los cambios que se operan en el seno de los grupos domésticos rurales, justamente el análisis de la adaptación (un cambio de una lógica y una racionalidad campesina) con los fenómenos crecientes como la venta de la tierra, sustitución del trabajo agrícola por el empleo no agrícola y la migración —que de individual se convierte día con día en familiar— y de temporal pasa a ser permanente.

INDICACIONES METODOLÓGICAS

La investigación se llevó a cabo en dos niveles territoriales: uno regional (estado de Tlaxcala) y el otro local (municipio de Hueyotlipan). Esta regionalización permitió examinar los posibles grados de generalización de las observaciones localizadas. Específicamente para Tlaxcala se tomó la regionalización elaborada por la Procuraduría Agraria, la cual divide al estado en ocho microrregiones. Es necesario remarcar que el número total de municipios en Tlaxcala es de 60. De éstos, nuestra regionalización tomó en cuenta sólo aquellos donde existen ejidos, es decir 44; en ese sentido, se aplicaron 80 cuestionarios. En el caso de Hueyotlipan, se trabajó con 30 cuestionarios analizando todas las variables que se desarrollaron para el análisis del grupo doméstico. Es importante mencionar que el municipio se compone de 12 localidades y una cabecera municipal. El total de productores asciende a 620, sin embargo, la investigación se realizó sólo con quienes habitan la cabecera municipal, donde se encontraban 249 en 1999; de esta manera los 30 cuestionarios cubren 12% de los ejidatarios de la cabecera municipal. Fueron clasificados en tres estratos según el monto total de su ingreso anual. En el estrato 1 se consideraron 13 productores con un ingreso pro-

medio de 3 130 pesos; en el 2 había 11 productores con un ingreso promedio de 31 090 pesos; y en el 3, seis productores con un ingreso promedio de 396 900 pesos. Este salario fue la base sobre la cual se elaboró una tipología de análisis.

LA CATEGORÍA ANALÍTICA *ESTRATEGIA CAMPESINA DE REPRODUCCIÓN* Y SU USO TEÓRICO EN LA TRADICIÓN SOCIOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA

En México se han llevado a cabo diversas investigaciones en torno a las formas de reproducción del grupo doméstico y por lo general en estos estudios se utiliza la categoría analítica *estrategia campesina de reproducción*. Para ahondar en el tema seleccionamos cuatro investigaciones representativas de la sociología rural donde se utiliza regularmente el término y las comparamos con la nuestra en Hueyotlipan. La primera de ellas corresponde a Martha Sánchez [1995], quien analiza las estrategias de reproducción en tres comunidades zapotecas de los valles centrales de Oaxaca. Sánchez señala la imposibilidad de reproducirse sólo a partir de la actividad agrícola, por lo que es necesario acudir a “diferentes estrategias de obtención de recursos”. Dichas estrategias varían según la obtención de éstos, así como la relevancia de la actividad agrícola. Es importante mencionar que en estas comunidades existe una alta composición indígena además de una especialización en la artesanía y, en menor medida, en la agricultura.

La situación de crisis radica sobre todo en el abandono de cultivos tradicionales, la refuncionalización de estrategias de supervivencia y una reducción de la actividad agrícola, así como a la poca inserción en alternativas como el comercio, la artesanía y la migración. Sánchez afirma que refuncionalizar las estrategias de supervivencia es un fenómeno complejo porque en su zona de estudio la actividad agrícola no desaparece, al contrario, ésta se combina con actividades más rentables. Sin embargo, el grupo doméstico no puede controlar esas ocupaciones en la misma proporción como puede hacerlo con la actividad agrícola. En sus zonas de estudio la agricultura continúa siendo el eje y base de la vida comunitaria, ya que presenta connotaciones en la identidad de la población que reivindica su pertenencia al sector agrícola, en tanto campesinos, porque viven de la tierra y sus formas de vida están determinadas por ello. En nuestra zona de estudio (Hueyotlipan) esa autodefinición no tiene el mismo sentido porque una parte considerable de productores ya no se define como campesino; por otro lado, la actividad agrícola ya no es el eje ni la base de la vida comunitaria, como es el caso de Oaxaca. Para ejemplificar lo anterior, mencionaremos que en nuestra comunidad una buena parte de los productores entrevistados ya no se consideraba agricultor o campesino: 31% del primer estrato se definió como trabajador asalariado; ese mismo porcentaje se caracterizó como comerciante; 23% jornalero y sólo 15% campesino [cfr. Mercado, 2003]. La representación

social del trabajo por los habitantes del campo es fundamental para diferenciar cuándo utilizar el concepto estrategias campesinas de reproducción (en éste se encuentran altas tasas de autodefinición como campesinos o trabajadores agrícolas) y cuándo dinámicas familiares rurales de reproducción (por un lado, bajo nivel de autodefinición como campesinos o trabajadores agrícolas; y por el otro, la agricultura ya no es el eje de la vida comunitaria). Más aún, en un estudio previo realizado por el autor en Hueyotlipan con una muestra que representaba a 12% de los productores rurales, se encontró que 45.7% acudía a la migración como recurso para obtener ingresos; 44% al trabajo asalariado y 9.3% al comercio [*ibid.*]. Por lo anterior, como hemos mencionado, la agricultura en Hueyotlipan ya no es el eje ni la base de la vida comunitaria. En relación con la tenencia de la tierra, Sánchez remarca que es la propiedad privada la que predomina, sin embargo existe (en las tres comunidades) un fuerte nexo social y cultural con la tierra y este hecho impide a los propietarios venderla. Por el contrario en Hueyotlipan, donde no existe una resistencia que implique una composición indígena de la población, las tierras han comenzado a venderse paulatinamente, sobre todo en los estratos 1 y 2. Al respecto, veamos los siguientes testimonios:

Hay un ejemplo de un señor que vendió sus tierras, el señor ya era grande. Bueno, no las vendió él sino su hijo; eran 12 hectáreas, eso era una buena cantidad de terreno [...]. El señor le dejó todo el terreno a su hijo y éste pues como el campo ya no deja, las vendió, se le hizo fácil venderlas e irse para otro lado y como no le fue bien pues se regresó y puso una tiendita de verduras y cosas de tienda; entonces no le fue bien, compró una camionetita vieja y empezó a comerciar por ahí con sus verduras y legumbres y todo eso. No le fue bien, la camionetita la volteó, bueno, le fue mal al pobre señor y hoy no tiene terrenos para sobrellevar a su familia y hoy ese señor no tiene eso [refiriéndose a la tierra]. Su familia es igual que la mía, puros pequeñitos, y hoy no trabaja aquí; por ahí se va y no encuentra empleo y eso pasa pero es que también el campo ya no deja [...], pues es que hay muchas personas que tienen sus terrenos pero los señores ya están grandes y a sus hijos no les interesa trabajar el campo, con tantos problemas que hay [...]. La verdad es que aquí en la comunidad pocos son a los que ya les interesa trabajar el campo; a hartos jóvenes, hijos de productores, ya no les interesa y la verdad los señores de edad avanzada ya no pueden trabajar [...]; uno se desanima y pues los chavos prefieren trabajar de otra cosa.¹

Otro productor:

Tengo un hermano que ya mejor puso su negocio de materiales para la construcción y a eso se dedica y le va mejor. Ya está haciendo sus buenas casotas, ya tiene sus ca-

¹ Ésta y las subsiguientes entrevistas presentadas en el presente artículo fueron realizadas por el autor durante el trabajo de campo en la comunidad de Hueyotlipan de 1991 a 1999.

mionetas, sus carros, sus coches, le está yendo mejor que cuando estaba en el campo. En el campo estamos amolados y siendo que deberíamos estar mejor que los demás; pero es todo lo contrario [...]. Hay algunos que sí se van mejor definitivamente para México, para Puebla, venden sus territas, algunos las dan al tercio o las rentan [...]. Por lo regular todos los que se van, vienen; están unos días y ya no se hayan [...], se van de nuevo para allá. Nada más vienen, se hacen una casita y se van y hay otros que ponen un negocio o eso y ya se establecen aquí.

Siguiendo la propuesta de Sánchez, ella destaca que los ingresos provenientes de la agricultura son muy bajos, pues la actividad agrícola se practica sólo con fines de autoconsumo. Al menos en dos de las tres comunidades analizadas el aporte de la agricultura en el proceso de reproducción del grupo doméstico es nulo debido a que las familias campesinas compran maíz cotidianamente. En cuanto a la comunidad analizada por nosotros la principal fuente de ingresos tampoco proviene del sector agrícola. Se ha desplazado hacia otros sectores o ramas de actividad como se explica a continuación:

Para el primer estrato, su principal fuente de ingreso proviene del trabajo asalariado (36.8%), seguido del comercio (26.28%) y después el trabajo agrícola (19.9%). En el caso del segundo, obtiene su principal fuente de ingreso de las remesas (46.40%), le siguen la agricultura (29.61%) y el comercio (23.97%). Como se mencionó, en ningún caso la agricultura es la principal fuente de ingreso [Mercado, 2003]. Los datos anteriores comenzaron a evidenciar, para Hueyotlipan, cómo los conceptos tradicionales campesino y estrategias campesinas de reproducción ya mostraban restricciones de uso, dado que ni los productores se definían como campesinos ni su principal ingreso provenía del sector agropecuario, y que la agricultura no era el eje de la vida comunitaria, además de no existir un apego cultural ni identitario a aquella, como en las comunidades oaxaqueñas estudiadas por Sánchez.²

La autora menciona que la migración juega un papel fundamental en las estrategias de reproducción de las unidades domésticas. Asimismo, se cuestiona la posibilidad de que la actividad agrícola, a pesar de su débil rendimiento productivo, pueda mantenerse frente al fenómeno desmesurado que representa la migración. El sector agrícola proporciona la base sobre la cual los

² Al respecto, cabe señalar que aunque en las comunidades de Oaxaca estudiadas por Sánchez tampoco es significativo el ingreso agrícola, existen diferencias importantes con nuestro estudio, ya que en las primeras sí existe un nivel elevado de autorreconocimiento como campesinos por parte de los productores y el eje de la vida social y cultural sigue siendo la agricultura. De ahí la pertinencia de usar la categoría estrategias campesinas de reproducción por parte de la autora. Sin embargo, consideramos que en nuestro caso ya no es pertinente por lo antes expuesto.

campesinos pueden buscar otras alternativas económicamente más rentables pero menos controladas por la unidad familiar. Este análisis difiere del nuestro porque en Hueyotlipan la agricultura ya no es una fuente de alternativas dado que existe una especialización en actividades no agrícolas practicadas por la mayoría de productores. Además, los ingresos provenientes de actividades desarrolladas fuera de la agricultura no son “adicionales”, como lo señala Sánchez para su zona de estudio, sino la columna básica y fundamental para la reproducción del grupo doméstico. Recordemos que en el segundo estrato casi la mitad del ingreso proviene de la migración (46.4%); y en el primero, del trabajo asalariado y el comercio.

Es necesario señalar que el papel de la migración (como estrategia externa), afirma Sánchez, refuncionaliza las formas internas de organización, como el tequio, la guelaguetza y la faena, entre otras, para hacer frente a nuevas situaciones. A causa de la migración, esas instituciones se transforman y adaptan a las nuevas condiciones. Como consecuencia, se crea una forma de funcionamiento que reagrupa a migrantes y residentes, permitiendo la participación activa de ambos en la vida comunitaria con el fin de reforzarla en los nuevos lugares de residencia y la comunidad. Esta observación no puede generalizarse para el caso de Hueyotlipan, pues la migración ha jugado un papel “dispersor” de los valores comunitarios, además la mayoría de los migrantes recurre a la venta parcial o total de sus tierras. En nuestra zona de estudio el Estado es el autor de la refuncionalización de instituciones y no los productores. Por ejemplo, la faena (trabajo comunitario con un fuerte contenido social y cultural) en la comunidad de Hueyotlipan se ha convertido en un programa de Estado denominado Empleo Rural. Además, en nuestra zona de estudio documentamos que en ocasiones el ingreso proveniente de las remesas ya no se utilizaba en la agricultura, sino en otros sectores como el pequeño comercio y los servicios [*ibid.*]. Para apreciar el papel de la migración en nuestra comunidad comentemos dos casos: el productor 9 del estrato 1 posee nueve hectáreas (de hecho es quien más tierras tiene de su rango) pero su ingreso es de 3 500 pesos. Por otro lado, el productor 14 del segundo estrato tiene dos hectáreas pero su ingreso asciende a 25 mil pesos. La enorme diferencia en términos de ingresos entre ambos productores la constituye justamente la migración. Por eso, para los productores la tierra pasa a un segundo o tercer plano dado que su principal actividad y fuente de ingreso ya no es la agricultura. En ese sentido, veamos qué opinan otros dos productores de Hueyotlipan:

- ¿Y por qué creé que la gente se va del pueblo?
- Pues por lo mismo, porque aquí no, o sea no hay otro recurso para poder sobresalir del campo [salir adelante a través del trabajo agrícola]. Nada más es cada año la cosecha y trabajas todo el tiempo y pues no sale para que puedas sobrevivir, pues necesitas trabajar en otra cosa porque del puro campo no.

- ¿Y cuánto tiempo tiene que te fuiste de la comunidad?
- Pues llevo cinco años trabajando en la ciudad de México.
- ¿El niño es tu hijo?
- Sí
- ¿Y tu hijo se integra más en la comunidad o en la ciudad?
- No, pues de hecho a mí me gustaría que fuera un profesionista, o sea que estudiara y ya lo demás sí no le gusta...
- ¿No se quedará en la comunidad?
- Pues sí, sí se puede, pero pues ya no trabajaría el campo, sino ya depende de lo que él decida, alguna carrera corta o como sea, pero me gustaría que agarrara algo para que no fuera como uno, que todo el tiempo está trajinando [trabajando]. Va uno para allá, trabajas, vienes para acá, trabajas, o sea que nunca descansas, porque vas y vienes y la verdad no, no se puede. Aquí casi la mayoría de la comunidad se va fueras a buscar su sobrevivir [su manera de vivir] porque pues aquí no, el puro campo pues no.

En la declaración anterior encontramos elementos de análisis que nos permiten ver cuál es la representación de este productor. Él menciona que con el puro trabajo agrícola no puede “sobresalir”, asimismo se cree que muchos de los productores del pueblo salen fuera a buscar “su sobrevivir”. Entonces, en la comunidad y con el trabajo agrícola no pueden reproducir su grupo doméstico, “su sobrevivir” se encuentra fuera de la comunidad y la agricultura. En ese sentido, resulta interesante recordar a Bourdieu [1964] al analizar el caso de los campesinos argelinos, que consideraban un “verdadero trabajo” el obtenido en las ciudades, por oposición al de la agricultura que no proporciona nada o muy poco. Por otro lado, el futuro que él espera para su hijo no está definitivamente en el trabajo agrícola, pues quiere que él estudie una “carrera corta” y así pueda dedicarse a otra actividad.

Aquí una charla con otro productor:

- El puro campo no nos da los suficientes recursos con los que podamos sobresalir [vivir por completo de la agricultura]. Tenemos que ir a otros recursos [trabajo, actividades] con los que podamos sobresalir, pues sólo del campo no.
- ¿Hay gente que sí vive del puro campo?
- Sí hay gente que vive del puro campo, pero esos tienen 30 o 40 hectáreas. Tú puedes vivir con unas 25 o 30 hectáreas porque eso ya te ayuda mucho, nada más te dedicas al puro campo; y los que tienen menos pues lógico viven de trabajar su campo, pero pues no les ayuda para subsistir todo el año por lo mismo de que levantan [producen] poca cosecha y los que tienen más hectáreas pues lógico levantan más y no tienen necesidad de irse a trabajar a otro lado, tienen buenos ingresos para todo el año y les sobra para trabajar sus campos y el que tiene poco campo [pocas hectáreas] pues no, no tiene posibilidades de subsistir todo el tiempo sin trabajar en otra cosa.

Ahorita del campo, varias personas tienen tierras pero se van a trabajar a México u otras partes. Las tierras las rentan pues ya no deja, ya no conviene ser agricultor.

Cabe destacar la idea que el productor elabora en un primer momento: “trabajar en México (ciudad) u otras partes”. Es interesante porque ya hemos visto que “el sobrevivir” de este tipo de productores se encuentra “fuera” de la comunidad. Por otra parte, está claro para estos campesinos que el mínimo de hectáreas para reproducir su grupo doméstico y además obtener un ingreso es más de 50. Para ejemplificar lo que dice el productor en relación a que se requieren 30 o 40 ha para vivir del campo recordemos en nuestra tipología de productores el promedio que posee el primer estrato, 4.07 ha; el segundo 9.7 ha y el tercero 129.16 ha. También diremos que el primer estrato representa 60% de los productores de la comunidad, el segundo 35% y el tercero 5%. Si nos apeamos a los datos anteriores sólo 5% de los productores en la comunidad está en condiciones de vivir sólo de la actividad agrícola. Entonces la pregunta es: ¿teóricamente cómo podemos definir a estos actores en el campo? Campesinos en el sentido estricto de la palabra ya no son, ni en el plano cultural o social, mucho menos el económico. Pensamos con seguridad que el concepto *productor pluriactivo*³ define y “mide” de manera más teórica y objetiva a estos sujetos rurales. Es importante analizar cuáles son las especificidades de un productor pluriactivo. Veamos cómo se representan en los siguientes fragmentos de entrevista con la esposa de un productor:

— ¿Qué utilidad tienen esos hoyos que usted hace?

— Para las aguas negras, el drenaje, el agua potable. Lo vienen a ver, “mira, quiero levantar una barda, quiero que vayas y me hagas y me rasques ahí”, le hace una sepa, por decir de 30 metros de largo por uno de hondo, entonces ahí ya alzan la barda para alzar el cimientito y las bardas para arriba. No es mucho tiempo, nomás es por ejemplo un día, unas dos, tres horas y ya terminó; fuera del diario pues estaría una fuente de ingreso bastante adelantado. Y luego otra cosa: como ahorita que está yendo a deshojar la mazorca, aquí le dicen la pizca, también es una fuente de entrada de dinero. También la pizca por costal la cobra por decir a siete o a seis o a ocho pesos cuando la mazorca está bastante bien, sí le resulta porque saca bastante, no mucho pero sí bien, se hace como sus 200 o 300 pesos a la semana. O luego vienen a verlo, “mire, quiero una carga de leña” se va al cerro, al monte y ya se trae su carga de leña, una o dos y pues ya también es una fuente de ingresos.

— ¿Y no hay una actividad propia de usted para generar un ingreso?

— Mía, mía, pues que tejo, bordo, sé hacer cuadrillé, servilletas; por ejemplo, del catálogo del muestrario lo paso a la tela, eso yo también lo hago, hago orillas de las

³ Para ampliar el concepto *productor pluriactivo* cfr. Edgard Pisani, *Pour une agriculture marchande et ménagère*, Francia [1994].

servilletas, pues cositas así nada más. Por ejemplo, me vienen a ver que haga yo por decir un ciento de recuerdos para alguna madrina. Entonces vienen, me encargan un trabajito de cien recuerdos, entonces yo los hago y los entrego.

Por las múltiples tareas que estos productores desarrollan los denominamos *pluriactivos*, pues su actividad principal no es la agricultura. Es decir, su relación con la tierra es mucho menor que la de otras actividades que desarrollan durante todo el año para reproducir su grupo doméstico. Asimismo, a las diversas tareas que desempeñan las denominamos dinámicas familiares rurales para la reproducción, pues pensamos que el concepto estrategias campesinas de reproducción ya no permite “medir” las actividades desarrolladas por los actores rurales como los de nuestro trabajo. A reserva de ampliar después nuestra definición de dinámicas rurales, a continuación proporcionamos una tipología basada en los productores de los tipos 1 y 2 de nuestro estudio. Existen dinámicas llamadas *multidireccionales locales* porque se llevan a cabo sobre todo en la comunidad y se desarrollan en todos los espacios sociales de tipo local (es el caso del deshoje, los escabados, el alquiler a domicilio durante las fiestas, bordados, recuerdos, etcétera) y naturales locales (en el caso de la leña y la tierra de monte) donde sea posible llevar a cabo una actividad ligada a la tierra (sin ser necesariamente una actividad agrícola). Por el contrario, a las dinámicas realizadas fuera de la comunidad y direccionales las definimos *direccionales foráneas*, es decir se dan fuera de la comunidad y pueden desarrollarse en el trabajo asalariado, el doméstico y el comercio.

Por último, en la investigación de Sánchez se constató que las actividades desarrolladas fuera de la agricultura no permiten capitalizar las unidades familiares (incluyendo la migración). Lo anterior contrasta con Hueyotlipan, donde muchas unidades familiares han tenido éxito para capitalizarse gracias al ingreso que proviene sobre todo del comercio, los servicios y la migración.

Otra investigación que desarrolla teóricamente la categoría de estrategias campesinas es la realizada por Rendón y Pepin titulada *Organización familiar del trabajo y estrategias de reproducción; las unidades domésticas en el espacio local* [1985]. Las autoras analizan los mecanismos que desarrollan las familias campesinas para tener éxito en la reproducción como unidades de producción y consumo en el marco de las desventajas sistemáticas frente a la competencia capitalista. Rendón y Pepin afirman que la interdependencia de funciones productivas y consumidoras de la unidad doméstica se representan en la categoría *estrategia de reproducción*. El punto culminante de esas estrategias de reproducción, implantadas por los grupos domésticos, podría considerarse el lugar de conjugación de las dinámicas familiares comunitarias y como la expresión

de su determinación recíproca. En su investigación efectuada en tres estados (Oaxaca, Chiapas y Durango) Rendón y Pepin demostraron que es imposible interpretar las estrategias de las unidades familiares si no se toman en cuenta en primer lugar el espacio local, cantidad y calidad de los recursos disponibles en la comunidad, además de su grado y forma de integración al mercado. Además se pone énfasis en las diferentes actividades divididas en servicios personales: agricultura, ganadería, comercio, transporte, construcción y venta de trabajo simple. Para definir las estrategias desarrolladas en las tres comunidades, éstas fueron caracterizadas según su grado de acceso a los medios locales de producción y la fuerza de trabajo disponible (esta última dividida en central, marginal, transferible y no transferible). La importancia de las diferentes “actividades alternas” en una unidad familiar permite apreciar en qué medida el acceso diferenciado a los medios y estructura familiar determinan las estrategias diferenciadas de producción. Sin embargo, como hemos venido diciendo, las actividades que las autoras denominan “alternas” o “marginales”, para el caso de Hueyotlipan se han convertido en centrales y de ellas depende sobre todo la reproducción del grupo doméstico.

Las estrategias varían en función de la cantidad y calidad de los recursos productivos a los cuales las comunidades tienen acceso, las formas según las cuales ellas se distribuyen en las unidades domésticas. Recoger leña y hierbas comestibles (en el caso de las comunidades estudiadas) se destina para el consumo de la unidad familiar. Sin embargo, en Hueyotlipan la misma actividad se destina a la venta entre los productores pluriactivos y no especializados. Una diferencia importante con las comunidades estudiadas por Rendón y Pepin es que en nuestra zona de estudio no se recoge leña, sino se ataca a los recursos naturales de manera clandestina ahorcando los árboles para obtenerla,⁴ a los magueyes se les arranca el mixote,⁵ lo cual provoca que la planta muera y entonces se inicia un proceso de erosión del suelo y pérdida de nutrientes. Incluso se recurre al robo de cosecha de ganado y al equipo de irrigación. Para ejemplificar lo anterior veamos el siguiente cuadro:

⁴ *Ahorcar* significa que con un cuchillo o navaja se desprende la corteza de un árbol en un punto determinado. Entonces el árbol muere y luego se “junta” la leña.

⁵ Utilizado en la elaboración de barbacoa.

CUADRO 1.
Principales indicadores de robo
en Hueyotlipan

Tipo de robo	Estrato 1	Estrato 2	Estrato 3
	Número de productores que lo refiere		
Cosecha	11	7	5
Ganado	10	9	6
Equipo de irrigación	9	8	5
Ahorcamiento de árboles	13	9	4
Corte de maguey (mixiote)	12	11	6
Numero total de productores entrevistados	13	11	6

Fuente: Mercado, *La rurbanisation de la violence au Mexique: etude de cas dans L'Etat de Tlaxcala* [2000].

Como muestra el cuadro anterior, casi la totalidad de los productores refirieron diferentes tipos de robos, es decir, el ataque a los recursos naturales y los robos de cosecha y ganado están muy extendidos en la comunidad. Veamos dos testimonios al respecto:

— Y ahora vemos al señor, lo vamos a ver por ahí en lo ajeno [que trabaja para otras personas] aunque tiene sus jóvenes grandes no han migrado, más que solamente se van a la ciudad de México, trabajan aquí por donde los ocupan, que un colado, que a rascar un drenaje, que a meter agua potable, van a verlos para que los vayan a ayudar. Ellos sostienen a sus familias, el señor se va al campo en las mañanas, temprano se lleva su bolsa, junta quelites, junta lengüitas, las lavan, las echan al sartén o a la cazuela, las cocen. Y como él, que padece de la diabetes, inclusive yo he hecho algunos plantíos de nopal y de maguey, entonces algunas personas que se han dedicado a juntar [robar] el mixiote del maguey, vienen y blanquean [arrancan] el maguey y se llevan los mixiotes y ahora picado el maguey para que no lo blanqueen.

- Es decir, ¿lo hacen clandestinamente?
- Sí, sí, ellos vienen en la noche.
- ¿Se ha incrementado el desecamiento de magueyes y el robo de cosecha, que antes no se veía en la comunidad?
- Entonces mire, disculpe entonces, para acabarle de explicar eso, para acabar con la plática, después de que se terminan esas gentes, que se dedican en las noches a robar el mixiote, a despencar, los abren por completo. Ahora ese señor y sus jóvenes esos blanquean el nopal, porque su familia es grande y no tienen recursos económicos, más de poder sostenerse ellos van y abren el nopal en medio, le sacan el corazón, se lo sacan y lo pican, no sé cómo le hacen para comerlo y les dan su plato de nopales a cada una de sus criaturas; lógico, tienen que comer.

Otro productor:

Nosotros teníamos un arado con el cual apenas nos ganábamos el pan para la familia, nos ocupábamos aquí y por allá para trabajar, sembrar y cosechar. Yo tenía solamente dos hectáreas y en ocasiones trabajaba para los vecinos, obtener algún dinero y poder dar a mi esposa para comer. Pero una vez yo regresé a mi casa después de una jornada de trabajo muy dura, me fui a dormir y al día siguiente me di cuenta que me habían robado mi arado de aquí de la casa, con mis caballos. Nosotros nos sentimos muy desdichados porque eso representaba nuestra sobrevivencia, los ladrones me dejaron sin nada para sostenerme [...]. Otras pobres gentes se han dedicado a robar, ellos es lo único que pueden hacer. Yo había ganado eso con el sudor de mi frente, no para que uno llegue y se lo robe. Pero imagínese qué pueden tener ellos, qué pueden tener esas pobres gentes. Nada. Nosotros descubrimos hojas de mazorca de maíz, ellos llegaban en la noche cuando ya no había nadie y cargaban sacos de maíz y después se iban. Esas pobres gentes se endrogan para comer y como no tienen para pagar roban un poco de frijoles o de maíz.

Fueron sobre todo estos hechos de robo y las cifras del cuadro anterior lo que nos llevó a cuestionar la noción en cuanto a estrategia campesina de reproducción y su aplicación en nuestra comunidad de análisis. ¿Por qué?

Las estrategias de reproducción surgen en el contexto de una lógica y racionalidad campesinas perfectamente definidas y desde un marco donde la agricultura es el eje de desarrollo y elaboración de dichas estrategias, además esta actividad tiene un papel preponderante en los procesos culturales e identitarios de los grupos domésticos. Cuando la agricultura ha dejado de ser una de las fuentes principales de reproducción del grupo doméstico y se han integrado estas formas de robo y ataque a los recursos naturales a la reproducción del grupo, ya no pueden operar esa lógica ni racionalidad campesinas. Simplemente se desarrollan dinámicas familiares rurales de reproducción que tienen como característica paliar el hambre y extrema pobreza, resultado de las políticas de ajuste estructural que el Estado mexicano comenzó a desarrollar desde los años ochenta y han generado

tremendos procesos de exclusión en el campo mexicano, del cual Hueyotlipan es sólo una muestra.

En otra investigación llevada a cabo por Pepin y Rendón [1988] titulada *Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos y sus estrategias de reproducción* se afirma que la categoría *grupo doméstico* permite traducir el atributo que define a los campesinos portadores de fuerzas de trabajo a los medios de producción limitados. Por otra parte, el concepto *fuerza de trabajo* hace alusión al papel económico del campesino en el mercado. En esta postura teórica, las relaciones sociales que movilizan la energía y los recursos campesinos se establecen entre los mismos miembros del grupo doméstico sobre las bases de los lazos de parentesco y “activan” los principios de interdependencia y solidaridad familiar alrededor de las acciones necesarias para la supervivencia colectiva.

La categoría estrategia de reproducción pretende traducir, en términos operacionales, las principales condiciones directas de la reproducción que se articulan en los grupos domésticos. El entorno de su aplicación empírica trasciende necesariamente a los grupos domésticos aislados e integra las relaciones sociales que se entrelazan en ellos. En esta línea teórica, las investigadoras señalan el interés por captar una acción individualizada de los grupos domésticos, lo anterior las lleva a afirmar al espacio local como sujeto principal de su análisis. Este espacio transmite y particulariza las determinaciones generales del sistema sobre la “situación campesina”. De esta manera, ellas destacan la “región” y la comunidad como sujetos de análisis.

Nuestra posición teórica concuerda con la de las investigadoras en lo general; sin embargo, queremos introducir a la discusión teórica un elemento fundamental (que caracteriza en la actualidad a la mayoría de las comunidades rurales del país): la migración. En efecto, cuando este fenómeno se acentúa drásticamente, las características de la composición y especialización del grupo doméstico cambian de manera sensible. En este sentido, las estrategias campesinas que operaban y se desarrollaban desde el marco o plataforma del grupo doméstico también se modifican y las actividades fundamentales de éste ya no pueden ser llevadas a cabo dado que cambió su estructura básica. En ese sentido, para el caso de Hueyotlipan, en 1999 se documentaron 164 casos de productores emigrantes, sobre todo hacia Idaho (53%) y Los Ángeles (45%). Los datos anteriores nos refieren la dimensión de la emigración en la comunidad. Otro dato al respecto es que en el estrato 2 de nuestra muestra 70% de los productores tiene familiares emigrantes.

Por último, en este estudio las autoras se preguntan el papel del espacio local (como categoría acompañada de un estatus teórico) ya que en términos económicos éste se revela poco significativo; sin embargo, ellas añaden que el espacio local está constituido como una unidad particular de relaciones de fuerza en vigor en

el contexto nacional. Es pertinente considerar la categoría grupo doméstico como una unidad de análisis válida para el estudio de la reproducción campesina, pues ella se articula al nivel más operacional.

En la investigación *Estrategias campesinas y agropolítica: un caso de la meseta Tarasca* llevada a cabo en San Felipe de los Herreros, Michoacán [1982], sobre la categoría de estrategias de reproducción, Thierry Linck propone el concepto *agrosistema*, el cual está definido como un “sistema vivo que se reproduce y evoluciona según las dinámicas propias y las múltiples presiones externas” [ibid.:67]. Desde esta perspectiva teórica, ese concepto constituye un nivel de análisis autónomo que incluye el conjunto de relaciones sociales. El autor afirma que si en realidad la agricultura es la principal ocupación de la comunidad de estudio, ésta disminuye por la actividad forestal. En el aspecto cultural, los habitantes de esa comunidad se definen como “campesinos purepechas”. Es necesario señalar que, así como en el estudio realizado en Oaxaca por Sánchez, los campesinos definen su pertenencia a un grupo de actividades. Como lo hemos indicado en Hueyotlipan, la pertenencia a un grupo o actividad no está definida en ese sentido.

El autor señala que las mayordomías no han sobrevivido a la influencia nacional, sin embargo, la cohesión de la comunidad se realiza a mediante las faenas, la asamblea general y comunidades religiosas. Es necesario mencionar que en el caso de Hueyotlipan (salvo los comités que organizan las fiestas del santo patrono) las otras instituciones tradicionales, culturales y de cohesión de la comunidad están débilmente representadas, así como la asamblea general (la máxima autoridad entre los ejidatarios) en donde día con día participan menos productores. Al respecto presentamos los siguientes testimonios:

- La comunidad siempre ha sido desunida, no hay unión entre todo el pueblo.
- ¿Y siempre ha sido así?
- Pues por lo regular siempre ha sido así. Aquí cuando existe un problema cada quien jala por su lado, yo creo que nunca ha habido unión o una buena armonía entre todo el pueblo, pues a la gente no le gusta participar, dicen que nada más pierden su tiempo y es que fíjese que aquí a la gente no le interesa la política, unos cuantos, pero son muy poquitos.
- ¿Tú piensas que Hueyotlipan es un pueblo organizado?
- Organización aquí no creo porque se ha visto en el plano político igual que en otro: se hacen diez grupos aquí para no quedar ninguno.
- ¿Se refiere para las elecciones para la presidencia municipal?
- Siempre quedan las comunidades más chicas, siendo aquí municipio. Ahora pues en lo del campo se puede decir lo mismo: cada quien se rasca como puede porque la mera verdad aquí nadie se preocupa por los demás.

Las representaciones anteriores reflejan en realidad lo que pasa en la comunidad. En efecto, cuando los productores mencionan que la acción del Estado ha

influido en la desorganización y desinterés por el trabajo y las asambleas, esto se debe a que las políticas del gobierno en diferentes momentos privilegiaron el trabajo individual antes que el cooperativo, pues éste representaba un peligro para la “hegemonía” del Estado y la iniciativa privada (en relación con el proceso productivo), sobre todo en la etapa de comercialización. En ese sentido, en Hueyotlipán no podemos hablar de relaciones comunales dado que el individualismo propiciado, entre otros, por el Estado, se encuentra en extremo generalizado. Un aspecto sensible como el trabajo comunitario o por cooperativa tampoco existe en la comunidad. Al respecto, veamos las siguientes representaciones:

— Unos dicen que somos muy tontos porque no nos organizamos todos y hacemos colectivos y ya de entre nosotros acompletamos tres o cuatro camionadas y las entregamos directamente, pero pues no se puede.

— ¿Por qué?

— Fíjese, joven, no da resultado las cooperativas en esa forma por ningún motivo. Hemos visto algunos casos que por lo menos el gobierno nos ha encomendado a varios de aquí de nosotros, les ha puesto en sus manos algunos ganados de borregos. Hicieron un establo y pues unos iban a trabajar y otros no y sin embargo querían la ganancia pareja. Unos trabajaban más y otros menos y todos querían cobrar por partes iguales. Se deshizo el colectivo, cada quien se llevó sus vacas y sus borregos, dejaron el establo tirado y ahí se quedó todo. Ahí se perdieron muchos, muchos millones de pesos.

— ¿Y desde que usted recuerda en la comunidad nunca ha habido una cooperativa que funcione?

— Pues le digo que aquí trajeron muchos borregos y vacas, traían borregos canadienses, quién sabe qué nación traían los borregos, mucho animal, veterinarios y todo. Los borregos, sería que a falta de atención o el clima no le tuvo, se morían, siete, ocho borregos diarios. ¿Qué fué lo que pasó? Mejor se repartieron los borregos y se quedaron. Los pozos últimamente no los trabaja nadie, cada quién volvió a recoger sus terrenos, quitaron el alambrado, las casas que había hecho el gobierno para poder tener el bañadero de los borregos, todo eso se acabó.

Cuando analizamos el papel de la emigración destacamos que las estructuras básicas de parentesco, así como sus implicaciones culturales, sociales, identitarias y sobre todo económicas, han sido alteradas y trastocadas, aunado a la individualidad que predomina en comunidad. Lo anterior ha traído como consecuencia una reducción importante de opciones que tengan por objetivo la reproducción del grupo doméstico y basadas justo en las relaciones comunales y de parentesco.

Por otro lado, de los testimonios anteriores así como por el trabajo de campo que llevamos a cabo en la comunidad podemos afirmar que al poner en marcha las políticas de ajuste estructural el papel del Estado como “fuente” de recursos (técnicos, financieros, de asistencia, etcétera) se desvaneció en extremo. El mí-

nimo apoyo del gobierno en la comunidad se reduce a proporcionar paliativos a las personas en pobreza extrema. Asimismo las escasas opciones que los productores encontraban en el mercado, por lo menos para Hueyotlipan, quedaron reducidas a la nada, desde el momento mismo en que el Estado fomentó la aparición de una serie de acaparadores locales que monopolizaron por completo las opciones de venta. Al respecto veamos las opiniones de dos productores:

Aquí en el pueblo los que realmente están ganando son los acaparadores. Ellos se quedan con todas las ganancias, nos explotan porque uno trabaja duro en el campo y éstos son los que las llevan de ganar. Por ejemplo hay otros acaparadores que vienen de fuera y pagan digamos a 500 pesos, cuando aquí pagan a 300 pero es lo mismo; ellos se quedan con la ganancia. Por ejemplo, el trigo y la cebada uno trabaja duro y si se llega a dar buena la cosechita pues uno sacaría una buena ganancia, pero cuando nosotros vendemos nuestra cosecha ahí está la anomalía, porque son ellos [los acaparadores] los que realmente se quedan con nuestra ganancia. Si por eso le digo que es una explotación la de ellos para nosotros.

Los coyotes viven mejor que nosotros, que nos fregamos a trabajar la tierra porque en el momento de la cosecha uno que no tiene transportes para poder sacar de la comunidad nuestras cosechas, pues se las vendemos. Ese es su negocio de ellos, acaparan las cosechas y uno por necesidad de que no tiene uno pues se puede decir que estamos trabajando para ellos. Pero uno de tonto porque pues si nosotros trabajamos la tierra yo creo que pues al menos tendríamos que estar no como ellos, pero tampoco tan fregados.

Linck señala que la precariedad en las condiciones de los productores está parcialmente ligada a las actividades extraagrícolas, así como a sus repercusiones sobre la organización económica global. Según esta perspectiva teórica, la caída de la agricultura en un cuadro global se debe a la pérdida de interés por las actividades agrarias y también a la falta de prevención de los recursos naturales. La agricultura se encuentra “desnaturalizada” en el sentido que su modernización parcial no ha tenido éxito para integrarse en las estrategias campesinas. La organización para la producción constituye un acto sobre el cual la agricultura se apoya y refuerza sus lazos de alianza, por ejemplo, la cosecha constituye un factor de fuerte cohesión social, como en las tres investigaciones que hemos descrito. Sin embargo, este elemento está ausente en Hueyotlipan.

A propósito del futuro de la comunidad, así como su organización tradicional (desde la perspectiva teórica de Linck), no importa que la explotación de la producción campesina tenga una dimensión colectiva y sufra también una falta de interés colectivo por los productores. Este hecho refleja la falta de identificación entre los campesinos y su tierra o entre la agricultura y su oficio. San Felipe —dice el autor— es un pueblo donde los campesinos dejan de ser agricultores y donde

los agricultores dejan de ser campesinos. Lo anterior, en un marco de crisis de la agricultura, se traduce en un proceso de pérdida de la tradición. Este fenómeno se explica por la integración campesina a la sociedad nacional y por la acción de las políticas de Estado.

En otra investigación titulada *Les paysanneries du Michuacan au México*, Linck y Santana [1988] mencionan que las transformaciones agrarias son generadas en el corazón de las sociedades campesinas. Los autores proponen una aproximación regional porque a partir de esta perspectiva ellos han podido aproximarse a analizar acciones estructurales de nuevas relaciones de integración de las sociedades campesinas, así como su impacto sobre la evolución de las modalidades de acceso a los recursos productivos “terruños” como unidad de base fundamental. La especificidad de estructuras agrarias maximales confiere una dimensión patrimonial.

Por otra parte, los autores señalan que es más conveniente estudiar el conjunto de actividades, pues dicho análisis presenta más interés que una investigación sólo en el ámbito individual. En efecto, estudiar modalidades de combinación de actividades permite atender un doble objetivo: por un lado, caracterizar las estrategias familiares y desarrollar una tipología de las unidades familiares; por otro, comparar la evolución de la diferenciación campesina en la medida que esta última está ligada a un acceso desigual del espacio. Las estrategias campesinas —según los autores— llevan a creer en su esencia y para asegurar una valorización global y continua de recursos disponibles. Para estos investigadores es ilusorio esperar que los productores se especialicen por completo. Es importante señalar que en Hueyotlipan pudimos observar ese fenómeno entre los productores que pertenecen al estrato 1 de nuestra muestra.

Los investigadores señalan que no es sorprendente que la agricultura atravesase un proceso de *extensificación*, pues desde hace algún tiempo dejó de ser el centro de gravedad del sistema agrario, ha sido relegada a un simple papel de autoconsumo. Sin embargo, esta agricultura expresa una racionalidad comunitaria y económica colectiva en el ámbito local. Linck y Santana ponen en evidencia una lógica de autoaprovisionamiento, además recuerdan que las estrategias se engloban en el seno de un mismo proceso de transformación de la naturaleza y actividades fuertemente diferenciadas.

La extensificación refuerza lo que ya había corroborado Linck en su investigación sobre las estrategias campesinas, a propósito de la falta de interés o preocupación por el patrimonio comunitario. En todo caso, los investigadores mencionan que las estrategias deberían estar basadas en una autonomía campesina, así como de sus sistemas de producción. Asimismo, menciona una falta de identificación entre los campesinos y su tierra, entre los agricultores y su oficio.

EL CONCEPTO DINÁMICAS FAMILIARES RURALES DE REPRODUCCIÓN Y LA PERTINENCIA DE SU APLICACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA RURAL

Como ya mencionamos, basándonos en los resultados de la investigación realizada en Hueyotlipan durante el periodo 1990-1999, surgió la necesidad de reformular el concepto estrategia campesina de reproducción utilizado (al menos para la etapa precedente a la aplicación del modelo neoliberal). Dicho concepto presenta límites de utilización porque nació en un periodo histórico de desarrollo económico en el seno de las sociedades agrarias. Esta categoría analítica no puede explicar la situación rural actual (al menos para nuestra zona de estudio) porque su uso supone una lógica y una racionalidad interna de producción en las unidades familiares y en la actualidad ha sufrido una mutación producto de las agresivas políticas de ajuste estructural iniciadas en la década de 1980 y por la migración. En ese sentido, afirmamos que en las familias rurales aparecen nuevas dinámicas y actores que nos obligan a revisar esos conceptos para dar cuenta de los procesos actuales de globalización. Para el análisis de la propuesta analítica anterior es necesario plantear las siguientes preguntas: ¿existen puntos analíticos de encuentro en la agricultura y el grupo doméstico con las cuales coincidan a la vez las categorías estrategias campesinas y dinámicas familiares rurales para la reproducción?, ¿hay elementos que puedan diferenciar ambas?, si existen ¿cuáles son?, ¿estas dos categorías se contradicen o se complementan? Para dar una respuesta a estas interrogantes de nuevo se tomaron en cuenta las propuestas teóricas de los investigadores y se analizaron con las conclusiones a las que llegamos en nuestro estudio.

Un elemento común a ambas categorías es el reconocimiento explícito de que la actividad agrícola en muchos casos no es suficiente para permitir reproducir la unidad familiar en el campo. En efecto, en las investigaciones mencionadas aparece de forma clara que ninguna de las comunidades analizadas ya no vive ni se reproduce mediante la agricultura. Como es evidente, existen unidades familiares que sí se reproducen, pero son escasas (en Hueyotlipan sólo 5% del total de productores). De manera opuesta, se encuentra una cantidad importante de unidades familiares donde el papel de la agricultura es muy débil, casi nulo. Otra observación efectuada por los investigadores (sobre todo en el caso de Michoacán) se refiere a la crisis de reproducción social, la falta de interés por la agricultura y el patrimonio cultural. A lo anterior se complementa el hecho de que los jóvenes no consideran la actividad agrícola como algo que ellos pudieran ejercer. Esta última no es más que un medio como cualquier otro desarrollado por el grupo doméstico. En ese sentido, analizar las dinámicas familiares rurales para la reproducción debe realizarse en dos niveles: el grupo doméstico y la comunidad, ya que los mismos procesos de producción implican a las familias en ciertas dinámicas que mantienen

la cohesión de la comunidad (sobre todo en las regiones donde el porcentaje de la población indígena es elevado). Más allá de la importancia económica de cada entidad, la dispersión de actividades económicas y la propia familia, esas dinámicas se mantienen como un eje central del conjunto de la vida familiar. En el caso Hueyotlipan, la comunidad presenta un componente indígena muy reducido, son más bien núcleos de comunidades que han perdido este componente y donde ha surgido la venta de tierras. En ese sentido, una racionalidad y una lógica campesina, que antes de la política de ajuste estaban muy ligadas al factor de la posesión de la tierra y el ejercicio cotidiano de la agricultura, se ha diluido. Por esta razón consideramos que las dinámicas familiares (más que los conceptos aislados de campesino y estrategia) constituyen un concepto alternativo.

De igual manera encontramos el problema de un grupo doméstico diferente en su totalidad, al menos, en cuanto a la concepción de célula familiar, en la cual uno suponía una lógica interna de producción campesina en tanto referencia principal. Hoy en día esta familia, al parecer la misma que se estudiaba hace 30 o 40 años, no existe más, lo cual es producto, entre otros aspectos, de la emigración. Hubo una ruptura y esta lógica interna de producción campesina ya no funciona como antes. El núcleo familiar en la comunidad representa todavía una fuerza que une a la población y desencadena mecanismos al interior de la familia, los cuales no son forzosamente estrategias sino dinámicas que permiten sobrevivir en la pobreza. Las unidades familiares que poseen tierras en Hueyotlipan tienen dos alternativas: las cultivan o las venden; esto es el efecto directo de la política de ajuste estructural. Por lo común vender tierra no es un asunto sencillo entre los grupos campesinos (sobre todo en los que presentan un alto componente indígena), sin embargo los productores de nuestra zona de estudio recurren a esta práctica por dos razones específicas: ausencia de un componente indígena y juntar recursos para migrar dada la presión directa de las políticas de ajuste. Esta venta se da en el marco de una dinámica de ingresos y reproducción familiar. A pesar de diversificar la actividad del grupo doméstico es importante mencionar que dicha diversificación siempre existió, pero en un nivel de complejidad menor. En términos económicos, la tierra era el núcleo y las otras actividades eran complementarias. En la actualidad no es el caso, la tierra se cultiva menos y las otras actividades antes complementarias pasan a un primer plano sobre todo en términos de ingreso. Lo anterior constituye un elemento de peso en las dinámicas familiares rurales para la reproducción, pero además es una consecuencia directa de las políticas de ajuste estructural.

Esta evolución tiene una gran influencia sobre los modelos culturales de los grupos domésticos en las zonas rurales, que encuadran a nuestros sujetos de estudio en una nueva relación entre el campo y la ciudad. Esta relación

nos conduce a establecer que, en la zona de estudio, el concepto campesino en su definición más clásica ha cambiado, como mencionamos con anterioridad. Por consiguiente, nos encontramos frente a nuevos sujetos sociales que podemos calificar como *productores rurales pluriactivos* como se mencionó anteriormente.

Sin embargo, en esta noción existen al menos cuatro categorías de productores que se definen según su relación con la tierra, actividad extraagrícola y total del ingreso. En efecto, en la primera categoría identificamos los productores que trabajan la tierra con fines de autoconsumo y realizan, por otra parte, actividades no especializadas, fuera de la agricultura. Estas últimas les proporcionan ingresos relativamente bajos. La segunda puede dividirse en dos subcategorías: a) quienes producen para su propio consumo pero se han especializado en alguna actividad no agrícola, como el pequeño comercio, trabajo asalariado, etcétera, sus ingresos no agrícolas son superiores a los de productores antes mencionados; y b) productores pluriactivos quienes obtienen una buena parte de su ingreso por la actividad agrícola, entre esos productores encontramos a los migrantes que presentan ingresos considerables. Los productores pluriactivos presentan diferentes grados en su relación con la tierra: unos se muestran más dependientes en la medida que gracias a ésta atienden sus necesidades de autoconsumo. A pesar de este hecho, entre ellos la venta de tierra se generaliza más (la imposibilidad de seguir la práctica de autoconsumo y el fin de la relación con la tierra son las consecuencias directas).

Respecto a la tercera categoría, la relación con la tierra es variable. En efecto, si se habla de quienes se especializan en otra actividad entonces es mínima. En todos los casos, el vínculo con la tierra disminuye o desaparece, unos venden parcial o totalmente la tierra y otros cambian de actividad. De entre quienes se especializan en otros sectores de producción que canalizan su ingreso en la agricultura, algunos llegan incluso a la capitalización y su relación con la tierra aumenta de forma notable. Los productores que migran pueden (en el sentido que se habló con anterioridad) invertir su ingreso en otros sectores productivos (por lo general en el pequeño comercio, el transporte o los servicios) u optar por la capitalización de su unidad familiar mediante la agricultura.

Por último, encontramos una cuarta categoría de productores: quienes se han capitalizado directamente y gracias a la actividad agrícola. La relación con la tierra es fundamental, pues ellos viven de ella y producen un excedente considerable. Encontramos también entre ellos actividades extraagrícolas, pero complementarias a la actividad agrícola.

¿Cuáles son las diferencias entre los conceptos estrategia campesina de reproducción y dinámicas familiares para la reproducción, en relación con su aplicación teórica? Para responder haremos un llamado a los postulados utilizados por los investigadores antes citados. En efecto, un elemento que

justifica pertinente, la noción de estrategia campesina de reproducción en las investigaciones citadas es que el término se enmarca en una agricultura que continúa siendo el eje de la vida comunitaria. En cuanto a las dinámicas familiares para la reproducción, la agricultura ha dejado de ser el eje de la vida comunitaria. Por otro lado, según el concepto de estrategia de reproducción, la agricultura es el marco central utilizado por los productores para buscar actividades no agrícolas. Al contrario en las dinámicas rurales familiares, las actividades no agrícolas se multiplican en un marco donde la agricultura no puede ser el origen de la elaboración de esas estrategias.

En las comunidades donde se desarrollan estrategias campesinas existe una base comunitaria bien definida; sin embargo, en las comunidades donde se desarrollan dinámicas familiares esta base es prácticamente inexistente, casi nula. Las estrategias campesinas nacen en un marco donde la pertenencia a la definición de productores “campesinos” es elevada. Puede existir una multiplicidad de actividades u oficios, pero ellos se autodefinen como campesinos. Al contrario, las dinámicas familiares se desarrollan en un contexto en donde esta autodefinición es débil. Por otro lado, la existencia de estrategias supone la pertenencia a un grupo social y a una actividad (la agricultura), es decir que existe una cohesión de la comunidad; por su parte, las dinámicas familiares rurales se concentran en comunidades donde la pertenencia a un grupo o actividad casi no existe.

En las comunidades donde se elaboran estrategias campesinas existen dinámicas comunitarias de la agricultura campesina. Por ejemplo, en la investigación realizada por Linck en las localidades de Michoacán la cosecha representa un factor de cohesión social. En las comunidades donde se generan dinámicas familiares para la reproducción los factores de cohesión social se reducen a aspectos que no están ligados a esta actividad. Por ejemplo, en Hueyotlipan esta cohesión se experimenta a través de prácticas religiosas.

Es importante señalar que en las comunidades donde surgen estrategias “individuales” existe una racionalidad colectiva. Por otro lado, las dinámicas familiares rurales están excluidas de una racionalidad “individual”. En relación con las estrategias campesinas y las actividades extraagrícolas, es importante remarcar que en las comunidades donde se desarrollan esas prácticas la actividad extraagrícola no permite la capitalización de la unidad familiar y la especialización “extrema” está restringida. En esta categoría analítica es ilusorio creer que los productores se capitalizan por completo. Por otro lado, constatamos en Hueyotlipan y a lo largo de la categoría de dinámicas familiares rurales una fuerte viabilidad de capitalización donde la capacidad de especializarse es posible. En el marco de las estrategias campesinas las actividades extraagrícolas son consideradas “alternativas” o “de refugio” mientras que en el contexto de las dinámicas familiares aparecen como primordiales.

Otro punto de divergencia es que en las estrategias campesinas existe la propuesta teórica para analizar la combinación de actividades extraagrícolas. En el marco de las dinámicas familiares confirmamos eso, pero proponemos además el análisis de actividades individuales ya que ahí existe una especialización importante entre los productores. En relación con el ingreso, la noción de dinámicas familiares propone un análisis comparativo del ingreso agrícola que incluya el no agrícola, pues este último nos permite un análisis más profundo de esta dinámica.

La noción de estrategia campesina señala que podemos encontrar agricultores “puros”, es decir que sólo se dedican a la agricultura, entre productores que poseen más de 100 ha. Encontramos este tipo de productores en Hueyotlipan entre los propietarios de menos de 3 ha. Es importante señalar que la noción de estrategias campesinas pone el acento sobre la existencia de campesinos, mientras la de dinámicas familiares propone la existencia de productores rurales pluriactivos (especializados o no).

Como hemos visto, existen diferencias entre ambos conceptos. Se deben sobre todo, según nuestro punto de vista, a los efectos de la política de ajuste estructural, pues su aplicación no ha sido homogénea de una región a otra. De esta manera observamos que las dos categorías están ligadas a una aproximación teórica y a otra ideológica.

REFLEXIONES FINALES

No se conocen a fondo las repercusiones de las políticas de ajuste estructural en los grupos domésticos del campo. La investigación que realizamos analiza las dinámicas familiares rurales de reproducción, poniendo énfasis en las formas actuales de reproducción y sus consecuencias sobre la agricultura y la familia rural.

El predominio del trabajo familiar y el empleo de técnicas elaboradas de forma local han dejado de ser una característica de la economía campesina. La agricultura ya no presenta opciones a las cuales los productores pudieran recurrir con el fin de reproducir la unidad familiar y menos como un recurso para obtener ingresos. Lo anterior tiene un fuerte impacto en las formas tradicionales de reproducción, pues éstas atraviesan por una fuerte crisis. El sector agrícola enfrenta un proceso de desarticulación provocado por las políticas de ajuste estructural y la emigración. Esta desarticulación se observó en la esfera de la identidad, la cultura, la economía y la política.

Las parcelas se convierten día con día en un lugar de residencia, pues de ellas sólo se obtiene un recurso suplementario, por lo demás los productores dependen en su mayoría de un ingreso obtenido sobre todo de las actividades no agrícolas.

Por otro lado, la pluriactividad del grupo doméstico es una de las principales características en nuestra zona de investigación. En ese sentido cabe señalar la siguiente pregunta: ¿la semiproletarización es una característica o un medio para adaptar la economía campesina a la situación actual? Consideramos que para responder a esta interrogante es necesario realizar investigaciones, al menos en el nivel regional, para definir si la economía campesina está en vías de modificarse de forma sustancial y sobre todo hacia otros sectores, como parece ser el caso de Hueyotlipan, o de recomponerse en el mismo sector, es decir la agricultura. Así, la aplicación de los dos conceptos analizados encuentra su utilización en un sentido o en el otro.

ANEXO

DIFERENCIAS CONCEPTUALES ENTRE LA PROPUESTA TEÓRICA DE ESTRATEGIAS CAMPESINAS DE REPRODUCCIÓN Y DINÁMICAS FAMILIARES RURALES DE REPRODUCCIÓN

Estrategias campesinas	Dinámicas familiares rurales para la reproducción
Supone la existencia de una lógica y una racionalidad bastante definidas	La lógica y racionalidad se encuentran sometidas a un proceso de cambio y adaptación constante
La agricultura es el marco central en el cual los productores buscan otro tipo de actividades	Las actividades no agrícolas se multiplican en un marco donde la agricultura no puede ser el origen de la elaboración de estrategias
Base comunitaria bien definida	Base comunitaria débil y poco definida
Los productores se autodefinen como campesinos	Autodefinición de campesinos por parte de los productores casi inexistente
Pertenencia a un grupo social y a una actividad (agricultura)	Pertenencia a un grupo y una actividad muy débil
Dinámicas comunitarias basadas en la agricultura	Los factores de cohesión comunitaria se basan en otros elementos (sobre todo religiosos)
Las actividades extraagrícolas no permiten capitalizar el grupo doméstico	Las actividades extraagrícolas pueden llegar a capitalizar al grupo

Estrategias campesinas	Dinámicas familiares rurales para la reproducción
Las actividades extraagrícolas son consideradas actividades “alternativas” o de “refugio”	Las actividades extraagrícolas son consideradas primordiales y ejes de la reproducción de la unidad familiar
Agricultura eje de la vida comunitaria	El eje de la vida comunitaria se ha desplazado a otras categorías (vida religiosa)
Menor diversificación de actividades	Diversificación de actividades como elemento básico
Actividad agrícola como actividad principal	Actividades extra agropecuarias como centrales para la reproducción
Ingreso agrícola como principal	Ingreso no agrícola como principal
Se da la existencia sobre todo de productores agrícolas y campesinos	Existencia sobre todo de productores pluriactivos
Elementos comunes	
<ul style="list-style-type: none"> • La actividad agrícola ya no es suficiente para permitir la reproducción de la unidad familiar • La existencia de una crisis severa de reproducción social y cultural • Falta de interés por la agricultura y el patrimonio cultural • Los jóvenes ya no consideran a la agricultura como una actividad que les interese practicar • Las características principales de la célula familiar han cambiado (migración) operándose una ruptura en la lógica interna de producción y organización 	

Fuente: Elaboración personal sobre la base de la investigación de campo.

BIBLIOGRAFÍA

Appendini, K. y Pepin-Lehalleur

1983 *El campesino en México. Dos perspectivas análisis*, México, El Colegio de México.

Bourdieu, Pierre

1964 *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Francia, Les Éditions de Minuit.

Linck, T.

1982 *Estrategias campesinas y agropolítica: Un caso en la meseta tarasca*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad de Perpignan.

Link, T. y Santana

1988 *Les paysanneries du Michoacán au Mexique*, Toulouse, El Colegio de Michoacán-CNRS.

Mendras, H.

1996 *Les Sociétés Paysannes*, París, Historie.

Mercado, J.

1992 *Estrategias de reproducción campesina y política neoliberal en México. Estudio de caso: Hueyotlipan*, Tlaxcala, tesis de maestría en ciencias, Montecillo, Estado de México, Colegio de Posgraduados.

1999 *La rurbanisation de la violence au Mexique: Etude de cas dans l'Etat de Tlaxcala*, Université du Paris.

2000 *La rurbanisation de la violence au Mexique: Etude de cas dans L'Etat de Tlaxcala*, Francia, Université du Paris, Texte de Recherche, núm. 7.

2003 *Dynamiques familiales rurales de reproduction et politique néolibéral au Mexique Etude de cas. Hueyotlipan, Etat de Tlaxcala*, Francia, Presses Universitaires du Septentrion.

Pepin Lehalleur, M.

1992 *Transformation de la vie rurale et nouvelles configurations de pouvoir local au Mexique: une approche comparative*, París, Documents de recherche du CREDAL, núm. 78.

Pisani, Edgard

1994 *Pour une agriculture marchande et ménagère*, Francia, Editions de l'aube.

1988 *Las unidades domésticas campesinas*, México, El Colegio de México.

Sánchez, M.

1995 "Actividades económicas y estrategias de reproducción entre hablantes de zapoteco en los valles de Oaxaca", en Hubert, Carton de G. (coord.), *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*, México, UNAM.

MOVIMIENTOS REGIONALES Y PROCESOS POLÍTICOS EN PERÚ, 2001-2006

Ruth Madueño Paulett*

UAM-Azcapotzalco

RESUMEN: *Después de la dictadura impuesta en Perú por Alberto Fujimori (1990-2000), el proceso de transición a la democracia durante el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2005) enfrentó graves conflictos políticos y sociales que crearon problemas severos de gobernabilidad en el país. En este trabajo abordamos algunos de esos procesos desarrollados en el primer quinquenio de la década de 2000 y nos aproximamos al análisis de los movimientos sociales y protestas más significativos impulsados por la sociedad regional peruana, sobre todo en el ámbito rural. Ahí es posible constatar una acelerada tendencia a la consolidación de una ciudadanía social que se acrecienta con la experiencia de participación frente a los problemas regionales y nacionales, aportando a la reconfiguración de un sistema político que debe remontar su propia crisis interna para consolidarse. Esos actores regionales van abriéndose espacios de acción en los que se ejerce un contrapeso importante en la lucha política partidaria convencional.*

ABSTRACT: *After the imposed dictatorship by Alberto Fujimori (1990-2000) in Peru, the process of transition to democracy during the government of Alejandro Toledo (2001-2005) had to face various political and social conflicts, which created serious problems with respect to the processes of governability in the country. In this article, we intent to give an approximate of the events in an all-round analysis of the social movements and acts of protest initiated by the regional Peruvian rural society, reinforcing an accelerated tendency of consolidation of social citizenship, present and active in resolving the regional and national problems. Also the political citizenship is affirmed, opening a new space towards political competition, creating the counterpart to traditional participation by the political parties.*

PALABRAS CLAVE: *movimientos sociales, sociedades regiones, sistema político, gobernabilidad*

KEY WORDS: *social movements, regional society, political system, governability*

Resulta indispensable que a modo de antecedente se esbocen aquí algunos procesos que se produjeron en Perú durante las décadas previas. El fracaso de

* Docente-investigadora en el Departamento de Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

las reformas impulsadas por los regímenes militares de los años setenta, así como la crisis recurrente iniciada en 1974 y que se prolongó casi por tres decenios, golpearon de forma descarnada a los sectores populares, campesinos y medios, desatando en el país una crisis social sin precedentes. Las manifestaciones sociales de esta crisis fueron diversas durante las décadas de los ochenta y noventa: las políticamente extremas con la aparición en 1980 del movimiento terrorista Sendero Luminoso que asoló al país por casi 15 años, además de las acciones guerrilleras del movimiento revolucionario Tupac Amaru, frente a las cuales el Estado impulsó una represión indiscriminada.¹

Con contenidos socioeconómicos distintos ocurrieron las masivas migraciones internas y externas, así como los vastos procesos de organización de las mujeres y sus familias en “comedores populares” y “comités del vaso de leche” en lucha por la supervivencia, cuya tenacidad y solidaridad evitaron en el país una catástrofe alimentaria. Entre otros procesos en el ámbito rural se desarrollaron movimientos regionales y “rondas campesinas”, que adquirieron dimensión nacional y se forjaron asumiendo funciones relacionadas con la vigilancia de sus comunidades, castigo a abigeos e impartición de justicia como alternativa a la corrupción de policías y jueces. Más tarde, durante el gobierno de Alberto Fujimori algunas de esas rondas se incorporarían a la lucha contra el terrorismo. Se trató de

[...] un desborde en toda la dimensión de las pautas institucionales que encauzaron la sociedad nacional. [Esa] dinámica procede de la movilización espontánea de los sectores populares que, cuestionando la autoridad del Estado y recurriendo a múltiples estrategias y mecanismos paralelos, están alterando las reglas del juego y cambiando el rostro del Perú [Matos, 1985].

Esa dinámica estuvo signada por la presencia de los sectores populares en el escenario nacional, dando a éste una nueva fisonomía. También penetró “[...] todos los ámbitos de la sociedad civil imprimiendo un modo popular, informal de nacionalizar el país, imponiendo formas de vida cotidiana, estilos de sobrevivencia y, sobre todo, planteando aspiraciones y demandas que no podremos darnos la ilusión de ignorar” [Yepes, 1990].

¹ La Comisión de la Verdad y Reconciliación, nombrada en 2001 por el gobierno de Alejandro Toledo, en su informe final presentado al Congreso (en 2004) proporcionó datos escalofriantes acerca de esa fase terrorista: el número de personas asesinadas en las décadas de 1980 y 1990 ascendió a 76 mil, distribuyéndose la responsabilidad de esos crímenes de lesa humanidad entre Sendero Luminoso, que contemplaba el amedrentamiento y fusilamiento como parte de su estrategia política y militar de crecimiento, y el Ejército peruano que asumió las funciones políticas del Estado y contrainsurgencia en las zonas de conflicto con anuencia o silencio de la clase política del más alto nivel.

Esos sectores no sólo exigieron su inclusión en el discurso, sino que abrieron los espacios políticos y sociales de participación, “ciudadanizando” de un modo más universal a los peruanos, forjándose como nuevos actores sociales en el país. Fueron procesos que transformaron la sociedad, la cultura y la política, redefinieron la percepción del mundo tanto urbano como rural y cambiaron la vida cotidiana porque crearon “sutil e incesantemente nuevas pautas de conducta, valores, actitudes, normas y estilos de vida” [Matos, *op. cit.*]. Con ellos y en su interior se forjaron nuevos intereses y formas de participación ciudadana, los problemas comunes abrieron paso a un potencial solidario y de reciprocidad que provienen del mundo y cultura andinas, fueron recreados en formas innovadoras de organización social en el terreno económico y cultural. Asimismo, se dieron nuevos contenidos a una sociedad civil en formación y actores que creaban alternativas propias frente a la ausencia de políticas sociales y los vacíos institucionales de carácter gubernamental.

En un orden paralelo, esos acontecimientos permearon la afirmación de una identidad más universalmente nacional, además de reconfigurar al país como una nación de raíces andinas, acelerándose de forma inusitada lo que algunos estudiosos denominaron la “cholificación” [Quijano, 1978] y mestizaje en el escenario peruano, al desarrollarse de forma creativa y en respuesta espontánea a la crisis formas colectivas de presión por soluciones de consenso y donde la diversidad y heterogeneidad cultural debían ser tomadas en cuenta.

No sólo se trató de cuestionar la falta de perspectivas a largo plazo por parte de las clases hegemónicas y el Estado en el proceso constitutivo de la nación, sino de cómo, a pesar de la exclusión histórica de la cual fueron objeto a partir de y en respuesta a ella y a los efectos de la crisis, los sectores populares fueron abriendo un abanico de posibilidades organizativas democratizadoras de la sociedad. Esa dinámica influyó, sobre todo, en el discurso social y político y en la acción social de municipios, gremios de trabajadores, informales y organizaciones emergentes, dando como resultado una diversa gama de confluencias y conflictos políticos y sociales en muchas regiones del territorio nacional.

La crisis económica y social heredada por el régimen de Alan García (1985-1990) y los procesos reseñados marcaron de forma definitiva la elección de Alberto Fujimori como presidente (1990-1995). La sociedad, mayoritariamente migrante, desconfiada, sin adscripción partidaria, desafiada por la crisis y una inflación sin precedentes que llegó casi 10 000% en la gestión anterior, por buscar un mínimo de orden y certidumbre e identificada con las formas y lenguaje de Fujimori, lo apoyó en la elección presidencial de 1990, en los peores momentos durante los cuales el nuevo gobernante aplicó las políticas neoliberales más radicales, durante el autogolpe impulsado por él y las fuerzas armadas en el que ocurrieron la clausura del Congreso y la nominación de otro más acorde con las

necesidades de poder del mandatario. Lo apoyó, asimismo, en la reelección (1995-2000) que éste promovió al aprobar una nueva constitución.

Durante el gobierno dictatorial de Alberto Fujimori (1990-2000) las referencias sociales respecto a la democracia fueron hechas escombros y el sistema político endeble fue abatido al anularse toda oposición y juego partidario [Tanaka, 1998], produciéndose el quiebre de los soportes elementales de convivencia democrática y la ruptura de la institucionalidad tanto política como estatal. Ciertamente, en ese panorama confluían estructuras políticas, económicas y sociales excluyentes acumuladas, un inacabado proceso de construcción nacional, así como una fragilidad institucional y democrática históricamente construidas.

De hecho fueron esas estructuras excluyentes, acentuadas a nivel regional por la aplicación férrea de las políticas neoliberales sustentadas en la adhesión extrema al Consenso de Washington, las que minaron el apoyo social al régimen fujimorista y se constituyeron en el acicate de las movilizaciones y protestas regionales que convocaron a amplios sectores poblacionales dando lugar a la caída de la dictadura, en abril de 2000 [Madueño, 2004].

Pero la sociedad, fragmentada económica y socialmente, expresaría también esa ruptura en el terreno político: se movilizaría afirmando una tendencia ajena a todo referente partidario, asistémica frente al debilitado sistema político, diversa e independiente de las ideologías previas, así como espontánea y convocada por liderazgos locales y regionales que enfatizaban el lenguaje y la representación popular encendiendo las adhesiones sociales sin que ello signifique compromisos políticos duraderos y de mayor alcance.

A pesar de tales características no podemos desconocer que esas diversas movilizaciones y protestas sociales trascendieron al milenio con contenidos similares y nuevos, y en ese trayecto han ampliado y fortalecido el ejercicio de una ciudadanía más alerta a los problemas económicos, sociales y políticos. La sociedad está abierta a mayores esferas de participación que dan cabida a la exigencia de sus derechos y demandas respecto al deterioro de la calidad de la vida. Por lo mismo, generan experiencias vastas de organización y convivencia social, pero también desencuentros y que, sin embargo, en el mediano y largo plazo moldean la adquisición de una cultura cívica y social. Asimismo, esos procesos sociales aportan al ejercicio de la política y no pueden separarse tan tajantemente de la construcción de una ciudadanía política [Tamayo, 2006], más aún si los referentes sistémicos en este ámbito apenas se van reconfigurando después de una dictadura y muestran rasgos de estabilidad.

Veamos uno de estos procesos. Una vez caída la dictadura, la nominación del gobierno provisional de Valentín Paniagua (2000-2001) y la elección de Alejandro Toledo como presidente durante el periodo 2001-2006 creó las condiciones para una transición a la democracia. Se esperaba que ésta respon-

diera a las expectativas creadas a las fuerzas sociales que denodadamente lucharon, a finales de los noventa, contra el gobierno dictatorial de Fujimori. La transición a la democracia significaría, en ese contexto, un reto fundamental para los gobernantes, una clase política poco renovada en su discurso y prácticas partidarias, la dirigencia partidaria de la derecha económica más proclive al mandato de las élites que a una inclusión y participación plural de la sociedad civil y, entre otros, para los nuevos actores políticos y sociales caracterizados por su dispersión y volatilidad. Esa transición demandaría en el corto plazo

[...] la recuperación de las instituciones democráticas, el desmantelamiento del sistema autoritario, tarea más compleja que la de sustituir personas y realizar reformas políticas [...], llevar a cabo elecciones transparentes y competitivas asumiendo con realismo la debilidad de los partidos políticos y superar el personalismo de los movimientos independientes, en quienes se cuele el propio estilo fujimorista [Grompone, 2000].

En el mediano y largo plazo, se trataba

[...] no de transición o retorno a una democracia perdida, sino de cómo construir un sistema político democrático que a la vez pudiera permitir la consolidación de una sociedad de ciudadanos que sea capaz de abordar los problemas económicos y sociales irresueltos desde el inicio de la República [Jaime, 2005].

La transición a la democracia constituía un referente dadas las frustraciones sociales acumuladas, pero transcurriría signada por conflictos recurrentes en los ámbitos político y social. A pesar de las intensas movilizaciones sociales y las aspiraciones de cambio, los partidos y sus dirigencias sólo se atuvieron a su propia orfandad programática. Sin programa, los nuevos gobernantes se someterían a la continuidad del proyecto económico neoliberal, otorgando mayores privilegios a las transnacionales y sectores poderosos del país en detrimento a la posible reversión de las condiciones de más de 50% de peruanos en pobreza. La población se vio sometida a “más de lo mismo”.

Desde julio de 2001, los gobernantes de la transición se enfrentarían a fuertes demandas sociales expresadas en movilizaciones y protestas de distinta magnitud y focalización, las cuales evidenciaron la carencia de propuestas de políticas públicas nacionales y sociales, así como a la escasa capacidad de convocatoria y fragilidad institucional del Estado. Pobreza y fragilidad sistémica en el ámbito político caracterizaron a este periodo.

En su lucha contra el régimen dictatorial, las organizaciones sociales y sindicales habían restablecido con mayor amplitud sus relaciones internas e intergremiales, mientras que los actores sociales de las provincias se fortalecieron en lo social manteniendo el sello independiente y regional de sus organizaciones y demandas. Los partidos políticos retomaron su presencia en el escenario político

sin una revisión crítica de sus posiciones frente a los cambios ocurridos en el escenario económico y social, sin propuestas a las demandas sociales, operando políticamente con los métodos previos de relación con la sociedad, sin que los desafiara la indispensable necesidad de remontar sus propias crisis internas, su escasa legitimidad social y su reducida capacidad de convocatoria.

La transición a la democracia pasaba, sin duda, por la puesta en marcha de políticas que atendieran algunas de las demandas más sentidas de la población y por la recreación de los mecanismos para su acceso a ejercer sus derechos políticos y ciudadanos. No sólo se trataba de restablecer las viejas institucionalidades políticas y estatales, sino de innovarlas replanteando algunos de los problemas y prácticas que habían dado lugar a la crisis institucional del Estado y la de partidos políticos.

Uno de los grandes desafíos era cómo transitar de los procesos sociales a un ejercicio de la política, teniendo en cuenta que la población se comprometía de manera esporádica o más duradera en una lucha local y regional independiente de toda organización partidaria, contra su exclusión y por sus reivindicaciones económicas y sociales. Dicho proceso requería innovadores referentes organizativos para incluir nuevos actores regionales en una dinámica política más amplia que tendiera a fortalecer el sistema político democrático. A pesar de la urgencia por sentar nuevas bases para reconfigurar el sistema político, los partidos y el propio gobierno de Toledo no tuvieron la capacidad para reformular sus propuestas, la lucha coyuntural y de facciones se impuso y la sociedad siguió el curso de sus protestas y movilizaciones.

Durante los tres primeros años del gobierno de Alejandro Toledo los niveles de deterioro de las condiciones de vida y la polarización económica y social se mantuvieron y la sociedad presentaba signos de cansancio por la ausencia de cambios sustanciales dada la continuidad del modelo neoliberal fujimorista y los efectos sociales de las políticas económicas impuestas. Se aunaban a esos problemas la escasa atención gubernamental a los graves niveles de desempleo y pobreza, los desaciertos políticos en la solución de los conflictos sociales, la improvisación e inexperiencia política para llegar a consensos con las organizaciones sociales independientes de las regiones y con los partidos políticos, y un ejercicio del poder que otorgaba privilegios y concesiones especiales a los grandes empresarios nacionales y extranjeros, las prebendas a familiares y allegados del mandatario además de actos de corrupción de funcionarios y miembros del partido de gobierno Perú Posible.

Tampoco los partidos políticos de mayor peso, sobre todo el APRA y el Popular Cristiano, ni los de menor influencia como Unidad Nacional, Solidaridad Nacional y los de la izquierda pulverizada, abonaron para que se construyeran nuevas propuestas y estrategias políticas y sociales que cimentaran la

transición democrática. Casi ninguno mostró desacuerdo con las políticas macroeconómicas implementadas; la apertura del mercado e inversiones extranjeras lo eran todo, aunque ello no significara remontar los altos niveles de pobreza y desempleo. Asumieron posiciones críticas en algunas coyunturas, pero no formularon propuestas de políticas de Estado alternativas de corto y mediano plazo respecto a las políticas económicas aperturistas ni encaminadas a la solución de los problemas sociales.

MOVIMIENTOS SOCIALES

En el contexto de una confrontación partidaria que se repetía periódicamente y la ausencia de soluciones a los problemas señalados, al promediar el año 2003 y en una coyuntura política de caída estrepitosa de la legitimidad de Toledo, las fuerzas laborales tanto de las provincias como de la capital se movilizaron con un dinamismo inusitado, realizando huelgas y protestas sin que el Estado pudiera establecer instancias de mediación eficaces, mostrar capacidad para prever el desborde de las demandas ni establecer acuerdos y consensos.

Los acontecimientos afloraron creando una situación de alto riesgo para la continuidad política del proceso democrático, pero sobre todo pusieron al descubierto los límites estructurales de una democracia en una sociedad muy segmentada, mayoritariamente empobrecida, sujeta a la informalidad del empleo y a la pauperización de los salarios. El deterioro explosivo de las condiciones de vida y trabajo generó la masiva movilización de diversos sectores de la sociedad en demanda a solucionar sus reivindicaciones laborales y resarcir sus derechos sociales, conculcados de forma sistemática durante el férreo control ejercido la década anterior sobre los trabajadores y sus organizaciones, pero ahora sujetos a la falta de voluntad política del gobierno de Toledo para encauzar su solución.

Si bien se desarrolló un número significativo de movimientos y protestas, hemos seleccionado para el presente trabajo aquellos que tuvieron un mayor impacto ya sea porque lograron la adhesión de diversos actores sociales regionales y nacionales o porque en el lapso cuando se produjeron confluyeron otros procesos que marcaron coyunturas de gran crisis social y acentuaron los debates sobre la gobernabilidad en el país.

La lucha por ingresos y derechos laborales

Sin un plan concertado y casi nulos mecanismos de coordinación entre las organizaciones, prácticamente todos los sectores (agrícola, construcción, minería transporte, judicial, salud y educación) efectuaron movilizaciones y huelgas en diferentes partes del país, tornándose una situación incontrolable. La huelga nacional

indefinida, declarada los primeros días de mayo de 2003 por el Sindicato de Trabajadores de la Educación del Perú (SUTEP) en demanda de incrementos salariales y prestaciones, fue seguida por la de los transportistas de carga pesada e interprovincial de pasajeros debido al alto costo de los combustibles y la autorización de incremento de pasajes, aunándose el anuncio de una huelga de policías por el incremento de sus salarios, la renovación de sus equipos y prestaciones sociales. Muchas de esas movilizaciones se realizaron durante la *xvii Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno del Grupo de Río* celebrada en el Cusco, donde también los maestros y organizaciones regionales se sumaron a las protestas y movilizaciones.

De forma paralela, la Federación Nacional de Trabajadores del Poder Judicial se declaró en huelga indefinida en pro del cumplimiento de sus demandas contenidas en el Acta de Solución, firmada el año anterior. Asimismo, el 27 de mayo de 2003 cerca de 30 mil trabajadores del Seguro Social de Salud (EsSalud) iniciaron una huelga nacional indefinida exigiendo la nivelación general de sus remuneraciones, nombramiento del personal contratado, aprobación del nuevo escalafón institucional, respeto a la carrera pública administrativa, así como la reposición de los trabajadores despedidos durante el régimen fujimorista, sumándose a este movimiento los servidores de ocho hospitales nacionales y más de 3 mil centros asistenciales. Se publicó en la mayoría de los diarios durante mayo de 2003.

A su vez, cientos de productores agrícolas reunidos en la Junta Nacional de Usuarios de los Distritos de Riego del Perú (JNUDRP) se declararon en paro nacional indefinido, bloquearon carreteras y se enfrentaron con violencia a la policía en diferentes puntos del país. El presidente de la JNUDRP confirmó la participación de las 106 juntas a nivel nacional exigiendo la solución al pliego de reclamos de 10 puntos, uno de ellos la reducción del IGV de 18 a 3% para el arroz, azúcar y maíz amarillo.

El 27 de mayo de 2003 el presidente Alejandro Toledo decretó Estado de emergencia nacional, el cual regiría por 30 días e implicaba el control militar de las ciudades y carreteras por las fuerzas armadas a efecto de garantizar el libre tránsito vehicular y la reapertura de escuelas y colegios cerrados por la huelga en el magisterio. La declaratoria de emergencia, que no se producía desde el periodo de violencia terrorista, abonó el terreno de inestabilidad en medio de un creciente descontento social que no sólo derivó en cambios en el gabinete, sino en la caída del respaldo a la gestión presidencial (15%), la recurrente discusión sobre los problemas de gobernabilidad y la necesidad de renuncia del mandatario. Las medidas de fuerza se suspendieron temporalmente con la firma de acuerdos de solución a las demandas en un plazo determinado con cada una de las organizaciones nacionales, aunque más tarde y debido al incumplimiento gubernamental esos movimientos se renovaron a lo largo de la gestión presidencial. La siguiente es una declaración de Carlos Franco:

La crisis de gobernabilidad es un proceso que se ha desatado ya en nuestro país y puede llevar a una erosión del sistema democrático si el gobierno no resuelve las demandas de la población de manera adecuada [...]. ¿A qué se debe este descontento general? Hace bastante tiempo que la sociedad peruana está movilizada, y lo está sin que haya un liderazgo político que promueva directamente esas movilizaciones [...], la sociedad se está moviendo por sí misma y con independencia del sistema político, por el contrario, existe entre un discurso optimista o eventualmente triunfalista del gobierno que señala sus logros económicos, frente a las penosas condiciones de vida de la población. Es evidente que las organizaciones sociales no pueden esperar mucho del Ejecutivo y el Parlamento, por ello recurren a las movilizaciones y al uso de sus propios medios para lograr, a través de la presión sobre el Estado, aquellos recursos que precisan [en *La República*, 22 de mayo de 2003].

En esta coyuntura de graves desencuentros entre un gobierno asediado por los movimientos sociales, por algunos líderes de los partidos de oposición, las demandas legítimas de pequeñas y grandes organizaciones, y los escándalos políticos y delincuenciales sobreexposados en los diarios y la televisión nacional, mostraban palmariamente la fragilidad política del Ejecutivo y el descenso dramático de su legitimidad, así como de las instituciones del Estado y sus representantes en las provincias, que mostraban una escasa o nula capacidad de interlocución.

La gobernabilidad se constituyó en un tema de debate, acrecentado por las pugnas e intereses políticos partidarios en los municipios y regiones donde se efectuarían elecciones o se restablecerían las representaciones regionales. Sin embargo, diversas organizaciones no gubernamentales, intelectuales y grupos de presión ejercieron un papel fundamental en la reflexión acerca de los desafíos que implican la gobernabilidad, la necesidad de renovación del sistema político que los propios partidos y el gobierno no contribuían a consolidar, la miopía de los partidos para lograr acuerdos y consensos básicos en la solución de los problemas sociales y respecto al futuro de la democracia en el país, así como la falta de propuestas políticas y sociales de carácter nacional que abonaran al desarrollo de la ciudadanía y a la definición de un proyecto de país en el mediano y largo plazos.

No sólo se trataba de remontar una historia política y social que había experimentado el país en la década pasada, el vacío era mayor dada la conducción partidaria (oficial y no oficial) que no contribuía a la consolidación de la institucionalidad democrática y a la reestructuración de mecanismos de confluencia y búsqueda de consensos. El propio partido oficial sufría el descrédito de sus dirigentes en el Congreso e instituciones del Estado y amplios sectores poblacionales percibían que la política macroeconómica de relativo éxito no repercutía en una mejora de sus condiciones de vida. Uno de los ma-

yores problemas ha sido, y es aún, la débil presencia institucional del Estado en importantes zonas del territorio, por lo que construir instancias para que esa presencia sea solvente y eficiente constituye una tarea ardua que debe ser abordada por el Estado, las fuerzas políticas partidarias e independientes y los actores sociales.

NUEVOS ACTORES Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN LAS REGIONES

Durante el gobierno de Toledo fue posible observar en Perú un nuevo tipo de acción social no articulada a los partidos políticos, el cual dio espacio para nuevos actores que impulsaron las protestas y movilizaciones sociales orientadas a formular y luchar por demandas colectivas que atañen a la vida de las provincias y regiones y que expresan exigencias de inclusión en las decisiones del Estado. Esta dinámica regional ha dado lugar a un debate sobre la desconexión entre los movimientos sociales y la política nacional, ya que debido al curso que ha tomado la política, ni la clase política ni los partidos ni las organizaciones políticas independientes han estado en condiciones de constituirse en referentes de opinión frente a las demandas sociales y muestran una gran incapacidad para coadyuvar a la solución de los problemas de la población de las provincias y regiones.

Se trata de movimientos sociales cuya dinámica, a veces de impacto nacional, se configura con la participación de organizaciones sociales con cierta trayectoria en las regiones, que eventualmente se apoyan y coordinan sus acciones con ONG's o instancias de representación local de corta duración que aglutinan a una población movilizadada de forma espontánea. En general, esos movimientos tienden a formular demandas puntuales o más amplias activadas por la realización de acciones colectivas que van desde las movilizaciones, marchas y paro de actividades, hasta manifestaciones que se traducen en bloquear carreteras y tomar instalaciones de empresas u oficinas gubernamentales usando distintos grados de violencia.

La totalidad de esos movimientos mantiene un perfil que bordea la lucha por los derechos sociales y ciudadanos pero no ha transitado hacia el ejercicio abierto de la política. El tránsito de la lucha social a la lucha por los derechos políticos ha sido lento, pero sin duda la experiencia social en curso induce a un mayor involucramiento en la dinámica política, a procesos pausados de construcción de una cultura política que coadyuve a la recomposición del sistema político dada la fragilidad que muestra en estos tiempos.

En los movimientos priman la espontaneidad sujeta a los desbordes sociales dada la débil estructura organizativa de las organizaciones que las comandan o la escasa durabilidad de las mismas, así como la proclividad por el "movimiento" y la acción directa que parecen ser el camino más identificado para ser escuchados por el Estado sin que se contemplen algunos límites y mecanismos de

contención. Los distingue el carácter local de sus movilizaciones, liderazgos poco estables que emergen ante situaciones críticas y desaparecen una vez resuelto el conflicto; en contados casos esos liderazgos se prolongan y es importante la presencia de autoridades municipales y regionales. Los unifican sus demandas, una identidad local o regional, la crítica al gobierno central por el abandono y la falta de programas de desarrollo en los departamentos y provincias que en muchos casos cuentan con importantes recursos naturales, así como la convicción de una lucha contra la centralización de las decisiones en la capital.

Movimientos sociales en defensa del medio ambiente y los recursos naturales

El Departamento Amazónico de Loreto tiene una larga historia de reivindicaciones regionales que ha dado lugar al surgimiento de movimientos sociales importantes. Desde mediados de la década de 1970 son conocidas sus luchas por el canon petrolero (la entrega por el Estado de una parte de la tributación proveniente de las empresas petroleras que operan en la zona amazónica), sus exigencias de políticas de desarrollo regional y el rechazo a los acuerdos de paz con el Ecuador firmados por el gobierno de Fujimori.

En la fase inicial del gobierno de Toledo, en ese Departamento se produjeron movilizaciones contra el recorte de los beneficios arancelarios vinculados a la explotación de sus recursos naturales y que por ley les corresponde desde hace más de dos décadas. Meses más tarde, con esos mismos planteamientos el Frente Patriótico de Loreto² convocó a un paro de 48 horas a realizarse el 28 de enero de 2002 en protesta por la reiterada indiferencia del gobierno para dar una solución definitiva al problema, exigiendo al Ejecutivo nombrar una comisión de alto nivel con poder de decisión. Orlando Escudero, presidente del Frente Patriótico de Loreto, dijo:

Si no nos escuchan, iremos a una huelga indefinida. Nosotros no tenemos por qué ir a Lima, los gobernantes son los que tienen que ir a donde el pueblo los llama, eso es lo democrático. Entendemos que será difícil que lo hagan a estas alturas, pero no es imposible. Todo está en manos del presidente Toledo [*El Comercio*, 28 de enero de 2002].

La medida de fuerza fue ratificada con la movilización de amplios sectores de la población. En respuesta, el Ejecutivo decidió trasladar una comisión especial a

² A pesar de algunas fracturas, este Frente tiene cierto grado de arraigo en casi todos los sectores de la población, sostiene una línea política independiente de corte nacionalista y reivindicativa respecto a los problemas regionales. En 1998 sus movilizaciones alcanzaron fuerza e impactaron en el ámbito nacional al producirse la firma de los acuerdos limítrofes con el Ecuador.

IQUITOS para tratar y acordar la solución de las demandas regionales más urgentes, entre ellas la restitución de los beneficios arancelarios que se habían eliminado a la zona amazónica del país [Periódicos *Expreso* y *Gestión*, 29 de enero de 2002].

En los departamentos de Arequipa y Cusco, con el liderazgo abierto de las autoridades provinciales y distritales, la solidaridad de la mayoría de frentes regionales en el país y de la Confederación General de Trabajadores del Perú, la población efectuó intensas movilizaciones contra la política de privatización de las empresas eléctricas de sur. “La paralización fue acordada en un plenario del Frente Cívico que reúne a 43 organizaciones regionales, sindicales y partidarias de Arequipa” [*Gestión*, 20 de febrero de 2002]. La fuerza de las movilizaciones convocó masivamente a la población, se expresó en el bloqueo de carreteras, el rechazo a una visita presidencial y derivó en la retracción del gobierno frente a la posible privatización. El conflicto finalizó con la suspensión de las concesiones obtenidas por la compañía belga Tractebel.

Más tarde, nuevos movimientos sociales en las regiones se articularon no sólo con las demandas democráticas y contra la corrupción de funcionarios de provincias, sino en rechazo a aplicar las políticas gubernamentales de concesión a las empresas mineras transnacionales cuyas operaciones han afectado gravemente a las comunidades campesinas en diversas zonas del territorio. Nos referimos a los efectos nocivos causados al medio ambiente y a la ecología en general por la explotación irracional e inadecuada de los recursos naturales y los altos precios cobrados a los usuarios por empresas que proveen servicios públicos. Entre las primeras se encuentran sobre todo las empresas mineras, petroleras, de explotación de gas y madereras; y entre las segundas, las eléctricas y telefónicas.

A pesar del gran crecimiento de la minería en diversas zonas del país y las ingentes ganancias de las transnacionales, muchas ciudades y comunidades campesinas se enfrentan a la resistencia de las empresas mineras al pago de un porcentaje de la tributación y regalías por explotar los recursos naturales que, de acuerdo con la ley, le corresponde a las provincias y distritos. El Ministerio de Economía, cuya cartera fue ejercida por el empresario y ex funcionario internacional Pablo Kusinsky, ha implementado una política económica en el sector que ha favorecido la inversión privada, en especial la internacional, concediendo incentivos tributarios excepcionales o favoreciendo de evasión de los mismos en abierta trasgresión a la legislación vigente. Una de esas medidas se orientó a desautorizar el control ejercido por la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria (SUNAT) para el cumplimiento de las obligaciones mencionadas.

El titular de la cartera de Economía emitió decretos especiales que contravenían a la ley, proveyendo a esas empresas de herramientas para la evasión tributaria y el incumplimiento de los compromisos acordados con las comunidades campesinas y regiones para contribuir al desarrollo local con

la construcción de carreteras y obras encaminadas al mejoramiento social. En esas condiciones, casi todas esas empresas entablaron juicios interminables a la SUNAT o recurrieron a argucias legales para evadir la entrega de los recursos mencionados a las comunidades, privando a éstas de llevar adelante sus proyectos de inversión y programas de desarrollo, sumándose a ello el escaso impacto de esas empresas para generar empleos en las localidades.

Para nadie es un secreto las cifras del reciente *boom* minero: la minería creció en los últimos diez años a una tasa promedio de 8% aportando alrededor de 6% del Producto Bruto Interno del Perú, al mismo tiempo que ha contribuido con el 50% de las divisas que ingresan por concepto de exportaciones y da cuenta del 15% de inversiones extranjeras directas.

Las exportaciones mineras pasaron de 1 500 millones de dólares a comienzos de la década del 90, a cerca de 6 800 millones en 2004. La sensación que existe en las poblaciones y sus autoridades es que en todo este escenario de bonanza las regiones han estado excluidas del banquete y el *boom* minero no ha significado beneficios sustanciales ni en rentas, empleo e infraestructura, menos aún en mejoras sustantivas de calidad de vida de sus poblaciones [De Echave, 2005].

Con la anuencia del Estado las empresas mineras han logrado evadir la entrega de esos recursos, provocando frecuentes movilizaciones de los campesinos en demanda de sus derechos y en rechazo a que la explotación o exploración minera se realice en condiciones que afectan irreversiblemente el entorno hidrológico y el medio ambiente de las comunidades, impactando de forma grave en la salud y las actividades agropecuarias de los campesinos.

Así, en septiembre estalló la crisis regional en el Departamento de Cajamarca. De nuevo las relaciones entre la minería y las comunidades constituían una fuente de debate público en el cual se comprometían diversos actores sociales. Las movilizaciones masivas de la población, apoyadas por algunas ONG's, paralizaron la ciudad de Cajamarca por varios días en contra de la exploración de los yacimientos de oro en el Cerro Quillish por la empresa Yanacocha. El problema que motivó las movilizaciones se relaciona con la grave contaminación producida en los recursos hídricos y en las tierras comunales debido al uso de productos químicos, sobre todo cianuro, en el procesamiento de oro. Las comunidades habían advertido al gobierno sobre esos problemas, además de haber presentado quejas respecto a la resistencia empresarial y así tomar medidas encaminadas a la protección del medio ambiente, para cumplir sus compromisos de construcción de la infraestructura básica en la zona y efectuar el pago de las regalías que por ley correspondía. El gobierno enviaría un contingente armado para desalojar a más de 2 mil campesinos quienes tomaron y paralizaron las operaciones de la empresa mencionada, situación que provocó un enfrentamiento

en el cual resultaron heridas 11 personas [*El Comercio y La República*, septiembre de 2004].

Los acontecimientos de gran violencia contra la población acrecentaron las movilizaciones, nominándose comisiones de trabajo que contrastarían las demandas legítimas con los informes proporcionados por la empresa y los estudios de impacto ambiental realizados por diversas organizaciones gubernamentales. La empresa minera Yanacocha decidió suspender de forma temporal sus actividades de explotación aurífera en el cerro Quilish, comprometiéndose a iniciar “estudios hidrológicos e hidrogeológicos” como parte del informe de impacto ambiental que debía presentar a las comunidades y al gobierno, el mismo que se elaboraría con la participación de representantes de la población y el propósito de replantear sus relaciones con las localidades. “El mayor error que tuvimos fue no haber comunicado adecuadamente qué es lo que se iba a hacer en Quilish”, indicó una fuente de la empresa Yanacocha al informar su decisión de retroceder en las exploraciones en el cerro Quilish, replanteando su política de comunicaciones y proyección a la comunidad con un trabajo intenso de obras y actividades, las cuales serían anunciadas el 4 de noviembre en Cajamarca por el director gerente de Newmont Sudamérica, principal accionista de la minera [*Resumen Semanal DESCO*, 2004].

Es importante mencionar aquí que, a pesar de los cambios sociales y demográficos ocurridos en Perú durante las últimas décadas, la mayor parte de las comunidades campesinas controla y sabe los límites de sus tierras comunales, las cuales cede al Estado para su concesión a las empresas privadas mediante acuerdos de reciprocidad —compensación económica—. Asimismo, estas comunidades mantienen o han restablecido, después de la etapa de violencia durante los ochenta y noventa, sus lazos comunales de solidaridad y reciprocidad, funcionan sobre la base de la elección de sus representantes, a los cuales respetan y vigilan en el cumplimiento de sus funciones, y definen en forma colectiva su trabajo interno, sus proyectos y la ejecución de los mismos. Siempre que las autoridades respeten esa organización y los consulten es posible llevar adelante diversos proyectos, como la relación fluida con las ONG’s que cooperan con ellos. El que el gobierno reste importancia a ese bagaje cultural o rompa los acuerdos al ser permisivo con las empresas constituye un gran error de repercusiones sociales y políticas. Las concesiones mineras a las empresas en tierras comunales pueden darse, y de hecho se dan, siempre y cuando aquellas se comprometan a respetar el entorno social y la vida productiva, retribuir económicamente a las comunidades por la explotación de sus recursos y cooperar con ellas en su desarrollo futuro.

En la actualidad, el canon minero representa 50% del impuesto a la renta que aportan las empresas al Estado. Emilio Horna Pereira, alcalde provincial de Cajamarca, aseguró que esta localidad recibiría alrededor de 286 millones 477 mil soles,

aunque existe la demanda de que el canon “[...] es insuficiente debido a que éste debe ser calculado en base a todos los ingresos y rentas de la actividad minera y no sólo por el Impuesto a la Renta como se hace ahora” [*La República*, 27 de junio de 2005].

En el mismo orden y tras dejar de operar durante un año por efecto de las movilizaciones sociales en las comunidades, la empresa minera de cobre Tintaya otorgará 3 millones de dólares a la provincia de Espinar, además de comprometerse a realizar las entregas que deben efectuarse a la zona por la explotación del gas de Camisea (Departamento del Cusco).

Con otros contenidos reivindicativos en cuanto al ínfimo salario y las condiciones insólitamente degradadas de los trabajadores de la empresa minera Marcona (Departamento de Ica), operada por capitales chinos, se produjeron movilizaciones y se presentaron denuncias contra la empresa ante el Ministerio de Trabajo, la Comisión Nacional de Derechos Humanos y la opinión pública, por la ausencia de políticas estatales que regularan los problemas de seguridad laboral en las minas, también les pedían mejorar las condiciones salariales y sus posibilidades de acceso a prestaciones sociales básicas.

El objetivo irrestricto del gobierno peruano de promover las inversiones internacionales en el sector minero lo ha llevado a la desregulación total de las relaciones laborales. Como en la mayoría de los sectores productivos, se ha impuesto el trabajo temporal por contrato, el cual se renueva cada cierto tiempo; en general son empresas de servicios a las que acuden miles de desocupados, por salarios paupérrimos que eliminan todo acceso a prestaciones sociales.

Asimismo, el Estado ha hecho frecuente otorgar concesiones especiales que se contraponen con la legislación vigente y restan considerables ingresos a regiones como Arequipa. Las denuncias y el debate público son frecuentes, las exigencias por una política económica menos entreguista y con cierto principio de defensa de los intereses nacionales y una política social que dé espacio a las urgentes demandas de la población han multiplicado las movilizaciones y protestas regionales, las cuales van tornándose cada vez más fuertes con la toma de ciudades, locales públicos y carreteras.

Un ejemplo paradigmático motivo de denuncias y protestas debido a la evasión tributaria y los beneficios logrados por algunos capitales internacionales es el caso de la empresa minera Cerro Verde, controlada por la Phelps Dodge de Estados Unidos y que opera en el Departamento de Arequipa. Esta empresa, según declaraciones de Javier Diez Canseco,

[...] ha pagado en los últimos años un monto menor de Impuesto a la Renta que le corresponde, gracias a la depreciación acelerada de activos y al beneficio tributario de la reinversión de utilidades [...]. En diciembre de 2004, mediante resolución del Ministerio de Energía y Minas, se aprobó la ampliación de las operaciones de explota-

ción (Cerro Verde II) y se autorizó usar la reinversión de utilidades para financiar esa ampliación, que requería de 800 millones de dólares. Esta reinversión es un mecanismo para la reducción del pago de Impuesto a la Renta [...], Cerro Verde revierte el 80% de sus ganancias (56 millones de dólares), sólo tributa 4.2 millones, de los cuales 2.1 millones corresponden al canon. En cambio, sin esa reinversión altamente favorable, Cerro Verde pagaría 21 millones y Arequipa recibiría por canon 10.5 millones de dólares [*La República*, 13 de septiembre de 2005].

En consecuencia, el financiamiento de las inversiones de la empresa mencionada se haría a expensas de la tributación que está obligada a pagar al Estado, para lo cual ha recurrido a facilidades tributarias que habían sido derogadas en septiembre de 2000, contraviniendo claramente las disposiciones legales después aprobadas para llevar adelante las nuevas exploraciones y explotaciones mineras como es el caso del proyecto Cerro Verde II. Se calcula que en los últimos años, y a pesar de que las empresas debieron entregar por concepto de regalías alrededor de 888 millones de dólares a las comunidades y regiones del país, hasta el momento sólo han erogado cerca de 55 millones.

Los nuevos movimientos sociales en las regiones han activado estrategias de concertación local que se reproducen a lo largo del territorio contra las empresas y el Estado, y han adquirido fuerza en la medida en que sus demandas han tenido que ser atendidas dada la capacidad de convocatoria social y la magnitud de las movilizaciones, obligando al Estado a la definición de una política por lo menos más específica para cada caso en el sector. A pesar de estas experiencias y confrontaciones sociales, el país carece de una estrategia nacional y política de Estado que regule la presencia del capital nacional o extranjero en la minería y en otros sectores importantes de la economía.

Por su parte, los partidos políticos de mayor alcance nacional experimentaban una suerte de parálisis y aislamiento de esa dinámica regional y sobre el problema de la minería en particular. Sus líderes aparecen más envueltos en la conflictiva distribución de prebendas y debates según intereses políticos de corto plazo que en la discusión sobre los problemas que afectan a diversas regiones del país y requieren la aprobación de políticas apropiadas de carácter nacional. Con excepción de algunos pequeños grupos de izquierda, los partidos más grandes (APRA, Unidad Nacional) han mostrado acuerdo con las políticas neoliberales gubernamentales. Por otro lado, se acercaban las elecciones generales de 2006 y ninguno de los partidos se comprometería con propuestas que podían socavar sus relaciones con los capitales más poderosos ni formularon críticas frente a las decisiones tomadas por el Ministro de Economía para quien abundaba los elogios respecto al crecimiento macroeconómico y las políticas económicas implementadas.

Los productores de coca se movilizan en la ceja de selva

En 2004 las movilizaciones continuaron en diferentes regiones del país, tornándose igualmente difícil y conflictiva la situación política. Esta vez los productores de coca de la ceja de la selva amazónica se movilizaron reclamando una política estatal distinta a la auspiciada por el gobierno de Estados Unidos respecto a la erradicación indiscriminada del cultivo, tal como sus organizaciones habían pactado con el gobierno en diversos encuentros, así como la liberación de su secretario general.³ El punto más álgido de estas demandas se produjo con la larga caminata de los cocaleros hacia la ciudad de Lima, sus manifestaciones frente al Congreso y el Palacio de Gobierno y el estado de emergencia decretado, a finales de noviembre de 2003, en distintas provincias de los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Cusco y Junín, se prolongó por 60 días con el fin de evitar asonadas violentas e interrumpir el tránsito en las carreteras por parte de los campesinos.

Los cocaleros, reunidos en su congreso nacional realizado en Lima, acordaron dar un plazo de dos meses al gobierno; “de lo contrario realizaremos una marcha masiva y un paro nacional”. Rechazaban el decreto gubernamental número 44 que establece la reducción gradual y concertada de los cultivos de hoja de coca y su sustitución por cultivos alternativos que cuentan con un financiamiento reducido. A pesar de la tregua, los cocaleros decidieron organizar las medidas de lucha para las siguientes semanas, incluyendo su respaldo al paro de frentes regionales acordado para el 11 de marzo [*Resumen Semanal DESCO*, 2004].

Según la información emitida en un canal de televisión (en abril de 2005), el presidente de la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA) señaló que la producción de coca ha superado la demanda interna e internacional, se canaliza a la industria farmacéutica a través de la Empresa Nacional de Comercialización de la Coca. Hoy en día se cultivan más de 50 mil ha y esa demanda debe ser cubierta con la producción de sólo 9 mil ha. Dicho funcionario considera que todo ese excedente ha estrechado los vínculos entre los productores de coca nacionales y las redes de narcotráfico que operan en el país y en el extranjero.

³ La lidereza de la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú (CONPACCP), Elsa Malpartida Jara, reveló la realización de una reunión con el viceministro Ricardo Valdés a quien se informó sobre los resultados de los precongresos llevados a cabo en Tingo María y Ayacucho. “Le anunciamos el congreso que se realizará en febrero y le explicamos lo que está pasando en el Alto Huallaga y otras cuencas cocaleras [...]. El diálogo con el viceministro Valdés se centró en el malestar de los campesinos dedicados al cultivo de coca ante el incumplimiento de los acuerdos pactados en abril del año pasado, luego de la marcha de sacrificio que realizaron miles de agricultores cocaleros”, en *La República*, 22 de enero de 2004, en *Resumen Semanal DESCO*, año xxvi, núm. 1263, Lima [2004].

Este conflicto se ha prolongado durante muchos meses y es indudable que el programa de sustitución de los cultivos de coca por otros productos de exportación ha dado resultados menores frente a la magnitud del problema. Mientras tanto, los coccaleros se han constituido en una fuerza de control de algunos territorios en la cuenca amazónica, los rebrotes del terrorismo con el grupo Sendero Luminoso parecen estar bastante vinculados a los intereses de los coccaleros, esa suerte de alianza ha dado lugar a la restricción y muchas veces impedimento para que las instituciones del Estado operen en la zona, como las de seguridad, asistencia a la salud y otros servicios. En los últimos meses de 2005 cuatro profesionales del sector salud fueron asesinados en la zona asháninca de la cuenca amazónica central y un periodista fue tomado como rehén hasta que el gobierno enviara una comisión de alto nivel que atendiera la demanda de detener la erradicación de la coca hasta llegar a un acuerdo definitivo. Los medios de comunicación informaron que esos asesinatos estuvieron comandados por miembros de Sendero Luminoso y campesinos vinculados al narcotráfico.

A pesar de esos acontecimientos los coccaleros mantienen una movilización frecuente, expresan posiciones amenazantes y combativas con bloqueos de carreteras, marchas de sacrificio a la capital, manifestaciones frente al Congreso y Palacio de Gobierno, y eventuales conversaciones con representantes de los ministerios de Agricultura e Interior.

Mientras tanto, el camino recorrido hasta la actualidad es de profundos desencuentros entre el gobierno y los coccaleros; la apertura de espacios para la presencia institucional del Estado en las regiones más conflictivas está siendo "negociada" por el gobierno dado el control territorial ejercido por ellos, aunque las amenazas de paro están presentes y siguen un curso altamente difícil debido a los intereses económicos en juego y a la confrontación entre tres líderes coccaleros que controlan a los campesinos productores en las cuencas más importantes de la región amazónica.

La erradicación del producto continúa no sólo por los intereses nacionales en juego sino por la gran presión que ejerce el gobierno de Estados Unidos como parte de su política continental y principal consumidor. Reiteradamente el gobierno ha denegado a los coccaleros conformar una comisión multisectorial y la desactivación de DEVIDA; por el contrario, ha respaldado a los funcionarios del Ministerio del Interior y Agricultura. El Primer Juzgado Penal de la Corte Superior de Justicia de Ayacucho sentenció a 10 años de prisión al dirigente coccalero Nelson Palomino La Serna por delitos contra la libertad personal (secuestro), la tranquilidad pública y asociación ilícita para delinquir, aunque después fue liberado.⁴

De forma eventual los coccaleros se han solidarizado con algunos movimientos de su entorno, pero en general han permanecido al margen de las demandas de las organizaciones campesinas y regionales. Es induda-

ble que constituyen un problema altamente crítico y, por lo mismo, existen graves dificultades para la búsqueda de consensos y acuerdos con las organizaciones sociales y la búsqueda de soluciones que deberá enfrentar éste u otro gobierno. Podemos señalar que la composición social de los cocaleros no presenta el perfil étnico que podría imaginarse: por un lado, aparecen como productores algunos miembros de las comunidades indígenas de la selva; y por otro, la mayoría son campesinos mestizos de diversas partes del territorio que desde la década de los ochenta se dieron a la tarea de colonizar distintas zonas de la ceja de selva amazónica.

El movimiento cocalero en Bolivia, de procedencia indígena, tiene una organización y dinámica en la cual participan los mineros —también de origen indígena— despedidos por las empresas transnacionales que operan en ese país; ambos sectores forman parte de un movimiento indígena de carácter nacional que no sólo ha logrado plasmar las demandas políticas y económicas de carácter étnico y cultural, sino que ha convocado a amplios sectores de la población con propuestas de alcance nacional y construcción de la nación boliviana. A diferencia de este país, en Perú los intereses de los cocaleros se han orientado a demandar el mantenimiento de las hectáreas y el volumen de los cultivos, con escaso interés en cuanto a su sustitución por otros productos. Este movimiento no se ha articulado con las necesidades y demandas económicas y sociales de las poblaciones nativas de la selva, sus reivindicaciones no tienen muy claro los contenidos étnico ni cultural. El uso de éstos aparece más como medio del discurso de sus líderes, no están vinculados a la realidad indígena ni cuentan con la anuencia de otras organizaciones campesinas o indígenas del país.

La coyuntura previa a las elecciones generales de 2006 fue el marco propicio para la improvisación y oportunismo de muchos personajes que asumieron, entre otras cosas, el riesgo de colocar algunas reivindicaciones de los cocaleros por sobre los problemas reales de narcotráfico. Así, el presidente de la región del Cusco emitió un mandato por el cual se validó oficialmente la producción de coca en algunos valles de la convención para fines científicos, consumo interno y venta a la Empresa Nacional de la Coca para su comercialización internacional, dejando de lado los problemas que se derivan de una producción cocalera que se ha extendido por esa región y las cuencas amazónicas del centro y norte del país. Frente a esa decisión, el gobierno no contaba con las herramientas legales que definieran el ámbito de las atribuciones de los presidentes regionales. A pesar de reiteradas reuniones con el primer ministro y otros funcionarios, la medida

⁴ La información sobre este movimiento es abundante, pero para aspectos centrales del tema nos hemos basado en entrevistas y debates sobre el tema realizados en la televisión, eventos académicos e información periodística [2004].

sigue su curso y es probable que se convierta en parámetro de las reivindicaciones de otras regiones y una fuente de conflictos. Los medios de comunicación dieron a estos hechos una cobertura amplia, manejando el problema como una derrota y fragilidad del gobierno.

VIOLENCIA POLÍTICA-SOCIAL

Un acontecimiento de gran impacto nacional sucedió en Ilave, en el departamento de Puno al sureste del país. La convulsión en esta región aymara comenzó el 2 de abril de 2004, cuando más de 10 mil pobladores de toda la provincia se apostaron en la Plaza de Armas y bloquearon el puente internacional que comunica a Perú con Bolivia, para pedir la renuncia del burgomaestre, a quien acusaban de malversación de los fondos de la comuna, incumplimiento de sus promesas electorales y abandono de la población. En esas movilizaciones algunas personas alentaron un posible desenlace fatal, pues “la muerte también era una causal de vacancia”.

El Alcalde recurrió a la Fiscalía de El Collao con el fin de pedir garantías personales hacia su vida, pero al cumplirse el plazo para que dejara el cargo la autoridad edil decidió reunirse con el Concejo Municipal en su domicilio, donde se encontraban unos 100 campesinos de la comunidad de Camicachi. Cerca de mil pobladores quienes se enteraron de la reunión tomaron como rehenes al burgo-maestre y a los regidores, asesinaron al alcalde, atacaron a la policía con piedras y bombas molotov y causaron destrozos en locales públicos.

Poco a poco se iban conociendo los entretelones de esta tragedia en Ilave. Estaban de por medio los intereses económicos y la confrontación política entre el alcalde y el teniente alcalde, relacionado éste con el control sobre las redes de comercio al menudeo —en realidad contrabando— que se realiza entre Perú y Bolivia y sobre un camal para la matanza de ganado al cual debían acudir los productores de la zona. Personas allegadas a estos intereses habían azuzado a los pobladores contra el alcalde acusándolo de malversar fondos, cuando el burgo-maestre decidió construir un nuevo camal en la zona.

El nivel de violencia que sesgó el conflicto generó conmoción y crisis política en el país. Tardíamente se nombró una comisión multisectorial para atender las demandas de la población y mediar entre ellos y las autoridades de Ilave; no se lograron resultados. Muchos actores políticos concordaron en la lentitud con la cual el gobierno dio respuesta al problema y la tardanza de la comisión nominada para hacerse presente en Ilave, dejando que los acontecimientos fluyeran con sus trágicas consecuencias. De nuevo parecía expresarse la escasa presencia estatal en la región frente a la acumulación histórica de problemas no resueltos, la falta de proyectos de desarrollo, la exclusión ancestral, la desconfianza, el resentimiento, pero sobre todo los intereses económicos en juego y la

intolerancia con la que muchos dirigentes y la propia población planteaban sus exigencias y se movilizaban en diversas regiones del país.

Más tarde, comuneros azuzados por algunos dirigentes volvieron a bloquear la carretera Puno-Desaguadero e impusieron el paro total en Ilave. Las marchas se transformaron en actos vandálicos protagonizados por desconocidos, bloquearon alrededor de 5 km de la carretera a Ilave. De esa manera, la tregua parcial anunciada por el dirigente Édgar Larijo Cutipa mediante una radioemisora de Juliaca no fue acatada por sus seguidores y el 21 de mayo quedó cortado el tránsito vehicular, según lo publicado en la mayoría de los diarios durante mayo de 2004. Por último, la situación fue controlada por una dotación de policías que se trasladaron a la zona, mientras la población y la comisión que viajó tardíamente a la zona firmaban acuerdos en asamblea abierta a toda la población para nombrar nuevo alcalde, realizar obras públicas y construir una carretera que comunicara a la zona con Juliaca. El gobierno determinó una investigación exhaustiva y así castigar a los responsables, aunque la situación ya había generado una confrontación entre las principales fuerzas políticas en el Congreso, como sucedía frente a cada evento o problema, la coyuntura arrastró a los partidos a su mutua cacería. El ministro del interior renunció debido a su censura en el Congreso por la lentitud con la que se operó frente al conflicto.

En un evento organizado en marzo de 2005 por el Colegio de Sociólogos del Perú se analizaron la situación de vacío institucional del Estado para atender muchas provincias y departamentos, el escaso soporte institucional en donde operan las autoridades y, entre otros problemas, la desconfianza que puede ser manipulada sin escrúpulos, así como la ausencia de organizaciones políticas y sociales con posibilidades reales de mediación en los conflictos.

El antropólogo Rodrigo Montoya opinó que detrás del movimiento podía identificarse

[...] el hartazgo en que se vive en las zonas quechuas y aymaras. ¿A qué se atribuye el asesinato del alcalde de Ilave? A un hartazgo absoluto respecto a la clase política que gobierna el país. En el Perú hay dos errores de la política; el primero, es confundir Lima con el Perú. No quieren ver que existe un problema más allá. El segundo es creer que la democracia es sólo sinónimo de elecciones y que ya tenemos un sistema democrático. No es verdad, la democracia supone respeto de los otros. Y cuando los otros son discriminados racialmente, pisoteados, maltratados, van acumulando rencores [Perú 21, abril de 2004].

Por su parte, la Defensoría del Pueblo llamó la atención de la clase política y del gobierno al identificar 47 zonas de conflicto en 17 regiones del país,

[...] ciudades en las que la población se ha levantado contra sus alcaldes y presidentes regionales tomando locales e incluso obligándolos a despachar en otras localidades,

pues hay temor de las autoridades a actos de violencia [...]. Los conflictos tienen su origen en acusaciones contra autoridades locales [es decir los alcaldes] por irregularidades en sus gestiones [y la demanda de su sustitución. Tales son los casos] del distrito de Asillo, provincia de Azángaro, Puno [...] o en el distrito de Huicungo, región San Martín [...] y no se pueden dejar de mencionar las pugnas entre los alcaldes de Chíncha y San Vicente de Cañete, entre las regiones de Lima e Ica, que involucra a pobladores de Nuevo Ayacucho, por la demarcación territorial de la pampa Melchorita, donde se ubica la planta de licuefacción de gas natural proveniente de Camisea [*La República*, 14 de mayo de 2004].

Con otras reivindicaciones sociales la población de Yurimaguas, provincia del Alto Amazonas en el departamento de Loreto y convocada a un paro de 24 horas por el Frente de Defensa y Desarrollo de Amazonas (FREDESA), efectuó una movilización masiva en respaldo a 23 ciudadanos quienes realizaban una huelga de hambre en la Catedral y en respuesta a las declaraciones realizadas por el presidente Alejandro Toledo en la ciudad de Tumbes en el sentido de que el gobierno no cedería a los chantajes de los paros. Los reclamos pudieron ser resueltos por instancias locales, siempre que funcionaran con eficiencia y legitimidad, sin embargo, la población no había sido escuchada oportunamente y entonces utilizaron medidas de fuerza como paro de actividades, bloqueo de carreteras y confrontación violenta en la ciudad, como estaba sucediendo en numerosos lugares del territorio nacional.

Reclamaban el asfaltado de la carretera Yurimaguas-Tarapoto, dado que el Ministerio de Transporte y Comunicaciones no había concluido los 11 km de asfalto restantes para habilitar esa vía, exigían una investigación del alcalde por presuntas irregularidades, solucionar los problemas de titulación de las tierras y realizar programas de salud y educación. Dada la centralización del poder en la capital, la población establecería que la única forma de solución a sus demandas era nombrar una comisión de alto nivel, con capacidad de decisión y compuesta por los responsables de cada sector ministerial y los organismos competentes, como Proinversión y Provías, y cuyas acciones serían sometidas a un seguimiento puntual [*El Comercio y Expreso*, 6 de noviembre de 2004]. A pesar de los bloqueos en la mencionada carretera, por último el Frente de Defensa y Desarrollo de Alto Amazonas (FREDESAA) logró establecer líneas de diálogo y solución a las demandas con la comisión que arribó a la región siempre que las entidades del Estado, como el Ministerio de Transportes y Comunicaciones, cumplieran con el plazo de entrega de las obras exigidas por la población.

El paro, bloqueo de carreteras, ataque a locales públicos y agresión a algunas autoridades se habían convertido en los métodos más efectivos para lograr una atención inmediata del gobierno. Se producía una situación de anomia social y política que comprometía no sólo la estabilidad democrática, sino la

governabilidad. Las situaciones de atraso y exclusión ayudaron a explicar el problema, pero las condiciones psicosociales de impotencia y hartazgo remiten también a una carencia social: las pocas oportunidades históricas de una ciudadanía real, la desconfianza tras más de una década de violencia terrorista en la cual se impuso el autoritarismo y la intolerancia en bastas regiones del país, un régimen autoritario como el de Fujimori que quebró los escasos hilos institucionales de concertación, y los reducidos esfuerzos del gobierno actual por reestructurar las relaciones de mediación y representación institucional con la sociedad.

En casi todas las situaciones expuestas los liderazgos aguerridos han emergido al calor de las movilizaciones y parecen responder a las frustraciones sociales y situaciones coyunturales. El abandono y desconfianza frente al gobierno son factores que aceleran las tendencias más extremas, emergiendo un sentido de las injusticias que deriva en posiciones autoritarias, a veces incontrolables.

Como una versión extrema, la asonada militar dirigida por Antauro Humala en la ciudad sureña de Andahuaylas, capital del Departamento de Apurímac, tuvo el efecto de crear un estado psicosocial de temor debido a la experiencia sufrida por la población con el terrorismo provocado por Sendero Luminoso, la guerrilla del MRTA y las acciones militares de contrainsurgencia en las décadas anteriores. La asonada generó un debate acalorado, rechazo y preocupación en la clase política y la población por la situación de violencia que enfrentaba el país, ampliándose el consenso respecto a la necesidad por preservar la democracia y una amplia censura a los intentos de subversión del orden constitucional. El llamado movimiento “*etnocacerista*”⁵ tomó por asalto, el año nuevo de 2005, la Comisaría de Andahuaylas reivindicando la militarización del país, la antichilenización y la pena de muerte a los corruptos.

El antecedente inmediato de esta asonada militar fue la decisión tomada dos días antes por las Fuerzas Armadas respecto al pase a retiro de 269 oficiales, en cuya lista se incluyó al teniente coronel Ollanta Moisés Humala Tasso (hermano de Antauro Humala), cabeza visible del etnocacerismo quien también se había levantado en armas contra el gobierno de Fujimori en el cuartel de Locumba, Tacna (cuando éste experimentaba su proceso de caída) y en momentos cuando el legislador Alberto Kouri huyó de Perú con destino hacia Estados Unidos tras haber sido denunciado constitucionalmente por el Congreso de ese entonces por corrupción de funcionarios. Pese a haber quebrantado la ley y el reglamento militar, Ollanta Humala prosiguió su carrera con la anuencia de

⁵ Andrés Avelino Cáceres fue un militar provinciano quien organizó a la población de la sierra central para la resistencia y expulsión del ejército chileno del territorio peruano durante la guerra del Pacífico en 1879.

los gobiernos de Valentín Paniagua y Alejandro Toledo, y para el momento de su pase a retiro ocupaba el cargo de agregado militar en la embajada de Perú en Francia.

La asonada dirigida por su hermano, Antauro Humala, sorprendió a la población de Andahuaylas, donde 150 reservistas del ejército originarios de distintas zonas del país se dieron cita para un congreso del movimiento etnocacerista. Enarblando las consignas antes mencionadas y contra el maltrato a los militares por la cúpula de las Fuerzas Armadas, realizaron un operativo militar con el cual tomaron la Comisaría y se apropiaron de una importante dotación de armamentos dejando como saldo cinco policías y dos civiles heridos y la captura de diez rehenes. La población fue convocada a participar en el movimiento, incorporándose alrededor de 300 jóvenes de la localidad [*Perú 21*, diciembre de 2004; *Expreso*, enero de 2005].

Los reservistas mantuvieron bloqueadas las vías que unen Andahuaylas con Cusco y Ayacucho. Ante este panorama, el Ejecutivo dictó estado de emergencia por 30 días en Apurímac con el fin de restablecer el orden público y ordenó desplazar efectivos de la Dirección de Operaciones Especiales de la Policía Nacional (DINOES) provenientes de Lima, Ayacucho, Abancay y Cusco, además de constituirse una comisión mediadora. Por último, después de un enfrentamiento y con el saldo de cuatro policías muertos, Antauro Humala se rindió y fue encarcelado.

La reacción generalizada de la población, de todos los partidos políticos, los representantes de las instituciones más importantes del país y los medios de comunicación fue, indudablemente, de condena a las acciones militares y violentistas de ese grupo. Pero también se hicieron visibles las deficiencias en las instituciones del Estado, extendiéndose la opinión negativa sobre la falta de coordinación en el trabajo de inteligencia y vigilancia por parte de los organismos responsables (en especial los Ministerios del Interior y Defensa). Asimismo, se acrecentó el consenso político respecto a la frágil presencia del Estado en las provincias donde se han acumulado graves problemas de pobreza, empleo, atraso y exclusión.

En la actualidad, tanto Humala como los implicados en la asonada están en curso de ser juzgados en los tribunales de Andahuaylas, pero es indudable que el discurso autoritario, experiencia histórica de las dictaduras militares que se impusieron durante el siglo xx para gobernar el país mediante golpes de Estado o alianzas entre civiles-militares han influido en las propias instituciones castrenses de forma tal que la institucionalidad política ha sido presa de los complots y las aspiraciones de caudillos civiles o militares.

A modo de conclusión es posible reseñar algunos problemas. En un país centralizado sobre todo en la capital, con una marginación económica, social y política de las provincias, en especial la sierra y selva, las fuerzas sociales arran-

can las posibilidades de su ciudadanización con las movilizaciones expuestas, aunque aún es importante construir mecanismos que den paso a las demandas y orienten a esferas políticamente viables de acción y búsqueda de consensos.

Los niveles extremos de pobreza no muestran signos de reversión y en una sociedad tan desigual es difícil construir una democracia durable, sea cual fuere su orientación: representativa o participativa, donde las fuerzas armadas han funcionado con frecuencia sustituyendo a la sociedad civil con anuencia de las clases dominantes, mermando las energías sociales para una experiencia social de ejercicio de la ciudadanía y la democracia. Ello explica, en parte, la discontinuidad de gobiernos democráticos, fragilidad del sistema político, conflictividad social y algunas acciones violentas como las que expusimos.

Pero también son palpables la ceguera de la clase política y el oportunismo frente a la falta de liderazgos nacionales, así como la escasa experiencia social de ejercer los derechos ciudadanos por la exclusión acumulada y que ahora aflora reclamando a una clase política que tiene sus referentes en Lima y en contados lugares del territorio, pero no es capaz de mirar hacia adentro, al conjunto social complejo y heterogéneo, a una sociedad diversa, altamente fragmentada entre la pobreza agobiante y la riqueza de pocos.

BIBLIOGRAFÍA

Grompone, Romeo

2000 "Al día siguiente. El fujimorismo como proyecto inconcluso de transformación política y social", en Cotler, Julio y Romeo Grompone, *¿El fujimorismo? Ascenso y caída de un régimen autoritario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Jaime, Joseph

2005 *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios urbanos*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Políticas.

Lerner, Salomón

2003 Discurso de presentación del informe final ante el Poder Ejecutivo y Legislativo, representantes de organizaciones de las víctimas, funcionarios del gobierno, el cuerpo diplomático, el comando conjunto de las fuerzas armadas y comandantes generales de los institutos de las fuerzas armadas y policiales de Perú, Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Madueño Paulett, Ruth

2004 *Perú. Fragilidad institucional del Estado y movimientos sociales en pos de la democracia. 1930-2002*, México, UNAM-División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Matos Mar, José

1985 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Perú Problema, núm. 21.

Tamayo, Sergio

2006 *Los veinte octubres mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas*, México, UAM-Área de Estudios Urbanos-División de Ciencias y Artes para el Diseño.

Tanaka, Martín

1998 *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Yepes, Ernesto

1990 "De Pizarro a Fujimori", en *Páginas*, agosto-septiembre, Lima, Centro Bartolomé de las Casas.

PUBLICACIONES

2004-2005

Resumen Semanal, DESCO, núms. 1159, 1263, 1267, 1277, 1278, 1279, 1280, 1295, 1303, 1312.

DIARIOS

2002

Gestión

2001-2006

La República

Perú 21

El Comercio

Correo

Expreso

EL RITMO DE LA SANACIÓN EN EL CRUCERO DE LA RUANA

Salvador Pérez Ramírez

Centro de Estudios de las Tradiciones

El Colegio de Michoacán

RESUMEN: *Explorando las nociones de salud-enfermedad en el ámbito doméstico en una comunidad mestiza de Tierra Caliente en Michoacán, han surgido preguntas respecto a la manera en como se aplican los medicamentos y remedios en el modelo médico de autoatención. En este artículo se hace un acercamiento a una peculiar administración terapéutica que utiliza la cadencia del número nueve para reencontrar la salud perdida. La medicina doméstica es un crisol que funde diversas tradiciones médicas, tanto mesoamericanas como europeas, y dan como resultado un universo de conocimientos prácticos y simbólicos los cuales, una vez probada su eficacia, se convierten en prácticas y saberes médicos que serán utilizados frente a la enfermedad en un primer nivel de atención.*

ABSTRACT: *Exploring the basic knowledge of health-disease in the domestic scope in Tierra Caliente, a racially mixed community of Michoacan, questions around the way have arisen in which to the medicines and the remedies in the medical model of self care are applied. In this article, an approach to a peculiar therapeutic administration becomes that uses the cadence of number nine to meet again the lost health. The domestic medicine is a crucible that melts diverse medical traditions, mesoamericanas as much european, that they give like result a vast universe of practical and symbolic knowledge which, once proven its effectiveness, practices and medical knowledges who will be used as opposed to the disease in a first level of attention.*

PALABRAS CLAVE: *medicina tradicional, medicina doméstica, autoatención en salud*

KEY WORDS: *tradicional medicine, domestic medicine, self care in health*

INTRODUCCIÓN

El espacio doméstico representa un lugar privilegiado para entender el proceso salud-enfermedad-atención. En ese ámbito se manifiestan diversos conocimientos y prácticas médicas con la finalidad de restablecer la salud perdida. Para ello, se utilizan los recursos que la unidad doméstica ha venido acumulando con el tiempo; pueden ser de tipo tradicional o provenientes de otros reservorios médicos, por ejemplo la medicina alópata. En este trabajo hacemos énfasis en uno de los proce-

dimientos terapéuticos que se ponen en marcha al momento de presentarse una enfermedad: la manera en como se administran los remedios o medicamentos.

Dentro del dominio de la medicina tradicional queremos abordar un aspecto importante del proceso salud-enfermedad-atención, el cual no obstante ha sido poco explorado desde la antropología médica: la administración de medicamentos o remedios en el tratamiento de la enfermedad en la medicina doméstica. El campo doméstico es de por sí fértil para el análisis y comprensión de este fenómeno que se produce y reproduce en su interior, tomando conocimientos de diversas fuentes, sobre todo la medicina alópata y tradicional. Cuando se activa, la medicina doméstica puede presentar un sinnúmero de prácticas y conocimientos que pueden resultar contradictorios, tener una naturaleza heterogénea y pertenecer a diversas corrientes o modelos médicos; sin embargo, eso no obsta para que demuestren su funcionalidad y eficacia.

El sincretismo de la medicina doméstica también se refleja al administrar los medicamentos. Su accionar se basa en diferentes cadencias o tiempos establecidos para su uso que dependen en cierta medida de la enfermedad, así como de la potencia y eficacia que se le atribuyen al medicamento. En este trabajo nos interesa explorar el uso del número nueve en el manejo de los remedios en una comunidad mestiza de la Tierra Caliente michoacana.

Para llevar a cabo este trabajo, se tomó en cuenta la clasificación propuesta por Eduardo Menéndez con la finalidad de ubicar a la medicina doméstica dentro del amplio contexto de los sistemas médicos en México. Para él, la configuración del sistema médico es el resultado de un proceso que involucra tres principales modelos de atención médica: a) médico hegemónico (MMH); b) alternativo subordinado; y c) de autoatención [*apud.* Campos, 1992:98]. El primero está asociado a una trayectoria histórica proveniente de la medicina hipocrática y se representa con el sistema médico oficial, es decir, con la práctica de la medicina alopática. El modelo alternativo subordinado engloba sistemas médicos que ostentan conocimientos ajenos al sistema médico hegemónico u occidental; en general lo constituyen prácticas médicas que si bien también tienen un antecedente temporalmente lejano, como la medicina china, su característica es estar fuera del desarrollo científico de la medicina, no obstante en su lugar y tiempo bien pudieron mantener el dominio de la cura. El tercer modelo está basado, como lo indica su nombre, en la autoatención; comprende las acciones médicas, desde el diagnóstico hasta la aplicación de la terapéutica, aplicadas por la propia persona. Para el autor, este modelo es básico en toda sociedad, guarda una relación de subordinación con los anteriores y una concepción basada en la experiencia, además de una tendencia a incorporar otras prácticas médicas [Menéndez, 1992:104]. En este último modelo encontramos a la medicina doméstica fuertemente vinculada, en términos culturales, a la unidad residencial.

La adhesión de este trabajo a los métodos de la investigación cualitativa se mostró conveniente porque en éstos “[...] se encuentran las claves para desenrañar el significado de las observaciones derivadas de las palabras, narraciones o comportamientos” [Tarrés, 2001:12] de los sujetos de estudio. Su manejo implicó codificar e interpretar al menos medio centenar de entrevistas etnográficas realizadas en la zona norte del municipio de Buenavista Tomatlán y en la comunidad mestiza El Crucero de la Ruana.

LA AUTOATENCIÓN EN EL CRUCERO DE LA RUANA

Los habitantes del municipio de Jilotlán de los Dolores, Jalisco, a donde pertenece El Crucero, suman 10 280 personas, repartidas en 5 256 hombres y 5 024 mujeres, de lo cual resulta un índice de masculinidad de 104.62 frente al de su vecino, el municipio de Buenavista Tomatlán, con el equivalente a 95.83, con 38 188 habitantes [INEGI, 2000]. El Crucero de la Ruana es un pueblo de jornaleros de apenas medio siglo de antigüedad, se encuentra entre la mirada de las estribaciones de la sierra del Tigre, conocida ahora como la sierra de Jalmich, y Buenavista Tomatlán.

Aunque El Crucero pertenece a Jilotlán de los Dolores, su situación orográfica no le permite interactuar con su municipio. De hecho, recibe la mayoría de los servicios municipales de Buenavista Tomatlán, incluyendo hasta hace poco el servicio médico gubernamental mediante la Clínica Rural de Buenavista por parte de la Secretaría de Salud.

El poblado de Benito Juárez, coloquialmente conocido como El Crucero, forma parte del *hinterland* terracalienteño de Michoacán. Su fundación tardía en la región lo dejó al margen del repartimiento agrario, por lo que sus principales actividades económicas se relacionan con la pizca y trabajo dentro de las huertas limoneras de la región [Angón, 2001:267]. Otra fuente de ingresos es la migración hacia Estados Unidos, sobre todo a El Monte y Los Ángeles, California.

La unidad volante de la clínica rural realizaba visitas periódicas a El Crucero, hasta que el programa oficial Oportunidades llegó al pueblo. Ahora, el ayuntamiento de Jilotlán de los Dolores les brinda la atención médica que les era proporcionada por Buenavista Tomatlán. Sin embargo, antes y ahora la autoatención en salud ha sido un fenómeno permanente que obra al interior de las unidades domésticas, independientemente del contexto sociocultural donde se encuentren.

En general, la autoatención es parte intrínseca de cualquier grupo familiar, ya sea de carácter urbano, indígena o campesino, y está sujeta a su entorno médico en términos de las influencias que pueda recibir. Los principales corpus médicos que nutren los conocimientos depositados en la unidad doméstica son de corte tradicional y procedencia occidental, aunque no se echan de menos los proporcionados por una amplia gama de saberes médicos de otros

sistemas, como la medicina naturista o curaciones espiritualistas que se han propagado en las últimas décadas mediante la radio local y televisión nacional.

La automedicación puede utilizarse para atender casos simples antes de llevar al enfermo con un especialista, emplearse al final de los tratamientos alopáticos o curanderiles, representar una práctica utilizada alternativa o bien de forma simultánea. En realidad es una manera muy favorecedora de hacer frente a la enfermedad o accidente. Su permanencia al interior de la unidad doméstica campesina es un indicador de cómo se experimenta la enfermedad o daño.

De acuerdo con el contexto social donde surja la enfermedad será la manera de atenderla. Por ejemplo, las comunidades indígenas son más proclives a ver la enfermedad como resultado de alguna transgresión al orden social o divino que involucra la respuesta de la comunidad para conseguir la sanación. Y en las comunidades rurales, por ejemplo El Crucero de la Ruana, la enfermedad se percibe como algo individual, independiente del comportamiento social, a menos que la enfermedad sea consecuencia de entidades preternaturales. Pero aún así, el tratamiento se buscará no como una respuesta a desórdenes al interior de las relaciones sociales en la comunidad, sino como algo propio del individuo o resultado de una interacción no adecuada con otra persona; entonces se acudirá con uno de los pocos curanderos de Buenavista.

La autoatención se encuentra en la base de un proceso que va desde los primeros síntomas (aunque a veces tiene un carácter preventivo), pasando por el diagnóstico y la aplicación terapéutica hasta el restablecimiento del enfermo o su adaptación a la enfermedad.

Aparece como la primera actividad asistencial a la enfermedad antes de delegar el cuidado en un curandero profesional. La autoatención constituye tanto una parte básica del proceso de reproducción biológico y social en el interior de los grupos domésticos-familiares, como una etapa necesaria en la situación del enfermo [Menéndez, 1992:156].

Su práctica incluye, por lo tanto, una parte relacionada con los procedimientos curativos y otra que atañe a los medicamentos utilizados y su administración.

La medicina tradicional puede presentar diversas facetas en el tratamiento de la enfermedad. Los innumerables padecimientos demandan una gran cantidad de especialistas tradicionales o de prácticas existentes al interior del corpus médico ancestral. La intervención de hueseros, sobadores, rezanderos o curanderos desde tiempos inmemoriales logró conformar una cosmovisión particular en la explicación y tratamiento de las enfermedades. Estos conocimientos han traspasado las fronteras del propio espacio curanderil y permeado en gran medida las concepciones al respecto entre los simples habitantes

del espacio doméstico, a tal grado que cuando surge la necesidad de aplacar los padecimientos de alguno de sus miembros puede recurrirse a los conocimientos aprendidos en su trato con los especialistas a quienes se les reconoce históricamente por su poder de sanación.

La medicina occidental también influye en la situación del enfermo y el desenlace de su proceso curativo, aproximándolo a su entorno familiar y a una manera peculiar de ver la enfermedad, propugnando sobre todo por establecer el proceder científico como la única salida para encontrar la curación. Pero en su práctica, la medicina clásica coincide casi parte a parte con el desempeño de la tradicional; ambas establecen un diagnóstico partiendo de algún tipo de auscultación —ya sea por adivinación, palpación o utilización de instrumental técnico científico—. Una vez determinado el diagnóstico, se procede a elegir la terapéutica considerada más eficaz y por último se administran los medicamentos o acciones. Otra coincidencia es buscar el restablecimiento del equilibrio entre las dos entidades relacionadas con bienestar y malestar.

Así como la medicina occidental se apega a los principios de homeostasis, que buscan encontrar y mantener el equilibrio en las funciones del organismo, la medicina tradicional concibe al cuerpo como una entidad compuesta por elementos psicofísicos en equilibrio; si éste se pierde, el organismo enfermará. Existen más coincidencias entre ambas medicinas y sus practicantes; por ejemplo, los curadores de una y otra mantienen una cierta jerarquía o autoridad sobre sus pacientes, esto es, establecen relaciones asimétricas con la comunidad o sujeto enfermo, como ya lo ha resaltado Méndez [1981:2 y s].

Los curaderos pueden encaminar sus conocimientos hacia la práctica de una determinada área, la cual recibe el nombre de los materiales que utiliza o la parte del cuerpo que pueden curar. Por ejemplo, en su estudio sobre los tuxtlas, Marcela Olavarrieta menciona los términos

“yerbatero” (el que emplea hierbas en sus curaciones), “sobador” (quien emplea el masaje para aliviar luxaduras), “culebrero” (el que cura la mordedura de culebra), “chupador” (aquél que emplea la técnica de “chupar los pulsos” en curaciones de espanto), “adivino” (generalmente, quien emplea la cartomancia), etcétera [1977:177].

Podemos agregar una serie más de especialistas, como ensalmadores, rezaderos, hueseros, sobadores y otros. Por lo general, los curaderos están asociados a las culturas indígenas en las cuales se han perpetuado con más firmeza sus prácticas y reconocimiento social, a diferencia de las sociedades rurales mestizas donde la presencia de los curaderos es menor, pero aún así muchos de sus conocimientos están manifiestos en las aplicaciones terapéuticas de la medicina doméstica.

Durante el Virreinato, esta parte de Tierra Caliente en Michoacán sufrió un fuerte proceso de despoblamiento indígena, el cual dio como resultado una sociedad formada por un ingente aluvión de colonos con una forma de vida distinta que enraizó en la región apenas despuntaba la Colonia, venidos de allende el océano. Se trataba de una población

[...] que desde entonces, y de inmediato, se alojó en rincones, terrenos no disputados por los españoles poderosos y deshabitados por los indígenas extintos. Territorios que de alguna manera les fueron significativos: quién, identificándose con sus paisajes septentrionales peninsulares, no cayó a nuestras regiones procedente de Málaga, Cartagena, Cádiz, Granada, Sevilla, Córdoba, Jerez y Huelva a las costas, altiplanos y montañas mesoamericanas. Quien, procedente de Castilla y Extremadura, de los nortes hispanos, rechazó plantarse en territorios agrestes como los de Aguascalientes, Jalisco, Durango, Chihuahua, Tamaulipas y otros extremos de nuestra septentrionalidad, meridionalidad y occidentalidad [Lameiras, 1998:15].

Seguramente, Lameiras pensaba también en esta zona agreste, reseca y calurosa de Tierra Caliente, donde Buenavista “[...] parecía haberse rendido al sopor [...], sin árboles, abandonado bajo el sol, y reseco por completo, como un hueso seco y blanco” [Del Villar y Del Villar, en Pérez Prado, 2001:333].

La presencia indígena en la cuenca del Tepalcatepec se redujo de tal manera y en tiempos tan tempranos del México colonial que es muy posible que sus conocimientos etnomédicos pronto hayan sido eclipsados o resignificados ante la cosmovisión española; pruebas de esta preeminencia son las novenas o novenarios, los cuales aún se celebran. Aunque, quizá algunas creencias de los grupos indígenas establecidos en la parte alta de la sierra¹ hayan influido en los relatos que circulan en Buenavista, como el de un ser con poderes sobrenaturales acechando por las noches transformado en búho (señora nacida en La Angostura, 2003). En las regiones p’urhépecha no se reconoce la figura del chamán,² y la distinción entre curandero

¹ La presencia indígena tuvo lugar en la época prehispánica, motivada por la explotación de las minas de cobre, cuyo mineral se utilizaba en la fabricación de utensilios de uso suntuario, agrícola y en la elaboración de puntas de lanza y macanas [cfr. Roskamp, en Zárate, 2001:119 y s]. Sin embargo, la parte de Tierra Caliente que tratamos aquí no ha dejado ver mayor influencia de los p’urhépecha en el pasado. A decir de Isabel Kelly, “[...] la zona limítrofe occidental de Tierra Caliente —desde el Cerro de Tomatlán hasta Tepalcatepec— es culturalmente distinta a la de Apatzingán”; y lo mismo respecto a las culturas de Colima y occidente de Michoacán, de las cuales Tepalcatepec, y por tanto Buenavista y Apatzingán, apenas ofrecen “nebulosas semblanzas” en cuanto a la cerámica [*ibid.*:84].

² Ni del modo como ha sido descrito en la literatura antropológica ni con las características que estos personajes muestran en la parte austral del continente asiático: uso del tambor para lograr un estado extático, de la flauta para atrapar el alma, etcétera. El rasgo que sí comparten chamanes y curanderos es su capacidad de volar, pero es muy distinta la intención que se muestra en la literatura chamánica con el uso que se supone le da un curandero a esta capacidad extraordinaria.

indígena y quien habita la tierra caliente radica en que este último no introduce elementos sobrenaturales en la curación, más bien se enfoca en el tratamiento a base de hierbas medicinales y brebajes; en tanto, el primero sí puede hacerlo y se reconoce por el tipo de terapéuticas que utiliza. En este caso, logran identificarse tres importantes tipos de especialistas: Tzinapeti,³ el curandero propiamente dicho; Sikume, el brujo generador de hechizos; el sobador, conocido como Jayarhpeti y el sangrador Chukupeti, quien antes desempeñaba esa función y en la actualidad es quien inyecta (Moisés Franco Mendoza, comunicación personal, 22 de septiembre de 2006). De ellos, el Sikume tiene capacidades para volar y convertirse en animal del monte para hacer daño a otros animales o personas.

DIAGNÓSTICO Y NUMEROLOGÍA EN LA CURACIÓN

La administración de medicamentos para curar es parte intrínseca de la autoatención en salud y está muy vinculada al ámbito doméstico porque es ahí donde sucede la atención de primera instancia y se decide la naturaleza de la carrera del enfermo. Para comenzar a administrar los medicamentos hay que hacerse un diagnóstico preliminar, función que recae en la persona encargada de cuidar la unidad doméstica, generalmente la mujer adulta.

El diagnóstico doméstico se elabora cuando hay una disminución en la salud, de forma parecida al sistema médico occidental. Así, el procedimiento va de un diagnóstico a otro según la recuperación o no del enfermo, hasta que se ajusta a lo más adecuado para tratar su malestar. Este diagnóstico diferencial se basa en la propia experiencia del curador doméstico o los conocimientos de tipo externo vía familiares o vecinos. Aquí es importante resaltar el papel de la tradición médica popular cuyo corpus médico se obtiene mediante el contacto con el médico alópata, curandero o cualquier otro especialista. Los mecanismos de adquisición de estos saberes son múltiples y cambiantes, de manera que el curador doméstico puede acumular una vasta experiencia y amplio conocimiento acerca de los síntomas, medicinas y procedimientos que pueden emplearse para la atención.

Ante la enfermedad, la persona puede optar por la búsqueda de una cura o simplemente no hacer nada, pero frente a este hecho individual se perfila la actuación pragmática del curador doméstico quien, en la mayoría de los casos, se inclina por una pronta atención, la cual derivará por supuesto en la autoadministración de remedios o medicamentos que se juzguen apropiados. Su

³ Gallardo encuentra otra denominación para médico tradicional o “brujo” en la región p’urhépecha lacustre: Xurhiski. Sin embargo, los médicos caseros “[...] no distinguen entre qué es ser Xurhiski o Sikume”; cualquier médico tradicional puede desempeñar ambas funciones [2002:178 y s].

proceder tiende a evitar las posibles consecuencias del agravamiento del mal, además existen sentimientos de apoyo y cuidado al interior de la dinámica familiar.

Para ilustrar la parte de la automedicación que se refiere a la administración de medicamentos y remedios, hemos tomado algunos ejemplos de El Crucero de la Ruana. Por un lado, la aplicación de medicamentos se lleva a cabo según la medicina clásica, basada en las cadencias de aplicación en las características bioquímicas de los medicamentos y posibles efectos directos o colaterales en el organismo. Ha resultado como regla general un periodo de ocho días si se presume que el tratamiento curará al paciente; si no, se establecen otros basándose en el contenido de los envases farmacéuticos o administrándolos incluso de por vida, según el tipo de enfermedad.⁴ Y por el otro, se utiliza la cadencia de nueve días, producto de los procesos terapéuticos utilizados al interior del ámbito doméstico y cuyas fuentes provienen de la medicina clásica y tradicional, así como de sus propios aportes generados culturalmente y puestos en marcha por la medicina doméstica.

La influencia de la prescripción alopática también está presente en la manera de aplicar los remedios caseros provenientes de la medicina tradicional, dando como resultado que los periodos de aplicación sean de uno a ocho días, y en ocasiones 15. Según el tipo de medicamento, no se administran durante más tiempo por riesgo a provocar un mal mayor al que trata de solucionarse; por tanto, y para evitar sus efectos negativos, se recurre a la administración por ocho días durante periodos intermitentes, como el chacualalate o cuachalalate (*Ampbypteryngium adstingens Schiede ex Schech. Fam. Julianaceae*), utilizado en ulceraciones gástricas y heridas cutáneas.

El surgimiento del saber médico doméstico radica en que el uso de estos conocimientos por parte del curador doméstico está relacionado con la necesidad y apremio que representa la enfermedad al interior de la propia familia. La enfermedad o padecer en sí mismos constituyen una amenaza de carácter real o latente a la integridad o funcionamiento del grupo residencial, campesino en este caso, y una advertencia a la estabilidad futura de la comunidad familiar, sobre todo si el enfermo es integrante del grupo de producción.

Otros factores vinculados a la puesta en práctica de los conocimientos médicos del curador doméstico son los económicos y socioculturales. Los recursos familiares se ven mermados cuando uno de sus miembros enferma, sobre todo si a esta situación se le suma la ocupación de al menos otra persona encargada

⁴ Existen, por supuesto, otras cadencias de administrar los medicamentos alopáticos; por ejemplo, periodos de 21 días seguidos de siete libres de medicamento en anticonceptivos, o en anualidades en el caso de las vacunas, etcétera. Aquí se toma el número ocho porque fue el más reconocido entre las personas entrevistadas.

de llevarlo a los servicios médicos, ya sean tradicionales o alopáticos; entonces el equilibrio de la economía familiar se ve más comprometido. Ahora bien, en los aspectos social y cultural, si está disponible la medicina occidental, por ejemplo la atención en una unidad médica rural, debe valorarse si es pertinente llevar al paciente cuando presenta una enfermedad de filiación cultural, como susto o hechizo, pues por la naturaleza de este tipo de padecimientos se expone a que no le crean o le realicen un diagnóstico erróneo y por tanto quede en riesgo de agravarse.

En este sentido, la perspectiva de las medicinas doméstica y clásica es diferente. Mientras la primera toma en cuenta aspectos culturales que la llevan a hacer caso omiso de la patología como algo importante en sí misma y tratar de identificar y eliminar las causas de la enfermedad, la segunda fundamenta su quehacer en ubicar la enfermedad en determinado proceso patológico y no tanto en las causas. El sustento científico que proclama la medicina clásica la obliga a afirmar y mantener su práctica minimizando los efectos de la doméstica, y para ello “[...] no sólo postula (y ejercita) la exclusión teórica y práctica de los otros saberes médicos, sino que incluso los convierte en marginales o en inoperantes conquistas del saber obtenidas dentro de su mismo marco de racionalidad” [Zolla, 1992:82].

El origen de la cadencia de nueve días es, por supuesto, difícil de establecer y comprobar; sin embargo, su documentación en esta localidad nos permitirá hacer algunas aproximaciones al respecto. Así, algunos medicamentos que se utilizan en el poblado se administran de acuerdo con esta frecuencia.

La penca molida con la chaya, con la hoja de chaya y un pedazo de sábila y ya, nueve días también así, y luego el chacualalate también, tomarse eso nueve días y luego un chacualalate, y después un té de albacar con ruda. A esa señora ya la iban a operar y no la operaron, y ella todavía anda bien (Josefina Castellanos, El Pílon, 2003).

Llama la atención que esta cadencia se menciona en las instrucciones de los curanderos. Por ejemplo, en Buenavista, uno de ellos indicó: “el estómago de todos modos produce aire, el niño de todos modos tiene aire, tu encárgale la nuez y cuécesela nueve días o diez días y dásela” (Adolfo Castañeda, El Guayabal, 2003). Esta disposición repercute en el ámbito doméstico cuando el curandero no está presente y la persona encargada de atender la salud en la unidad doméstica tiene que actuar ante una enfermedad. Así como aplica la posología indicada por el médico alópata, lo hace con los conocimientos que ha visto o aprendido del curandero.

El número de frecuencia nueve no puede ser visto simplemente como una manera más de dar medicamentos al enfermo, remite a un modo muy antiguo de tratar la enfermedad; puede suponerse que tiene algún tipo de

evocación simbólica que la hace ajena a la medicina alópata en cuanto a la forma de administrarlos. Dentro de la tradición mesoamericana este dígito tenía un significado especial relacionado con los nueve inframundos,⁵ aunque para Matos Moctezuma el número ritual es 13. Además, nos parece un tanto artificial hacer referencia a Mictlán, pues aunque eran nueve los niveles que debían atravesar los muertos, el número estaba también asociado con el mal agüero y la mala fortuna, razones que hacen difícil su utilización como parte de un proceso el cual tuviera como finalidad recuperar la salud [González, 2000:126].

Para algunos, la medicina tradicional mexicana es

[...] el resultado de la combinación de elementos europeos y africanos, sobre una matriz de origen prehispánico. El proceso de hibridación ha durado más de cuatro siglos y se le deben añadir escasos componentes asiáticos y las crecientes aportaciones de la medicina científica del siglo pasado y el presente [Campos, 2002:164].

Sin embargo el componente austral, aunque se antoja un poco lejano, podría relacionarse dentro de la siguiente secuencia: las prácticas donde ocurre la cadencia del número nueve se llevan a cabo al interior del ámbito doméstico y estos conocimientos son tomados en ocasiones del contacto con curanderos. Si aceptamos que éstos tienen una “ascendencia” ritual de los chamanes, entonces podría asociarse, por ejemplo, el número nueve con los peldaños que el chamán debe subir para tener acceso a la divinidad, como veremos más adelante.

Aunque su influencia parece muy tenue, una corriente de las regiones de Asia central y latitudes más altas como la estepa siberiana pudieron haber alimentado a la medicina mesoamericana. El sistema eje-del-mundo es un fenómeno universal, y constituye una vía para la comunicación de los mortales con el cielo y el inframundo, independiente de la valoración que cada cultura les asigne en términos de bondad o maldad, pero el tránsito está restringido a ciertos personajes con poderes extraordinarios. Los chamanes, como herederos de esta tradición cosmogónica, están rodeados de ciertos símbolos que utilizan para sus intervenciones o ascensiones extáticas, como el árbol cósmico al cual han de subir por siete o nueve peldaños para alcanzar la esfera celeste. En Asia central está muy difundida la idea cosmogónica de los obstáculos a vencer para acceder a la esfera sagrada; igualmente, “[...] en toda la Siberia del sureste es general la concepción de los siete cielos. Pero no es la única conocida: la imagen de nueve

⁵ En palabras de Lozoya, “[...] por arriba del plano terrestre estaba el ‘cielo’, espacio que a su vez se dividía en planos; originalmente, para algunos pueblos más antiguos, en nueve; y para la cultura nahua, en trece niveles, colocados a partir de la superficie terrestre hacia el espacio sideral (pisos celestes). La mitad inferior del cubo, el espacio ubicado por debajo de la plataforma terrestre, contaba con nueve pisos hacia el interior de la tierra (pisos de inframundo)” [2000:42].

niveles celestes, o aun de dieciséis, diecisiete e incluso treinta y tres cielos no está menos extendida” [*ibid.*]. Más allá del número de niveles en como se conciben las regiones celestes o el inframundo, es posible que ciertas influencias hayan viajado junto al chamanismo hasta América y de ahí hayan sido inducidas algunas creencias entre los curanderos.

En el campo de la brujería, existen referencias antiguas de origen europeo que manejan periodos como los aplicados en esta zona de Tierra Caliente. Por ejemplo, Gonzalo Aguirre menciona los estudios de Estopañán en España, quien encontró que en un conjuro para el alivio de un niño en 1494 el número de días fue ocho: después de enterrarlo y volverlo a sacar para vestirlo con ropas nuevas, y como una manera de afirmar la curación “e cualquier nombre que dixera, le avremos de llamar siete u ocho días en su casa” [1987:282, en Aguirre, 1963]. Otro ejemplo fue un suceso ocurrido durante el primer tercio del siglo xvii en Santiago de Galicia [Rodríguez, 1943:304, en Aguirre, *op. cit.*]: Marta Fernández fue llamada para romper un hechizo, lo cual consiguió repitiendo “todas estas operaciones nueve mañanas seguidas”. Incluían, como en el caso del niño enfermo, preparar una rosca con harina de trigo con la cual se cubría una parte del cuerpo del enfermo. Al parecer, algunos elementos de la terapéutica europea como la ceremonia de la rosca y recitación de ensalmos eran inmutables, no así el número de veces que debía aplicarse determinada terapia, pues hay ejemplos que indicaban dos, tres o 15 días para conseguir la salud a fuerza de emplastos o infusiones.

Todos esos elementos (confección de la rosca, número de días que dura el tratamiento y acción de nombrar al niño) indican la presencia de un ritual, como ya lo ha mencionado Aguirre [*op. cit.*:267], de origen netamente europeo y por tanto cristiano, a diferencia de la cosmovisión indígena donde la actividad terapéutica primaba el uso de los remedios sobre el ritual. De esta manera, la cifra en cuestión puede no ser una particularidad concluyente para caracterizar la medicina doméstica en Tierra Caliente debido a otras que pueden asociarse al procedimiento curativo, aunque sí vinculadas a una tradición europea de un rito el cual hace siglos se fusionó con los conocimientos locales y aún perdura en el discurso de la medicina doméstica, en donde sigue encontrándose lo siguiente: “Casi por lo regular los remedios así [son], pues, dicen que nueve días, nomás que tiene dieta, tiene dieta, no debe uno de comer chile, ni manteca, así pues, carne de puerco, pues irritantes no” (Josefina Castellanos, El Pilón, 2003).

La atracción por los números ha llevado a muchas culturas a ver en el nueve una especie de final absoluto o ciclo completo. Esta cifra puede ponerse de relieve cuando se aplica en otras zonas rurales, con mayor incidencia que en las urbanas:

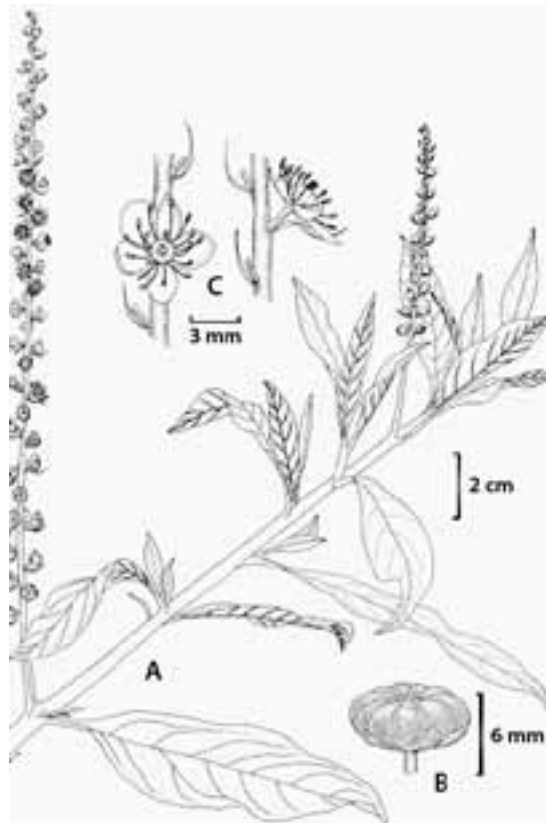
Cuando tenía mis niños lavaba manteca con vinagre y cal, y les untaba el estomaguito, les ponía unos braguetes, ese era mi remedio; y uno que no se podía componer,

sofocado, le dimos camote de cónguirra [*Phytolacca octandra* L. (*Phytolacca icosandra* L.)], nueve días y se alivió; lo sobaba su papá, iba y sacaba camotitos de cónguirra y yo decía: pos lo vas a enyerbar. No, el muchacho se compuso (María Martínez, El Sauz de Abajo).

Fuera de esta región, en los poblados de El Sauz de Abajo y Atecucario, Michoacán, en Zamora, también encontramos la alusión a esta cifra. Estas son las palabras de la señora Aurelia:

Para la bilis le tengo mucha fe a esa yerbita, mire, a esa cenecita, prodigiosa, es amargosa; se cuece con un pedacito de canela y se toma un tecito en la mañana en ayunas, para la bilis, nueve días, o es también para los nervios, sirve también para los nervios (Atecucario, 1998).

FIGURA 1.
Cónguirra (*Phytolacca Icosandra*)
[Cruz, 2000]



La aplicación de esta cadencia puede extenderse más allá de los remedios considerados ‘tradicionales’. La misma señora refiere:

Él estaba re malo, no comía, no tenía hambre y se estaba flaqueando y amarillo y le decía yo: corre al médico, porque algo vas a tener. “No, no siento nada, nomás no tengo hambre, pues”. Le dije: sabes qué, te voy a traer una cerveza en la noche pa’ que te la tomes por allá en la madrugada; y le traje cinco días, nomás son nueve días, y él nomás aguantó cinco días porque no le gusta la cerveza. “Ay sabe re feo”. No le hace, es pa’ remedio, tómatela, y con eso dice que sintió que le pegó hambre y ya se compuso.

CONSIDERACIONES FINALES

La medicina doméstica representa un importante bastión para el resguardo y aplicación de diversas terapéuticas que tienen como finalidad evitar la enfermedad y restablecer la salud perdida. En este ámbito, se han ido decantando con el tiempo innumerables elementos, creencias y prácticas médicas provenientes de diversas sociedades de acuerdo con el acontecer histórico. Negros bozales, curanderos indígenas, médicos coloniales, etcétera, cada uno con su propio capital cultural, aportaron saberes y terapéuticas dentro de la gama que pudiera trazarse entre lo científico y sobrenatural.

Cuando se aplica la medicina doméstica se hace visible la influencia que el sistema clásico tiene sobre ésta. Sin embargo, en el municipio de Buenavista se conservan los conocimientos propios de la medicina local y un amplio bagaje que se ha utilizado por largo tiempo en el tratamiento de enfermedades, ya sean de corte natural o procedencia cultural. De hecho, quienes colaboran con las brigadas de salud siguen empleando conceptos más apegados a una respuesta cultural. Una auxiliar de salud en El Crucero de la Ruana menciona:

El nicle, yo lo tengo, muy bueno para cuando hay como irritación, como faltos de sangre [...]; una hermana mía que le salían muchas manchas blancas como anemia, y nomás le dábamos unos nueve días y se le acababan las manchas; cuando había leche de vaca le echábamos las ramas, las lavábamos y las echábamos y allí hervía [...]; y sí, se le quitaban las manchas, bien de su piel, rápido, y para eso yo sé que es bueno (Bertha González, El Crucero de la Ruana, 2003).

Aún quedan por establecer las explicaciones al uso del nueve dentro del tratamiento terapéutico asociado a la medicina doméstica, pero pueden delinearse algunos puntos para entender su persistencia. La aplicación terapéutica en cuestión está muy relacionada con la cultura, esta filiación le permite interactuar e incidir en las diferentes manifestaciones mórbidas sin importar que no estén dentro de su competencia natural. La parte sobrenatural de la curación no se circunscribe únicamente a la nosotaxia tradicional o cultural, sino puede actuar incluso

sobre cuadros mórbidos ajenos a su naturaleza y poner de manifiesto uno de los elementos que le permite hacerlo: el principio de eficacia, en este caso, simbólica.

El flujo de conocimientos y prácticas médicas no es unidireccional. Los médicos también comparten, en ocasiones, los saberes tradicionales:

Ya no ocupé ir a ver el otorrino. Cuando le iban a hacer la operación a mi esposo, yo le di mucho tiempo la sangre de iguana; me traían las iguanas, las encargábamos. Me decía un doctor, tanto doctor, que me dijo: mire señora, déle sangre de iguana, calentita en un refresco, en chocolate o en coca, y si él no, que no vea, désela en coca, bien batidita, dijo, pero las iguanas las van a comprar y usted las va a degollar para echarle la sangre. Había veces que pa' poderse ir mi esposo a trabajar, la mataba en la madrugada, porque primero yo no me animaba solita a matarla. Le sacaba la sangre y en un chocolate se lo daba, se lo di como unas tres ocasiones nueve días, que pasara un tiempo de esos nueve días; es muy buena, pues, para lo anemio, pa' todo eso (Bertha González, *El Crucero de la Ruana*, 2003).

La administración de los medicamentos o remedios en El Crucero de la Ruana está sin duda relacionada con el sincretismo de diversas tradiciones al interior de la medicina doméstica, como una respuesta a necesidades vitales o culturales. Por supuesto, la reapropiación de elementos simbólicos mediante un mestizaje histórico y social hacen difícil establecer con certeza la procedencia de estas prácticas y soluciones factuales ante la enfermedad. Sin embargo, su presencia en amplias áreas que rebasan, en este caso, la tierra caliente de Michoacán, pone de manifiesto un extenso sistema de curación tradicional sustentado en la estructura doméstica, el cual se fue combinando con otras tradiciones médicas y etnomédicas para finalmente adecuarse a las nuevas condiciones históricas y culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Angón, Pilar

2001 "Trabajadores agrícolas del valle del Tepalcatepec", en Zárate Hernández, José Eduardo (ed.), *La tierra caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Campos Navarro, Roberto

2002 "Las medicinas indígenas de México al final del milenio", en De la Peña, G. y Vázquez León, L. (coords.), *La antropología socio-cultural en el México del milenio: Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, ICE/INAH/CONACULTA.

Campos Navarro, Roberto (comp.)

1992 *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM, pp. 98.

Cruz Durán, Ramiro et al.

2000 "Anormalidad floral en *Phytolacca Icosandra* L. (Phytolaccaceae) en el Pedregal de San Ángel, México, D.F.", en *Acta Botánica Mexicana*, núm. 53, México, pp. 27-33.

Gallardo Ruiz, Juan

2002 *Medicina tradicional p'urhépecha*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.

González Torres, Yolotl

2000 *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.

INEGI

2000 *XII Censo de Población y Vivienda*.

Lameiras Olvera, José

1998 "Prólogo", en Chávez Torres, Martha, *Mujeres de rancho, de metate y de corral*, México, El Colegio de Michoacán.

Lozoya, L. Xavier

2000 "La medicina prehispánica", en Aréchiga, Hugo y Luis Benítez Bibriesca (coord.), *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, CONACULTA/FCE.

Menéndez, Eduardo L.

1981 *Clases subalternas y el problema de la medicina denominada "tradicional"*, México, Ediciones de la Casa Chata, núm. 32.

1984 *Hacia una práctica médica alternativa: Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, Ediciones de la Casa Chata/CIESAS/SEP, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 86.

1988 "Antropología médica: Orientaciones, tendencia y omisiones", en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-Iztapalapa, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 160.

1992a "Automedicación. Un sistema de transacciones sociales permanentes", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, México, Instituto Mora/UAM.

1992b "Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM.

1992c "Autoatención y automedicación", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM.

Menéndez, Eduardo L. (ed.)

1982 "Automedicación, reproducción social y terapéutica, y medios de comunicación masiva", en *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina "popular"*, México, CIESAS/Escuela Superior de Salud Pública SSA, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 57.

Olavarrieta, Marcela

1977 *Magia en los tuxtlas*, Veracruz, México, INI/CONACULTA.

Pérez Prado, Luz Nereida

2001 "La gente y el paisaje: Imágenes y recuerdos en el valle del Tepalcatepec", en Zárate, Eduardo (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Tarrés, María Luisa (coord.)

2001 “Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa”, en *La investigación social*, México, Porrúa/El Colegio de México/FLACSO.

Zárate Hernández, José Eduardo (ed.)

2001 *La Tierra Caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Zolla, Carlos et al.

1992 “Medicina tradicional y enfermedad”, en Campos Navarro, Roberto (comp.), *La antropología médica en México*, tomo 2, México, Instituto Mora/UAM.

ENTREVISTAS

Adolfo Castañeda, El Guayabal, Michoacán, 28 de agosto de 2003.

Aurelia Rodríguez, Atecucario, Michoacán, 30 de octubre de 1998.

Bertha González, El Crucero de la Ruana, 30 de agosto de 2003.

Josefina Castellanos, El Pílon, Michoacán, 2 de septiembre de 2003.

María Martínez, El Sauz de Abajo, Michoacán.

Señora nacida en La Angostura, Buenavista, 7 de abril de 2003.

EL RITMO DE LA SANACIÓN EN EL CRUCERO DE LA RUANA

Salvador Pérez Ramírez

Centro de Estudios de las Tradiciones

El Colegio de Michoacán

RESUMEN: *Explorando las nociones de salud-enfermedad en el ámbito doméstico en una comunidad mestiza de Tierra Caliente en Michoacán, han surgido preguntas respecto a la manera en como se aplican los medicamentos y remedios en el modelo médico de autoatención. En este artículo se hace un acercamiento a una peculiar administración terapéutica que utiliza la cadencia del número nueve para reencontrar la salud perdida. La medicina doméstica es un crisol que funde diversas tradiciones médicas, tanto mesoamericanas como europeas, y dan como resultado un universo de conocimientos prácticos y simbólicos los cuales, una vez probada su eficacia, se convierten en prácticas y saberes médicos que serán utilizados frente a la enfermedad en un primer nivel de atención.*

ABSTRACT: *Exploring the basic knowledge of health-disease in the domestic scope in Tierra Caliente, a racially mixed community of Michoacan, questions around the way have arisen in which to the medicines and the remedies in the medical model of self care are applied. In this article, an approach to a peculiar therapeutic administration becomes that uses the cadence of number nine to meet again the lost health. The domestic medicine is a crucible that melts diverse medical traditions, mesoamericanas as much european, that they give like result a vast universe of practical and symbolic knowledge which, once proven its effectiveness, practices and medical knowledges who will be used as opposed to the disease in a first level of attention.*

PALABRAS CLAVE: *medicina tradicional, medicina doméstica, autoatención en salud*

KEY WORDS: *tradicional medicine, domestic medicine, self care in health*

INTRODUCCIÓN

El espacio doméstico representa un lugar privilegiado para entender el proceso salud-enfermedad-atención. En ese ámbito se manifiestan diversos conocimientos y prácticas médicas con la finalidad de restablecer la salud perdida. Para ello, se utilizan los recursos que la unidad doméstica ha venido acumulando con el tiempo; pueden ser de tipo tradicional o provenientes de otros reservorios médicos, por ejemplo la medicina alópata. En este trabajo hacemos énfasis en uno de los proce-

dimientos terapéuticos que se ponen en marcha al momento de presentarse una enfermedad: la manera en como se administran los remedios o medicamentos.

Dentro del dominio de la medicina tradicional queremos abordar un aspecto importante del proceso salud-enfermedad-atención, el cual no obstante ha sido poco explorado desde la antropología médica: la administración de medicamentos o remedios en el tratamiento de la enfermedad en la medicina doméstica. El campo doméstico es de por sí fértil para el análisis y comprensión de este fenómeno que se produce y reproduce en su interior, tomando conocimientos de diversas fuentes, sobre todo la medicina alópata y tradicional. Cuando se activa, la medicina doméstica puede presentar un sinnúmero de prácticas y conocimientos que pueden resultar contradictorios, tener una naturaleza heterogénea y pertenecer a diversas corrientes o modelos médicos; sin embargo, eso no obsta para que demuestren su funcionalidad y eficacia.

El sincretismo de la medicina doméstica también se refleja al administrar los medicamentos. Su accionar se basa en diferentes cadencias o tiempos establecidos para su uso que dependen en cierta medida de la enfermedad, así como de la potencia y eficacia que se le atribuyen al medicamento. En este trabajo nos interesa explorar el uso del número nueve en el manejo de los remedios en una comunidad mestiza de la Tierra Caliente michoacana.

Para llevar a cabo este trabajo, se tomó en cuenta la clasificación propuesta por Eduardo Menéndez con la finalidad de ubicar a la medicina doméstica dentro del amplio contexto de los sistemas médicos en México. Para él, la configuración del sistema médico es el resultado de un proceso que involucra tres principales modelos de atención médica: a) médico hegemónico (MMH); b) alternativo subordinado; y c) de autoatención [*apud.* Campos, 1992:98]. El primero está asociado a una trayectoria histórica proveniente de la medicina hipocrática y se representa con el sistema médico oficial, es decir, con la práctica de la medicina alopática. El modelo alternativo subordinado engloba sistemas médicos que ostentan conocimientos ajenos al sistema médico hegemónico u occidental; en general lo constituyen prácticas médicas que si bien también tienen un antecedente temporalmente lejano, como la medicina china, su característica es estar fuera del desarrollo científico de la medicina, no obstante en su lugar y tiempo bien pudieron mantener el dominio de la cura. El tercer modelo está basado, como lo indica su nombre, en la autoatención; comprende las acciones médicas, desde el diagnóstico hasta la aplicación de la terapéutica, aplicadas por la propia persona. Para el autor, este modelo es básico en toda sociedad, guarda una relación de subordinación con los anteriores y una concepción basada en la experiencia, además de una tendencia a incorporar otras prácticas médicas [Menéndez, 1992:104]. En este último modelo encontramos a la medicina doméstica fuertemente vinculada, en términos culturales, a la unidad residencial.

La adhesión de este trabajo a los métodos de la investigación cualitativa se mostró conveniente porque en éstos “[...] se encuentran las claves para desenrañar el significado de las observaciones derivadas de las palabras, narraciones o comportamientos” [Tarrés, 2001:12] de los sujetos de estudio. Su manejo implicó codificar e interpretar al menos medio centenar de entrevistas etnográficas realizadas en la zona norte del municipio de Buenavista Tomatlán y en la comunidad mestiza El Crucero de la Ruana.

LA AUTOATENCIÓN EN EL CRUCERO DE LA RUANA

Los habitantes del municipio de Jilotlán de los Dolores, Jalisco, a donde pertenece El Crucero, suman 10 280 personas, repartidas en 5 256 hombres y 5 024 mujeres, de lo cual resulta un índice de masculinidad de 104.62 frente al de su vecino, el municipio de Buenavista Tomatlán, con el equivalente a 95.83, con 38 188 habitantes [INEGI, 2000]. El Crucero de la Ruana es un pueblo de jornaleros de apenas medio siglo de antigüedad, se encuentra entre la mirada de las estribaciones de la sierra del Tigre, conocida ahora como la sierra de Jalmich, y Buenavista Tomatlán.

Aunque El Crucero pertenece a Jilotlán de los Dolores, su situación orográfica no le permite interactuar con su municipio. De hecho, recibe la mayoría de los servicios municipales de Buenavista Tomatlán, incluyendo hasta hace poco el servicio médico gubernamental mediante la Clínica Rural de Buenavista por parte de la Secretaría de Salud.

El poblado de Benito Juárez, coloquialmente conocido como El Crucero, forma parte del *hinterland* terracalienteño de Michoacán. Su fundación tardía en la región lo dejó al margen del repartimiento agrario, por lo que sus principales actividades económicas se relacionan con la pizca y trabajo dentro de las huertas limoneras de la región [Angón, 2001:267]. Otra fuente de ingresos es la migración hacia Estados Unidos, sobre todo a El Monte y Los Ángeles, California.

La unidad volante de la clínica rural realizaba visitas periódicas a El Crucero, hasta que el programa oficial Oportunidades llegó al pueblo. Ahora, el ayuntamiento de Jilotlán de los Dolores les brinda la atención médica que les era proporcionada por Buenavista Tomatlán. Sin embargo, antes y ahora la autoatención en salud ha sido un fenómeno permanente que obra al interior de las unidades domésticas, independientemente del contexto sociocultural donde se encuentren.

En general, la autoatención es parte intrínseca de cualquier grupo familiar, ya sea de carácter urbano, indígena o campesino, y está sujeta a su entorno médico en términos de las influencias que pueda recibir. Los principales corpus médicos que nutren los conocimientos depositados en la unidad doméstica son de corte tradicional y procedencia occidental, aunque no se echan de menos los proporcionados por una amplia gama de saberes médicos de otros

sistemas, como la medicina naturista o curaciones espiritualistas que se han propagado en las últimas décadas mediante la radio local y televisión nacional.

La automedicación puede utilizarse para atender casos simples antes de llevar al enfermo con un especialista, emplearse al final de los tratamientos alopáticos o curanderiles, representar una práctica utilizada alternativa o bien de forma simultánea. En realidad es una manera muy favorecedora de hacer frente a la enfermedad o accidente. Su permanencia al interior de la unidad doméstica campesina es un indicador de cómo se experimenta la enfermedad o daño.

De acuerdo con el contexto social donde surja la enfermedad será la manera de atenderla. Por ejemplo, las comunidades indígenas son más proclives a ver la enfermedad como resultado de alguna transgresión al orden social o divino que involucra la respuesta de la comunidad para conseguir la sanación. Y en las comunidades rurales, por ejemplo El Crucero de la Ruana, la enfermedad se percibe como algo individual, independiente del comportamiento social, a menos que la enfermedad sea consecuencia de entidades preternaturales. Pero aún así, el tratamiento se buscará no como una respuesta a desórdenes al interior de las relaciones sociales en la comunidad, sino como algo propio del individuo o resultado de una interacción no adecuada con otra persona; entonces se acudirá con uno de los pocos curanderos de Buenavista.

La autoatención se encuentra en la base de un proceso que va desde los primeros síntomas (aunque a veces tiene un carácter preventivo), pasando por el diagnóstico y la aplicación terapéutica hasta el restablecimiento del enfermo o su adaptación a la enfermedad.

Aparece como la primera actividad asistencial a la enfermedad antes de delegar el cuidado en un curandero profesional. La autoatención constituye tanto una parte básica del proceso de reproducción biológico y social en el interior de los grupos domésticos-familiares, como una etapa necesaria en la situación del enfermo [Menéndez, 1992:156].

Su práctica incluye, por lo tanto, una parte relacionada con los procedimientos curativos y otra que atañe a los medicamentos utilizados y su administración.

La medicina tradicional puede presentar diversas facetas en el tratamiento de la enfermedad. Los innumerables padecimientos demandan una gran cantidad de especialistas tradicionales o de prácticas existentes al interior del corpus médico ancestral. La intervención de hueseros, sobadores, rezanderos o curanderos desde tiempos inmemoriales logró conformar una cosmovisión particular en la explicación y tratamiento de las enfermedades. Estos conocimientos han traspasado las fronteras del propio espacio curanderil y permeado en gran medida las concepciones al respecto entre los simples habitantes

del espacio doméstico, a tal grado que cuando surge la necesidad de aplacar los padecimientos de alguno de sus miembros puede recurrirse a los conocimientos aprendidos en su trato con los especialistas a quienes se les reconoce históricamente por su poder de sanación.

La medicina occidental también influye en la situación del enfermo y el desenlace de su proceso curativo, aproximándolo a su entorno familiar y a una manera peculiar de ver la enfermedad, propugnando sobre todo por establecer el proceder científico como la única salida para encontrar la curación. Pero en su práctica, la medicina clásica coincide casi parte a parte con el desempeño de la tradicional; ambas establecen un diagnóstico partiendo de algún tipo de auscultación —ya sea por adivinación, palpación o utilización de instrumental técnico científico—. Una vez determinado el diagnóstico, se procede a elegir la terapéutica considerada más eficaz y por último se administran los medicamentos o acciones. Otra coincidencia es buscar el restablecimiento del equilibrio entre las dos entidades relacionadas con bienestar y malestar.

Así como la medicina occidental se apega a los principios de homeostasis, que buscan encontrar y mantener el equilibrio en las funciones del organismo, la medicina tradicional concibe al cuerpo como una entidad compuesta por elementos psicofísicos en equilibrio; si éste se pierde, el organismo enfermará. Existen más coincidencias entre ambas medicinas y sus practicantes; por ejemplo, los curadores de una y otra mantienen una cierta jerarquía o autoridad sobre sus pacientes, esto es, establecen relaciones asimétricas con la comunidad o sujeto enfermo, como ya lo ha resaltado Méndez [1981:2 y s].

Los curaderos pueden encaminar sus conocimientos hacia la práctica de una determinada área, la cual recibe el nombre de los materiales que utiliza o la parte del cuerpo que pueden curar. Por ejemplo, en su estudio sobre los tuxtlas, Marcela Olavarrieta menciona los términos

“yerbatero” (el que emplea hierbas en sus curaciones), “sobador” (quien emplea el masaje para aliviar luxaduras), “culebrero” (el que cura la mordedura de culebra), “chupador” (aquél que emplea la técnica de “chupar los pulsos” en curaciones de espanto), “adivino” (generalmente, quien emplea la cartomancia), etcétera [1977:177].

Podemos agregar una serie más de especialistas, como ensalmadores, rezaderos, hueseros, sobadores y otros. Por lo general, los curaderos están asociados a las culturas indígenas en las cuales se han perpetuado con más firmeza sus prácticas y reconocimiento social, a diferencia de las sociedades rurales mestizas donde la presencia de los curaderos es menor, pero aún así muchos de sus conocimientos están manifiestos en las aplicaciones terapéuticas de la medicina doméstica.

Durante el Virreinato, esta parte de Tierra Caliente en Michoacán sufrió un fuerte proceso de despoblamiento indígena, el cual dio como resultado una sociedad formada por un ingente aluvión de colonos con una forma de vida distinta que enraizó en la región apenas despuntaba la Colonia, venidos de allende el océano. Se trataba de una población

[...] que desde entonces, y de inmediato, se alojó en rincones, terrenos no disputados por los españoles poderosos y deshabitados por los indígenas extintos. Territorios que de alguna manera les fueron significativos: quién, identificándose con sus paisajes septentrionales peninsulares, no cayó a nuestras regiones procedente de Málaga, Cartagena, Cádiz, Granada, Sevilla, Córdoba, Jerez y Huelva a las costas, altiplanos y montañas mesoamericanas. Quien, procedente de Castilla y Extremadura, de los nortes hispanos, rechazó plantarse en territorios agrestes como los de Aguascalientes, Jalisco, Durango, Chihuahua, Tamaulipas y otros extremos de nuestra septentrionalidad, meridionalidad y occidentalidad [Lameiras, 1998:15].

Seguramente, Lameiras pensaba también en esta zona agreste, reseca y calurosa de Tierra Caliente, donde Buenavista “[...] parecía haberse rendido al sopor [...], sin árboles, abandonado bajo el sol, y reseco por completo, como un hueso seco y blanco” [Del Villar y Del Villar, en Pérez Prado, 2001:333].

La presencia indígena en la cuenca del Tepalcatepec se redujo de tal manera y en tiempos tan tempranos del México colonial que es muy posible que sus conocimientos etnomédicos pronto hayan sido eclipsados o resignificados ante la cosmovisión española; pruebas de esta preeminencia son las novenas o novenarios, los cuales aún se celebran. Aunque, quizá algunas creencias de los grupos indígenas establecidos en la parte alta de la sierra¹ hayan influido en los relatos que circulan en Buenavista, como el de un ser con poderes sobrenaturales acechando por las noches transformado en búho (señora nacida en La Angostura, 2003). En las regiones p’urhépecha no se reconoce la figura del chamán,² y la distinción entre curandero

¹ La presencia indígena tuvo lugar en la época prehispánica, motivada por la explotación de las minas de cobre, cuyo mineral se utilizaba en la fabricación de utensilios de uso suntuario, agrícola y en la elaboración de puntas de lanza y macanas [cfr. Roskamp, en Zárate, 2001:119 y s]. Sin embargo, la parte de Tierra Caliente que tratamos aquí no ha dejado ver mayor influencia de los p’urhépecha en el pasado. A decir de Isabel Kelly, “[...] la zona limítrofe occidental de Tierra Caliente —desde el Cerro de Tomatlán hasta Tepalcatepec— es culturalmente distinta a la de Apatzingán”; y lo mismo respecto a las culturas de Colima y occidente de Michoacán, de las cuales Tepalcatepec, y por tanto Buenavista y Apatzingán, apenas ofrecen “nebulosas semblanzas” en cuanto a la cerámica [ibid.:84].

² Ni del modo como ha sido descrito en la literatura antropológica ni con las características que estos personajes muestran en la parte austral del continente asiático: uso del tambor para lograr un estado extático, de la flauta para atrapar el alma, etcétera. El rasgo que sí comparten chamanes y curanderos es su capacidad de volar, pero es muy distinta la intención que se muestra en la literatura chamánica con el uso que se supone le da un curandero a esta capacidad extraordinaria.

indígena y quien habita la tierra caliente radica en que este último no introduce elementos sobrenaturales en la curación, más bien se enfoca en el tratamiento a base de hierbas medicinales y brebajes; en tanto, el primero sí puede hacerlo y se reconoce por el tipo de terapéuticas que utiliza. En este caso, logran identificarse tres importantes tipos de especialistas: Tzinapeti,³ el curandero propiamente dicho; Sikuame, el brujo generador de hechizos; el sobador, conocido como Jayarhpeti y el sangrador Chukupeti, quien antes desempeñaba esa función y en la actualidad es quien inyecta (Moisés Franco Mendoza, comunicación personal, 22 de septiembre de 2006). De ellos, el Sikuame tiene capacidades para volar y convertirse en animal del monte para hacer daño a otros animales o personas.

DIAGNÓSTICO Y NUMEROLOGÍA EN LA CURACIÓN

La administración de medicamentos para curar es parte intrínseca de la autoatención en salud y está muy vinculada al ámbito doméstico porque es ahí donde sucede la atención de primera instancia y se decide la naturaleza de la carrera del enfermo. Para comenzar a administrar los medicamentos hay que hacerse un diagnóstico preliminar, función que recae en la persona encargada de cuidar la unidad doméstica, generalmente la mujer adulta.

El diagnóstico doméstico se elabora cuando hay una disminución en la salud, de forma parecida al sistema médico occidental. Así, el procedimiento va de un diagnóstico a otro según la recuperación o no del enfermo, hasta que se ajusta a lo más adecuado para tratar su malestar. Este diagnóstico diferencial se basa en la propia experiencia del curador doméstico o los conocimientos de tipo externo vía familiares o vecinos. Aquí es importante resaltar el papel de la tradición médica popular cuyo corpus médico se obtiene mediante el contacto con el médico alópata, curandero o cualquier otro especialista. Los mecanismos de adquisición de estos saberes son múltiples y cambiantes, de manera que el curador doméstico puede acumular una vasta experiencia y amplio conocimiento acerca de los síntomas, medicinas y procedimientos que pueden emplearse para la atención.

Ante la enfermedad, la persona puede optar por la búsqueda de una cura o simplemente no hacer nada, pero frente a este hecho individual se perfila la actuación pragmática del curador doméstico quien, en la mayoría de los casos, se inclina por una pronta atención, la cual derivará por supuesto en la autoadministración de remedios o medicamentos que se juzguen apropiados. Su

³ Gallardo encuentra otra denominación para médico tradicional o “brujo” en la región p’urhépecha lacustre: Xurhiski. Sin embargo, los médicos caseros “[...] no distinguen entre qué es ser Xurhiski o Sikuame”; cualquier médico tradicional puede desempeñar ambas funciones [2002:178 y s].

proceder tiende a evitar las posibles consecuencias del agravamiento del mal, además existen sentimientos de apoyo y cuidado al interior de la dinámica familiar.

Para ilustrar la parte de la automedicación que se refiere a la administración de medicamentos y remedios, hemos tomado algunos ejemplos de El Crucero de la Ruana. Por un lado, la aplicación de medicamentos se lleva a cabo según la medicina clásica, basada en las cadencias de aplicación en las características bioquímicas de los medicamentos y posibles efectos directos o colaterales en el organismo. Ha resultado como regla general un periodo de ocho días si se presume que el tratamiento curará al paciente; si no, se establecen otros basándose en el contenido de los envases farmacéuticos o administrándolos incluso de por vida, según el tipo de enfermedad.⁴ Y por el otro, se utiliza la cadencia de nueve días, producto de los procesos terapéuticos utilizados al interior del ámbito doméstico y cuyas fuentes provienen de la medicina clásica y tradicional, así como de sus propios aportes generados culturalmente y puestos en marcha por la medicina doméstica.

La influencia de la prescripción alopática también está presente en la manera de aplicar los remedios caseros provenientes de la medicina tradicional, dando como resultado que los periodos de aplicación sean de uno a ocho días, y en ocasiones 15. Según el tipo de medicamento, no se administran durante más tiempo por riesgo a provocar un mal mayor al que trata de solucionarse; por tanto, y para evitar sus efectos negativos, se recurre a la administración por ocho días durante periodos intermitentes, como el chacualalate o cuachalalate (*Ampbypteryngium adstingens Schiede ex Schech. Fam. Julianaceae*), utilizado en ulceraciones gástricas y heridas cutáneas.

El surgimiento del saber médico doméstico radica en que el uso de estos conocimientos por parte del curador doméstico está relacionado con la necesidad y apremio que representa la enfermedad al interior de la propia familia. La enfermedad o padecer en sí mismos constituyen una amenaza de carácter real o latente a la integridad o funcionamiento del grupo residencial, campesino en este caso, y una advertencia a la estabilidad futura de la comunidad familiar, sobre todo si el enfermo es integrante del grupo de producción.

Otros factores vinculados a la puesta en práctica de los conocimientos médicos del curador doméstico son los económicos y socioculturales. Los recursos familiares se ven mermados cuando uno de sus miembros enferma, sobre todo si a esta situación se le suma la ocupación de al menos otra persona encargada

⁴ Existen, por supuesto, otras cadencias de administrar los medicamentos alopáticos; por ejemplo, periodos de 21 días seguidos de siete libres de medicamento en anticonceptivos, o en anualidades en el caso de las vacunas, etcétera. Aquí se toma el número ocho porque fue el más reconocido entre las personas entrevistadas.

de llevarlo a los servicios médicos, ya sean tradicionales o alopáticos; entonces el equilibrio de la economía familiar se ve más comprometido. Ahora bien, en los aspectos social y cultural, si está disponible la medicina occidental, por ejemplo la atención en una unidad médica rural, debe valorarse si es pertinente llevar al paciente cuando presenta una enfermedad de filiación cultural, como susto o hechizo, pues por la naturaleza de este tipo de padecimientos se expone a que no le crean o le realicen un diagnóstico erróneo y por tanto quede en riesgo de agravarse.

En este sentido, la perspectiva de las medicinas doméstica y clásica es diferente. Mientras la primera toma en cuenta aspectos culturales que la llevan a hacer caso omiso de la patología como algo importante en sí misma y tratar de identificar y eliminar las causas de la enfermedad, la segunda fundamenta su quehacer en ubicar la enfermedad en determinado proceso patológico y no tanto en las causas. El sustento científico que proclama la medicina clásica la obliga a afirmar y mantener su práctica minimizando los efectos de la doméstica, y para ello “[...] no sólo postula (y ejercita) la exclusión teórica y práctica de los otros saberes médicos, sino que incluso los convierte en marginales o en inoperantes conquistas del saber obtenidas dentro de su mismo marco de racionalidad” [Zolla, 1992:82].

El origen de la cadencia de nueve días es, por supuesto, difícil de establecer y comprobar; sin embargo, su documentación en esta localidad nos permitirá hacer algunas aproximaciones al respecto. Así, algunos medicamentos que se utilizan en el poblado se administran de acuerdo con esta frecuencia.

La penca molida con la chaya, con la hoja de chaya y un pedazo de sábila y ya, nueve días también así, y luego el chacualalate también, tomarse eso nueve días y luego un chacualalate, y después un té de albacar con ruda. A esa señora ya la iban a operar y no la operaron, y ella todavía anda bien (Josefina Castellanos, El Pílon, 2003).

Llama la atención que esta cadencia se menciona en las instrucciones de los curanderos. Por ejemplo, en Buenavista, uno de ellos indicó: “el estómago de todos modos produce aire, el niño de todos modos tiene aire, tu encárgale la nuez y cuécesela nueve días o diez días y dásela” (Adolfo Castañeda, El Guayabal, 2003). Esta disposición repercute en el ámbito doméstico cuando el curandero no está presente y la persona encargada de atender la salud en la unidad doméstica tiene que actuar ante una enfermedad. Así como aplica la posología indicada por el médico alópata, lo hace con los conocimientos que ha visto o aprendido del curandero.

El número de frecuencia nueve no puede ser visto simplemente como una manera más de dar medicamentos al enfermo, remite a un modo muy antiguo de tratar la enfermedad; puede suponerse que tiene algún tipo de

evocación simbólica que la hace ajena a la medicina alópata en cuanto a la forma de administrarlos. Dentro de la tradición mesoamericana este dígito tenía un significado especial relacionado con los nueve inframundos,⁵ aunque para Matos Moctezuma el número ritual es 13. Además, nos parece un tanto artificial hacer referencia a Mictlán, pues aunque eran nueve los niveles que debían atravesar los muertos, el número estaba también asociado con el mal agüero y la mala fortuna, razones que hacen difícil su utilización como parte de un proceso el cual tuviera como finalidad recuperar la salud [González, 2000:126].

Para algunos, la medicina tradicional mexicana es

[...] el resultado de la combinación de elementos europeos y africanos, sobre una matriz de origen prehispánico. El proceso de hibridación ha durado más de cuatro siglos y se le deben añadir escasos componentes asiáticos y las crecientes aportaciones de la medicina científica del siglo pasado y el presente [Campos, 2002:164].

Sin embargo el componente austral, aunque se antoja un poco lejano, podría relacionarse dentro de la siguiente secuencia: las prácticas donde ocurre la cadencia del número nueve se llevan a cabo al interior del ámbito doméstico y estos conocimientos son tomados en ocasiones del contacto con curanderos. Si aceptamos que éstos tienen una “ascendencia” ritual de los chamanes, entonces podría asociarse, por ejemplo, el número nueve con los peldaños que el chamán debe subir para tener acceso a la divinidad, como veremos más adelante.

Aunque su influencia parece muy tenue, una corriente de las regiones de Asia central y latitudes más altas como la estepa siberiana pudieron haber alimentado a la medicina mesoamericana. El sistema eje-del-mundo es un fenómeno universal, y constituye una vía para la comunicación de los mortales con el cielo y el inframundo, independiente de la valoración que cada cultura les asigne en términos de bondad o maldad, pero el tránsito está restringido a ciertos personajes con poderes extraordinarios. Los chamanes, como herederos de esta tradición cosmogónica, están rodeados de ciertos símbolos que utilizan para sus intervenciones o ascensiones extáticas, como el árbol cósmico al cual han de subir por siete o nueve peldaños para alcanzar la esfera celeste. En Asia central está muy difundida la idea cosmogónica de los obstáculos a vencer para acceder a la esfera sagrada; igualmente, “[...] en toda la Siberia del sureste es general la concepción de los siete cielos. Pero no es la única conocida: la imagen de nueve

⁵ En palabras de Lozoya, “[...] por arriba del plano terrestre estaba el ‘cielo’, espacio que a su vez se dividía en planos; originalmente, para algunos pueblos más antiguos, en nueve; y para la cultura nahoa, en trece niveles, colocados a partir de la superficie terrestre hacia el espacio sideral (pisos celestes). La mitad inferior del cubo, el espacio ubicado por debajo de la plataforma terrestre, contaba con nueve pisos hacia el interior de la tierra (pisos de inframundo)” [2000:42].

niveles celestes, o aun de dieciséis, diecisiete e incluso treinta y tres cielos no está menos extendida” [*ibid.*]. Más allá del número de niveles en como se conciben las regiones celestes o el inframundo, es posible que ciertas influencias hayan viajado junto al chamanismo hasta América y de ahí hayan sido inducidas algunas creencias entre los curanderos.

En el campo de la brujería, existen referencias antiguas de origen europeo que manejan periodos como los aplicados en esta zona de Tierra Caliente. Por ejemplo, Gonzalo Aguirre menciona los estudios de Estopañán en España, quien encontró que en un conjuro para el alivio de un niño en 1494 el número de días fue ocho: después de enterrarlo y volverlo a sacar para vestirlo con ropas nuevas, y como una manera de afirmar la curación “e cualquier nombre que dixera, le avremos de llamar siete u ocho días en su casa” [1987:282, en Aguirre, 1963]. Otro ejemplo fue un suceso ocurrido durante el primer tercio del siglo xvii en Santiago de Galicia [Rodríguez, 1943:304, en Aguirre, *op. cit.*]: Marta Fernández fue llamada para romper un hechizo, lo cual consiguió repitiendo “todas estas operaciones nueve mañanas seguidas”. Incluían, como en el caso del niño enfermo, preparar una rosca con harina de trigo con la cual se cubría una parte del cuerpo del enfermo. Al parecer, algunos elementos de la terapéutica europea como la ceremonia de la rosca y recitación de ensalmos eran inmutables, no así el número de veces que debía aplicarse determinada terapia, pues hay ejemplos que indicaban dos, tres o 15 días para conseguir la salud a fuerza de emplastos o infusiones.

Todos esos elementos (confección de la rosca, número de días que dura el tratamiento y acción de nombrar al niño) indican la presencia de un ritual, como ya lo ha mencionado Aguirre [*op. cit.*:267], de origen netamente europeo y por tanto cristiano, a diferencia de la cosmovisión indígena donde la actividad terapéutica primaba el uso de los remedios sobre el ritual. De esta manera, la cifra en cuestión puede no ser una particularidad concluyente para caracterizar la medicina doméstica en Tierra Caliente debido a otras que pueden asociarse al procedimiento curativo, aunque sí vinculadas a una tradición europea de un rito el cual hace siglos se fusionó con los conocimientos locales y aún perdura en el discurso de la medicina doméstica, en donde sigue encontrándose lo siguiente: “Casi por lo regular los remedios así [son], pues, dicen que nueve días, nomás que tiene dieta, tiene dieta, no debe uno de comer chile, ni manteca, así pues, carne de puerco, pues irritantes no” (Josefina Castellanos, El Pilón, 2003).

La atracción por los números ha llevado a muchas culturas a ver en el nueve una especie de final absoluto o ciclo completo. Esta cifra puede ponerse de relieve cuando se aplica en otras zonas rurales, con mayor incidencia que en las urbanas:

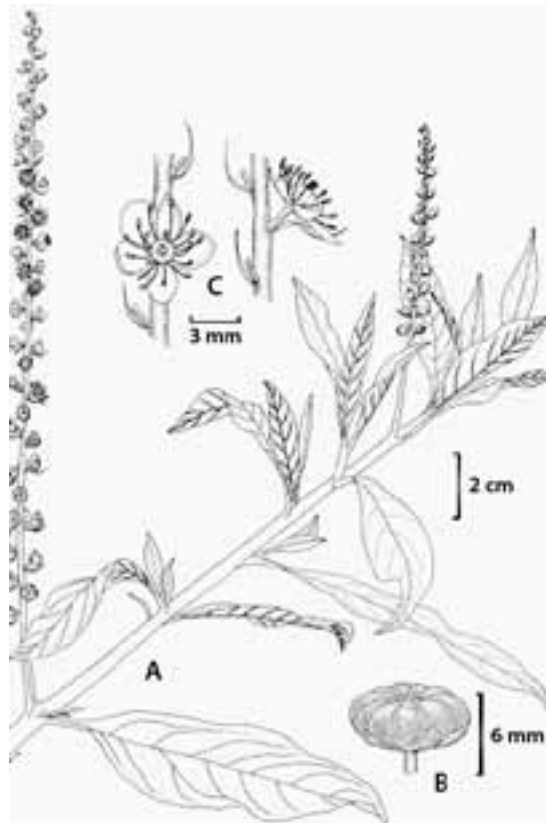
Cuando tenía mis niños lavaba manteca con vinagre y cal, y les untaba el estomaguito, les ponía unos braguetes, ese era mi remedio; y uno que no se podía componer,

sofocado, le dimos camote de cónguirra [*Phytolacca octandra* L. (*Phytolacca icosandra* L.)], nueve días y se alivió; lo sobaba su papá, iba y sacaba camotitos de cónguirra y yo decía: pos lo vas a enyerbar. No, el muchacho se compuso (María Martínez, El Sauz de Abajo).

Fuera de esta región, en los poblados de El Sauz de Abajo y Atecucario, Michoacán, en Zamora, también encontramos la alusión a esta cifra. Estas son las palabras de la señora Aurelia:

Para la bilis le tengo mucha fe a esa yerbita, mire, a esa cenecita, prodigiosa, es amargosa; se cuece con un pedacito de canela y se toma un tecito en la mañana en ayunas, para la bilis, nueve días, o es también para los nervios, sirve también para los nervios (Atecucario, 1998).

FIGURA 1.
Cónguirra (*Phytolacca Icosandra*)
[Cruz, 2000]



La aplicación de esta cadencia puede extenderse más allá de los remedios considerados ‘tradicionales’. La misma señora refiere:

Él estaba re malo, no comía, no tenía hambre y se estaba flaqueando y amarillo y le decía yo: corre al médico, porque algo vas a tener. “No, no siento nada, nomás no tengo hambre, pues”. Le dije: sabes qué, te voy a traer una cerveza en la noche pa’ que te la tomes por allá en la madrugada; y le traje cinco días, nomás son nueve días, y él nomás aguantó cinco días porque no le gusta la cerveza. “Ay sabe re feo”. No le hace, es pa’ remedio, tómatela, y con eso dice que sintió que le pegó hambre y ya se compuso.

CONSIDERACIONES FINALES

La medicina doméstica representa un importante bastión para el resguardo y aplicación de diversas terapéuticas que tienen como finalidad evitar la enfermedad y restablecer la salud perdida. En este ámbito, se han ido decantando con el tiempo innumerables elementos, creencias y prácticas médicas provenientes de diversas sociedades de acuerdo con el acontecer histórico. Negros bozales, curanderos indígenas, médicos coloniales, etcétera, cada uno con su propio capital cultural, aportaron saberes y terapéuticas dentro de la gama que pudiera trazarse entre lo científico y sobrenatural.

Cuando se aplica la medicina doméstica se hace visible la influencia que el sistema clásico tiene sobre ésta. Sin embargo, en el municipio de Buenavista se conservan los conocimientos propios de la medicina local y un amplio bagaje que se ha utilizado por largo tiempo en el tratamiento de enfermedades, ya sean de corte natural o procedencia cultural. De hecho, quienes colaboran con las brigadas de salud siguen empleando conceptos más apegados a una respuesta cultural. Una auxiliar de salud en El Crucero de la Ruana menciona:

El nicle, yo lo tengo, muy bueno para cuando hay como irritación, como faltos de sangre [...]; una hermana mía que le salían muchas manchas blancas como anemia, y nomás le dábamos unos nueve días y se le acababan las manchas; cuando había leche de vaca le echábamos las ramas, las lavábamos y las echábamos y allí hervía [...]; y sí, se le quitaban las manchas, bien de su piel, rápido, y para eso yo sé que es bueno (Bertha González, El Crucero de la Ruana, 2003).

Aún quedan por establecer las explicaciones al uso del nueve dentro del tratamiento terapéutico asociado a la medicina doméstica, pero pueden delinearse algunos puntos para entender su persistencia. La aplicación terapéutica en cuestión está muy relacionada con la cultura, esta filiación le permite interactuar e incidir en las diferentes manifestaciones mórbidas sin importar que no estén dentro de su competencia natural. La parte sobrenatural de la curación no se circunscribe únicamente a la nosotaxia tradicional o cultural, sino puede actuar incluso

sobre cuadros mórbidos ajenos a su naturaleza y poner de manifiesto uno de los elementos que le permite hacerlo: el principio de eficacia, en este caso, simbólica.

El flujo de conocimientos y prácticas médicas no es unidireccional. Los médicos también comparten, en ocasiones, los saberes tradicionales:

Ya no ocupé ir a ver el otorrino. Cuando le iban a hacer la operación a mi esposo, yo le di mucho tiempo la sangre de iguana; me traían las iguanas, las encargábamos. Me decía un doctor, tanto doctor, que me dijo: mire señora, déle sangre de iguana, calentita en un refresco, en chocolate o en coca, y si él no, que no vea, désela en coca, bien batidita, dijo, pero las iguanas las van a comprar y usted las va a degollar para echarle la sangre. Había veces que pa' poderse ir mi esposo a trabajar, la mataba en la madrugada, porque primero yo no me animaba solita a matarla. Le sacaba la sangre y en un chocolate se lo daba, se lo di como unas tres ocasiones nueve días, que pasara un tiempo de esos nueve días; es muy buena, pues, para lo anemio, pa' todo eso (Bertha González, *El Crucero de la Ruana*, 2003).

La administración de los medicamentos o remedios en El Crucero de la Ruana está sin duda relacionada con el sincretismo de diversas tradiciones al interior de la medicina doméstica, como una respuesta a necesidades vitales o culturales. Por supuesto, la reapropiación de elementos simbólicos mediante un mestizaje histórico y social hacen difícil establecer con certeza la procedencia de estas prácticas y soluciones factuales ante la enfermedad. Sin embargo, su presencia en amplias áreas que rebasan, en este caso, la tierra caliente de Michoacán, pone de manifiesto un extenso sistema de curación tradicional sustentado en la estructura doméstica, el cual se fue combinando con otras tradiciones médicas y etnomédicas para finalmente adecuarse a las nuevas condiciones históricas y culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Angón, Pilar

2001 "Trabajadores agrícolas del valle del Tepalcatepec", en Zárate Hernández, José Eduardo (ed.), *La tierra caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán.

Campos Navarro, Roberto

2002 "Las medicinas indígenas de México al final del milenio", en De la Peña, G. y Vázquez León, L. (coords.), *La antropología socio-cultural en el México del milenio: Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, ICE/INAH/CONACULTA.

Campos Navarro, Roberto (comp.)

1992 *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM, pp. 98.

Cruz Durán, Ramiro et al.

2000 "Anormalidad floral en *Phytolacca Icosandra* L. (Phytolaccaceae) en el Pedregal de San Ángel, México, D.F.", en *Acta Botánica Mexicana*, núm. 53, México, pp. 27-33.

Gallardo Ruiz, Juan

2002 *Medicina tradicional p'urhépecha*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.

González Torres, Yolotl

2000 *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.

INEGI

2000 *XII Censo de Población y Vivienda*.

Lameiras Olvera, José

1998 "Prólogo", en Chávez Torres, Martha, *Mujeres de rancho, de metate y de corral*, México, El Colegio de Michoacán.

Lozoya, L. Xavier

2000 "La medicina prehispánica", en Aréchiga, Hugo y Luis Benítez Bibriesca (coord.), *Un siglo de ciencias de la salud en México*, México, CONACULTA/FCE.

Menéndez, Eduardo L.

1981 *Clases subalternas y el problema de la medicina denominada "tradicional"*, México, Ediciones de la Casa Chata, núm. 32.

1984 *Hacia una práctica médica alternativa: Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, Ediciones de la Casa Chata/CIESAS/SEP, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 86.

1988 "Antropología médica: Orientaciones, tendencia y omisiones", en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-Iztapalapa, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 160.

1992a "Automedicación. Un sistema de transacciones sociales permanentes", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, México, Instituto Mora/UAM.

1992b "Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM.

1992c "Autoatención y automedicación", en Campos Navarro, Roberto, *La antropología médica en México*, tomo 1, México, Instituto Mora/UAM.

Menéndez, Eduardo L. (ed.)

1982 "Automedicación, reproducción social y terapéutica, y medios de comunicación masiva", en *Medios de comunicación masiva, reproducción familiar y formas de medicina "popular"*, México, CIESAS/Escuela Superior de Salud Pública SSA, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 57.

Olavarrieta, Marcela

1977 *Magia en los tuxtlas*, Veracruz, México, INI/CONACULTA.

Pérez Prado, Luz Nereida

2001 "La gente y el paisaje: Imágenes y recuerdos en el valle del Tepalcatepec", en Zárate, Eduardo (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Tarrés, María Luisa (coord.)

2001 “Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa”, en *La investigación social*, México, Porrúa/El Colegio de México/FLACSO.

Zárate Hernández, José Eduardo (ed.)

2001 *La Tierra Caliente de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Zolla, Carlos et al.

1992 “Medicina tradicional y enfermedad”, en Campos Navarro, Roberto (comp.), *La antropología médica en México*, tomo 2, México, Instituto Mora/UAM.

ENTREVISTAS

Adolfo Castañeda, El Guayabal, Michoacán, 28 de agosto de 2003.

Aurelia Rodríguez, Atecucario, Michoacán, 30 de octubre de 1998.

Bertha González, El Crucero de la Ruana, 30 de agosto de 2003.

Josefina Castellanos, El Pílon, Michoacán, 2 de septiembre de 2003.

María Martínez, El Sauz de Abajo, Michoacán.

Señora nacida en La Angostura, Buenavista, 7 de abril de 2003.

LA MIGRACIÓN DE TRABAJADORES A ESTADOS UNIDOS: CONTORNOS DE UNA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS

María de Lourdes Jacobo Albarrán

FES Iztacala

RESUMEN: *En el análisis de la migración se han considerado aspectos como el lugar de origen y destino de los migrantes, el monto de las remesas, su impacto en las economías locales o su composición demográfica. Sin embargo, consideramos que además de estos factores existe una dimensión subjetiva que alude a la forma en como los migrantes elaboran cognitivamente y emocionalmente las vicisitudes de la experiencia migratoria. En este trabajo proponemos una interpretación, desde la noción de imaginario social de Cornelius Castoriadis, que reconoce la existencia de una serie de significaciones desde las cuales el dinero, el cruce de la frontera, el lugar de origen y el retorno son investidos con un manto de sacralidad. De igual modo advertimos cómo el viaje a Estados Unidos representa imaginariamente una suerte de peregrinaje en busca de la “tierra prometida”.*

ABSTRACT: *In the migration analysis some aspects have been considered like the place of origin and migrants' destination, the sum of remittance, the impact in the local economy or the demographic composition. However we consider that beside these factors there is a subjective dimension that alludes to the way migrants elaborate cognitively and emotionally the vicissitudes of the migratory experience. In this essay we propose an interpretation from the social imaginary notion of Cornelius Castoriadis, who recognizes the existence of significance chain, of course money, the crossing border, the place of origin and the return are invested with a sacrality cover. In the same we warn that the trip to the United States represents imaginary a pilgrimage looking for the “promised land”.*

PALABRAS CLAVE: *imaginario social, migración, sagrado, tierra prometida, peregrinos*

KEY WORDS: *social imaginary, migration, sacred promised land, pilgrims*

INTRODUCCIÓN

La migración de trabajadores de México hacia Estados Unidos es un fenómeno social que ha sido abordado desde diversas perspectivas disciplinarias. Por ejemplo, desde la economía se han considerado aspectos como el impacto socioeconómico de las remesas [Durand, 1988; Urciaga, 2002, 2006; Corona,

2000], la relación de la migración con las características histórico-económicas de nuestro país [Verea, 1982], sus determinantes macroeconómica, [Mendoza, 2006] o el efecto de la legislación migratoria estadounidense en el comportamiento de los flujos migratorios [Durand, Massey y Parrado, 1999]. Sociológicamente se han estudiado el comportamiento histórico de los flujos migratorios en términos demográficos [Durand y Massey, 2003], su composición de género en distintos periodos históricos [Alarcón y Mines, 2002], las modificaciones en la organización social en las comunidades de origen [Cebada, 1993] y lugares de origen y destino [Durand y Massey, *op. cit.*], entre otras variables.

Por otro lado, considerar los procesos de elaboración cognitiva y afectiva —vale decir subjetiva— del cruce de la frontera ha generado reflexiones sumamente importantes donde intervienen disciplinas como la psicología social o el psicoanálisis, en ellos se analizan fenómenos como la redefinición de las identidades [Achard y Galeano, 1989] o la percepción de la experiencia migratoria [Mestries, 2006].

Tal diversidad de análisis no hace sino reflejar su complejidad y muestra la importancia de acercarnos a estudiar la migración desde múltiples lugares de lectura. Por nuestra parte, en este trabajo proponemos una interpretación acerca de cómo en el relato de la experiencia migratoria de algunos trabajadores de ciertas comunidades del estado de Guanajuato se va tejiendo una serie de significaciones imaginarias a partir de las cuales las vicisitudes experimentadas son investidas de una suerte de sacralidad que les permite soportar el sufrimiento material y costo emocional de abandonar sus lugares de origen.

Para hacerlo recuperamos la categoría *imaginario social* de Cornelio Castoriadis. Lo imaginario social constituye, para este autor, la fuente de todas las significaciones que sostienen a la sociedad. Sin embargo, estos núcleos de sentido no se encuentran petrificados en los objetos-signos de lo real, por el contrario son tan cambiantes como la vida misma. Lo imaginario social es matriz de representaciones, aunque él mismo no es representable en tanto su naturaleza es la *poiesis* pura.¹

A partir del entramado de significaciones imaginarias se define la significatividad del mundo, se orienta la creación de símbolos y se establecen las coordenadas de interpretación del mundo y de la vida.

¹ “Lo que yo llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tiene nada que ver con lo que es presentado como <<imaginario>> por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo <<especular>>, que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera, *reflejo* (...) Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el <<espejo>> mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*” [Castoriadis, 1983:10].

Desde esta perspectiva asumimos que el sentido de la migración para los trabajadores, además de tener un sentido material y económico, comporta otras significaciones que resultan fundamentales para sobrellevar la experiencia migratoria.

Dos de las principales líneas de reflexión, que a manera de hipótesis orientaron nuestro análisis, fueron: primera, considerar que algunas prácticas sociales, formas discursivas y escenificaciones presentes en la migración van configurando una cierta *dimensión sagrada secularizada* que funciona como una gran matriz de sentido desde la cual el viaje migratorio es resignificado más allá de sus apuntalamientos económicos.

Segunda, que este núcleo de significaciones se expresa mediante una narrativa donde el exilio, el desarraigo, la locura y la muerte encuentran sentido, coherencia y, sobre todo, esperanza.

Ahora bien, dado que nuestro propósito fue ganar comprensión acerca de algunos aspectos del entramado simbólico e imaginario presente en el fenómeno migratorio, estimamos adecuado procurar la circulación de la palabra, instrumento simbólico privilegiado para expresar las significaciones imaginarias sociales.

Si los sentidos portados en la palabra no se encuentran rígidamente fijos en el vínculo significado-significante, sino lo desbordan haciendo que el sujeto del habla diga más de lo que dice, entonces, al centrar nuestra atención en el relato fue posible acceder indirectamente al universo de significaciones imaginarias que habitan al sujeto del habla, que es al mismo tiempo un sujeto hablado.

Así, a través del relato, se va figurando un “segundo orden de habla” a partir del cual es posible establecer una textualidad donde ya no sólo aparece la experiencia singular de nuestros entrevistados, también se hace presente el habla colectiva. Se trata entonces de un texto en demanda de una lectura igualmente de segundo orden, esto es, una interpretación.

En consecuencia, nuestra estrategia de investigación y análisis fue de carácter cualitativo, es decir, se trató de un ejercicio de escucha e interpretación. Con base en tales adopciones teóricas desarrollamos el siguiente procedimiento para acercarnos al fenómeno migratorio: visitamos 15 comunidades del estado de Guanajuato y entrevistamos alrededor de 60 personas de manera individual o colectiva. Los lugares: sus casas, la plaza principal, los parques e incluso la cantina. Nuestros entrevistados fueron los migrantes (hombres y mujeres) y en algunos casos sus familias. La mayoría de los trabajadores entrevistados cruzaron la frontera sin documentos.

Adicional a las entrevistas recurrimos a la observación directa. Las ciudades y comunidades que visitamos fueron: Duarte, La Sandía, San Francisco del Rincón, Los Sauces, Romita, Manuel Doblado, Purísima de Bustos, Victoria de Cortazar, San Luis de la Paz, Labor de Peralta, Ocampo, Magallanes, Cuerámara y Yuriria.

En nuestras estancias cortas en las comunidades tomamos nota en el diario de campo de la forma en como se desarrollaban algunas actividades muy importantes para la comunidad. Por ejemplo, en Victoria de Cortazar observamos las fiestas del Día de la Santa Cruz en las que se conmemora la aparición milagrosa de una cruz en la cima del cerro del Culiacán, considerado por los habitantes de Victoria como su protector. En este lugar tuvimos la oportunidad de participar en una peregrinación donde la cruz es llevada hasta el cerro y devuelta a la iglesia al siguiente día.

En Purísima de Bustos asistimos por dos años consecutivos a la celebración de la Judea, ritual popular de Semana Santa, donde se escenifica el juicio y muerte de Judas. Este personaje bíblico se representa como un *Judas Negro* para enfatizar su traición al nazareno. Es interesante señalar que la organización y mantenimiento de la Judea esta a cargo de una familia de migrantes. Algunos de sus miembros regresan de Estados Unidos exclusivamente para participar y preservar la tradición.

EL RETORNO DE LO RELIGIOSO

A pesar de las complejidades involucradas en el debate filosófico en torno a la modernidad, es indudable que la sociedad contemporánea vive intensos momentos de desdibujamiento de los tradicionales horizontes de significación mediante los cuales el hombre interpretaba el mundo y su lugar en él.

Los grandes relatos proféticos de la modernidad — del racionalismo cartesiano y el empirismo baconiano— coinciden en la promesa de que pronto el hombre estaría en condiciones de convertirse en “amo y señor de la naturaleza”. El recurso de la ciencia y sus métodos allanarían el camino a una edad donde los hombres conocerían, por fin, condiciones de existencia decorosa acordes con su dignidad. Las promesas de la modernidad fueron proyectadas tanto en las ilocalizables ínsulas de Erasmo y Bacon como en diversas variedades de socialismo (utópico o científico). En cualquier caso la modernidad se significó como un mundo donde el progreso estaba asegurado por el desarrollo de la ciencia y la tecnología o por las contradicciones inherentes al injusto sistema económico capitalista.

A la confianza depositada en las leyes de la historia —o del mercado— le subyacía una nueva teleología. Si durante el medioevo la pobreza y las penurias eran soportadas pensando que la vida era tan sólo el tránsito pasajero hacia la eternidad y se consideraban los sufrimientos terrenales como preparación expiatoria para subir al cielo al lado de un dios bondadoso y vivir en el edén perdido, con la irrupción de nuevas formas de organizar la producción de los bienes terrenales se trastocó todo este universo de autocomprensión del sentido de la vida. Ahora el hombre depositaba su confianza en las luces de la razón, las

que extendidas al campo social produjeron la promesa de una vida colectiva sin división de clases.

El anuncio de la “muerte de dios” y el repudio a la religión como “opio del pueblo” marcó la aparición de nuevos mesianismos sociales y, de forma consecuente, nuevas determinaciones teleológicas. El fin de la historia como terminación de la explotación cobró tintes verdaderamente religiosos. La figura mítica de Moisés o de Cristo fue sustituida, en el caso de la profecía marxista, por la figura del proletariado. Si antes el martirio de Jesús se presentó como el acto paradigmático de redimir los pecados para abrir las puertas del cielo, ahora la lucha del proletariado estaba llamada a ser la llave de acceso a una sociedad igualitaria y colmada de satisfacciones cuyo límite se encontraba en las propias capacidades humanas.

Sin abundar en detalles sobre cómo el desarrollo científico no logró socialmente liberar al hombre ante los fatigosos trabajos de reproducción de sus condiciones de vida material, conviene subrayar que, por el contrario, desató amenazas nunca conocidas como desarrollar armas de destrucción masiva o, paradójicamente, mutaciones virales cada vez más difíciles de controlar debido a la inmunidad procurada por los antibióticos.

Doloroso resulta también recordar cómo el desarrollo del “socialismo real” no puso fin a la historia de explotación del hombre por el hombre sino devino en mascarada ideológica para justificarla y llevarla a extremos cuyos bordes se toman de la mano en muchos aspectos con las apuestas más “racionales” del proyecto político del capitalismo. Y qué decir acerca de cómo la “mano oculta del mercado” no terminó equilibrando la distribución de los productos del trabajo sino procuró una concentración de bienes, que se antoja ilimitada, en unas cuantas corporaciones trasnacionales. El resultado: una masa cada vez más crecida de pobres y miserables en el mundo. Así, las promesas de la modernidad se han vuelto insostenibles dentro de los discursos filosóficos y sociales. En este contexto han surgido diversas reflexiones que se conducen por los caminos del cinismo, el abatimiento, la irracionalidad o el retorno a viejos marcos de interpretación del mundo.

En medio de tales escenarios el sentimiento de religiosidad conoce una nueva oleada de exaltación configurando movimientos sociales llenos por todos lados de evocaciones simbólicas que recuerdan las antiguas, pero subjetivamente efectivas, ritualidades que procuraban un mundo pleno de sentido para el hombre. Todos atravesados por las figuras imaginarias de la esperanza y la nostalgia, las cuales operan un retorno al pasado —o al futuro— para hacer un presente que se fuga de manera imaginaria de tan adversas condiciones materiales y simbólicas.

Son movimientos que ponen en acción lo que François Laplantine (1977) llama “las voces de la imaginación colectiva”. Representan una búsqueda de sentido

mediante de un retorno de lo religioso expresado como discurso eclesiástico o religiosidad desacralizada. Al respecto, Gianni Vattimo señala que el regreso a lo religioso surge de

[...] un temor no menos difundido, al menos en las sociedades avanzadas, el de la pérdida de sentido de la existencia, el auténtico tedio, al parecer inevitable acompañante del consumismo. Es sobre todo la radicalidad de estos riesgos, que semejan amenazar la existencia de la especie y su misma <esencia> (puede modificarse el código genético...) lo que evoca y actualiza de nuevo la <hipótesis excesiva> que era Dios para Nietzsche. Asimismo, esa forma de retorno de lo religioso expresada en la a menudo violenta búsqueda y afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales equivale la mayoría de los casos a un rechazo de la modernización en cuanto causa de una destrucción de las raíces auténticas del existir [1997:111].

En este tenor debemos comprender cómo la violencia del colonialismo en África o América Latina, aunado a ciertas condiciones culturales internas de los pueblos colonizados, ha procurado la emergencia de movimientos proféticos en donde se amalgaman elementos de resistencia social arropados con los vestidos de una religiosidad renovada. Si la miseria de los pueblos colonizados no encuentra una solución dentro de los marcos de su existencia social, entonces la apelación a lo religioso se convierte en una posibilidad imaginaria para restablecer la significación del mundo. De ese modo se advierte de manera clara, como insiste Castoriadis [*op. cit.*], la efectividad “material” de lo simbólico e imaginario o, más propiamente, el entrecruzamiento de lo funcional con lo imaginario.

Vittorio Lanternari emplaza adecuadamente la comprensión de los movimientos proféticos de estos pueblos, y aún los de otras latitudes y temperamentos religiosos no cristianos, en el análisis de las condiciones sociales de sufrimiento irresistible. Señala que tales movimientos buscan en lo imaginario y por acción de éste volver al pasado para restituir en el presente la esperanza de una vida mejor tornando plausible el advenimiento de una tierra prometida:

En definitiva, el profetismo en sí mismo, con sus crisis de tipo “evasionistas”, con las desconcertantes experiencias individuales y colectivas que le son propias —ritos de curación, trance, revelaciones, “llamadas”, visiones— por un lado nace y se desarrolla debido a condiciones de crisis colectiva y social y por otro responden a una urgente necesidad —igualmente colectiva y social— de redención cultural, de bienestar concreto, de libertad [...]. Es cierto que la cultura moderna, en su forma oficial, ha ido arrinconando aquellas antiguas experiencias entre los recuerdos de una historia lejana. Sin embargo, aquella historia no ha perdido del todo su antiguo valor, ni han faltado y faltan conflictos culturales y religiosos, incluso en los tiempos recientes, capaces de presentar de nuevo, en forma más o menos modernizada, revivificaciones mesiánicas y proféticas [1965:362, 356].

Sin embargo, para muchos estudiosos de este fenómeno no era necesario presenciar el resurgir de los movimientos religiosos durante el siglo xx para percatarse que lo religioso no desaparecería, ya que cada sociedad preserva su historia sagrada y se agrupa en torno a ese corpus de carisma y numosidad. Por eso hoy la gente busca nuevas mitologías seculares, nuevos símbolos religiosos, de tal suerte que el futuro incierto de las iglesias podría afectar más a las religiones establecidas que a lo religioso como tal. Las religiones pueden perder eventualmente el monopolio de los símbolos sagrados, pero desvanecer el control no implica desaparecer los símbolos ni el sentimiento religioso [Aranguren, 1996].

Podemos identificar, en ese sentido, cómo determinados movimientos nacionalistas, fascistas, sectas (incluso satánicas) o corrientes esotéricas buscan respuestas a las preguntas fundamentales del hombre para dar sentido a la vida cotidiana, la muerte, la pareja, el desempleo, etcétera.

Los relatos sagrados expresan los anhelos más íntimos de una sociedad, la aglutinan, permiten el establecimiento de lazos de solidaridad y configuran proyectos amplios de vida. Aunque también en nombre de lo sagrado se han desatado guerras santas donde la barbarie y el genocidio son consagrados en nombre de dios.

Para comprender algunos rasgos esenciales de ese retorno a lo sagrado, dentro de los cuales ubicamos la matriz de sentido que se ha venido configurando alrededor del fenómeno migratorio que nos ocupa, se hace necesario analizar sus características que se incorporan a la disposición religiosa no eclésiástica presente en los movimientos sociales donde se construye una *esperanza* para dar sustento a la búsqueda de la *tierra prometida*, figuras imaginarias centrales de todo movimiento social que responde, así, a sus condiciones miserables de existencia.

Al respecto, el trabajo etnoantropológico de Laplantine [*op. cit.*] proporciona valiosas líneas de reflexión para acercarse a las formas de esperanza construidas por los pueblos marginados y colonizados de África, las cuales posteriormente intentaremos recuperar en la comprensión de algunas significaciones imaginarias sociales presentes en la migración. El autor hace el recuento de algunos procesos emancipatorios de pueblos oprimidos que se oponen a su destino apelando a lo divino. Son rebeliones sociales investidas de un carácter religioso donde lo sagrado sirve como marco para construir una esperanza colectiva.

Al analizar estas expresiones de retorno a lo religioso, Laplantine concluye que responden en lo imaginario a las condiciones de miseria y explotación a las que se vieron reducidos los pueblos colonizados. Se trata de auténticas operaciones de resignificación simbólica del presente que permiten pensar otro mundo mejor, construir imaginariamente un futuro donde el sufrimiento obtiene una esperanza de salvación espiritual y material.

Cuando ninguna verdad se encuentra, cuando no hay alternativas y los referentes institucionales se derrumban, los hombres construyen “otro tiempo” y “otro espacio” mediante una ruptura imaginaria de lo cotidiano donde lo profano es elevando a lo sagrado. Operación que bajo una forma mágico-religiosa invoca un mundo distinto, “mejores condiciones de vida”, fuga imaginaria que se revela necesaria para enfrentarse a las desdichas del mundo. De no hacerlo la aniquilación sería total.

Las figuras de ese retorno a lo religioso analizadas por nuestro autor son: esperanza mesiánica, posesión y utopía. Algunos rasgos esenciales de estas manifestaciones del retorno a lo sagrado —sobre todo de la última— se encuentran presentes, al menos en forma derivada y encubierta, en múltiples prácticas sociales (y entre ellos la migración) que sin pertenecer al dominio propiamente religioso se encuentran atravesadas por fuertes sentimientos de religiosidad.

No podría ser de otro modo puesto que sólo analíticamente es posible separar los terrenos de lo sagrado y lo profano. Es cierto, ambos comportan rasgos de singularidad y temporalidad específicas, pero la vida efectiva de los hombres es un constante pasaje de uno a otro dominio, tránsito que termina configurando zonas donde es difícil señalar demarcaciones precisas.

Hoy no sólo asistimos a un retorno de lo religioso sino también a un presentismo de lo sagrado que abraza, nos guste o no, toda manifestación de lo humano hasta el momento.

EL PROYECTO UTÓPICO DE LA MIGRACIÓN

Como trataremos de mostrar, en la migración de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos circulan ciertos elementos imaginarios en acusada consonancia con la invocación a lo sagrado. Aunque los migrantes no se encuentran en una situación de colonización a la manera de los pueblos de África, sí padecen persecución, racismo y muerte. En este sentido, se comparten con los colonizados distintos grados de exclusión y sufrimiento.

Ahora bien, ¿qué sostiene el peregrinaje de los migrantes? Sin duda lo económico juega un papel fundamental, sin embargo, no es su único apuntalamiento. El significado de la migración no se agota en su dimensión monetaria ni en la funcionalidad social que cumple, se ve acompañada además de una serie de significaciones imaginarias distintas a lo económico, de otro modo no se entendería por qué sufren, trabajan y ahorran para otros.

Como en los movimientos sociales comentados anteriormente, donde lo sagrado reviste un carácter religioso, en la migración de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos también es posible advertir una suerte de *dimensión sagrada*, metáfora de la construcción de un proyecto esperanzador. Sin embargo,

asume una forma no eclesiástica donde las figuras de la esperanza y la tierra prometida se entrecruzan para dar paso a un proyecto utópico con rasgos muy singulares.

El contexto social que rodea a los migrantes en las comunidades de Guanajuato que visitamos se caracteriza por el abandono económico del campo, salarios infames que no alcanzan para cubrir las necesidades más elementales, un sistema político donde son marginados de los asuntos públicos, una herencia cultural marcada con el signo del sometimiento, bajísimos niveles educativos y un analfabetismo vergonzoso.

Son condiciones que agudizadas por la salvaje globalización de la economía capitalista terminan por dibujar un horizonte sin porvenir. Para miles de personas la migración hacia el norte ha sido la única salida.

El viaje migratorio en tanto proyecto para lograr *mejores condiciones de vida aquí* viajando a Estados Unidos comparte de alguna forma al menos tres rasgos con aquellas ritualidades religiosas estudiadas por Laplantine. Primero, representa una respuesta a las condiciones de miseria y explotación en las que viven los migrantes en sus lugares de origen (algunas de ellas caracterizadas por su alto índice de marginación y pobreza).

Segundo, orienta y vehiculiza el buscar mejores condiciones de vida para, de algún modo, invertir la situación material de sus comunidades. Aunque, a diferencia de algunos movimientos proféticos y mesiánicos, no intentan lograrlo mediante una militancia políticamente organizada, lo cual tampoco implica, por otro lado, un desistimiento de lo político, tal como hemos visto en las grandes movilizaciones reivindicativas de los migrantes en Estados Unidos para enfrentar la Ley Sensenbrenner.²

Tercero, en la medida que la vida cotidiana se percibe como árido terreno donde no crecen ni las ilusiones, se emprende el viaje a una tierra prometida para arrancarle los frutos que aquí le son negados.

Desde esta perspectiva es posible considerar que la migración se encuentra investida de un manto de sacralidad en acusada consonancia con el retorno a lo religioso aunque nunca asuma formalmente ni sus mitologías ni sus ritualidades.

A diferencia de los movimientos estrictamente religiosos donde la tierra prometida se proyecta en el Edén perdido y la esperanza siempre mira hacia delante —o hacia atrás— para rechazar el presente, en el viaje migratorio se configura

² De febrero a mayo de 2006 en ciudades como Washington, Filadelfia, Chicago, Los Ángeles, Denver, Dallas y Nueva York protestaron de 3 a 5 millones de personas contra esta ley [Durand, 2007].

un proyecto utópico donde la tierra prometida tiene una ubicación precisa y la esperanza no le da la espalda al presente. Más aún, donde el “futuro” —dada su inmediatez— es continuación del presente.

El reconocimiento de que la tierra prometida se encuentra del otro lado de la frontera abre las puertas a una esperanza articulada a la factibilidad terrenal de la migración.

Con todo, la utopía migratoria no promueve un éxodo sin regreso, los que van al norte sueñan con volver. Los migrantes no desean alejarse eternamente de la patria, saben que en sus comunidades de origen siempre hay alguien que también los sueña.

La narrativa de cómo tales expectativas se inscriben dentro del fenómeno migratorio y cómo sus vicisitudes son recuperadas subjetivamente por los migrantes ha permitido advertir la presencia de una serie de figuras imaginarias desde las cuales el sentido que se les otorga se encuentra teñido de cierta sacralidad secularizada.

Se trata de significaciones sociales emergentes mediante las cuales se dibuja una suerte de *dimensión sagrada* en la cual, a través de diversas formas discursivas e instrumentalidades simbólicas, se escenifica una operación de consagración ritual de las vicisitudes de la experiencia migratoria.

Cruzar la frontera y adentrarse en tierra desconocida supone un proceso donde el trabajo, el amor, la familia y la tierra natal cambian de sentido. El viaje migratorio introduce en su vida una condición nueva: la separación prolongada, y con ella, la nostalgia y la melancolía.

Los referentes existenciales de su vida cotidiana sufren entonces un desdibujamiento que demanda una operación de apuntalamiento en nuevas significaciones imaginarias.

LA TIERRA PROMETIDA: ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Los migrantes, al salir hacia la frontera norte, van decididos a encontrarse con lo que sea, no imaginan un campo de miel y leche donde todo se alcanza con sólo estirar la mano. Piensan en un lugar dónde trabajar y retornar con los medios necesarios para mejorar sus vidas, buscan fracturar así el infortunio del que salen.

Después de realizado el viaje, cuando ya se está trabajando en Estados Unidos, el sentido de la esperanza se dilata. Ahora el sueño es volver al lugar de origen, tierra transustanciada por la nostalgia del retorno. De este modo la tierra prometida sufre un desdoblamiento imaginario: está aquí, en “el país del dólar”, pero también allá, en el pueblo.

Así, el migrante sufre una escisión de largos alcances emocionales: por un lado se encuentra atrapado en su lugar de trabajo; por otro, el recuerdo de aquello que

ha dejado atrás no deja de atormentarlo. Entonces, la melancolía abona el terreno de las tentaciones y convoca a los fantasmas. La tierra prometida está rodeada de desiertos.

Los relatos confiados por nuestros entrevistados se encuentran matizados de lado a lado por ese retorno a lo religioso del que nos hablan Vattimo y Laplantine. Sin embargo, no afirmamos una analogía simple entre la experiencia migratoria y el éxodo mesiánico de los relatos míticos de las grandes religiones. A pesar de ello, sí advertimos en su narrativa líneas de contacto entre lo sagrado y lo profano.

De lo sagrado Laplantine hace un señalamiento esencial que nos permitirá ir delineando el tamiz religioso que advertimos en ciertas significaciones imaginarias sociales presentes en el fenómeno migratorio.

La forma considerada religiosa y, particularmente, eclesiástica a la que lo sagrado ha revestido en el curso de los tiempos, no es más que *una* de las traducciones posibles de lo sagrado, que también es capaz de expresarse en una infinidad de lenguajes como el económico [...], el político o [...] el sexual [*op. cit.*].

Luego entonces lo sagrado representa una auténtica matriz de sentido donde lo religioso es sólo una de sus representaciones posibles. Es una significación imaginaria central gracias a la cual diversas manifestaciones del hacer y decir representar humanos pueden asumir un carácter simbólicamente sagrado, o lo que viene a ser lo mismo, una significación central susceptible de expresarse en múltiples formas para sacralizar incluso ciertas disposiciones afectivas de los hombres.

Por eso Caillois afirma que “[...] lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad” [1996:12]; en este mismo sentido, Mircea Eliade señala que incluso el hombre arreligioso prohijado por la modernidad es, sin saberlo, profundamente religioso porque es heredero, en su hechura, del hombre religioso, no importa —en este contexto— que su religiosidad revista características seculares.

La mayoría de los hombres <sin religión> se siguen comportando religiosamente sin saberlo. No sólo se trata de la masa de <supersticiones> o de <tabúes> del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada de numerosos ritualismos degradados [1998:149].

Siguiendo estos señalamientos podemos interpretar que el viaje migratorio se conduce como una suerte de metáfora de los peregrinajes sagrados. Veamos, los trabajadores abandonan sus comunidades en busca de “mejores condiciones de vida”, cruzan la frontera y enfrentan sus demonios, arriban a un lugar desconocido que les promete miel y leche y, finalmente, sólo algunos

resultan exitosos mientras otros nunca pueden traspasar el “bordo”. A éstos la tierra prometida les quedó demasiado lejos, permanecen atrapados en el limbo de la errancia de la cual sólo la virgen María o el niño de Atocha pueden salvarlos:

— ¿Por qué ir a Estados Unidos?

— Estados Unidos yo creo que es el dueño de todo, horita los niños desde que ya tienen uso de razón ellos creen que Estados Unidos es un sueño nada más, Estados Unidos es un sueño. Como le digo, si quiere realizar sus sueños, puede realizarlos. (Francisco, 35 años, Duarte).³

El viaje migratorio —documentado o indocumentado— aparece en el horizonte de nuestros informantes como una suerte de *misión* o destino ineludible: marchar al norte en busca de la tierra prometida. Es el caso de muchos jóvenes, padres de familia, hombres y mujeres nativos de las comunidades de Guanajuato, a quienes la migración se les impone mucho antes de pensar en ella.

— ¿No viene el señor y le pide cuentas?

— No, eso sí tiene, que no me hace cuentas, ni en qué lo gastaste ni qué hiciste, ni nada. Pero eso sí me dice: “ya deja al niño que haga”. Nomás tengo mi puro niño, “ya deja al niño que haga él pa’ cuando esté grande, pa’ que sepa cómo se hace una casa”. Bueno, ahorita tengo tabique allá arriba porque quiero hacer allá arriba, pero él me dice que ¡no! que me espere. Porque le digo que tengo las niñas en la secundaria, ¿no le platiqué? Y dice la niña que va a estudiar y le digo “hay tres centavitos por si quieres estudiar, siquiera que te sirvan pa’ tus libros, a ver para qué”, pero él dice que ¡no! que los deje a los niños que hagan arriba (Patrocinia, 46 años, Duarte).

La familia de nuestra entrevistada ha experimentado la separación del padre, hombre responsable y querido por su esposa e hijos. En su última tentativa de pasar la frontera le fue imposible, la *Border Patrol* lo deportó en dos ocasiones, finalmente decidió regresar a su casa. Cuando lo entrevistamos nos dijo que tiene 1 500 dólares en Estados Unidos (con su tío) para pagarle al *coyote* cuando intente otra vez el cruce, aunque estima que su edad y las condiciones tan difíciles en la frontera tal vez ya no se lo permitan.

Por eso su esposa le dice que sería mejor mandar pedir ese dinero para utilizarlo aquí; sin embargo, él le dice que está pensando en “dejarlo allá para cuando el niño crezca cuando menos ya tenga para pagar el coyote”.

La experiencia de esta familia muestra cómo la migración, lejos de ser solamente una decisión individual, es también un proyecto colectivo impuesto a través de la violencia del ejemplo y las coacciones sociales y culturales de la comunidad.

³ Los relatos de los entrevistados los transcribimos sin modificación alguna, sus nombres son ficticios.

Siguiendo de manera cuidadosa el relato de los trabajadores y sus familias hemos podido advertir un proyecto en el cual se deslizan sentidos similares a los advertidos en formas de migración orientadas por una esperanza religiosa, como sucede paradigmáticamente en el exilio hebreo o en el mítico viaje de los aztecas. Pero a diferencia de los hebreos o los aztecas, los trabajadores mexicanos no responden al llamado directo de dios o la prédica de su Mesías.

El *llamado*, sin embargo, existe. ¿Un llamado a qué? a conseguir “mejores condiciones de vida”. Búsqueda que termina por establecer un proyecto sostenido en la esperanza de una vida mejor. Pero, y aquí de nuevo saltan las diferencias con los peregrinajes religiosos, el anhelo de llegar a una *tierra prometida* no implica el abandono del lugar de origen.

La tierra prometida, hemos dicho, conoce un desdoblamiento donde Estados Unidos y las comunidades de los migrantes representan sus dos extremos. Se viaja para retornar y reconfigurar el pueblo natal, considerado por ellos como el mejor lugar del mundo, un lugar sagrado.

Ahora bien, como sucede en los peregrinajes religiosos, también la migración supone una travesía que mucho tiene de exilio. Por eso en los relatos de los migrantes siempre aparecen las figuras del sufrimiento y el sacrificio en tanto el viaje se encuentra lleno de peligros y tentaciones las cuales se deben vencer en el desierto (aquí la metáfora se vuelve dramáticamente terrenal).

El sufrimiento es el costo que están dispuestos a pagar para cumplir con su misión salvadora, la de ellos y sus familias:

— ¿Qué ventajas le trajo la migración?

— Todas esas cosas que ustedes vieron al entrar son el sacrificio de esa soledad, de esa angustia que esa madre, que esa esposa, no se quiere comer ese dinero. No quiere dárselo en alimentos a sus hijos porque dice: yo quiero tener un recuerdo para que cuando mi esposo, mi hijo, vuelva, encuentre una casa que sea recuerdo de esa soledad que hemos vivido, de esas angustias que hemos vivido, de esas tristezas que más que nada es ese patrimonio de todo ese sufrimiento, de toda esa soledad que hemos vivido todos (Maestra Rufina, 55 años, Labor de Peralta).

Ya hemos señalado que en la migración no hay un Mesías visible, en su lugar, todo el proyecto alcanza tintes mesiánicos. Por eso los trabajadores caminan como romeos siguiendo las huellas de un camino santo, pero aunque no siguen las huellas de dios, procuran pisar por donde lo han hecho los migrantes exitosos.

La travesía migratoria adquiere de este modo una naturaleza redentora, hay que emigrar para salvar y redimir a los otros, no importa que en el intento la muerte se mire de frente. Al final siempre está la redención del sufrimiento.

— ¿Qué peligros hay cuando cruzan la frontera?

— ¡Uuuuh, el clima es un peligro! Cuando está haciendo frío, ahí con el frío se muere uno, también hace muchísima calor. No, yo cuando me agarraron aquí en Álamo Gordo me abajó el emigrante del cuello, me llevó arrastrado por la carretera, me arrastró todo. Lo tratan mal a uno y luego lo tratan mal allá, a veces no los patronos sino los mismos trabajadores de los patronos, lo humillan a uno por el trabajo, lo hacen trabajar de más de lo que es, hasta los mismos polecias me decían: ¿porqué vienen pa' cá, trabajan muchísimo? ¡La necesidad! es que yo no tenía casa, ya nada más me hicieron mi casa y me vine, me fui dos veces para allá (Alberto Cisneros, 60 años, La Sandía).

Como en los peregrinajes religiosos, la migración supone un llamado a superar las *pruebas* para acceder a la felicidad. Sin duda se trata de un peregrinaje donde lo profano, por acción del sacrificio, traspasa los límites de lo sagrado.

Los migrantes, una vez embarcados en la travesía, no se detienen a pensar en la adversidad ni en la muerte. Su fe y el deseo de sacar a sus familias de la miseria son razones suficientes para enfrentar cualquier peligro. Aunque no van solos pues, aseguran, dios está con ellos.

No jallaba el camino, anduve perdido toda la noche allá en el cerro, tenía harta sed. Cuando salí a la carretera encontré una camioneta llena de botellitas de agua, todas así cerradas. Me robé una y me acosté en la sombra ¡hacía una calor! Pero pa' entonces me encontré un viejito que ya no se me despegó. Ya al rato que viene la migración y que me suben a una camioneta, ya habían agarrado a todos, me andaban buscando, pero ya no vi al viejito [En ese momento su esposa exclama] ¡Ha de ser alguien que te mandó Dios pa' que te cuidara! (Juan, 56 años, y su esposa, Duarte).

DEL RETORNO A LA OTRA TIERRA PROMETIDA

Si en el exilio religioso existe el anhelo de la tierra prometida, una nostalgia por el edén perdido del cual no se quiere salir nunca más; en la migración hay una nostalgia agonística por el retorno, siempre se sueña con volver al lugar donde habitan los recuerdos de la infancia y se escuchan las voces de los muertos.

Por eso muchos entrevistados para este estudio se mostraron orgullosos por la transformación material de sus comunidades gracias al envío de dólares, nos hablan de la satisfacción que sienten por hacer cada vez una mejor fiesta a la Santa Cruz o la virgen de la Luz. Son logros que también se significan imaginariamente como testimonio materializado del sufrimiento, del dolor y, en algunos casos, de la muerte, implicado en el viaje migratorio.

Estos cambios en el lugar de origen hacen ostensiva la realización de la esperanza que se muestra de forma emblemática a través del mejoramiento o la construcción de la casa familiar. Los tabiques, varillas y cemento han tenido un costo que va más allá de las largas jornadas de trabajo en Estados Unidos, representan

simbólicamente el *alimento bueno* en tanto han sido consagrados por el sacrificio y la abstinencia de los ausentes.

— ¿En su momento usted ayudó a sus hermanos?

— En el momento cuando yo pude yo ayudé a mis hermanos, sobrinos, no tienen nada que decir. Yo los ayudé con lo que pude; ah, claro, no pude ayudarles más, sólo con lo que uno puede. De lo que usted me decía de la comunidad, no es que yo lo diga, se ve. Horita va entrar a la comunidad y usted misma va a notar la diferencia. Yo me arriesgué a valor, dije: bueno, para qué quiero dinero, yo el dinero los trae uno, al rato me muero y qué. ¡Mejor hay que invertir! Ahí está invertido el dinero y puro dinero del norte (Francisco, 35 años, Duarte).

En la tierra del dólar los migrantes enfrentan las tentaciones de la droga, el vicio, la parranda o el desenfreno sexual y sólo aquellos que se abstienen y vencen la tentación logran el éxito. Huir del pecado para realizar el proyecto mesiánico únicamente es posible asumiendo formas de actuar y pensar que evocan el destino trágico de los héroes. Hay que sufrir y guardar dinero para mandarlo a la familia.

Pero el ahorro se logra con sacrificios, llevando una vida ascética. Por eso los dólares que envían también están santificados, porque redime la culpa del abandono obligado de la madre, la esposa o los hijos y envuelve con aromas de sacralidad las *obras*. No hay que desperdiciar aquí el dinero ganado allá con tanto sacrificio.

— ¿Vale la pena?

— Vale la pena para el que sabe aprovechar allá [...], allá es diferente [...]; allá andaba en la perdición, en las drogas, el vicio, en las drogas, la gente anda en malos pasos, llegaban bien y luego dos tres meses y ya los miraba uno en la perdición, en la droga, en el vicio, ya luego los veías salir de [...]. Esos chavos no eran así, no tomaban cerveza ni cigarro y ahora que andan asaltando mariguana y todo se juntan con malas amistades, las amistades negativas son las que los echan a perder. Pus como en todo ¡el que la sabe hacer, la hace! (Leobardo 20 años, La Sandía).

Así, el sufrimiento conoce dos escenarios unidos en la sincronía dolorosa de la separación. En Estados Unidos los exiliados sufren, se humillan y trabajan hasta el agotamiento. En Guanajuato las madres lloran la ausencia de los hijos y los hijos lloran la ausencia de los padres. La migración es, en consecuencia, un proyecto desplegado en medio de un campo lleno de sufrimiento, tragedia y heroicidad, de quienes se van y quienes se quedan.

Tanto aquí como allá el sufrimiento puede verse como si fuese el mismo antes y después de iniciada la migración, sin embargo es diferente. Antes de partir es un sufrimiento sin aliento, después es un dolor con esperanza.

Así, no basta lograr el éxito, hay que mostrarlo, hacerlo evidente a los demás. Por eso la casa, la ropa o el terreno, además de ser una forma de acumulación

material, son también una representación simbólica de su probidad moral, de cómo los migrantes —cual héroes— han derrotado la tentación y cumplido *los trabajos* en suelo norteamericano.

Si, como hemos dicho, el viaje migratorio está lleno de peligros, entonces los dólares y sus efectos sobre el bienestar de las familias ponen en evidencia la nobleza de los retornados. La transformación urbana de sus comunidades y el mejoramiento de sus condiciones de vida son testimonios que hablan simbólicamente de haber derrotado de la tentación, escenifica la *realización* del proyecto.

— ¿Qué pasa con los que no van al norte?

— Hicimos un reportaje acerca de esto también, yo los llevé pa' una colonia de gente que nunca ha ido al norte y se ve la diferencia de la vida de esa gente y los que van al norte, o sea, ¡hasta en los niños nota usted la diferencia! (Francisco, 35 años, Duarte).

El retorno entonces no es vuelta a lo mismo. Por ejemplo, la casa es el lugar donde se vive, pero también algo más. “Levantar los cuartos” o “tender una barda” es además de procesos de construcción urbana o fuentes de trabajo para los albañiles, manifestación simbólica del sufrimiento, monumentos que dan testimonio de que los ausentes trabajan y son buenos.

El ascetismo y sufrimiento permiten una operación de reconfiguración del significado del dinero y los bienes materiales, santifican el lugar de origen. Por eso, una vez construida, la casa se convierte en un apuntalamiento simbólico de la nostalgia. Del mismo modo, la tierra natal siempre aparece en el imaginario colectivo de los migrantes como la *otra tierra prometida*. Renunciar a ella supondría vaciar de sentido el peregrinaje realizado, desestimar el sacrificio de los otros, en pocas palabras, “escupir al cielo”.

— Ya que regresó, ¿no ha pensado en irse a vivir a León o Silao?

— Bueno, mire, yo le voy a ser sincero, yo mis piensos cuando me vine para acá de Estados Unidos, mis piensos eran irme a vivir, irme a comprar yo una casa aquí en Tlaxcala porque mi esposa es del estado de Tlaxcala, ahí me vendían una casa muy bonita, inclusive la traíamos en trato pero como yo ya tenía, vamos a decir, una inversión aquí que había hecho yo cuando estaba mi mamá, entonces yo pensé más cómo iba a dejar todo esto, el sacrificio que yo había hecho, yo me puse a pensar: ¿cómo me voy ir y dejar esto? Entonces me armé de valor y me quedé (Celso, 40 años, Purísima de Bustos).

De este modo poco a poco se ha ido transformando la fisonomía de las comunidades de nuestros informantes. En ellas podemos observar cómo existen casas, algunas aún sin terminar, que han sido edificadas con el dinero de las remesas.

Las modificaciones materiales expresan simbólicamente cómo las comunidades de origen de los migrantes han sido investidas de nuevas significaciones.

Ahora cada pueblo o ranchería representa un enclave irrenunciable en la geografía imaginaria de los ausentes y sus familias. Por eso decimos que no se retorna a lo mismo, sino a un lugar consagrado, por lo tanto resulta imposible renunciar a él. Si a pesar de todo se hace, se enfrentan grandes sufrimientos emocionales y espirituales, es algo totalmente ausente en la subjetividad de los migrantes.

Renunciar a la tierra natal sería una suerte de pecado. Por eso se equivocan aquellos que pretenden comprar la tierra, pues ésta representa simbólicamente el suelo donde se ha construido de nuevo la utopía, donde ahora, gracias a la migración el lugar de origen es otro, es un lugar para recomenzar la vida.

— ¿Qué es para usted Victoria de Cortazar?

— Para mí es el pueblo más hermoso de Guanajuato, tengo la fortuna de tener aquí tal vez unos 12 años, porque como estaba estudiando y después estuve trabajando en Guerrero, hasta el 88 me vine a vivir aquí a Victoria de Cortazar, yo siempre le digo a la gente de aquí de Victoria, no les voy a mentir, pero no hay persona que venga de fuera que no le diga ¡qué bonito es mi pueblo! y eso a mí me... que me siento ya de Victoria me llena de orgullo y lo trasmito a los habitantes de Victoria que son una gente muy maravillosa, muy hospitalaria y muy, muy buenas personas (doctora Lidia, 45 años, Victoria de Cortazar).

Pero la migración guanajuatense, a diferencia de los proyectos utópicos mesiánico-religiosos, es una travesía con retorno. Se van para regresar a la tierra natal, la nueva tierra prometida.

— ¿Cuánto tiempo está aquí?

— Más o menos 15 días, en diciembre vengo más tiempo. Se imagina, allá puro trabajo y es otro tipo de vida. Allá es como dice la canción de Los Tigres del Norte, una jaula de oro, una rutina, del trabajo a la casa y de la casa al trabajo. Además esta es mi tierra, aquí están los míos, hasta mire [señalando al cerro del Culiacán] ese es de aquí (Roberto, 54 años, Victoria de Cortazar).

La relativa cercanía entre México y Estados Unidos imprime diferencia sustancial a la migración de nuestros entrevistados en relación con otros flujos migratorios. Por ejemplo los europeos o ciudadanos de las repúblicas ex socialistas, una vez que llegan a Estados Unidos, no vuelven a mirar atrás.

En cambio, el mexicano siempre anhela regresar a su tierra natal tan pronto como haya logrado hacerse de un capital. Su estancia es vivida como temporal, no importa que permanezcan por años y años en suelo norteamericano.⁴

⁴ A partir del 11 de septiembre de 2001 el cruce indocumentado de la frontera se hizo más difícil provocando que la tasa de retorno disminuyera; sin embargo, para los migrantes éste nunca deja de ser un anhelo fundamental en su vida.

LA FIESTA DE LOS QUE REGRESAN

Una expresión de crear significaciones emergentes procuradas por incorporar trabajadores al fenómeno migratorio es la dilatación del sentido asignado a las tradicionales prácticas sociales. Por ejemplo, las celebraciones religiosas se modifican incorporando nuevos elementos. Ahora la Navidad o la Semana Santa no sólo recuerdan el nacimiento o la pasión de Cristo, también convoca el regreso de los ausentes.

Así, el calendario religioso de las fiestas sirve como apoyatura simbólica a las nuevas significaciones imaginarias que hacen de las comunidades de origen una nueva tierra prometida y celebrar los santos representa al mismo tiempo la consagración del pueblo.

Precisamente la fiesta es un ejemplo claro de cómo la *dimensión sagrada* de la migración representa un traslape de dominios entre lo sagrado religioso y lo profano. Cuando los migrantes regresan al pueblo para participar en la fiesta del santo patronal ésta se convierte también en la fiesta de los retornados donde el derroche y los excesos siempre están presentes.

- ¿Enviaba dinero a su casa?
- Mmm... no, no siempre.
- ¿Qué hizo con su dinero?
- Me lo guardaron y cuando vine me lo gasté.
- ¿En qué se lo gastó?
- Aquí había una fiesta y en un día me lo gasté en parrandas.
(Juan José, 20 años, Yuriria).

En la fiesta se reorganiza el sentido del ritual o, más propiamente, aparecen nuevas ritualidades donde además de los objetos sagrado-religiosos aparecen otros a través de los cuales los éxitos de los migrantes se hacen ostensivos a los demás como testimonios simbólicos por haber realizado exitosamente el peregrinaje:

- ¿Cuándo regresan la mayoría de los migrantes?
- El 24 de junio que se celebra la fiesta del patrono San Juan Bautista o el 12 de diciembre que es la fiesta de la santísima virgen de Guadalupe, esas son las dos fechas principales de aquí de la comunidad y en esas fechas por lo regular vienen bastante gente de Estados Unidos.
- ¿Ha notado que ha disminuido el regreso de los que son indocumentados?
- Sí, se ha disminuido en cierta medida el regreso de los migrantes, pero de todas maneras sí vienen bastantes para estas dos fechas.
- ¿A pesar de las dificultades para volver a entrar en los Estados Unidos?
- Sí.
(Moisés Pedroza, 28 años, Departamento de Atención a Migrantes, Ocampo).

En la fiesta los migrantes se reencuentran con los hijos, la esposa o los padres y como en los rituales donde simbólicamente se realiza un recomienzo del mundo, se renuevan las promesas y se actualiza el llamado a iniciar de nuevo el viaje migratorio.

Asistimos en dos ocasiones en la comunidad de Purísima de Bustos a la celebración de la Judea (escenificación del juicio y muerte de Judas). Esta celebración abre una amplia convocatoria a la que responde toda la comunidad, adultos y niños participan por igual.

Durante los tres días santos que dura la Judea los migrantes regresan de Estados Unidos con el único propósito de participar. Para ellos representa un orgullo actuar determinados papeles; por ejemplo, el *ermitaño*, el *Judas Blanco* y, sobre todo, el *Judas Negro*, papel reservado a un miembro de la familia Rodríguez (migrantes la mayoría), quienes se encargan de su organización.

Los retornados ataviados con túnicas y máscaras de madera bailan y beben hasta el cansancio, parecen posesos en pleno arrebató santo. Algunos están cumpliendo mandas, la participación en la Judea representa una suerte de ofrenda votiva para agradecer algún favor recibido.

— ¿Hay algún requisito para hacer el papel de Judas?

— Primero que sienta un respeto por la tradición, que la sienta, porque no se le puede dar ésta a cualquiera. Muchos que buscan la máscara son personas que la sienten, sienten la tradición, la música. Porque también lleva música, es una manda. Por ejemplo el que va hacer el Judas Blanco su papá lo operaron de un riñón, él le donó un riñón y como manda va a participar con la máscara de Judas (familia Rodríguez, Purísima de Bustos).

Lo mismo ocurre en la Fiesta de la Santa Cruz en Victoria de Cortazar, fecha cuando los albañiles festejan su día. Es una conmemoración religiosa donde se recuerda la aparición milagrosa de una cruz en la cima del cerro del Culiacán.

Los habitantes de Victoria de Cortazar, junto a sus hijos retornados, observan las danzas, comen y beben hasta el amanecer. Al salir el sol, la Santa Cruz sale del templo cargada por los fieles, en hombros la llevan a la entrada del panteón donde se reúnen con los peregrinos que ya han bajado de Culiacán. Se forma entonces una sola procesión que trae de regreso a la iglesia la pesada cruz.

Sólo quienes tienen que cumplir una manda o agradecimiento a dios pueden cargarla. La celebración religiosa culmina con una misa a mediodía. Afuera del templo la fiesta continúa mientras los trabajadores que han vuelto de Estados Unidos se reúnen en la cantina.

Durante estas festividades los migrantes ocupan un lugar especial: les toca cargar la cruz. Regresan para reunirse con sus familias, se sienten contentos. Están

recuperando los lugares de la infancia, la calle donde viven, el árbol grande del jardín, la majestuosa vista de Culiacán.

Todo esto les provoca una especial contentura en el alma, y cómo no, si se encuentran en la *otra tierra prometida*. Sus afanes en el norte han rendido frutos; no hay duda, es la celebración del regreso.

— ¿Qué pasa con los que se van?

— Mira, hay paisanos que tienen más de 30 años allá, tienen hijos que nacieron allá y ya no tienen la mentalidad de regresar. Los padres, los abuelos tienen casa aquí con nosotros y tienen el corazón aquí con nosotros y vienen en las fiestas de mayo y vienen en diciembre (presidente municipal de Victoria de Cortazar).

En ambos casos la fiesta conjuga sincréticamente elementos religiosos con aspectos profanos y entre ambos se deslizan las significaciones sagradas de la migración. En la cooperación para las fiestas también se simboliza el éxito, el dinero aportado bendice los logros y redime los sufrimientos, por eso algunos “siempre dan más”.

Concluida la celebración y disipados los humos del alcohol se prepara de nuevo la partida, los bienes han sido distribuidos y parcialmente dilapidados. El “otro lado” los aguarda, marchan respondiendo de nuevo al llamado pero ahora van fortalecidos por una fe renovada y cargados de nuevas esperanzas. Así, la fiesta ritualiza la actualización de la utopía.

BIBLIOGRAFÍA

Achard, Laura y Jorge Galeano

1989 “Vicisitudes del migrante”, en Casalet, Mónica y Sonia Comboni (coords.), *Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*, México, UAM-Xochimilco, pp. 111-130.

Alarcón, Rafael y Richard Mines

2002 “El retorno de los ‘solos’. Migrantes mexicanos en la agricultura de Estados Unidos”, en Anguiano, María Eugenia y M. Hernández (coords.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte, pp. 43-69.

Aranguren, José Luis

1996 “La religión hoy”, en Díaz, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (comp.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, pp. 21-37.

Caillois, Roger

1996 *El hombre y lo sagrado*, México, FCE.

Castoriadis, Cornelius

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Barcelona, Tusquest.

Cebada, Carmela

1993 “La migración hacia los Estados Unidos en dos comunidades de origen en el estado de Guanajuato”, en *Regiones*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-87.

Corona, Rodolfo

2000 "Monto y uso de las remesas en México", en Tuirán, R., *Migración México-Estados Unidos: Opciones de política*, México, Secretaría de Gobernación-CONAPO.

Durand, Jorge

1988 "Los migradólares: Cien años de inversión en el medio rural", en *Argumentos*, núm. 5, pp. 7-21.

Durand, Jorge, Douglas Massey y Emilio Parrado

1999 "The New Era of Mexican Migration to the United States", en *The Journal of American History*, vol. 86, pp. 518-536.

Eliade, Mircea

1998 *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós.

Lanternari, Vittorio

1965 *Movimientos religiosos de libertad y salvación en pueblos oprimidos*, Barcelona España, Seix Barral.

Laplantine, François

1977 *Las voces de la imaginación colectiva: Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Granica.

Mestries, Francis

2006 "Migración internacional y campesinado cafetalero en México: Fases, circuitos y trayectorias migratorias", en *Análisis económico*, vol. XXI, núm. 46, pp. 263-289.

Urciaga, José

2002 "Migración y remesas: Una relación controvertida entre México y Estados Unidos", en *Economía y sociedad*, año 7, núm. 11, pp. 1-7.

2006 "Remesas, migración y desarrollo regional. Una panorámica", en *Análisis económico*, vol. XXI, núm. 46, pp. 2-21.

Vattimo, Gianni

1997 "Huella de la huella", en Derrida, Jaques y Gianni Vattimo (comp.), *La religión*, Argentina, De la Flor, pp. 109-129.

INTERNET

Durand, Jorge

2007 "Otra vez en primavera los inmigrantes salen a la calle", en *Migración y desarrollo*, núm. 8, pp. 108-122, en www.migraciónydesarrollo.org [página consultada el 30 de noviembre de 2007].

LA MIGRACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA CULTURAL. LOS JORNALEROS AGRÍCOLAS DEL VALLE DE SAN QUINTÍN, BAJA CALIFORNIA

Irma P. Juárez González

Departamento de Sociología-UAM Azcapotzalco

RESUMEN: *Para entender cómo se construye la experiencia de la migración ha sido importante reconstruir la manera en como cada uno de los jornaleros y jornaleras o sus familiares viven el desprendimiento del lugar de origen o bien en ese deambular, cómo se da el desgarramiento generado por alguna vivencia difícil, dolorosa, misma que marca la ruta migratoria desde un ámbito subjetivo. Los testimonios recabados en diferentes estudios también muestran que las experiencias se construyen de formas distintas según la edad, el género o desde el ser indígena o mestizo. En el Valle de San Quintín más de dos generaciones de jornaleros y jornaleras se han asentado. La segunda, ejemplificada en el testimonio de Celina, si bien reconoce su origen oaxaqueño, éste se vuelve un referente transmitido oralmente por sus padres. Por otra parte los hijos del señor Santiago, entre otros tantos testimonios, se autodefinen los más grandes como oaxacos y las menores como oaxacalifornianas. En este recorrido se pretende reflexionar sobre el proceso de construcción-deconstrucción de la identidad vivido por este sector de asalariados agrícolas. La identidad es así vista como algo plástico, cambiante y dinámico.*

ABSTRACT: *Migration from a cultural perspective. The field workers of San Quintin Valley, Baja California. In order to understand how migration phenomenon is given it has been very important to reconstruct the way the field workers and their families abandon their homelands. In this transit they have experimented with pain the route which leads them to different levels of subjective space. This article tries to show a specific reflections through the voices of different peasants (field workers). Also pretends show how these identity could be transformed and living on themselves.*

PALABRAS CLAVE: *jornaleros y jornaleras agrícolas, migración, identidad, autodefinición, heterodefinición, itinerancia, narrativas*

KEY WORDS: *peasants, field workers, identity, autodefinition, heterodefinition, transit, fiction*

CONSIDERACIONES GENERALES

El análisis de los procesos migratorios en general ha sido abordado desde una perspectiva económica y social. Una forma importante de abordarlo tiene que ver con los estudios sobre los mercados de trabajo en donde esta fuerza laboral

se inserta en las llamadas zonas de destino o atracción; otros estudios tienen que ver con la caracterización y clasificación de los diversos flujos migratorios. Sin embargo, cabe aclarar que el acento en el presente estudio está puesto en una dimensión no cuantificable ni conmensurable; pretendo hablar del fenómeno migratorio a partir de una visión más cualitativa, cercana a la llamada antropología de la experiencia.

En el estudio de los grupos de jornaleros y jornaleras agrícolas y los procesos migratorios ha sido una constante, y no me excluyo de esta tendencia, abordar los procesos migratorios desde lo que podría pensarse como una perspectiva “dura”. Es decir, al pensar en los circuitos que emprenden los y las jornaleras agrícolas mixtecos se habla de este grupo desde la descripción de los procesos de trabajo en los que se insertan, además de los de movilidad social que la migración genera, mismo que puede mejorar sus condiciones de vida o bien los mantiene en un círculo de precariedad permanente.

Lo anterior ha sido una forma importante, pero no suficiente, para entender en estos sectores cómo del individuo al grupo se construyen y refuerzan las identidades colectivas que hacen al sector de jornaleros mixtecos distinto del de otros paisanos: unos han optado por permanecer en la comunidad de origen; en cambio, los que migran inician, como ellos mismos dicen, la “aventura” de conocer y probar suerte en nuevas latitudes.

Para esto me interesa rescatar aquellos aspectos que desde la antropología de la experiencia me permiten abordar el proceso de construcción-deconstrucción de la identidad de este sector de asalariados agrícolas que migran a los campos del norte del país, específicamente al Valle de San Quintín en Baja California. “Sin desdeñar el papel que las reglas, las costumbres y los esquemas simbólicos desempeñan en la vida social, la antropología de la experiencia insiste en que éstas operan en espacios de indeterminación, de ambigüedad, de incertidumbre y de manipulación” [Díaz Cruz, 1993:69]. Bajo tal perspectiva he querido seguir no sólo la ruta física y geográfica de los jornaleros migrantes mixtecos, sino también la ruta imaginaria que hace al evocar el lugar de origen, pertenecer a su grupo de referencia, pero también anclarse al nuevo espacio. Es en los intersticios, en los silencios de la ruta migratoria, que desde un plano subjetivo estos grupos reconstruyen dinámicamente una identidad que agrega rasgos inéditos a su identidad étnica y grupal en el tránsito por nuevos y diferentes lugares.

Comprender tal proceso no puede darse sin tomar en consideración que, intrínseco al grupo social de los jornaleros y de su identidad étnica como mixtecos, se encuentran universos variados que en la itinerancia se transforman o bien adecuan formas de apropiarse elementos del nuevo entorno por el cual transitan, asimilándolos en lo que podría llamarse la nueva fisonomía identitaria.

Por eso es importante recalcar que este es un proceso dinámico y cambiante, en el que o bien se refuerzan referentes simbólicos compartidos por su etnicidad o se renuncia a éstos.

Las identidades colectivas se han ido tejiendo a partir de procesos sociales e históricos, de expresiones, relatos o narrativas que legitiman formas de vida y establecen referentes para la acción, de voluntad en el tiempo de constituirse, continuarse, representarse y ser percibido como distinto [*ibid.*].

Por tanto, el proceso migratorio puede pensarse desde el individuo, la familia y el grupo a partir de cómo en la historia de las distintas generaciones éstas han vivido los desplazamientos. Es captar lo que para ellos ha significado migrar y dejar el lugar de origen, desplazarse de una región a otra dentro de la República, además de atreverse a cruzar la frontera, y por último como una posible culminación del proceso analizado; retomo de estos sujetos de análisis el significado de haberse asentado en el Valle de San Quintín, Baja California, como destino final.

En esta itinerancia he intentado rescatar aquellos elementos que hacen a la manera de sentir, recordar y evocar lo que la experiencia de la migración ha significado en dos generaciones de jornaleros y jornaleras agrícolas mixtecos, quienes desde la década de los setenta emprendieron diversas experiencias y lograron asentarse en una de las colonias más grandes de mixtecos en el Valle de San Quintín, Baja California: el Fraccionamiento Popular San Quintín.

Este proceso migratorio ha sido constante, sin embargo su forma intensiva da inicio en los setenta, cuando se entregaron tierras para conformar ejidos; este hecho provocó en cierta medida la llegada de gente de Michoacán, Durango y Zacatecas.

Es a mediados de la década pasada que el proceso tiene una mayor dinámica, provocando con ello el surgimiento de una serie de asentamientos con sus propias características. Algunos se crearon por invasión, como el caso de las colonias 13 de Mayo, Ricardo Flores Magón, Nueva Región Trique; en otros han surgido por la venta particular de los terrenos, como en las colonias Loma Linda, Hielera, Fraccionamiento Popular San Quintín, y al Ejido colectivo Zapata (Estrada Zavaleta, INI, Valle de San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDAD Y CULTURA EN EL ANÁLISIS

En el caso de este grupo de jornaleros y de las dos generaciones entrevistadas se da lo que Aguado y Portal (1992) llaman un proceso de apropiación, que no es estático, sino que a la vez genera huellas de identidad atravesadas por la manera en como los integrantes de las familias o los grupos, de forma fragmentada, viven espacios diversos y distintos al del lugar de origen; así resulta interesante

rescatar de estos autores cómo el espacio y el tiempo son fundamentales en la percepción y construcción de la identidad.

El espacio lo remito al planteamiento que Eduard Hall (1994) construye a partir de los estudios de Boas, Sapir y Wolf, entre otros, en donde cada cultura a través de la dimensión sensorial filtra de manera distinta los olores, sonidos, colores y temperaturas. El espacio, aunque se modifique, es reordenado por los individuos, muchas veces más en términos simbólicos que físicos.

La gente de diferentes culturas no sólo habla diferentes lenguajes sino, cosa posiblemente más importante, *habitan diferentes mundos sensorios*. La tamización selectiva de los datos sensorios deja pasar algunas cosas y excluye otras, de modo que la *experiencia percibida* a través de una serie de filtros sensorios normados culturalmente es muy diferente de la experiencia percibida a través de otra serie. Los medios arquitectónicos y urbanos que crean las personas son manifestaciones de este proceso de tamización y filtración. En realidad son esos ambientes alternados por el hombre los que pueden enseñarnos cómo utilizan sus sentidos los diferentes pueblos [*ibid.*:8].

El tiempo a su vez juega un papel diferente en el imaginario de cada migrante; por ejemplo, en sus narrativas las interrupciones o discontinuidades les significan más que la linealidad de un relato de una trayectoria continua.

Como ya se mencionó, considerar al proceso migratorio una red donde hay que tomar en cuenta variables económicas, sociales y políticas que intervienen en su explicación muestra una dimensión del fenómeno a lo que se ha agregado la visión que los migrantes tienen de sí mismos, es decir cómo se “autodefinen”, además de cómo “los otros” los ven y definen; esto es el llamado proceso de “heterodefinition” que juega un papel importante en la construcción de las identidades. He tratado de reconstruir cómo se reconocen o no en “los otros” y autoafirman o bien cómo niegan su propia identidad. Es en el contacto e interacción con ellos que se juega un papel importante en la internalización o no de la llamada identidad disminuida o estigmatizada.

La señora Emilia Santiago, esposa de don Maximino, salió de Oaxaca con su padre cuando era muy pequeña. A ella no le gustaría ir a Estados Unidos. Comenta que antes no la querían porque decían que las de Oaxaca eran “unas cochinas, unos animales” y le afectaba, pero ella cambió su actitud cuando en Sinaloa un tal Benito y los estudiantes hicieron un movimiento [Velasco Ortiz, 2005].

Ella refiere que los dueños de los campos daban tareas pesadas y mal trato a los trabajadores, hasta que los estudiantes de la universidad llegaron a los campos diciendo que se hiciera un paro. Ella participó “en los tomatazos”, pues llegó el momento en que todos se cansaron de lo que padecían. Ahora piensa que “sin los jodidos no pueden progresar los ricos”, por eso los empresarios de Los Pinos mandan camiones al estado de Oaxaca para tener gente suficiente en la época de

las cosechas. Ella piensa que ahora la gente ya entiende de cuestiones políticas, antes siempre eran promesas y por eso la gente se desmovilizaba (San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

Como puede apreciarse en el testimonio de la señora Emilia, el proceso de autopercepción se acentuó en los campos, primero en el trabajo y después en las movilizaciones. El contraste con los demás jornaleros o patrones se reveló en la interacción con esos “otros” que a su vez influyeron para transformar la percepción de “sí misma”.

En ese aspecto Alejandro Figueroa menciona lo siguiente:

La identidad es [...] la autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo y persistente en el tiempo en contraposición con los “otros”, sobre la base de atributos, marcas o rasgos distintivos que funcionan como símbolos valorativamente conformados. Esta autopercepción aparece en todo proceso de interacción social y se confronta siempre con la forma en que se manifiesta la percepción de los “otros” [1992].

Para muchos mixtecos el que su identidad sea sinónimo de pobreza los pone en guardia y genera formas de vivir la identidad desde una aparente negación del ser mixteco, o bien según sea la edad y género utilizarán su lengua no sólo en la intimidad de la familia o con sus paisanos sino también en espacios públicos con toda la intención de que los demás no los comprendan. Otros jornaleros, en cambio, apelarán al olvido o desconocimiento de su lengua como forma de evitar o evadir el estigma.

Aguado y Portal [*op. cit.*] mencionan que la forma en como se construye la identidad atraviesa por los procesos de autoidentificaciones selectivas y parciales en donde los individuos son, a partir de contextos determinados. En esta población podemos considerar que el tránsito por diversos contextos los ha expuesto constantemente a “muchos otros” que han permitido reforzar una imagen de lo que “no se es”, por ser distintos a esos “otros” con los cuales establecen contacto al migrar.

Un plano de análisis importante es el del individuo y su entorno; sin embargo, el análisis de la identidad nos lleva irremisiblemente a revisar los factores históricos y culturales que configuran los valores y formas de socialización política que también dan cuenta en México de las presencias pluriétnicas y pluriculturales, en ámbitos tanto urbanos como rurales. Vemos así nuevas e inéditas manifestaciones que nos permiten entender a este sector de jornaleros migrantes mixtecos quienes junto a otros grupos, en la itinerancia, buscan alternativas de sobrevivencia. Al respecto, Bonfil Batalla dice:

La identidad india, por supuesto, en primer término la encarnan los propios indios. Es como todas las identidades, un fenómeno dinámico que se transforma y adapta cuando, por cualquier razón, se modifica la relación de contraste entre nosotros y los

otros. En las últimas décadas, los pueblos indios de México han vivido una serie de cambios importantes en sus relaciones con el entorno social mayor. Dos parecen ser los principales vectores de tales cambios. Por una parte, la transformación de los actores externos que están en contacto con los pueblos indígenas, y de las formas concretas en que se relacionan con ellos en las regiones interétnicas. Por otra parte, el incremento de la migración indígena hacia las grandes ciudades, las zonas agrícolas que demandan trabajadores temporales y los campos de Estados Unidos de América. Ambos vectores frecuentemente actúan de manera simultánea, lo que produce alteraciones complejas y contradictorias en las identidades étnicas [1993:13].

El señor Fernando Flores cuenta por qué en su pueblo estudió hasta el quinto año de primaria. Fue a trabajar de seis a ocho años en los campamentos de la Vicente Guerrero. Su padre se llamaba Maximino Flores. Como no le daban trabajo se dedicó a hacer tortillas y frijoles. Cuando salió de su pueblo volteó a ver su casa y se sintió triste porque sabía que quizá no iba a regresar, pues iba a trabajar por varios meses. Durante el transcurso pensó cosas deprimidas, pues no sabía si le iba a ir bien o mal, por lo cual mejor se puso a ver los paisajes.

Siempre sintió la discriminación. Cuando llegó a Mexicali sentía mucho calor, de ahí se fue a Tecate, después a Tijuana y posteriormente a la Vicente Guerrero de San Quintín, Baja California. Como no encontraba trabajo se fue a la Lázaro Cárdenas. Tiempo después regresó a la primaria en su pueblo. La diferencia y lo importante fue que, cuando llegó, ya traía dinero en los bolsillos.

Terminó la primaria y le quedaron ganas de estudiar la secundaria en Juxtahuaca. Ya que su papá no le ayudó para la escuela, vio que trabajando en Baja California podía ganar dinero y se aventuró a irse, pues ya estaba familiarizado. Aprovechó una contratación para ir a La Paz por parte del empresario Canelo, quien mandó gente a Juxtahuaca, Oaxaca, y juntaron a 300 personas quienes en avión fueron trasladados hasta La Paz. Ahí tenían unos “torton” donde subían a la gente. Se contrataron personas que hablaban mixteco, quienes les hablaron a ellos de las ventajas de viajar en avión. Para él, por ser aún niño, fue toda una aventura. Llegaron a la colonia Constitución y les regalaron cajas de cartón para hacer sus casas.

En Sinaloa, como se quemó el jitomate por las heladas, a los que contrataron les propusieron irse a trabajar a Baja California; él aceptó y se fue al campo B. Muchos jornaleros aprovecharon este traslado para de ahí poder irse “al otro lado”. También trabajó en Topolobampo. En esta experiencia encontró que el trabajo era más pesado; y el trato hacia la gente, discriminatorio.

En ciudad Constitución los patrones no dejaban que la gente se mezclara. Hasta ahora existe la discriminación y a la gente de Oaxaca “les cargan la mano”. Les dicen “pinches oaxacos”.

Él siente orgullo de ser oaxaqueño, no sabe otro idioma pero sí habla mixteco y con él puede desenvolverse. Cuando llegó a Baja California no sabía hablar muy bien el español, por lo que se sentía humillado.

Al salir de Guasave se regresó para La Baja, donde tenía familia, unos tíos que trabajaban en el Campo “Las Escobas”. Eso fue a la edad de 14 años. Antes, de vez en cuando regresaba a Oaxaca (Fernando Flores, San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

La visión de “sí mismo” permite entender así, en el caso de la población mixteca, cómo en la itinerancia, los traslados continuos o discontinuos, el retorno a la comunidad natal, o bien el nuevo asentamiento en tierras bajacalifornianas, se agrupan las nuevas experiencias e impide hablar de la identidad de este grupo étnico como algo fijo, ya sea por su sola adscripción o sentido de pertenencia al mismo.

La identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Por eso otra de sus propiedades es la plasticidad: su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias, y a veces, resucitan [Giménez, 1993:27 y s].

PROCESO DE SOCIALIZACIÓN E IDENTIDAD

Ahora bien, en el análisis de la identidad y de la cultura política diversos autores (Gil Villegas, Segovia, Berger, Luckmann, etcétera) remiten a los espacios tradicionales de socialización del individuo como son la familia y la escuela.

Dichos espacios se consideran los primeros ámbitos en donde se internalizan una serie de nociones, actitudes y creencias que dan orden y significado al comportamiento futuro. Para Figueroa,

[...] la identidad del individuo está directamente vinculada con la identidad del grupo. Así, de acuerdo con Melucci (*op. cit.*), la identidad en el plano individual se presenta como un proceso de aprendizaje que a través de fases irreversibles de complejidad creciente conduce a la autonomización de un sujeto. En este proceso, madura la capacidad del individuo tanto para resolver los problemas planteados por el entorno como para incrementar su independencia para con la naturaleza o para con su entorno social. En el plano colectivo, es aquello que permite garantizar a un grupo o a la sociedad su continuidad y su permanencia. Esta forma de identidad establece en el tiempo los límites de un grupo respecto a su entorno natural y social, y también regula la pertenencia de los individuos, definiendo los requisitos necesarios para reconocerse y ser reconocidos como miembros [*op. cit.*:304 y s].

Los espacios familiares y escolarizados son en esencia los lugares privilegiados para que los individuos internalicen creencias y sentimientos que configuran lo que más tarde en conjunto será parte de las formas de actuación de un colectivo y por ende de su cultura. En ese espacio las prácticas culturales, por ejemplo lenguaje, religión, parentesco y festividades, son compartidas y comunicadas entre sus miembros. Tenemos así que los jornaleros mixtecos ven alterados o desdibujados estos espacios familiares y educativos como lugares tradicionales de socialización, debido a su condición de asalariados temporales y a una incorporación temprana al trabajo como característica recurrente.

Por tanto, reitero que resulta de vital importancia entender a estos sectores cuyas estrategias de sobrevivencia son la migración, la itinerancia y su integración a la segmentación de trabajo en los campos de agricultura capitalista, hay que entender su adaptación a espacios y condiciones de vida diferentes a las de la comunidad de origen. Esta capacidad adaptativa, a mi parecer, se ha convertido en un recurso de identidad que les permite contender con toda serie de hetero-definiciones que los descalifican y estigmatizan.

Don Fernando recuerda su infancia:

Veo ahora la de mis hijos, me he dado cuenta que hay cambios entre los niños de antes y los de ahora. Pienso que mis hijos están muy bien, tienen televisión y su cama, comen carne y leche; en cambio yo conocí la televisión ya cuando era grande. Considero que sí tuve niñez, pues sí me divertía. Lo único que resiento es no haber podido estudiar, cosa que le recriminé a mi padre.

Cuando crecí se me acabaron las ganas de estudiar, me hostigó el campo y decidí meterme en el ejército, tenía 16 años y permanecí allí durante 12 años.

Cuando fui a enlistarme al ejército me aceptaron junto con un amigo, me empezaron a vacilar y me hacían broma. Antes de trabajar en el ejército rentaba un cuarto con tres compañeros, en el ejército me cambió la vida.

Dejé el ejército porque me enfadé, era mucha chinga. No tenía opción para estar con mi familia y pensé que era mejor dejarlo. Duré dos años solicitando mi baja del ejército, fui cabo y sabía que al renunciar no habría segunda vez. En el ejército no hay segunda vez. Me puse a ahorrar y compré un taxi, ahora tengo dos. Hace tres años que no voy a Oaxaca y hace tres que dejé el ejército.

El mixteco no lo he podido olvidar, a diferencia de mi hermano que cuando llegó a la Baja hizo como que se le olvidó. De estar viajando así lleva entre 13 o 14 años.

Mi esposa no conoce el mixteco, pero me dice que yo se lo enseñe a nuestros hijos. Ella se vino con su padre, trabajaba en Sinaloa. Allá vivió dos años y posteriormente viajaron a Baja California. Me conoció en los campos de tomate, después se fue a su pueblo y cuando regresó yo ya estaba en el ejército y decidimos juntarnos y después casarnos.

Yo creo que las tradiciones se están perdiendo, como es la fiesta patronal del 29 y 30 de junio de San Pedro y San Pablo, en donde se hacían danzas y tocaban las bandas

de viento. En la colonia casi no hacen castillos ni cohetes. El 12 de diciembre hicieron un castillito que duró 30 minutos; en mi pueblo duran horas.

Cuando hay un nacimiento, a los dos o tres días se registra el niño y uno o dos meses después se bautiza con gran fiesta. Celebramos la fiesta de San Pedro y San Pablo, aquí en Baja California. Pienso que ahora se están trayendo varias tradiciones. Aquí se empezó a festejar “todos los santos” porque cada gente empezó a ir a ver a sus muertos y a celebrarlos. Él no tiene la idea de quedarse en Baja California, está esperando comprar un camión de tres toneladas y regresar a su pueblo en donde tiene una casa.

Me gustó mucho el ejército, por la disciplina y siempre estar en acción, además tenía un mejor sueldo que el que ganaba en el campo. Mientras a un jornalero le pagaban siete pesos a mí me pagaban 20. Yo ahora veo a las personas que se vinieron en la misma época que yo y se quedaron como jornaleros. Siguen jodidos porque no son arriesgados.

Pienso que los de Oaxaca sí somos arriesgados. Ahora que estoy establecido pienso que mis hijos deben estudiar y estoy dispuesto a pagarles la educación hasta que ellos quieran.

Me acuerdo mucho de mi niñez y de los cerros de la mixteca (San Quintín Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDADES “DISMINUIDAS”

Diferentes análisis han dado cuenta de cómo la percepción de sí mismos en estos sectores se gesta en el marco de las llamadas “identidades disminuidas”, donde las tendencias de generación en generación han sido perpetuarse en la cultura de la pobreza y la humildad, la cual a su vez sirve de matriz a las conocidas como identidades étnicas estigmatizadas o miserabilizadas.

Bartolomé y Barabás [1990] explican el proceso de negociación de la identidad vinculado a circunstancias determinadas en donde el devenir histórico y los diversos contextos de interacción entre los grupos hacen que se diferencien mediante expresiones con distintas valoraciones hacia lo étnico. Mencionan lo que ellos llaman “identidad negativa”, la cual se asemeja mucho al concepto de identidades disminuidas o estigmatizadas.

Así tenemos el caso de la identidad negativa, resultante de la internalización individual o grupal de los estereotipos discriminatorios de la ideología dominante, lo que determina mecanismos alienantes de autoidentificación. En base a ellos la identidad étnica (sea lingüística, residencial o ecológica) pasa a ser vista como una forma ineficaz del ser social, como un arcaísmo que debe ser olvidado y “superado” para realizarse en el interior de una sociedad global, que considera a los indígenas como un pasado obsoleto a pesar de su vigencia contemporánea [ibid.:85 y s].

La visión de Celina, hija de Maximino y Emilia, respecto a los paisanos oaxaqueños está construida desde el punto de vista del “otro” (radica desde el año de vida en San Quintín).

Me imagino que aquí se vive mucho en la pobreza porque se viene con la idea de ahorrar, entonces lo único que importa es trabajar y trabajar; aunque se coma mal, pero sí tienen unos centavitos ahorrados, es mucha ganancia y es de lo que me he dado cuenta, de que aquí viven en condiciones peores. Yo no puedo comparar cómo sean las condiciones de vida allá y cómo sean las de aquí, pero por lo que me he dado cuenta es que por ejemplo aquí hay muchas cosas que no se conocen allá, entonces vienen aquí y se deslumbran, y también mucha gente se viene con esa idea de que aquí en Baja California está el progreso, que hay mucho dinero, y se encuentran con que no es cierto, que es difícil y que como no tienen educación o sea en cuanto a nivel de escuela pues no tienen otra manera de sobresalir más que irse al campo (trabajo de campo, diciembre de 1993).

El contrapeso a este tipo de identidad lo hacen las llamadas identidades instrumentales que como estrategia desarrollan formas de manifestación según sea la conveniencia para lograr éxito en su interacción con “los otros”.

También otros análisis rescatan la habilidad manipulativa de grupos como los mazahuas para sacar ventaja de este aspecto.

Hacia el exterior presentan una imagen de unidad, organización y solidaridad, que les permite afrontar mejor las nuevas y difíciles condiciones. Así, por medio del manejo de su identidad como “diferentes” han podido permanecer ajenos a los conflictos suscitados entre los diferentes líderes y colonias donde viven, además se les perdonan conductas “raras” por ser indígenas, y por manifestar comportamientos “extraños” o que los líderes califican de muchas otras maneras. Este grupo étnico provoca una mezcla de enojo, paternalismo, condescendencia o, a veces, de asombro y divertida admiración [Pérez Ruiz, 1993:138 y s].

Entonces, analizar la forma en que se da la percepción de “sí mismos” en este grupo, que en un ciclo de vida asumen tempranamente responsabilidades de adultos, sin serlo físicamente, permite entender cómo es que de adultos viven estos ciclos transmitidos generacionalmente. Muchos logran traspasar la frontera del estigma y mejoran económicamente, al pasar de jornaleros al sector de servicio siendo comerciantes. Lo anterior confirma la tesis de autores como Giménez y Aguado y Portal, quienes enfatizan lo cambiante y dinámico que puede convertirse la identidad entendida como proceso, o bien desde “el hacer” del individuo y el grupo.

Rescatar la autopercepción del “nosotros” y atributos distintivos que son subjetivamente apropiados y seleccionados mediante símbolos que forman parte de la llamada “mismidad” permite, siguiendo la propuesta de Mead, visualizar en

estos sectores de jornaleros migrantes el momento en el cual el “otro generalizado” brinda la pauta de reforzamiento de su identidad. De igual forma el momento en el ciclo de vida del jornalero, que como menor empieza a percibir el mundo en donde interactúa desde la posición que sus padres tienen en los espacios sociales cuya trayectoria histórica les confiere, y cómo en los siguientes ciclos los reordenan y asumen desde la perspectiva de sus propias vivencias. Todo esto refuerza la idea manejada por Portal de que la experiencia se construye desde el cuerpo físico y, simbólicamente entendida ésta, desde una continuidad cultural en la cual se reproduce la diferencia ante los otros y se refuerza o no la adscripción. El salto de lo individual a lo social, plantea la autora, es un paso para asumir una serie de vivencias socialmente aceptadas.

El testimonio de Celina deja ver con claridad esta situación. Su percepción la atraviesa el saberse nacida en Oaxaca pero criada desde el año de edad en Baja California. Esta entidad es el espacio donde socializó, pero con la carga de ser oaxaqueña que hereda de sus padres, así como sus primeras vivencias en las cuarterías y campos agrícolas de San Quintín junto a otras familias oaxaqueñas.

Celina comenta:

Yo pienso que me jala más Baja California. Para empezar no conozco Oaxaca, aunque en la casa sí se siguen conservando tradiciones, pero pues uno como ya aprende a conocer la forma de vivir de aquí entonces se apega más lo que hay aquí: las costumbres, la forma de vestirse, de expresarse; o sea ya es difícil, al menos para mí, acostumbrarme a la forma de vivir de allá, porque como les digo no conozco, y así como me platica mi mamá me sería muy difícil. No me llama la atención irme a vivir allá. En un dado momento que mi mamá nos dijera que nos vamos a ir para allá yo siento que no querría, yo estoy acostumbrada aquí y yo siento que sería un cambio muy repentino, muy drástico porque son muy diferentes las formas de vivir, el lugar, el clima.

Por ejemplo en lo cultural, pues en el Día de Muertos más que nada se acostumbra hacer altares, entonces mi mamá siempre cada año pone su altar y lo pone con flores de cempasúchil o flores de muerto, pone santos, panes, naranjas, plátanos, usa muchas frutas, veladoras, les pone comida también, pues es algo que yo he visto, que aquí en Baja California no se acostumbra, las trae la gente que viene del interior.

Otra costumbre que se me hace media rara es que allá dice mi mamá que hay un día que se festeja al santo patrón del pueblo, para ellos, lo que llaman una fiesta es donde haya mucha comida, más que nada mucha comida, y para ellos al hacerse una fiesta tienen que ir todas las señoras y ayudar a hacer la comida, es la manera de sentirse invitadas.

Pero aquí es algo muy diferente. Alguien ofrece una fiesta, por ejemplo yo ofrezco una fiesta, entonces sí invito a mis amigas pero yo preparo lo que voy hacer y si acaso me ayudan unas dos o tres amigas (San Quintín, Baja California, trabajo de campo, 1993).

IDENTIDADES EN TRÁNSITO

Rescatar así el concepto de identidades en tránsito, a mi parecer, da cuenta de la movilidad a la cual las diferentes generaciones de migrantes mixtecos se exponen una vez iniciado este ciclo. Además, un aspecto importante detectado en las diferentes entrevistas es la forma en como los integrantes del grupo han vivido no sólo el desarraigo del lugar de origen sino las formas de recrear, adaptar y transformar los diferentes referentes simbólicos, ya sean propios del grupo étnico o bien los que incorporan de los nuevos lugares por donde transitan.

De esta forma la manera de evocar y construir el origen se modifica dependiendo la generación entrevistada.

Se ha mencionado en diversas ocasiones que la cultura como tal es algo que se vive cotidianamente, se forja a partir de la elaboración de espacios rituales y de referentes simbólicos con los que el grupo étnico se identifica o diferencia de los otros.

La identidad étnica es una forma de identidad colectiva que se encuentra vinculada con la definición de lo propio y lo ajeno, de quiénes son y quiénes no son miembros de la etnia, de cómo son los miembros y no miembros. El fenómeno identitario se caracteriza así por la presencia de un juego de autodefiniciones y de heterodefiniciones en los que frecuentemente subyacen juicios de valor. Y en todo ello, la cultura es la base de la que surgen tanto las marcas con las que se perciben y juzgan valorativamente lo propio y se distingue de lo ajeno [...]; así, la cultura se encuentra en los cimientos en todo sistema de identidad, pero no constituye en sí mismo el fenómeno identitario [Figueroa, 1992:298].

La distancia y contacto con los nuevos espacios y fronteras culturales enfrentan a los jornaleros agrícolas migrantes a procesos de ida y vuelta. Es decir a reconocer la particularidad étnica y su diferenciación respecto a “los otros”, que ha generado una serie de respuestas diversas que se constituyen no sólo en recurso para hacer frente a la aceptación o el rechazo de esos “otros” con quienes interactúan durante su itinerancia, sino a la vez este proceso de contactos e intercambios diversos, lenta o violentamente inciden en la nueva fisonomía de la identidad de los mixtecos en la frontera ya asentados en el Valle de San Quintín.

Las características étnicas y de marginalidad de los jornaleros agrícolas presentan un límite palpable para construir la identidad, entendida por Dubet como recurso y estrategia para la acción. Aún así la precariedad en las condiciones materiales de este sector apunta a un frágil equilibrio, donde la adaptabilidad y resistencia pasiva del sector puede devenir en acción y movilización del mismo.

Podemos admitir que en el ejercicio de definirse a sí mismo, lo que se es y lo que se posee están mezclados de manera inextricable. El estatus social de un estado y una posición. La identidad como recurso no es distinta, en su contenido,

de la identidad como integración. En cambio, lo que separa esas dos formas de identidad en su uso social, la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo para la movilización [*op. cit.*:527].

LOS OTROS EN LA VISIÓN DE LOS MIXTECOS

La percepción de “sí mismos” tendrá que ser contrastada con la visión que esos “otros” tienen de los mixtecos migrantes. El hablar de los “otros” se complica en el análisis de esta población, pues no se le puede considerar un grupo homogéneo. Su diversidad abarca un amplio abanico de grupos: desde aquellos que permanecen en la comunidad de origen, los trabajadores agrícolas de otras regiones o estados que se asientan con ellos en los galerones, campamentos y colonias aledañas a las zonas de cultivo, así como todos los agentes que intervienen en la organización del proceso técnico de producción.

En Baja California, a su vez, la adscripción étnica plantea una primera línea de demarcación y diferenciación con la población nativa o la población migrante de otros estados ya sean indígenas o mestizos.

El señor Ramiro, nayarita, poblador de la colonia Popular, dice:

Cuando yo caí aquí en esta zona pues he visto a la gente esta, que por decir son ignorantes y la gente no los mira como ignorantes, los miran como bestias, los sobajan feo; pero para mí que no están viendo que del trabajo del campo se mantiene toda la gente, hasta los más ricos, son los que se sirven. Ha habido mucho abuso en cuestión de autoridades, porque por ejemplo de la gente adinerada son pocos los patrones que están conscientes y les tienden la mano a los oaxaqueños, hay otros que les dan grados en los trabajos, como decir que el mayordomo, pero de todos modos son explotados porque nos les pagan como deben, simplemente lo hacen con el fin de que como ellos son de Oaxaca son de la misma raza, pues siempre la tendencia de ellos es que como se sienten se superan, a veces se les sube y ahí la gente la traen así de “órale, no te me levantes” [...]. Yo digo por la misma ignorancia, porque suponiendo que ellos van a trabajar y un patrón no les quiere pagar, van y se quejan por allá, y pues les meten el dedo en la boca y no resuelven nada. Los oaxaqueños se aguantan, yo me he fijado que los paisanos, como se sienten que no están en sus tierras, tratan de no tener problemas; lo he visto yo aquí porque en esta zona de aquí no va a creer, pero que se oiga que en un rancho robaron esto, no, o sea que la gente es muy pacífica, lo que sí yo he visto es que cuando un paisano toma se descontrola, porque su mente no es fuerte. Ellos se tiran a matar, por decir así, e inclusive entre la familia se pegan como dicen, como los caballos de patadas, al otro día, sin novedad, ellos viven a gusto así. Entonces yo le digo que creo por eso en la diferencia aunque para mí no hay mucha diferencia, porque yo conozco, tengo la dicha de trabajar con varios ricos de aquí que quisiera que tuvieran un pelito de la gente de acá (trabajo de campo, diciembre de 1993).

El conjunto de definiciones que emana de estos grupos que conforman el “otro” o los “otros” aclararán los elementos que constituyen la heterodefinición de lo indio, lo indígena, así como las cargas valorativas que estigmatizan la presencia e identidad de los indígenas mixtecos.

Por tanto, el contrapunto obligado del “nosotros”, los “otros” y “ellos” atraviesa dimensiones externas, por ejemplo las derivadas de la migración como estrategia de sobrevivencia, pero también dimensiones internas al grupo y como minoría étnica.

El reto que presenta el análisis de la cultura de la migración es que dentro del grupo mixteco la movilidad, asimilación e incorporación de lo nuevo son un ejemplo de cómo únicamente han cambiado para preservar. Esto gracias a las redes de solidaridad que mediante una fuerte tradición de comunicación oral los ha hecho mantener una presencia significativa, no sólo del individuo y la familia sino también de comunidades enteras que se conservan y sostienen a distancia por los lazos que los paisanos de “allá” y del “otro lado” estructuran y mantienen.

La funcionalidad no radica sólo en preservar elementos culturales y trasladarlos a los nuevos ámbitos. Se da porque se mantienen en la organicidad que las nuevas fronteras y los ámbitos ajenos obligan para su adecuación.

Díaz Cruz señala un aspecto paradójico que la comprensión de las identidades conlleva, es decir, la continua tensión de lo nuevo y lo viejo, del origen y la visión del futuro.

Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas en conflicto, temporales —a veces fugaces, sorprendentes—, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas. Paradójico, pues si no me equivoco en las identidades destacan las narrativas sobre la propia continuidad y obstinación de persistir, narrativas donde sobresalen las dificultades y opacidades ya superadas por el grupo [...]. No obstante cuando las narrativas persisten con sus mitos de origen, sus héroes y escenas memorables, sus villanos y dolores, la interpretación de las mismas se van transformando, se agregan nuevos sentidos o se despojan de significación a ciertos pasajes, a ciertos actos pretéritos de identidad. Más exactamente, se enuncian, se releen, se representan creativamente las viejas narrativas conformadoras de identidad a partir de un proyecto de futuro posible compartido, esto es, de una realidad indicativa o una potencialidad subjuntiva [1996:66].

Este proceso ha tomado años en concretarse y tiene que ver con la forma lenta en que se asumió a Baja California como el asentamiento de numerosas familias mixtecas y otros grupos étnicos y población mestiza de algunos estados, por ejemplo Guerrero y Michoacán, entre otros.

En la actualidad la conformación del grupo mixteco como tal reviste nuevas características, ha perdido elementos tradicionales pero también ha recreado en

nuevos espacios y con nuevos elementos el ser mixteco de “aquí y de allá” que se invierte al estar fuera del lugar de origen o bien cuando se regresa al mismo, sin disminuir la fuerza de la adscripción al grupo, sin la renuncia a su matriz cultural, en la mayoría de los casos, porque se sabe que existen grupos de indígenas que no niegan su ser indígena. Sin embargo, su adscripción a la comunidad de origen la rescatan desde una visión crítica, es decir, cuestionan el sistema de cargos como un recurso de la comunidad más de carácter instrumental para conseguir fondos que como un referente simbólico y cultural que refuerce el sentido de pertenencia a la propia comunidad. No obstante, esta mezcla de elementos da cuenta del ser mixteco en los nuevos ámbitos de Baja California o de Estados Unidos que paradójicamente los diferencia del oriundo de La Baja, manifestado en el sentir de muchos cuando regresan a su pueblo y se sienten un tanto extraños.

El juego de lo propio y lo ajeno ha influido con el riesgo que implica la pérdida a partir de adquirir nuevas cosas, elementos producto del contacto con “el otro” o “lo otro”.

Para el mixteco, lo propio y lo ajeno han ido aparejados a la renuncia o la negociación, de la apertura y la disposición, generando una fuerte capacidad de resistencia que se sintetiza en autodefinirse “aventureros”, “arriesgados”, ante la necesidad de incursionar en nuevos horizontes.

En el ámbito productivo se han roto las decisiones comunales debido a su condición asalariada, como se mencionó anteriormente, pero han surgido formas de cooperación alternativas que retornan a la comunidad y dan sustento a “los que se quedan allá”.

EL VALLE DE SAN QUINTÍN, BAJA CALIFORNIA

Para quien no conoce el Valle de San Quintín me atreveré a dar algunas imágenes que puedan recrear al lector el paisaje por donde se atraviesa en tres horas de recorrido por carretera, tomando como punto de partida la ciudad de Ensenada.

Después de tomar la carretera e ir bordeando el mar, lentamente se va transformando el paisaje por el de un terreno un tanto accidentado en donde algunos montes se intercalan en los valles hasta un punto en donde las imágenes recurrentes son las de los inmensos campos sembrados con uvas, olivos o diversas hortalizas, sobre todo tomate. El límite de estos enormes sembradíos se adivina por la línea que en el horizonte demarcan las faldas de las montañas.

Camalú, Vicente Guerrero, Ejido Zarahemla, Empaque ABC, Ejido Leandro Valle, El milagro, La compañía La Campana y después San Quintín [...]. El poblado de San Quintín es el corazón del Valle del mismo nombre, a su vez zona norte de la región de igual modo llamada [...]. Está sobre la carretera. No a uno y otro lado, sino precisamente sobre ella. La transpeninsular es en este sitio calle principal a la vez que periférico,

bulevar y autopista y a su vera descansan expendios de cerveza, carritos de tacos de pescado, la palapa de las almejas succulentas, un par de antros, El Flamingo y el DE, abarrotes, una tienda de parafernalia cowboy, algunas oficinas, tiendas de segunda, "La primera", "Motel Chávez", talleres de mecánica automotriz y unos cuantos restaurantes. El pueblo no es mucho más que eso [Ortiz y Vélez, 1992:33].

Alrededor del poblado la mayoría de los campos cuenta con sofisticados sistemas de riego y en la época de las heladas impresiona ver inmensas extensiones protegidas por metros y metros de enormes plásticos que cubren en hileras bien uniformadas de los surcos sembrados de hortalizas.

En este recorrido se confrontan y contrastan dos mundos, el de la alta tecnología agrícola y el de los diferentes asentamientos humanos de los jornaleros y sus familias que ciclo con ciclo se integran al corte de las hortalizas.

Presenciamos, por un lado, elaborados mecanismos de siembra y cultivo, con sofisticados sistemas de invernadero en donde celosamente se producen híbridos de jitomate que acortan sus ciclos productivos y aumentan los rendimientos por superficie. Se adaptan y adecuan a las necesidades de durar más tiempo de exposición en escaparate y también satisfacen los gustos de paladares que prefieren el tamaño *cherry* (cereza), frente a las variedades bola o guaje.

San Quintín es la zona agrícola más importante del tomate en Baja California, la segunda a nivel nacional en el cultivo de ese producto, con una superficie de cosecha de más de 6 mil hectáreas y una producción de 244 mil toneladas anuales [...]. La mayoría de los campos agrícolas situados en los poblados de Maneadero, San Vicente, San Quintín, Lázaro Cárdenas, colonia Guerrero, Camalú y Punta Colonet son propiedad de alrededor de 15 productores asociados con compañías transnacionales. En el Valle de San Quintín se emplean anualmente más de 25 mil jornaleros agrícolas que participan en la siembra y cosecha del jitomate, calabazas, brocolí, chiles, chícharos y otras hortalizas de exportación (Mata Plascencia, en *La voz*, Baja California, 5 de julio de 1996).

Por el otro lado, a pocos metros de los campos contrasta la imagen de las colonias recién trazadas, las casas para la población jornalera que se dedica al corte de las hortalizas. Muchas de estas familias o grupos de trabajadores agrícolas, después de cubrir diversos circuitos migratorios, en aproximadamente 20 años, de los setenta a los noventa y a lo largo de importantes luchas, lograron tener un asentamiento regular en estos fraccionamientos, en ocasiones con apoyos institucionales y otras veces con recursos propios. Por ejemplo la primera colonia, Flores Magón, data de 1987, producto de distintas movilizaciones.

Las casas de estas colonias se levantaron lentamente con materiales de construcción, pero en su mayoría se han elaborado con los cartones de las cajas defectuosas de las empacadoras, los plásticos que antes protegían las hortalizas y las mangueras del regadío ahora inservibles, materiales que con los carto-

nes de asbesto se convierten en paredes y techos. Otra de las imágenes contrastantes son las “cuarterías”, remedos de precarias vecindades. Por último, puede observarse en algunas zonas al pie de la carretera los mal llamados “albergues”. Estas galeras nos remiten a las mismas imágenes que en la década de los ochenta existían en los campos cañeros en donde se hacinaban a los cortadores de caña y sus familias en la época de zafra en espacios reducidos e insalubres [cfr. Paré *et al.*, 1987].

En San Quintín pareciera que en los galerones el tiempo se detuvo y el destino de muchas familias de migrantes será vivir de manera permanente en un espacio que fue pensado como vivienda transitoria. Tenemos así que sus moradores se han asentado por temporadas que llegan a los 10 años o más. Tal pareciera que estos habitantes se resisten ante la idea de no volver a su tierra y prefieren vivir en las precarias condiciones de vida que se dan en estos lugares y seguir alimentando la esperanza de algún día poder regresar al lugar donde nacieron.

CONCLUSIONES

Hablar desde la perspectiva de la cultura de la migración permite visualizar la complejidad y riqueza de un proceso que en sí mismo es dinámico y cambiante. El cambio, movimiento y transformación de la identidad en un mismo proceso me llevaron a modificar un planteamiento que al inicio de este estudio orientaron mis primeras reflexiones. Me preocupaba observar cómo vivían los migrantes jornaleros mixtecos el estigma de ser vistos como “oaxaquitos” o “inditos”.

Así como la identidad del grupo se va transformando conforme el individuo o grupo se aleja de su lugar de origen, también el estigma se empieza a vivir de forma manifiesta frente a los “otros”. El contacto con nuevos espacios como los laborales, escolares, de intercambio, a saber tiendas, comercios o tianguis, los enfrenta a diferentes experiencias en donde el manejo *sui generis*, que los mixtecos hacen de los nuevos códigos a los que se enfrentan, los distingue y diferencia de las personas locales, quienes se dirigen a ellos unos desde el comentario peyorativo, paternalista o hasta racista; otros desde un calificativo menos racista como el de “oaxaquitas”.

Se han transformado el vestido y el lenguaje, como elementos para dejar de ser el flanco de las miradas de aquellos que los extorsionan por su condición de vulnerabilidad al ser indígenas. Sin embargo, alrededor de la comida y las ofrendas de muertos de los mixtecos se reproducen elementos tradicionales que fortalecen la adscripción al grupo.

La cultura de la migración se apropia cosas de “esos otros” y los adecua como necesidad y estrategia de supervivencia. Si bien el “fil”, el “púchale”, los pantalones en la mujer, el frijol bayo y las tortillas de harina no son propios del lugar de origen, los han incorporado en forma circunstancial para una mejor adaptación al nuevo entorno.

Para Barabás y Bartolomé esta tendencia se ubicaría en lo que ellos llaman la identidad alternativa, vista como el mecanismo frente a las imposiciones que en los procesos de subordinación histórica y los de descaracterización étnica han orillado a estos grupos a asumir elementos de esos “otros” y desdibujar los propios.

Este mecanismo espurio es el que explicaría la tendencia a la extinción cultural de chochos o icatecatecos o la progresiva desindianización de amplios sectores de zapotecos y mixtecos, abocados a la prosecución del tránsito étnico —para ellos o sus hijos— que implica la supresión de lo propio, en razón de masiva absorción de la identidad alternativa verticalmente impuesta por la voluntad hegemónica del Estado [*op. cit.*:85].

Ahora bien, al parecer en el caso que nos ocupa esta disposición al cambio o a la adaptación, aunada a las redes solidarias que existen en los grupos, ha hecho que un número importante de individuos y grupos mixtecos pasen del estigma y la devaluación a elaborar una estrategia de sobrevivencia. De la adaptación se pasa a la asimilación de esta cultura apropiada como nueva forma de sentirse y verse frente a los “otros”. La diferencia estará dada en esa amalgama de lo propio y lo ajeno.

Resulta importante dilucidar si el momento en el que se decide migrar como una búsqueda de alternativas de sobrevivencia significa la pérdida de un elemento de lo que Bonfil Batalla llama la matriz cultural [*op. cit.*:13] o, en ese momento, tal decisión mueve al individuo o al grupo a una búsqueda de mejorar y reproducirse en ámbitos ajenos que permiten o no la disolución o extinción de los mismos. La continuidad, paradójicamente, es asegurada por la ruptura con el lugar de origen o más bien el desprendimiento de ese espacio vital. Al parecer el origen se construirá no desde lo espacial sino a partir de la temporalidad que el individuo mantenga mediante una experiencia relevante y que signifique un referente vital para mantener en el recuerdo y guardarlo en la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

A. González, Jorge

1994 *Más (+) cultura (s). Ensayos sobre realidades plurales*, México, CONACULTA.

A. González, Jorge y Jesús Galindo Cáceres

1994 *Metodología y cultura*, México, CONACULTA.

Aguado, José Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Texto y contexto, núm. 9.

Barceló, Raquel, María Ana Portal y Martha Judith Sánchez (coords.)

1995 *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*, vol. II, diciembre.

Barabás, Alicia y Miguel Bartolomé

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca, México*, CONACULTA.

Besserer, Federico

1999 "Lugares paradójicos de la Mixteca", en *Alteridades, Oaxaca, perspectivas antropológicas*, año 9, núm. 17, México, UAM-Iztapalapa.

Berger, Peter y Thomas Lukmann

1991 *Construcción social de la realidad*, Argentina, Amarrourtu.

Bonfil Batalla, Guillermo

1987a *Nuevas identidades culturales en México*, México, CONACULTA.

1987b *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.

Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López Rivas

1991 *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, CONACULTA/UAM-Iztapalapa.

Díaz Cruz, Rodrigo

1993 "Experiencias de la identidad", en *Revista Internacional de Filosofía política*, Madrid, s/e.

Figueroa, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Culturas Populares.

Florescano, Enrique

1997 *Etnia, Estado y nación*, México, Nuevo Siglo/Aguilar.

Garduño, Everardo, Efraín García y Patricia Morán

1989 *Mixtecos en Baja California, el caso de San Quintín*, Mexicali, UABC.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, s/l, Gedisa.

Giménez Gilberto

1994 "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. 1, núm. 18, México, Universidad de Colima.

García Canclini, Néstor

1989-1990 *Culturas híbridas*, s/l, Grijalbo.

Hall, Edward T.

1994 *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI.

Juárez, Irma

1999 "Los niños jornaleros migrantes. El trabajo infantil y el rezago educativo en el perpetuo círculo de la pobreza", en *Educación 2001*, núm. 50, Instituto de Investigaciones Educativas.

Kearney, Michael

1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press.

Lara Flores, Sara María (coord.)

1995 *El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*, s/l, Nueva Sociedad.

Mata Plascencia

1996 *La voz*, Baja California, 5 de julio.

Ortiz, Mauricio y Jaime Vélez

1992 "San Quintín, Baja California. El alma en la tierra", en *Hojarasca*, núm. 13, México.

Paré, Luisa et al.

1987 *Caña Brava*, México, UNAM/UAM.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1993 *Nuevas identidades culturales en México*, México, CONACULTA.

Rosaldo, Renato

1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, s/l, Grijalbo.

Valenzuela, José Manuel

1998a *A la Brava ése!*, México, El Colegio de la Frontera Norte.

1998b *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, Universidad Iberoamericana/El Colegio de la Frontera Norte/ Plaza y Valdés.

Velazco, Ortiz Laura

2005 *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Tijuana Baja California, El Colegio de la Frontera Norte/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

DOMINACIÓN Y RESISTENCIA MAYA CAMPESINA EN DZIDZANTÚN, YUCATÁN

Mauricio Macossay Vallado*
Universidad Autónoma Chapingo

RESUMEN: *Como resultado de una investigación directa y participativa realizada durante 2001 y 2002 en una comunidad maya, el autor presenta elementos y reflexiones que buscan aportar al conocimiento y comprensión del poder, la dominación y la resistencia campesina en un área rural de Yucatán. Se muestra la manera en que los campesinos mayas se insertan en dichas estructuras y relaciones y cómo se organizan y llevan a cabo diversas estrategias de vida y resistencia frente a ellas.*

ABSTRACT: *The author presents some elements and reflections to contribute to the knowledge and understanding of power, domination and peasant resistance in a rural area of Yucatan. The document shows how the Mayan peasants are inserted in these structures and diverse relationships and how they organize themselves and carry out strategies of life and resistance. The paper is the result of a direct and participative research performed during 2001 and 2002.*

PALABRAS CLAVE: *política, poder y dominación*

KEY WORDS: *politic, power, domination*

INTRODUCCIÓN

Se presenta un conjunto de reflexiones sobre la resistencia maya campesina de los horticultores de Dzidzantún,¹ Yucatán, a partir de los rasgos que los caracterizan

* Profesor-investigador del Centro Regional de la Península de Yucatán, de la Universidad Autónoma Chapingo, y profesor fundador de la Escuela de Agricultura Ecológica *U yits ka'an*, con experiencia en servicio universitario con campesinos mayas yucatecos y estudios sobre los campesinos, el henequén, la agricultura yucateca, resistencia popular y opciones regionales de desarrollo rural.

¹ Dzidzantún es una comunidad mestiza, de raigambre maya yucateca, de casi 8 mil habitantes, cabecera del municipio del mismo nombre, en el centro norte de Yucatán, en los linderos de la zona henequenera actual, ubicada a 76 km al noreste de Mérida y a 35 km al noreste de Motul.

como campesinos mayas de principios del nuevo siglo y de los profundos cambios y redefiniciones que la mundialización y dinámica regional les ha impreso, en especial el derrumbe henequenero y el mercado, dentro del conjunto de las estructuras y relaciones de poder y dominación propias del área y de Yucatán.

Es producto de investigación de fuentes directas, así como del contacto y relación estrecha del autor con los hechos y relaciones que se presentan y analizan. Forma parte de un conjunto de estudios en el área y con los campesinos, que viene desde 1998. En particular, es parte de una investigación y del trabajo académico en el marco de la Universidad Autónoma Chapingo, en el Centro Regional de la Península de Yucatán y en el Programa de Investigación y Servicio en Regionalización Agrícola y Desarrollo Sustentable.

La exposición está organizada en tres partes: 1. Los campesinos mayas horticultores, 2. Política, poder, dominación y elecciones locales, y 3. La resistencia campesina y sus formas.

En la parte uno se presentan y discuten los elementos claves de la identidad maya campesina, sus condiciones de vida y trabajo, la posición social que ocupan y los principales cambios, problemas y retos que enfrentan hoy en día.

Los campesinos mayas de Dzidzantún, pese a todo, siguen siendo mayas y campesinos, que aunque trabajan crecientemente para el mercado local y nacional han logrado mantenerse como campesinos, bajo el embate de poderosas fuerzas e influencias que les han ido modificando y condicionando en mucho. Forman parte importante de la vida del área; constituyen aún el grupo social más numeroso, aunque con una presencia social y política en declive, pero donde a pesar de los grandes cambios que han sufrido, algunos impuestos, otros por impulso propio, mantienen salvaguardada la esencia maya y campesina que les ha permitido sobrevivir y trascender.

En la parte dos se aborda cómo opera la hegemonía y la dominación social y política en el área, cómo se ejerce la política y el juego electoral y partidario. La política y el poder en el área han venido cambiando también en los últimos 20 años de manera muy significativa, los partidos políticos están sufriendo importantes cambios y mudanzas, el juego electoral se ha venido modificando e incorporando a nuevos grupos y sectores sociales, a la vez que desplazando y marginando todavía más a los campesinos.

En la parte tres se presenta y analiza cómo juegan en la política los campesinos, cómo se mueven en las estructuras y relaciones de poder y cómo resisten, y las principales formas que la resistencia campesina adopta en la actualidad, tanto en la vida cotidiana como en los momentos electorales.

Los campesinos resisten de muchas y variadas maneras, en la vida diaria, en las crisis y en coyunturas específicas, desde sus costumbres y tradiciones, retomando algunas cuestiones que la modernidad y la mundialización les han

impuesto, adaptándose y resistiendo al mismo tiempo, participando en la política, en los partidos, en las elecciones y en el juego político a su manera, en sus ritmos y posibilidades, reducidas y sumamente acotadas, pero con latentes potencialidades que, según parece, pocos alcanzan a ver con cierta claridad.

LOS CAMPESINOS MAYAS HORTICULTORES

Dzidzantún ha ido diversificando el conjunto de sus actividades económicas, sociales y políticas, siendo hoy día una pequeña comunidad urbana, con significativos rasgos rurales,² sometida a la urbanización y modernización característica de estos días, donde comercios, escuelas y servicios comunitarios tienen un gran y creciente peso, con una notoria influencia de los medios de comunicación y en medio de grandes y profundos cambios y redefiniciones culturales e identitarias.

Los campesinos de Dzidzantún son mayas y mestizos, descendientes directos de los antiguos mayas prehispánicos, que conservan muchos rasgos culturales e identitarios indígenas, como el habla, los cuentos, tradiciones, leyendas e imaginarios. Son en su mayoría productores rurales agrícolas, dedicados sobre todo a la producción de hortalizas y frutales.

Viven y trabajan organizados en unidades familiares domésticas, como conjuntos complejos de producción y consumo, donde todos colaboran y trabajan para el funcionamiento de la unidad, en la idea y lógica de la sobrevivencia y trascendencia moral, de la subsistencia y no del lucro. Existen redes de unidades familiares, unidas a partir de lazos de parentesco y de amistad, que dan especial cohesión social a los campesinos y permiten la subsistencia de mecanismos, formas y estructuras para sobrevivir y resistir en todos los sentidos, al mismo tiempo.

Las unidades domésticas se organizan mediante un conjunto diverso de actividades económicas y productivas, rurales, primarias, principalmente, y urbanas, secundarias y terciarias algunas de ellas, que les permiten obtener el ingreso necesario para vivir, producir y reproducirse, como unidades familiares y productivas.

Los campesinos de Dzidzantún son un grupo social homogéneo y diverso a la vez, conformado por unas 500 unidades domésticas familiares, más o

² Según el INEGI en 2000 había en Dzidzantún 2 800 personas económicamente activas: en el comercio y servicios educativos y comunales 1 230 (44%), 1 140 en la agricultura, ganadería y pesca (41%) y 360 en actividades de transformación (13%). De las cuales 1 260 (45%) eran asalariados en actividades de servicio y de transformación, 670 (24%) jornaleros agrícolas, 700 (25%) trabajadores por su cuenta, entre ellos unos 470 campesinos, y sólo 64 (poco más de 2%) eran patrones.

menos unas 2 800 personas, entre hombres, mujeres e hijos. Constituyen un tercio de la población total de la comunidad y 40% de la población económicamente activa. Son el grupo social más numeroso de la comunidad, aunque en proceso de declinación y contracción, acelerada desde los noventa.

Se sabe que 40% de las unidades familiares campesinas viven sobre todo de lo que producen en sus parcelas y venden en el mercado regional y nacional (se trata de campesinos que logran obtener valores de producción que les permiten, más o menos, vivir y reproducirse como unidades domésticas y productivas) y 60% son las unidades que viven sobre todo del trabajo asalariado que realizan, fundamentalmente como jornaleros agrícolas (se trata de campesinos que no alcanzan a producir lo suficiente para vivir de esto y tienen que vender su fuerza de trabajo para subsistir, como la principal fuente de ingreso) [Macossay, 2000:140-176].

Son campesinos mayas descendientes directos de campesinos libres y peones a jornal en las haciendas maiceras y ganaderas de la primera mitad del siglo XIX. Transformados muchos de ellos en peones acasillados y jornaleros en las fincas henequeneras hasta 1937, después de haber sido derrotados y sometidos al finalizar la guerra de castas³ en el siglo XIX. Campesinos que lucharon por mantener su independencia y obtener tierras y henequenales en los veinte y treinta del siglo XX, por medio de las ligas de resistencia y del Partido Socialista del Sureste [Villanueva, 1983].

Ejidatarios henequeneros, desde el reparto cardenista hasta los ochenta del siglo XX, parte de la gran maquinaria corporativa henequenera, en las últimas décadas han sido principalmente pequeños horticultores independientes, que han diversificado sus fuentes de empleo y de ingreso, dentro de la agricultura regional y sobre todo fuera de ella.

Han sufrido grandes cambios laborales, productivos, económicos, sociales, políticos, culturales e identitarios desde la conquista española, en especial rápidos y significativos en la década de 1930 cuando se fundó el ejido colectivo henequenero y en la década de 1990 cuando éste desapareció. En esta última ocasión pasaron de henequeneros a horticultores y fruticultores; de ejidatarios henequeneros y jornaleros agrícolas a campesinos parcelarios, pequeños productores de diversas especies hortícolas y frutícolas, o jornaleros en parcelas hortícolas; de ejidatarios controlados y clientes cautivos del PRI y sus aparatos, o jornaleros sometidos a los finqueros del área, a productores campesinos relativamente independientes,

³ La sublevación maya conocida como la guerra de castas terminó "oficialmente" hasta 1901, pero la fase más intensa del conflicto se vivió entre 1847 y 1854. En el área centro norte del actual Yucatán el conflicto concluyó con la derrota casi total de los mayas sublevados, a principios de la década de 1850.

a campesinos que ahora pueden sin problemas mayores, simpatizar, apoyar y votar, y de hecho lo hacen, por otras opciones partidarias.

Se mantiene el tener cierta vergüenza pública del reconocerse indios, en una sociedad sutilmente racista y discriminatoria como la yucateca, donde de muy diversas maneras se hace de menos a quienes son morenos, anchos de cuerpo, bajos de estatura y con rasgos fisonómicos indígenas. Aunque hay mestizos, son principalmente mayas, hablan maya, piensan, ven y actúan como tales. Evidencias de esto se pueden ver en las maneras de hablar, comunicarse e incluso bromear entre ellos, que aunque no son del todo en maya, lo hacen en un español lleno de modismos y giros mayas; maneras que poco se muestran ante otra gente, de ciudad o mestizos acatrinados.⁴ Esto forma parte del discurso oculto, que mantienen a resguardo de miradas e intromisiones extrañas y les permite mantener su identidad maya y campesina.

La resistencia frente a la integración indigenista, impulsada desde el Estado y las clases dominantes, ha generado una serie de máscaras y disfraces sociales, culturales e incluso políticos, con los que se arropan y muestran para verse como quiere la sociedad mestiza ciudadana, de indios buenos, que quieren dejar de serlo y convertirse en mestizos, con costumbres y maneras de “gente bien”, disfraces que también van cambiando y reelaborando conforme la situación y las condiciones sociales se transforman, de manera tal que se mantengan a resguardo identidad y sentir profundo.

Lo campesino y lo indio, al ser familiar y moral, subordinado y sometido, de hondas raíces históricas, les permite vivir y sobrevivir en medio de condiciones difíciles y discriminatorias, impulsándolos a acomodarse en el sistema y a la vez luchar por derechos colectivos, generando en ocasiones reconocimientos y avances democráticos por su condición de subordinación, manteniendo más o menos a salvo, definida con cierta claridad y resguardada, su identidad étnica, social, cultural, económica e incluso política.

Los campesinos de Dzidzantún han destacado históricamente en el área y la zona henequenera por su independencia, sus luchas agrarias y contra del despotismo de los hacendados, por su capacidad innovadora en la producción hortícola y frutícola, por sus cambios y ajustes, por haberse liberado de las relaciones henequeneras y ejidales corporativizadas e intentar ser y vivir como campesinos más o menos independientes. No sólo empujados por el derrumbe del henequén y del ejido colectivo, sino en muchos casos por impulso propio, por iniciativa social autónoma. Influidos, es cierto, por la modernidad occidental, la

⁴ Lllaman “acatrinados” a los indígenas que han adoptado las maneras de vestir, hablar y comportarse de ciudad y de las clases medias y ricas.

noción de progreso y el mercado, pero también como producto de una lectura hacia adelante, progresiva, de su realidad, sus necesidades y posibilidades, desde sus raíces y raigambre maya ancestral.

Es precisamente su naturaleza campesina maya el factor clave que les ha permitido enfrentar las diversas crisis y emergencias y logrado sobrevivir como campesinos y mayas, manteniendo sus unidades produciendo, aunque más diversificadas todavía. En las crisis particulares, sobre todo en la de la mosquita blanca de principios de los noventa, muchas unidades empresariales se retiraron de la agricultura y se dedicaron a otras actividades; esto muestra la flexibilidad y aguante de las unidades campesinas y forma parte de sus virtudes sociales y productivas.

Desde 2000 se habían ido incrementando problemas fitosanitarios en el cultivo y producción de papaya maradol con una importante declinación de este cultivo, revirtiendo la recuperación de parte del empleo, ocupación e ingreso en el área, generado por el derrumbe del cultivo y producción de tomate y chile, a causa de la crisis de la mosquita blanca de inicios de los noventa. Esto estaba generando una nueva y profunda crisis de proporciones y alcances muy amplios, poniendo en tela de juicio las escasas y todavía inmaduras mediaciones sociales y políticas que prevalecían hasta ese entonces en el área.

En septiembre de 2002 el huracán *Isidoro* causó graves daños en la agricultura y en la comunidad, por el derribamiento de las plantas y árboles en las parcelas hortícolas y frutícolas y en los caminos, el derribamiento de casi todos los postes eléctricos de las unidades agrícolas y de muchos de la comunidad, inundación y destrucción de muchas casas y techos, en especial en un amplio sector del sur de la comunidad y extensas inundaciones, que terminaron por arruinar las plantas que habían sobrevivido los vientos, destruyendo las parcelas, plantaciones, los caminos rústicos y la infraestructura eléctrica.

El desastre natural profundizó la crisis en todos los sentidos, especialmente para la agricultura y los campesinos del área.

Ha sido su cultura campesina y maya de apego a la naturaleza, a la tierra, a sus ciclos y altibajos, de regirse conforme a las tradiciones y costumbres ancestrales, transmitidas oralmente la mayoría de ellas, y a los dioses y divinidades mayas y cristianas entremezcladas, en sus diversas y variadas formas y expresiones particulares, la que les guía y orienta en todo momento en su vida social, económica, productiva y política. Y es su carácter dinámico, cambiante, en movimiento perpetuo, el que impulsa cambios en estas ideas y creencias y en las formas materiales de trabajo, vida y producción.

Los medios de comunicación, sobre todo la radio y la televisión, muy generalizados en la comunidad desde hace tiempo, como producto de los excedentes económicos que las familias campesinas obtuvieron durante los ciclos de auge

productivo hortícola, han logrado altos niveles de penetración e interiorización en el imaginario colectivo, en los modelos y formas culturales de ver, vestir, hablar e incluso pensar, que están modificando sensiblemente el mundo de las ideas y de la cultura comunitaria campesina e indígena.

Pese a ello, grupos de campesinos actuales siguen caracterizándose por el fuerte peso de la cultura y las relaciones sociales mayas. Se han adaptado a las nuevas condiciones, al mismo tiempo que han ido creando otras que les permiten a la vez resistir y crear las bases para una alternativa social y nuevos espacios para vivir, trabajar y desarrollarse.

Desde sus particulares formas de economía indígena y campesina, de subsistencia y trascendencia social, las cuales renuevan y ajustan de forma permanente y con mucha flexibilidad, los campesinos horticultores trabajan en el mercado. Producen para el mercado y para el autoconsumo al mismo tiempo, bajo una lógica campesina, no capitalista ni empresarial, mientras mantienen, renuevan y refuerzan en sus unidades domésticas campesinas la solidaridad y la visión colectiva.

Su inserción en el mercado es entonces una forma de resistencia instintiva, de profundas raíces y largo aliento histórico, de identidad india y campesina, que les permite insertarse y moverse dentro del mercado y sus profundas contradicciones, tendencias y contratendencias, así como alejarse en momentos de crisis y problemas, sobreviviendo.

Los campesinos horticultores de Yucatán han sido en las últimas décadas actores sociales en cambio rápido y vertiginoso, por la velocidad y profundidad de los cambios económicos, sociales y políticos de la sociedad regional y de toda el área, ante el derrumbe henequenero, la creciente urbanización, las reestructuraciones forzadas y los desastres y crisis particulares.

Su subjetividad maya y campesina, base de su identidad y sentido de pertenencia, se construye y reconstruye constantemente a partir de sus referentes con la naturaleza, la agricultura y lo indígena, la colectividad y la solidaridad, así como su historia y sus raíces, lo tradicional y lo antiguo, aunque también lo nuevo, lo moderno. Y esta subjetividad tan cambiante y reelaborada, que se construye y reconstruye de forma muy flexible, que se dobla pero no se quiebra, a partir de la base moral, doméstica y familiar de las unidades campesinas, es la que les permite adaptarse a los cambios, adoptar algunas cosas, formas, técnicas y maneras, salvaguardando lo esencial, el ser mayas y campesinos, su trascendencia social y no sólo la mera sobrevivencia.

Política, poder, dominación y elecciones locales

La política y el poder en el área giran alrededor de unos cuantos grupos, cohesionados por medio de lazos familiares y amistosos, pero sobre todo por intereses económicos y la hegemonía y la dominación, todavía en torno al PRI, encabezando la pirámide social, ejerciendo el poder económico y político, concentrando la riqueza, controlando la producción agrícola y pecuaria (desde la producción misma y desde el comercio). A la vez controlan el comercio de insumos, agroquímicos e instrumentos, así como el de productos agropecuarios y en general los servicios y los gobiernos municipales, con un conjunto amplio de relaciones y compromisos económicos, sociales y políticos con los grupos de poder de Mérida, que los ligan y atan a la vez.

Estos grupos hegemónicos actúan integrando el poder económico y el político, apoyados en una serie de grupos y estratos sociales medios, como los directivos, profesores y trabajadores de la educación, taxistas, pequeños empresarios agrícolas, pecuarios, comerciales y de servicios y algunos campesinos medios.

Son estos mismos grupos los que constituyen una élite que mediante un amplio y complejo conjunto de relaciones, formas y aparatos, tienen y mantienen el poder económico y político en el área, incluyendo a los partidos políticos y el gobierno municipal. Todo esto les garantiza ser los principales beneficiarios de la riqueza que ahí se genera, aunque transfieren partes importantes de ésta, difíciles de cuantificar, a las élites meridianas, por medio del comercio en general y los precios de los productos agrícolas y pecuarios en el área.

En la cúpula del área está la familia Lizama (dueños de la cadena de panaderías La Rosita, con sucursales en Dzidzantún, Cansahcab, Motul, Dzilam González y Buctzotz, y de varios pequeños supermercados Super Sam en Dzidzantún) y la familia Aguilar (con fama pública de prestamistas y ranchos ganaderos, entre otros negocios; antes poseyeron miles de mecatres de henequén). Hay otras familias, venidas a menos económicamente, que aún conservan lazos y relaciones con las élites dominantes, como los Estrada,⁵ los Sobrino y los Faisal (dueños del único hotel de Dzidzantún).

La familia Manzanilla, la que tuvo la hacienda San Francisco,⁶ se retiró del área en 1990 cuando cerraron la desfibreadora, vendiendo los restos de la otrora poderosa y muy rica hacienda; hasta mediados de los setenta ellos fueron, en muchos sentidos, los amos y señores del área, pero la hacienda fue declinando y descapitalizándose hasta arruinarse por completo.

⁵ Fueron los dueños de la hacienda henequenera San Felipe Chuy Leem.

⁶ Una de las tres más grandes, ricas y poderosas haciendas henequeneras yucatecas, de la época porfiriana y las primeras décadas del siglo xx.

El grupo político y económico dominante local⁷ más visible es el que encabeza el presidente municipal, priísta, Miguel Ángel Zaldívar (2001-2004), quien también fue alcalde en el trienio 1995-1998.

Sin embargo la mundialización y los profundos y vertiginosos cambios en Yucatán y México han generado que la élite del área esté reorganizándose, sin poder ver con claridad el rumbo y sentido de los cambios, dando algunos tumbos en su accionar económico y político, intentando reconstituir su poder, sus bases de control y ajustando sus estructuras.

Las estructuras de poder en el área, basadas en el henequén y el aparato en torno suyo, con una cultura política pobre, reducida y sumamente controlada, de concentración de la riqueza y de control y manejo muy centralizado de los asuntos políticos, electorales, municipales y partidarios, están en pleno proceso de cambio y adecuación.

Un importante cambio es que el sector social que encabezaba los aparatos de poder y control corporativo oficial ha sido desplazado y hecho a un lado con el derrumbe henequenero y del ejido, obligando a cambiar a la clase política y algunas de sus formas y modos, renovándose con otros sectores y grupos sociales más ligados a los nuevos poderosos del área (sobre todo comerciantes) y con otras bases económicas, sociales y partidarias. Esto tiene que ver con el declive partidario y electoral del PRI, su cambio interno, y el avance y crecimiento del PAN.

Las estructuras de poder están modificándose con el desgaste y desdibujamiento del PRI, sus cambios y ajustes internos, impulsados unos por las nuevas circunstancias y correlaciones, forzados otros por algunos grupos que no quieren perder poder e influencia, el funcionamiento y altibajos del PRD y sobre todo del PAN, que ha venido creciendo política y electoralmente de manera consistente; todo esto ha venido generando ajustes en la clase política local, la salida de algunos y la incorporación de otros, pero sin ningún cambio de fondo, al menos hasta ahora, y sólo en el plano de las formas y algunos mecanismos de control y dominación.

Tanto los cambios políticos como las adecuaciones en las estructuras de poder y dominación del área tienen una clara base económica y productiva, la caída y derrumbe del henequén, que a su vez ha llevado al cambio de las estructuras de control y gestión social y política asociadas. La declinación, crisis, inviabilidad y destrucción del ejido colectivo y de su papel como aparato paraestatal de control, con el surgimiento, auge y consolidación de la horticultura y la fruticultura, como nuevas y vigorosas opciones de diversificación productiva y económica, generaron grandes cambios en la cultura e identidades laborales, económicas, sociales y políticas. Otras circunstancias especialmente relevantes fueron el desgaste y desprestigio

⁷ Cornelio Aguilar Puc fue presidente municipal de 2004 a 2007, por el PRI. En 2007 pidió licencia para contender como diputado local por el IX distrito electoral y ganó.

generalizado de las formas anteriores, ideológicas y culturales, de control, del nacionalismo revolucionario que se aplicaba a través del ejido colectivo y los grupos de productores.

Todos estos cambios y sus ritmos tan vertiginosos han generado grandes desequilibrios y desajustes en todos los sentidos y ámbitos de la vida comunitaria, que se van asumiendo sobre la marcha, usando como asideros y referentes la cultura y las subjetividades de otros momentos, del pasado y del pasado reciente, pero que todavía no han resultado suficientes para generar nuevos equilibrios estables.

Como parte de los grandes cambios económicos, sociales y políticos que se han verificado en el área, han habido variaciones en las cuestiones partidarias y electorales. En los ochenta el dominio del PRI era amplio, con excepción tan sólo de las elecciones locales de 1984, cuando el PSUM⁸ logró una significativa votación (con 26% de la votación total). Pero es a partir de 1990 cuando se aprecia una creciente competencia electoral entre partidos. Veamos el siguiente cuadro y gráfico:

CUADRO 1.
Elecciones en Dzidzantún, Yucatán 1981-2001

	1981 loc1	1984 loc2	1987 loc1	1990 loc2	1993 loc1	1994 fed1	1995 loc1	1997 fed2	1998 loc2	2000 fed1	2001 loc1
PRI	3 281	879	2596	1 641	970	1 437	1 919	1 171	2110	1 607	2 323
PAN	0	0	0	0	357	490	581	408	616	1 333	1 148
PRD	0	315 (PSUM)	80 (PMS)	773	209	253	96	285	92	399	67
Otros	0	0	0	0	18	55	8	52	0	90	234
Votos	3 281	1 194	2 676	2 414	1 564	2 235	2 604	1 916	2 818	3 429	3 772
Padrón	4 109	3 612	3 691	3 803	No hay datos						5 300
% votantes	80	33	72	63							71

Loc1: Locales, para presidentes municipales, diputados locales y gobernador.

Loc2: Locales, para presidentes municipales y diputados locales.

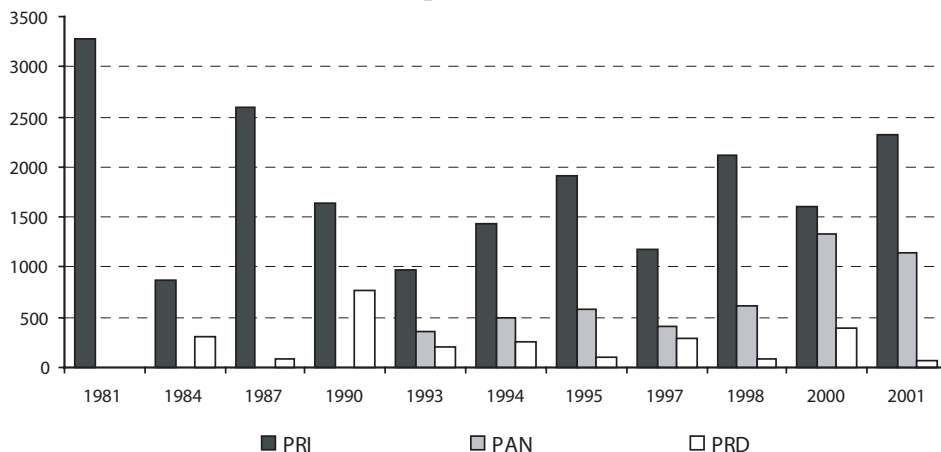
Fed1: Federales, para diputados federales, senadores y presidente.

Fed2: Federales, para diputados federales y senadores.

Fuentes: Instituto Electoral del Estado de Yucatán [s/f] y Centro de Información para el Desarrollo [s/f].

⁸ Partido Socialista Unificado de México, sucesor directo del Partido Comunista Mexicano, que luego se transformaría en el Partido Mexicano Socialista, que a su vez se integró con otras significativas fuerzas políticas, en 1989, en el Partido de la Revolución Democrática.

GRÁFICA 1.
Dzidzantún, votos de los principales
partidos



El panorama partidario y electoral ha venido cambiando de forma significativa. Hasta 1987 el dominio político del PRI y su expresión electoral eran muy amplios, avasalladores, contaban con un extenso consenso social en el área. Lo anterior seguramente relacionado con que había espacio dentro del propio PRI para dirimir diferencias y establecer equilibrios políticos y sociales más o menos estables, así como por el control corporativo henequenero y los recursos que manejaba.

En 1990 se dio una importante disputa electoral entre el PRI y el PRD, el profesor Víctor Coral contendía por el PRD.⁹ Finalmente se impuso el PRI en medio de múltiples denuncias de irregularidades; los perredistas afirman que “se rasuró” de manera importante el padrón electoral.

Para 1993 el PRI ganó por amplio margen, pero se anularon las elecciones por irregularidades en las boletas; las extraordinarias las ganó de nuevo el PRI sin ningún problema de importancia y continuó gobernando, aunque sólo por 18 meses.¹⁰

En 1995 el PRI volvió a ganar con relativa facilidad; su candidato Miguel Ángel Zaldívar, conocido popularmente como *El papaya*, quedó como presidente municipal por tres años.

⁹ Cuando no pudo alcanzar la candidatura del PRI y contando con un importante apoyo popular decidió contender por el PRD; había sido dos veces presidente municipal por el PRI.

¹⁰ Por cambios que se hicieron en la constitución yucateca y en los periodos electorales, se le conoce como el miniperiodo de ajuste para “poner a tono los procesos electorales yucatecos con los federales”, según argumentó la mayoría priísta en el congreso local, que aprobó dichos cambios durante el gobierno interino de Dulce María Sauri Riancho.

En 1998 el PRI una vez más se impuso con relativa facilidad, aunque los votos del PAN iban en aumento. Hervé Zaldívar fue el presidente municipal electo.

Y en 2001 Miguel Ángel Zaldívar, del PRI, volvió a contender en las elecciones internas, ganó la candidatura y se impuso en la Presidencia Municipal, pero con una votación por el PAN y su candidato, Luis Maldonado, de 1 148 votos, 30% del total.

El PRD, que había logrado unos 209 votos en 1993, ha bajado a menos de 100 votos en las últimas elecciones locales, pero en cambio en las federales y presidenciales se ha mantenido en casi 300 votos, logrando incluso en la presidencial de 2000 casi 400 votos. En las elecciones locales de 2001 obtuvo sólo 67 votos. El auge electoral que tuvo en 1990 fue producto de los grupos y fuerzas políticas que encabezaba el candidato Víctor Coral, que sólo en esa ocasión se sumó a ese partido.

Llama la atención la importante diferencia de votos que logra en elecciones federales y locales el PRD. Pareciera que en las federales cosecha votos de sectores del PRI que están más identificados con las posiciones nacionalistas y progresistas que enarbola el PRD y sobre todo Cuauhtémoc Cárdenas, lo que no sucede en el plano local.

En cambio el PAN ha venido creciendo consistentemente desde 1993, cuando obtuvo 357 votos; ha logrado 490 votos en 1994, 581 en 1995, 408 en 1997, 616 en 1998, 1 333 en las presidenciales de 2000 y 1 148 en las últimas elecciones locales de 2001.

El porqué el PAN ha venido creciendo de forma consistente en el área podríamos encontrarlo en el derrumbe henequenero y del aparato de control, en el desprestigio de cualquier versión colectiva y del PRI, así como el avance del individualismo y el liberalismo, además de un mayor protagonismo de los grupos panistas y el apoyo de un grupo de comerciantes que les financia las campañas. Esto les ha permitido tener una mayor y creciente presencia política, partidaria y electoral. Además de las influencias y el arrastre que tiene el avance panista en Yucatán, en Mérida y a escala nacional.

Según estimaciones de campesinos y del autor, los que votan actualmente en Dzidzantún son casi 3 800 personas, alrededor de 70% del padrón electoral. En 2001, de los votos totales, 62% fueron para el PRI, 30% para el PAN y sólo 2% para el PRD; resulta significativo que 6% votó por el Partido Yucateco.¹¹

Ha ido permeando la idea democrática liberal de que las elecciones valen, los votos cuentan y se cuentan bien y son una vía de cambio paulatino, de poco

¹¹ Este "partido" está muy ligado a la fracción cerverista del PRI y posiblemente desaparezca, pasada la coyuntura de 2001, donde jugó cierto papel en la confrontación política entre el PRI, que comandaba Cervera, y el Tribunal Federal Electoral y el PAN.

a poco, sin saltos, lo cual forma parte del pensar de muchos sectores sociales. En el plano de la democracia representativa, la participación social y popular se limita a votar en las elecciones internas partidarias y en las municipales, locales y federales, para nombrar a candidatos, presidentes municipales, regidores, diputados locales, gobernadores, diputados federales, senadores y presidente de la República, pero con escasa e indirecta ingerencia en los asuntos públicos, en la fijación de políticas y programas públicos y donde los representantes electos cuentan con un alto grado de discrecionalidad, respecto a sus votantes, aunque no de los electores reales, los grupos y clases dominantes, para quienes y con quienes gobiernan.

Hasta los ochenta las elecciones reales, donde las inclinaciones de la gente tenían cierta influencia, eran las internas del PRI, pero donde bajo una serie intrincada de formas y caminos, ocultos muchos de ellos, y con la anuencia y visto bueno del gobernador y de los dirigentes priístas estatales, se designaban a los candidatos, quienes sin embargo tenían que poseer cierto carisma y legitimidad política en la comunidad.

Ahora las elecciones se dan en dos planos: al interior de los partidos con campañas y todo; y las municipales, con un mayor grado de competencia real entre el PRI y el PAN y con la presencia significativa, aunque reducida, del PRD.

Según estimaciones, de los campesinos mayores de edad de Dzidzantún (alrededor de 1 900 personas) votarían 1 500 de la siguiente manera: 800 por el PRI, 650 por el PAN y 50 por el PRD. Esto muestra un cambio político electoral entre los campesinos. El PRI ha venido perdiendo consistentemente terreno entre la población total y en especial entre los campesinos, que se van sumando a las opciones que consideran de oposición y que podrían generar cambios favorables a ellos. Incluso hoy en día el comisario ejidal es militante conocido del PRD. Aunque cabe reconocer que el comisariado ejidal actual ha quedado reducido a gestor y tramitador de algunas pocas cuestiones agrarias, con poco poder e influencia.

Las formas de hacer y ejercer la política han venido cambiando, aunque muy poco a poco, hacia una mayor competencia intra e interpartidaria, pero sin tocar el fondo del poder y la dominación económica, social y política en el área.

En el PRI, en su interior, se siguen dando de alguna forma juegos políticos que todavía significan que las elecciones reales, si se puede hablar así de esto, son las internas del PRI, donde diversos grupos, con apoyos sociales interclasistas, compiten entre ellos para alcanzar la candidatura, que al menos hasta 2001 tenían cierta seguridad de alcanzar en cuanto al gobierno municipal.

Las campañas han cambiado también, sobre todo en cuanto al financiamiento y forma de éstas; ahora se recurre más a financiarse de los ricos y estratos medios del área, y en menor escala de los fondos públicos que se canalizan a los partidos por medio del Instituto Federal Electoral (IFE) y el Instituto Electoral del

Estado de Yucatán, a cambio de devolver los favores cuando se ejerza el gobierno municipal. Hasta los ochenta buena parte de los gastos de las campañas salía del aparato corporativo henequenero, conforme fue cayendo el henequén y el control y dinero que se manejaba fue declinando también ésta como fuente de financiamiento hasta desaparecer totalmente.

Las mediaciones sociales y políticas tradicionales están siendo rotas o rebasadas por la velocidad de los cambios y parece que no se están sustituyendo con la celeridad necesaria para generar y mantener ciertos equilibrios económicos, sociales y políticos; pueden surgir grandes desequilibrios y manifestaciones agudas de descontento ante los fuertes problemas económicos de producción, empleo e ingreso y la falta de mecanismos de mediación que amortigüen las fricciones sociales, económicas y políticas. La crisis particular provocada por los daños y heridas laborales, productivas, económicas y sociales que abrió el huracán *Isidoro* profundizó la crisis campesina en el área.

Otra fuente de tensión y conflicto es la fuerte y creciente influencia de grupos de profesores de las tantas escuelas que hay en la comunidad, en los asuntos políticos y públicos comunitarios, en la conformación y funcionamiento de los grupos sociales medios que forman parte de la clase política, en sus estratos de ejercicio del control y gestión de las cuestiones públicas, que desplazan y marginan a muchos sectores sociales, en particular a los campesinos; antes integraban a algunos de ellos, pero poco a poco los han ido marginando y haciendo a un lado, lo cual no sólo es la exclusión de los campesinos en los de por sí muy limitados espacios políticos que se les permitía, sino que sus demandas, necesidades y planteamientos no son ni conocidos ni escuchados y consecuentemente no son atendidos de modo alguno.

La resistencia campesina y sus formas

La resistencia campesina en el área, como toda resistencia popular, es multiforme, amplia, variada, imaginativa, profunda, y se expresa de muchas maneras, en ocasiones escondiendo más de lo que muestra o resulta evidente. Es laboral, productiva, económica, social, política y cultural, ideológica y simbólica. Es cotidiana, día tras día, y a la vez coyuntural cuando se expresa y manifiesta en ciertos momentos, como los electorales (campañas internas de partidos políticos, campañas federales, locales y municipales) pero también de largo aliento, que viene de siglos de subordinación, dominación y que retoma elementos históricos, muchos en forma inconsciente, formas de ver, organizarse, luchar y conformarse, que en apariencia salen de la nada, pero que tienen numerosos y profundos antecedentes que se expresan en momentos de tensión, crisis y conflicto social.

La resistencia viene no sólo de algunos rebeldes e inconformes, que siempre hay, sino sobre todo de las malas condiciones de vida y trabajo de los grupos sociales mayoritarios, de los cambios que reducen los niveles de vida, eliminan fuentes de trabajo, reducen otras, bajan los salarios y hacen que la gente viva peor, no pueda alimentarse, vestirse, cubrirse, curarse, divertirse y educarse de manera digna. Los campesinos son enfrentados a las campañas consumistas de los medios de comunicación, que los incitan intensamente a consumir, en forma “moderna”, una amplia gama de productos industrializados a los cuales no tienen acceso.

También viene del racismo, la discriminación, las humillaciones y el ninguneo; son respuestas reactivas frente a la iniquidad y el mal trato, aunque también lo son de afirmación, construcción y reconstrucción de su dignidad e identidad social e individual.

Los campesinos se han visto obligados a ir politizando sus formas de vida y de trabajo, ante la rapidez y radicalidad de los cambios, en todos los ámbitos de su vida y cultura, ante la necesidad creciente de resistir el embate del mercado y de quienes lo controlan. Se politizan cuando cambian el acento productivo y van poco a poco, poniendo el acento en el poder, en las relaciones de dominación, en la necesidad de democracia, de justicia, de que puedan retener una mayor parte de la riqueza social, en el cuestionamiento a la ineficiencia y corrupción en el manejo de los asuntos públicos, a los políticos, partidos, aparatos gubernamentales y al Estado, cuando cuestionan los mecanismos de la dominación y el orden establecido y van imaginando primero nuevas formas y mecanismos y luego van impulsándolos paulatinamente. Esto cuando van cambiando las preferencias políticas y electorales, cuando cada vez es más difícil para los grupos y sectores dominantes imponer su dominio y los consensos sociales que les favorecen.

La mundialización contradictoriamente ha estado reforzando la identidad maya y campesina que pretende eliminar, politizando la producción de supervivencia, que se transforma en ocasiones en escuela de autoorganización y de iniciativas sociales autónomas.

En las fiestas populares y los momentos de charlas y pláticas relajadas e informales, y en muchos aspectos de la vida diaria, puede verse el discurso oculto de los campesinos, como dominados, sus motivaciones y visiones reales de las cosas, del entorno social y de los dominadores. Y es en estos momentos cuando se aprecian expresiones desenfadadas de las cosas, como los apodos y burlas hacia el poder, las formas de éste y quienes lo ejercen, no sólo como mecanismos de desahogo emocional y afectivo, sino como el espacio social donde se va construyendo un imaginario de cambio, de posibilidades diferentes a las que los oprimen.

Los patrones luego creen que somos tontos, que no nos damos cuenta de cómo nos friegan y manejan, de cómo nos maltratan y malpagan, que no podemos estar sin

patrones ni jefes, que no podemos hacer bien las cosas nosotros solos, por nuestra cuenta y riesgo. Se equivocan, a veces hasta nos gusta pasar por tontos, pero claro que sabemos lo que nos conviene y lo que no, lo que pasa es que no podemos hacerlo y tenemos que pasar agachados, como que no nos damos cuenta (Pastor Gómez Ávila, campesino maya mestizo, dirigente de varios grupos de horticultores del área y de Yucatán).

En los momentos que pueden hablar y expresarse con entera libertad, entre ellos, sin ojos ni oídos indiscretos, construyen y reconstruyen buena parte de sus identidades sociales e individuales que realmente les caracterizan, mostrando profundas emotividades sociales. En ellas lo grotesco, como expresión desmesurada, caricaturizada e irreverente de la realidad, es un recurso para la expresión popular cómica y burlesca, que ofrece expresiones creativas, diversas, críticas y autocríticas que manifiestan rebeldías de todo tipo.

Rebeldías e inconformidades que no son sólo de crítica a la dominación y a los dominadores, sino también expresan nuevas formas de relaciones sociales que tienden en algunos casos hacia la justicia, la libertad y la dignidad. Su importancia radica en lo libertario de estas expresiones, pues las rebeldías se expresan ahí contra las instancias del poder económico, social y político que se sienten más opresivas, desde las frases, caracterizaciones, imitaciones y personajes que son objeto de éstas. Y el que se muestren simplemente son el primer paso y evidencia suficiente de deseos y posibles proyectos de cambio.

Algunas de las principales ideas sobre la política, los cuales prevalecen entre los campesinos, son que la política se reduce a los partidos y a las elecciones; son pocos, aunque significativos e influyentes, quienes ven más allá de esto. Muchos ven al poder en su conjunción económica y política, pero donde la política no es ejercicio de servicio público sino ejercicio para que los políticos y quienes trabajan en las campañas y en el gobierno municipal se sirvan y enriquezcan; la política en esta idea, que es la ampliamente dominante y generalizada, sirve entonces para mantener y fortalecer el poder económico de los ricos y poderosos y de los mismos políticos, sobre todo ahora en que el Estado de Bienestar ha sido sustituido por el Estado de Competencia y las funciones redistributivas del Estado y de los gobiernos cada vez son más reducidas.

Los campesinos mayas horticultores han peleado por su autonomía calladamente, en su vida cotidiana, en sus cambios e innovaciones, al mantenerse campesinos y mayas; de manera abierta no han expresado la demanda ni las formas para alcanzarla; no han tenido la capacidad ni la suficiente fuerza e inteligencia todavía para hacerlo explícito ante el resto de la sociedad. La necesidad y el sentido de autonomía existen, aunque por lo pronto no hayan en Yucatán las condiciones propicias para que salga a la luz y puedan convertirse en reclamo y acción social.

La politización y el sentido mismo de lo político han ido también modificándose en el conjunto de su identidad social y cultural y en sus posiciones frente al poder y los poderosos, aunque en un sentido diferente al de la política partidaria.

Se trata de formas políticas de organización, gestión, autoridad y representación en el seno de la comunidad y los campesinos, en relación con el Estado y los partidos políticos, cuyo sentido original maya, democrático-comunitario, de rescatarse y retomarse de forma consciente, tendría un papel especial en la vida cotidiana e insustituible en la construcción de proyectos y opciones de desarrollo que partan de las formas políticas campesinas que han mantenido sus unidades familiares y comunidades más o menos salvaguardadas de los estilos partidarios.

Sin embargo el quehacer político partidario, así como las maneras de hacer y ejercer la política en los marcos del corporativismo priísta desde los treinta del siglo xx, han calado hondamente en ellos. Es claro el debilitamiento de las formas y mecanismos orales de transmisión del conocimiento y las tradiciones ancestrales, y sobre todo con la declinación, crisis y desprestigio del priísmo y la penetración del individualismo, pragmatismo y la razón instrumental. También con la penetración de los modos de la democracia liberal representativa, con su cauda de principios, formas de organización y representación a partir de delegados, notables, quienes todo o casi todo lo saben y tienen por ello la posibilidad de tomar las mejores y más informadas decisiones. Se desdeña la participación amplia del conjunto en la toma de decisiones y la ejecución de ellas, reduciendo el quehacer político a las negociaciones y acuerdos de pequeños grupos y “en lo oscuro”.

El manejo político partidario tradicional de la clase política mexicana y yucateca, y de la clase política de Dzidzantún (muy parecida a la regional, con las mismas “virtudes y defectos”), con grandes diferencias entre el decir público y lo que se dice en privado, en corto, entre lo que se declara públicamente y lo que en realidad se hace, con la aplicación cínica de la llamada “real politik”, son formas apegadas a los intereses de las clases y grupos dominantes, como si fueran los únicos posibles y por lo tanto irremediables. Igual con el caudillismo muy generalizado en la región y el área, que genera en el mejor de los casos que los campesinos se vean reducidos a ser comparsas, dispersos y manipulados clientes de la clase política y de los partidos y sus fracciones.

El hecho de que se vea como algo casi natural que los políticos se sirvan, en vez de servir, se enriquezcan y desvíen recursos públicos en su beneficio personal y del grupo que encabeza el ayuntamiento es parte de estos cinismos políticos. El que en las campañas electorales tanto al interior de los partidos como en las elecciones municipales se recurra a la compra de votos, a regalar dinero, comida, alcohol, gorras, camisetas, bolsas, sabucanes, etcétera, el que se haga trampa

en las elecciones, en cualquier forma, se ve como algo casi natural e inevitable, característico de lo que los políticos partidarios llaman la “política real”.

Así se reduce la política, en las ideas y las acciones, a las elecciones y al funcionamiento de los partidos, con el reparto de posiciones de poder, representación, manejo y gestión de los recursos públicos y gubernamentales. El vaciamiento ético de la política partidaria y gubernamental y de sus formas constituye una expresión generalizada en la sociedad actual también en Dzidzantún.

La participación política amplia, evidente, pública, de los campesinos en el área es a través casi exclusivamente de los partidos, sujetos a sus tiempos y formas, participando como simples votantes que han de ser “convencidos” por medio de regalos y dádivas para que den su voto, tanto en las campañas internas como en las municipales.

Parte de los usos políticos generalizados en el área y en muchos otros lados es que los campesinos, como ciudadanos, no son más que simples votantes que no deben recibir información ni elementos de análisis y reflexión para elegir la mejor opción, sino inclinarse por el candidato más carismático y simpático, y sobre todo aquel que más les dé en términos materiales; reducen la participación social en la política al juego de las dádivas en las campañas, que luego los políticos recuperarán cuando ejerzan el cargo público, resarciéndose del presupuesto y legitimando con ello el uso clientelar y corrupto del dinero público.

Sin embargo, hay que destacar y poner especial atención en el sentido ético de estos “votos comprados” desde la perspectiva de los campesinos; aunque se dan cuenta que es incorrecto y significan corrupción los regalos que les dan en las campañas, consideran que aunque sea un poco es una manera de obtener parte del presupuesto público al que ellos colaboran con sus impuestos, pues de todas maneras los políticos siempre roban y se aprovechan del cargo y el presupuesto. Por otro lado, consideran que si aceptan un regalo significa comprometerse a votar por quien se los haya dado; no podrían, en su lógica y sin violentar su sentido del honor y de la dignidad, votar por otro. Tienen entonces que votar y hacerlo por aquel que les haya dado el regalo, aunque en el fondo los campesinos se dan cuenta plena de lo incorrecto de esto en términos morales. En corto, reconocen el hecho, pero asumen casi fatalmente que nada puede hacerse por cambiarlo, al menos por ahora, dicen algunos.

Los partidos, el sistema de partidos, así como el juego electoral y partidario, son parte muy importante de las estructuras del poder y de la dominación, sobre todo para encauzar y controlar cualquier movimiento o movilización social, impedir que se ejerza una política diferente que vaya hacia la defensa y reivindicación de los intereses de fondo de los grupos y clases sociales dominadas.

Sin embargo, cuando los campesinos logran actuar y moverse sin las ataduras políticas e ideológicas de los partidos y sus formas, en la lógica de

sus tradiciones y formas ancestrales de actuar, tienden de manera espontánea a seguir el principio maya de la democracia comunitaria, que antepone la ética y, sin despreñar a los individuos, antepone el interés colectivo e impone a los líderes y portavoces el “mandar obedeciendo indio mesoamericano” que tanto ha difundido el EZLN.

Este principio es producto de la supervivencia de formas frente a la dominación descarnada y la pertinaz resistencia, desde la Conquista y la encomienda, desde la evangelización que trató de quitarles dioses y profundas costumbres y rasgos identitarios, desde la guerra de castas, la militarización y la esclavitud en las fincas henequeneras de la era porfiriana, de los cambios obligados y voluntarios que se operan en la conformación social y cultural de la gente, de los grupos y colectividades comunitarias campesinas indígenas como la de Dzidzantún. Y actuar de esa manera es actuar políticamente diferente y trascender los estrechos marcos y rutas que la dominación siempre trata de imponer en su accionar.

Tal manera y contenido de hacer política es en sí misma subversiva, aunque no se tenga plena conciencia de ella y sus implicaciones y significados prácticos, porque pone en cuestión las formas e intereses de fondo de la dominación y los grupos sociales dominantes.

Sin embargo estas expresiones políticas en Dzidzantún en las últimas décadas son ocasionales, semiocultas, poco visibles a simple vista, por no coincidir con las formas políticas ampliamente imperantes en el área, pero sobre todo por no corresponder a los intereses de los grupos sociales que dominan y los grupos políticos que ejercen e implementan dicho dominio. Ocasionalmente, ocultas, existen, se mantienen, podrían por tanto en algún momento resurgir y salir a escena, poner a la política, al poder y a la representación social de pie, en favor de los grupos campesinos y oprimidos de la sociedad en el área.

En los grupos de campesinos que se organizan en forma más o menos autónoma e independiente los líderes actúan bajo la lógica del mandar obedeciendo y son portavoces del movimiento, que llevan y traen la información a asambleas donde se toman las decisiones y se acuerdan, evalúan y ajustan las acciones.

Son procesos de organización campesina casi siempre meramente económica, para la producción, donde se asocian para obtener financiamientos y subsidios o bien algunos apoyos materiales, asistencia técnica y capacitación, y para vender en común. Y aunque la organización misma esté bastante limitada a unas cuantas cuestiones se dan formas de reunión, discusión, acuerdo y ejecución que tienden de manera espontánea, a menos que intervengan las instituciones agrarias locales y federales, a expresar formas democráticas directas y participativas. Son pocos los espacios donde las instituciones no se inmiscuyen e imponen formas y modos no campesinos.

Algunos campesinos se dan cuenta de que como grupo social tienen que trascender sus propias limitaciones y ataduras políticas e ideológicas, de dé-

cadras de control y sometimiento, de sujeción al nacionalismo revolucionario, que en Yucatán, en la zona henequenera y en Dzidzantún en particular, fue especialmente fuerte. Lo trascendente del reparto agrario cardenista de los henequenerales y los cambios profundos en las estructuras económicas y de poder y dominación en el área desmanteló buena parte del poder de la compacta oligarquía henequenera criolla y creó nuevas estructuras, que terminaron hundidas en el mar del corporativismo oficial henequenero, el clientelismo priísta, la corrupción generalizada y por último en el derrumbe y la caída en el nivel de vida y trabajo de las familias campesinas.

El cardenismo, el nacionalismo revolucionario, todavía tiene seguidores y expresiones ideológicas significativas en el área y entre los campesinos, aunque poco precisas y desdibujadas ante el avance ideológico del liberalismo y del panismo. En 1988 cuando la campaña presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas, el hijo y continuador de la obra del general, en el centro de Dzidzantún se realizó un gran mitin con la presencia de cientos de pobladores, principalmente campesinos. En el año 2000 Cárdenas obtuvo en Dzidzantún 400 votos casi sin hacer campaña; muchos de ellos, la mayoría quizá, de campesinos.

El nacionalismo revolucionario y sus formas políticas generaron durante varias décadas estructuras de poder y dominación que, aunque verticales, tutelares, clientelares, injustas e inequitativas, permitieron a los campesinos vivir en condiciones no tan malas como ahora; les tocaron en aquel entonces mayores cantidades absolutas y relativas de la riqueza que produjeron con sus manos y esfuerzo. Pero ello ha cambiado desde finales de los setenta, cuando la crisis henequenera arreció y se profundizaron el derrumbe y caída del empleo y el ingreso campesino en toda la zona henequenera yucateca.

De variadas formas y maneras se van rompiendo los lazos creados durante el corporativismo, por impulso campesino y el deterioro y desprestigio de éste, así como por el individualismo que pregonan, insistente y en muchos sentidos exitosamente, los medios de comunicación.

El enorme desgaste y desprestigio del nacionalismo y el corporativismo, los fracasos económicos y políticos de las últimas décadas, los ajustes neoliberales, del adelgazamiento y abandono del Estado, juegan hacia el cambio y nuevas formas de control político e ideológico más efectivas, bajo la enorme presión de los medios de comunicación, hacia el individualismo egoísta, consumista y hedonista, que impactó de manera significativa a los jóvenes.

La cultura política campesina es reducida, como su cultura general y sus niveles de educación formal, sus niveles de lectura y escritura, de conocimientos y visión; todavía tienen fuerte influencia en su manera de ver y pensar las cosas y el poder, las formas, medios y fines que el corporativismo priísta impuso durante décadas, aunque muy desgastadas. Tal desprestigio está generando que

más o menos la mitad de los campesinos actuales, sobre todo los jóvenes quienes han logrado sobrevivir como campesinos, estén optando electoralmente de manera creciente por el PAN y construyendo nuevos referentes culturales políticos hacia una mayor individualización que los acerca a las posiciones conservadoras e individualistas del PAN. Sin embargo hay algunos elementos, ideas y conceptos que van hacia recuperar los mecanismos de la solidaridad comunitaria, aquellos que tienen raíces mayas y que el nacionalismo revolucionario priísta, el cardenismo, adoptó y adaptó de manera hábil para generar los equilibrios sociales y políticos que estuvieron vigentes durante varias décadas en todo Yucatán y en su zona henequenera.

Muchos campesinos ven la dominación, su papel subordinado en la estructura social y económica, como si fuera natural, como si fuera “voluntad de Dios” mientras que la resistencia, la rebeldía, la ven como expresiones de resentimiento y amargura social.

No obstante hay otros campesinos, los menos, que ven la dominación de manera diferente, como construcción social que es fuerte, difícil, que se renueva con cierta flexibilidad, pero no inexpugnable, que puede cambiarse, modelarse y modificarse y lo están intentando de muchas maneras, desde los grupos que se organizan para producir, vender, obtener financiamientos, asistencia técnica y proyectos y para generar nuevos productos, con nuevos procesos, formas de organización, de trabajo y vida que les permitan, sin dejar de ser mayas y campesinos, vivir y trabajar dignamente, continuar trascendiendo.

La crisis particular que detona los profundos daños en el tejido económico, social y político del área, provocados por el huracán *Isidoro*, en septiembre de 2002, puso a prueba las cambiantes y ajustadas condiciones y estructuras de la hegemonía y la dominación y sacó a flote formas tradicionales de largo aliento y profundas raíces, de la resistencia maya y campesina. Sin embargo, no fueron suficientes para generar procesos significativos de cambio y transformación social que les lleven por derroteros distintos a los que se han impuesto en las últimas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

Almeyra, Guillermo

- 2000 “Los lugares de la política”, en *Viento del Sur*, núm. 17, México, agosto.
- 2001a “El Estado de competencia, la lucha por otra mundialización y los actores de la resistencia”, en *Coloquio Internacional “Moviendo montañas”: Transformando la geografía del poder en el sur de México*, Acapulco, Guerrero, 21 de marzo.
- 2001b “Lo político y la política en la mundialización”, en seminario *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco, México, mayo.

Gilly, Adolfo

2002 "Una cierta idea de México. Presencia, nostalgia y persistencia del cardenismo", en foro *Lázaro Cárdenas: Modelo y legado*, México, INEHRM, 20 de julio.

Macossay V., Mauricio

2000 *Dzidzantún, campesinos y desarrollo*, tesis de maestría en desarrollo rural, México, UAM-Xochimilco.

Villanueva, Eric

1983 *Así tomamos las tierras*, Mérida, Yucatán, Maldonado, Raíces.

INTERNET

Centro de Información para el Desarrollo

s/f http://www.cidac.org/espaniol_politica-2000.htm.

Instituto Electoral del Estado de Yucatán

s/f <http://www.ieey.org.mx>.

MISCELÁNEA

SOBRENTENDIDOS EN LA HISTORIA DE LOS MAYAS ANTIGUOS: ALGUNOS CASOS

Enrique Nalda

INAH

RESUMEN: *Dirigido a estudiantes interesados en trabajar en el área maya, el texto tiene como propósito alertar a esos futuros investigadores en torno a la existencia de clichés que pueden dificultar su acercamiento e interpretación de la historia de las sociedades mayas. En este texto se discuten dichos sobrentendidos a la luz de nuestros propios descubrimientos en Kohunlich y Dzibanché. Los clichés discutidos son, primero, la idea de que las tierras bajas mayas exhiben una homogeneidad tal que es posible definir su geografía política a partir de la aplicación de la teoría del lugar central. Segundo, el que al menos en sitios de primer orden es posible encontrar orientaciones que regulan la planeación de sus principales espacios construidos. Tercero, la idea de que por lo general los grandes monumentos funerarios fueron construidos para glorificar a un soberano en particular. Cuarto, que existe una relación unívoca entre jerarquía social y distancia al centro del asentamiento. Quinto, que el llamado “colapso del Clásico Maya”, entendido como un fenómeno de aplicación al área maya en su totalidad, es un problema válido de investigación. Y sexto, que la hidroagricultura jugó un papel decisivo en el desarrollo social maya.*

ABSTRACT: *Addressed to students that seem to be interested in the Maya area, the text aims at alerting them of the existence of clichés that may hinder their approach and interpretation of Mayan history. In this text such axioms are placed under the light of our own experience and discoveries at Kohunlich and Dzibanché. The clichés discussed in this text are, first, the idea that the Maya lowlands show such homogeneity that it is possible to define its political geography by applying to such space the central place theory. Second, that at least in first order sites it is possible to find orientations that regulate the planning of its main architectural spaces. Third, the idea that generally the large funerary monuments were built to glorify a particular sovereign. Fourth, that there is a definite relation between social hierarchy and distance to the monumental center of the site. Fifth, that the Classic Maya collapse, understood as a phenomenon that applies to the Maya area in its totality, is a valid research problem. And the sixth one, the idea that hydroagriculture was central to Mayan development.*

PALABRAS CLAVE: *historia maya prehispánica, patrón de asentamiento maya, orientación de espacios construidos en arquitectura maya, prácticas funerarias en área maya, estratificación social en sociedades mayas, colapso del Clásico maya, agricultura maya*

KEY WORDS: *prehispanic Maya history, Maya settlement patterns, building orientations in Maya architecture, funerary practices in Maya area, stratification in Maya societies, classic Maya collapse, Maya agriculture*

SOBRE LA GEOGRAFÍA POLÍTICA DE LOS MAYAS

La historia de los mayas está plagada de sobrentendidos que poco ayudan a entenderla. Uno de ellos es la idea de que todo centro mayor de población, por su mera existencia, conforma a su alrededor un territorio poblado de asentamientos menores, de alguna manera sometidos económica y políticamente —cuando no “ideológicamente”— a ese centro mayor o cabecera. Siguiendo esta idea se han propuesto, por ejemplo, divisiones políticas del área maya, aplicables a las tierras bajas en diferentes momentos del Clásico. Concebidas como centros rectores provinciales, sus territorios se han delimitado por poligonización a partir de centros ceremoniales mayores conocidos [Hammond, 1974:(figura 3)] o sitios de los que se conoce su glifo emblema [Mathews, 1991:(figura 2.6)] (figura 1).

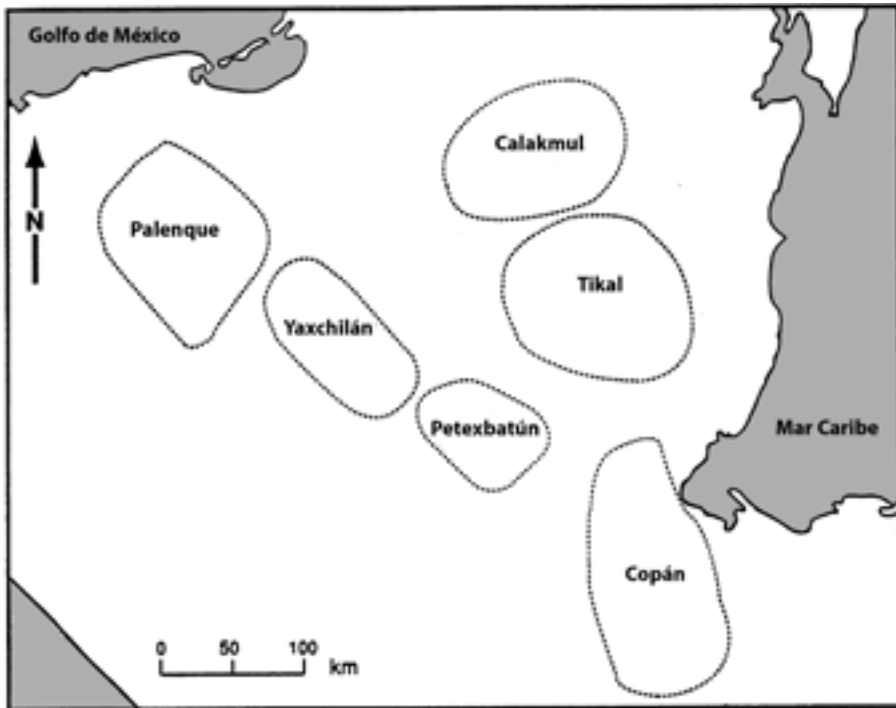
FIGURA 1.
Red de polígonos de Thiessen trazados
alrededor de sitios con glifos emblema que
definen entidades políticas del Clásico Tardío



El procedimiento seguido en estos casos ha sido la delimitación de territorios con base en la construcción de los polígonos de Thiessen, definidos por la unión de perpendiculares trazadas en el punto medio de la línea que une vecinos de primer orden, es decir entre sitios distinguidos por ser un centro ceremonial mayor o un glifo emblema propio.

Algunas propuestas abogan por la posible existencia de grandes estados regionales, como la tesis de Marcus en la que se reconocen entre cuatro y seis de estas entidades políticas en las tierras bajas durante el Clásico Tardío: Calakmul, Tikal, Copán y Palenque, a los que habría que sumar Yaxchilán y la llamada Confederación del Petexbatún [1993:(figura 19)] (figura 2). Aun en dichas propuestas se retiene el esquema tradicional de cabecera-sujeto en donde el primero asume una posición central y el segundo se ubica en la vecindad, de tamaño progresivamente menor a medida que se incrementa su distancia al centro. En el caso de Calakmul, Marcus ha propuesto un territorio construido por equidistancia

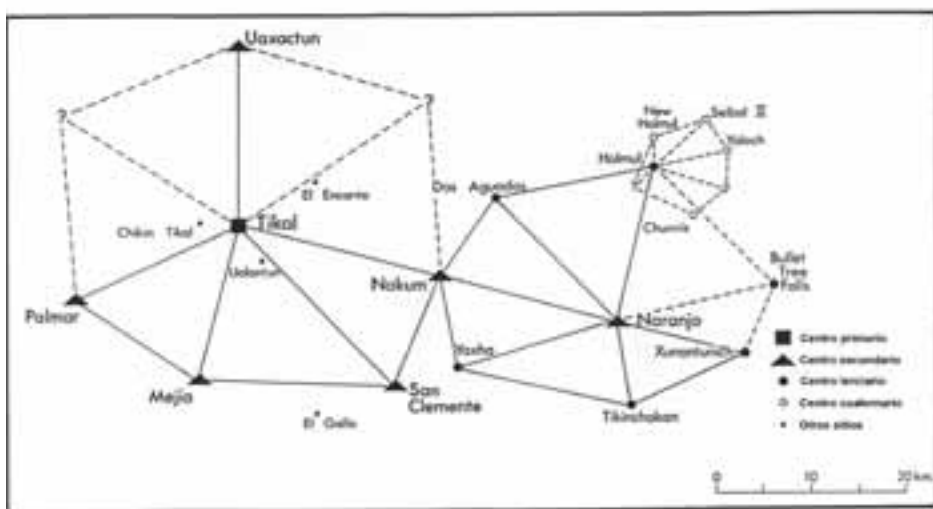
FIGURA 2.
Estados regionales en el esquema de
Marcus [1993:(figura 19)]



entre sitios del mismo orden, característica fundamental del modelo de Christaller; aquí los sitios complementarios se ubican en los vértices de un complejo de hexágonos en el que Calakmul ocupa el lugar central [Marcus, 1993:(figura 20)]. El mismo recurso fue utilizado al presentar la jerarquización de sitios alrededor de Tikal [Marcus, 1973:911] (figura 3).

Con la misma preocupación que la suscrita por Schele y Mathews en su texto de 1991 sobre visitas reales y otras relaciones entre sitios mayas y utilizando el mismo tipo de información epigráfica, Martin y Grube (2000) han concluido que existen relaciones jerárquicas entre sitios, lo cual hace evidente que los dominios políticos no obedecen a una lógica espacial simple. A partir de su esquema, es posible concluir que para entender la historia política de los mayas del Clásico debe prestarse atención a los grupos dinásticos, los cuales operan desde sedes cambiantes como lo son también sus relaciones con otros sitios. Este cambio de enfoque cuestiona de forma seria las propuestas mencionadas por Mathews y Marcus y, más importante, está en concordancia con la ideas expresadas por Okoshi (1992, 2005) de que el *cuchcabal* (provincia, en términos de Roys [1957]) no cubre necesariamente un continuo espacial, de límites precisos; en su lugar, hay que entenderlo como un conjunto de sujetos dispersos en un espacio discontinuo, con comunidades que pueden ubicarse más allá de

FIGURA 3.
Jerarquía de sitios en el nordeste del Petén
aplicando teoría del lugar central.
Clásico Tardío [Marcus, 1973:911]



entidades políticas vecinas. Por cierto, esta idea ha sido retomada por Carrasco para justificar la presencia del glifo emblema de la dinastía Kan en sitios alejados de Calakmul (2000).

Mientras las ideas de Martin y Grube no lleguen a concretizarse en una mejor definición de dominios y territorios controlados por las diversas élites mayas y las ideas de Okoshi no tengan el apoyo epigráfico que justifique su extrapolación al Clásico Maya, el campo de la geografía política de los mayas en el Clásico seguirá siendo dominado por las dos propuestas fundamentales que existen al respecto: los cuatro a seis estados regionales [Marcus, *op. cit.*] o las pequeñas entidades políticas de Mathews [*op. cit.*]. Hoy en día es difícil encontrar un texto que trate la organización política de los mayas y no recurra a uno u otro esquema (por mencionar los más recientes [v. Smith, 2003:115-145; Rice, 2004:25-51]), en especial al de Mathews. Y no es de extrañar que así sea, pues entre otras cosas este último tiene el mérito de guardar cierta concordancia con la propuesta de Roys [*op. cit.*], mucho más creíble, de provincias yucatecas en el siglo XVI y el concepto implícito que conlleva tal propuesta de “empate inhibitor”, es decir la dificultad de que emerja una entidad con capacidad de superar la resistencia de sus vecinos y convertirse en hegemónica.

Es necesario enfatizar que, en ambos casos, las ideas dominantes son la existencia de un continuo de ocupación, la aceptación *a priori* de una relativa uniformidad ambiental en las tierras bajas (muy relativa, sin duda) y una historia suprarregional aplicable a largos periodos de su desarrollo. El sustento fáctico —por demás convincente— con el que modelos de este tipo fueron construidos por sus respectivos autores, sumado a la ausencia prácticamente total de propuestas alternativas de organización espacial, hicieron que muchos de nosotros en algún momento los hayamos tomado como propuestas más que plausibles.

Con frecuencia, nuestros proyectos de investigación recurrieron a ellos como parte de la problemática a resolver o en apoyo a nuestras interpretaciones. Por ejemplo, tras varios años de trabajar en el sitio de Dzibanché llegamos a Kohunlich en 1993. Nuestra primera idea fue que este sitio debió ser parte de un dominio territorial centrado en Dzibanché (no fuimos los primeros en pensar tal cosa, véase por ejemplo a Zaragoza [1981] y Mathews [*op. cit.*]). La distancia entre uno y otro (menos de 35 km) y la disparidad en tamaño y complejidad (Dzibanché, cuatro o cinco veces más grande que Kohunlich) nos obligaba a pensar en los modelos espaciales de Mathews y Hammond como herramientas que permitían entender tal disparidad. Sin embargo, con el tiempo nos dimos cuenta que, salvo un corto periodo en el Clásico Temprano, se trataba de historias que se desarrollaron de manera independiente.

Hoy en día, tras muchos años de trabajo de campo y análisis de una extensa colección de materiales arqueológicos, resulta evidente que sus respectivas tra-

yectorias son muy distintas: no es condición necesaria entender cómo se desarrolló Dzibanché para comprender Kohunlich. Así, lejos de confirmar la validez de las entidades políticas derivadas del mencionado tipo de geometrización del espacio maya, los datos que hemos recuperado en nuestros trabajos en Kohunlich y Dzibanché parecen contradecirla. Esto, por supuesto, no desacredita que en otros sitios funcione la geometrización que hemos descartado. No podemos hablar por esos otros sitios, pero sí es evidente que todo esfuerzo basado en la premisa de un continuo homogéneo sobre el cual habrá que encontrar entidades políticas y sus territorios por geometrización simple es preciso tomarlo con mucha reserva.

SOBRE LA PLANEACIÓN DE ESPACIOS CONSTRUIDOS

Otro de los sobrentendidos es que los mayas, siempre “obsesionados” con el tiempo y movimiento de los cuerpos celestes, expresaron en sus asentamientos un orden reflejo de sus mitos y, en última instancia, del universo físico con el que emparentaban su realidad social y política. Ese orden y el referente correspondiente se establecieron como problema a resolver. Rara vez se puso en duda la tesis: sólo excepcionalmente fuimos conscientes de la posibilidad que nuestras ideas al respecto no fuesen sino la proyección de nuestras propias vivencias sobre el pasado maya. Así, todo asentamiento tendría una dimensión astral por descubrir, una orientación de sus principales edificios, un eje “rector” bajo el cual se construyeron sus plazas, complejos arquitectónicos e incluso de caminos, conectando sitios, complejos y recursos.

Es indudable que los mayas tuvieron un interés especial por el movimiento de los cuerpos celestes, sus ciclos y encuentros. Los innumerables registros de este tipo en códices e inscripciones en piedra, asociados a eventos diversos, entre ellos guerras, entronizamientos y ceremonias propiciatorias, prueban el lugar especial que los mayas concedieron al conocimiento astronómico, lo confirman el detalle y precisión de sus observaciones y la frecuencia con que ciertas orientaciones han sido observadas en algunos de sus asentamientos. El nivel de excelencia al que llevó ese conocimiento es, de hecho, un rasgo distintivo de la civilización maya.

Es lógico pensar que los mayas llevaron ese conocimiento más allá del simple deseo de anclar en el tiempo acontecimientos trascendentales de sus élites, aprovecharlo en construir un calendario de ceremonias o expediciones comerciales, así como la necesidad de empatar acontecimientos terrenales con el orden superior de astros y dioses. No hay duda que ese mismo orden celestial que describían, por ser el de sus propias vidas, debieron haberlo impreso ocasionalmente en otros aspectos de su cotidianidad: entre otros, en el arreglo general de sus asentamientos, la orientación básica de su traza y espacios públicos e incluso edificios principales.

Pero de ahí a decir que todo estaba regulado según orientaciones precisas y persistentes hay un abismo. Ese ajuste a normas de base astronómica es posible encontrarlo en grandes centros de población que, tanto en el área maya como el resto de Mesoamérica, son tan sólo unos cuantos. Edificios construidos con clara intención de orientación hacia rumbos preconcebidos y significativos, más que la regla, son excepciones. La abrumadora cantidad de investigaciones que demuestran orientaciones intencionales de este tipo lo son no por la amplitud de la práctica sino porque se han elaborado casi sólo por consideración de centros para los cuales se tiene la información que permite ese tipo de análisis, es decir los grandes centros de población mesoamericanos y no para los llamados “secundarios” o estructuras periféricas que sin duda muestran un desdén progresivamente mayor por mantener una orientación “reglamentada” en la medida que se alejan de los centros de arquitectura monumental [cfr. Nalda, 1989].

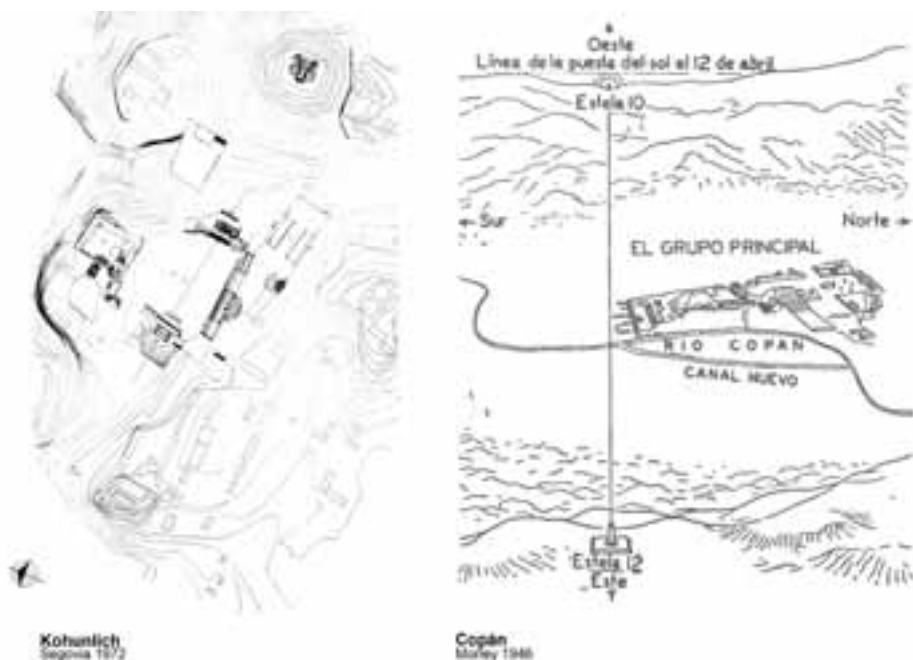
Para Kohunlich se ha propuesto la existencia de un eje rector de su desarrollo urbano [Cortés, 1991]. Ese eje quedaría definido por la línea que une dos puntos concretos de la Plaza de las Estelas y la puesta del sol en Kohunlich los días 12 de abril. Esos puntos son las estelas montadas sobre la escalera del edificio principal del lado oriente de la plaza y, en el otro extremo, el centro de la estructura que remata el basamento en el costado poniente de la plaza y el cual, presumiblemente, en época prehispánica debió coincidir con un vano a través del cual se veía la puesta del sol en esa fecha.

Dada la comparación con un alineamiento encontrado en Copán [Morley, 1956] (figura 4), el cual establece una fecha supuestamente conmemorativa idéntica a la de Kohunlich y la relativa proximidad de esa fecha con la del inicio de las siembras en la región, se ha concluido que la fecha señalada trasciende el caso de Kohunlich y además está relacionada con el ritual propiciatorio o la fecha “oficial” impuesta por los sacerdotes para el arranque del ciclo agrícola.

Uno esperaría que, de haber existido en Kohunlich una línea de referencia de su supuesta traza urbana, las construcciones en al menos los espacios públicos de mayor importancia y monumentalidad se apegaran a la norma. No es fácil detectar trazos de esta naturaleza pues, de existir, las preferencias en orientación cambian con el tiempo. En el caso de sitios con una larga secuencia de ocupación la dificultad es mayor: la complejidad estratigráfica de sus depósitos opera contra la posibilidad de lograr una visión sincrónica hacia la arquitectura del sitio. No es el caso, por fortuna, de la Plaza de las Estelas de Kohunlich: si bien algunos edificios a su alrededor tienen subestructuras tempranas, la totalidad de las construcciones que se aprecian hoy en día después de su restauración son del Clásico Tardío, básicamente de la segunda mitad de ese periodo.

Haciendo a un lado adosamientos relativamente tardíos, 10 edificios rodean esa plaza: tres en su costado oriente, cinco bordeando su lado sur y los demás

FIGURA 4.
Plano general de la Plaza de las Estelas
de Kohunlich (izquierda) y alineamiento
de las estelas 12 y 13 de Copán [Morley, 1956]



repartidos en cada uno de los otros costados (figura 5). Ninguno de estos edificios está alineado respecto al supuesto eje rector, en línea con el que está a su lado. En planta, no hay edificio que presente lados paralelos: cada muro es de longitud única y, en el caso de basamentos piramidales, no existe paralelismo entre lados de diferentes cuerpos (aunque, a decir verdad, con frecuencia esa falta de simetría es producto de intervenciones poco afortunadas por los arqueólogos): la ortogonalidad que tanto preocupa a la arquitectura “occidental” parecería ajena a los mayas de Kohunlich. En la Plaza de las Estelas todos los edificios muestran diferencias arquitectónicas en su mayoría imperceptibles a primera vista, tan es así que los cinco edificios que integran el costado sur de la Plaza de las Estelas se conocen con un solo nombre: La Gradería.

Parecería que lejos de buscar un orden urbano mediante la homogeneización arquitectónica, previo a mostrar un interés por ajustarse a la norma y enfatizar el significado simbólico de una orientación particular, los mayas buscaron

FIGURA 5.
Edificios alrededor de la Plaza
de las Estelas de Kohunlich



en Kohunlich la individualización: hacer clara la distinción sin romper la armonía del conjunto. El éxito de su empresa se aprecia en la unidad arquitectónica con la que se desarrolló el crecimiento del sitio.

En Kohunlich, esta disparidad de orientaciones en edificios de una misma época general se observa en la otra gran plaza del sitio: la Plaza Yaxná (figura 6). Abstracción hecha del Templo de los Mascarones, este sitio contiene las construcciones monumentales más tempranas del asentamiento. De los seis edificios hasta ahora excavados en el lugar, tres de ellos son del Clásico Temprano, relativamente contemporáneos. Los tres tienen su eje principal orientado de manera diferente: en el caso de los edificios en el costado oriente de la plaza el alineamiento es inexistente, un claro indicador del interés por distinguir uno de otro como obras encargadas por diferentes personajes o diferencias en función específica.

En Dzibanché puede encontrarse una situación idéntica cuando se comparan los “palacios” norte y sur en la Plaza Xibalbá (figura 7). Si bien como proyecto

arquitectónico básico estas estructuras son prácticamente iguales, la orientación de las dos largas galerías de nueve vanos en sus muros externos que desplantan un alto basamento es muy diferente en cada una, situación difícil de apreciar para un observador colocado al centro de la plaza.

¿Qué buscaban los mayas con esa estrategia dirigida a patentizar las diferencias? Esa es la pregunta por contestar, ya no la de encontrar un eje rector y definir la situación astronómica a la que corresponde. Dada la multiplicidad de orientaciones, el significado simbólico de las mismas se diluye dando paso a la búsqueda de razones más mundanas que justifiquen los proyectos arquitectónicos y los arreglos generales de los espacios públicos en Kohunlich y Dzibanché.

FIGURA 6.
Edificios alrededor de la Plaza Yaxná
Kohunlich



FIGURA 7.
Edificios alrededor de la Plaza Xibalbá
en Dzibanché



SOBRE MONUMENTOS FUNERARIOS

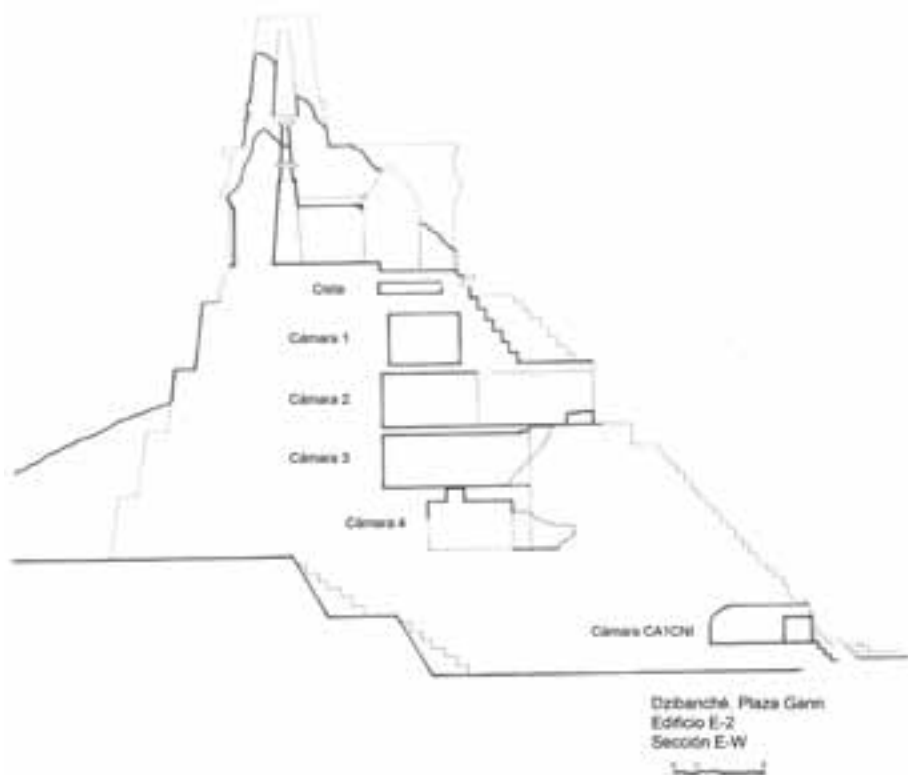
Otro de los sobrentendidos más comunes en la historia maya tiene su origen en Palenque. Parecería que en todas las reuniones de mayistas, por una u otra razón e independientemente del tema central del encuentro, aparecen de forma repetida imágenes del Templo de las Inscripciones, mostrando la ubicación y acceso a la tumba de Pacal y la iconografía de la cámara y el sarcófago. Es explicable que, siendo un hallazgo tan importante y dada la riqueza de la información asociada a este entierro, resulta un lugar común mencionarlo aun tratándose de disertaciones que tienen relación marginal con la tumba.

La imagen se ha repetido tanto que existe la idea de que los mayas, cuando construían grandes monumentos funerarios con tumbas en su interior, lo hacían para rendir homenaje a un personaje de gran reconocimiento social y, concluida la construcción, las tumbas eran selladas y ocultas. En la literatura arqueológica se describen como “tumbas reales”, enfatizando de esta manera su supuesto carácter excepcional y exclusivo. Así, la tumba de Pacal se convirtió en modelo de una práctica funeraria que además ha servido como punto de referencia para evaluar el resto de los enterramientos del área cultural.

Por tanto, resulta extraño encontrar patrones de enterramiento que también siendo del tipo de “tumba real” expresen ideas totalmente diferentes. El caso del sistema de enterramiento encontrado en el edificio E-2 de Dzibanché ilustra el punto. En ese sitio no se trata de una tumba sino de al menos siete: una de ellas en una cista próxima al piso de la crujía externa del templo, cuatro más en cámaras abovedadas colocadas una encima de la otra a media altura y dos cámaras más también con “bóveda” maya en el arranque del basamento piramidal (figura 8).

El conjunto de cista y cámaras no es un conjunto homogéneo en cuanto a contenido: la cista se encontró ocupada por los restos de un personaje enterrado tan sólo con una máscara de teselas de jadeíta colocada sobre su hombro izquierdo; la primera cámara —de arriba hacia abajo— se encontró embutida; en la segunda se halló una rica ofrenda que parece haber acompañado los restos de

FIGURA 8.
Edificio E-2 en Plaza Gann de Dzibanché



uno o dos individuos de los cuales no queda sino su silueta en la matriz de tierra compactada sobre la que colocaron los restos humanos; la tercera cámara se encontró vacía; la cuarta, con los restos de un personaje al que se enterró con una máscara de teselas de jadeíta y se acompañó de una rica ofrenda de vasijas de cerámica y otros bienes de prestigio; las dos en el nivel inferior contenían cada una los restos de personajes de alto rango acompañados también por elaboradas ofrendas entre las cuales se encontraron, en cada tumba, dos máscaras de teselas de jadeíta.

Por tanto el edificio E-2, el más alto de Dzibanché, no fue concebido para albergar los restos de un solo personaje sino de varios. Por la disposición de los espacios de enterramiento que contiene es posible concluir que conforme se incrementaban y ampliaban esos espacios se taponaban las cámaras o tramos que habían dejado de funcionar; la maniobra garantizaba de esta manera la estabilidad del basamento y aseguraba su no-reutilización, al menos de forma simbólica. Las cámaras que habían cumplido su función eran vaciadas: al menos una parte de los artefactos contenidos en ellas pasarían a formar parte de la ofrenda de nuevos entierros; y los restos óseos, quizá en ceremonias especiales. Algunas permanecerían vacías por algún tiempo, en espera del personaje en turno.

Entonces, el edificio E-2 de Dzibanché debe verse como área de enterramientos y no monumento funerario levantado en reconocimiento a un personaje específico. A juzgar por la riqueza de sus adornos y artefactos asociados los personajes enterrados en E-2 fueron de rango muy alto, pero entraron y salieron de las cámaras para dar lugar a nuevas inhumaciones; esto se hizo a lo largo de muchos años, seguro más de un siglo. Las ofrendas recuperadas difícilmente pueden clasificarse en la categoría “hallazgos cerrados”: en este tipo de práctica funeraria la última de las ofrendas es una mezcla de artefactos de varias épocas y objetos cuyo valor simbólico pudo haber sido redefinido una y otra vez. Para un arqueólogo, este tipo de hallazgos presenta, contrario a lo que se supone, más problemas que posibilidades.

Situaciones similares se encuentran en muchos sitios, algunos de ellos relativamente lejanos, por ejemplo Caracol [Chase y Chase, 1994:123-138]. Por ello y contrastando con el Templo de las Inscripciones de Palenque, estos sitios y monumentos funerarios deben considerarse típicos. Aceptarlos como tales induce, sin embargo, a tener que corregir nuestra idea sobre lo sagrado y lo profano y el destino de los muertos, así como el valor, circulación y significado de los bienes de prestigio.

SOBRE JERARQUIZACIÓN, TIPO DE CONSTRUCCIÓN Y DISTANCIA AL CENTRO MONUMENTAL

Otro de los sobrentendidos podría resumirse en la creencia de que quienes tienen un alto reconocimiento social habitan lugares próximos a los espacios “sagrados” y públicos (entre otras cosas por ser ellos quienes han copado las posiciones

asociadas al culto, la administración y defensa), mientras que la llamada “base social” se encuentra dispersa formando complejos habitacionales a distancias progresivamente mayores en relación con la posición social y antigüedad de su integración a la comunidad: más alejados, tanto campesinos como migrantes más recientes, y menos los comerciantes y artesanos.

Esta visión, muy compatible con los modelos de asentamiento moderno, tiene un correlato: con notables excepciones, mientras más se aleja uno del centro del asentamiento más pobre es el proyecto arquitectónico. Es de esperarse, según dicha visión, que las habitaciones más alejadas serían de materiales perecederos; por el contrario, las más próximas al centro “cívico-religioso” serían de mampostería, altamente formalizadas y decoradas. El modelo de Landa [1966], derivado de su descripción del asentamiento de Mayapán, parece sustentar la tesis.

Muchos ejemplos en toda Mesoamérica contradicen esta idea. En el área maya existen, además, en toda época. Los relatos de las múltiples entradas que hicieron los españoles a la península de Yucatán dan cuenta de poblados con casas de baja-reque y otros de mampostería coexistiendo en una región relativamente pequeña, étnicamente homogénea. Para la época prehispánica, Kohunlich ofrece un ejemplo revelador del Clásico Tardío y Terminal: tras muchos años de excavar complejos habitacionales, las muy contadas estructuras que hemos encontrado construidas parcial o por completo con materiales perecederos muestran una distribución aleatoria, de hecho con mayor frecuencia en posiciones cercanas a los centros de arquitectura monumental. Una situación similar se ha encontrado por ejemplo en Xcalumkín, donde la relación entre cuartos abovedados (mucho más abundantes) y edificios cubiertos con material perecedero permanece constante cuando se comparan zonas periféricas y el Grupo Principal [Becquelin y Michelet, 2003].

Ni Kohunlich ni Dzibanché están conformados de forma anular. Ninguno responde al modelo que relaciona estatus y distancia lineal al centro monumental del sitio. Lo anterior porque la mayoría de los sitios mayas son asentamientos multipolares en cuanto a arquitectura monumental: desde épocas muy tempranas Kohunlich contuvo dos polos de función cívico-religiosa, separados entre sí más de medio kilómetro; y en Dzibanché fueron cuatro [Nalda y Campaña, 1998], conectados por sacbés durante la primera mitad del Clásico Temprano.

En Kohunlich hay una razón adicional que operó contra el modelo de estratos concéntricos; es el hecho de que, consistente en fragmentar el poder central en el Clásico Tardío y una tendencia hacia constituir grupos de residencia relativamente autónomos en cuestiones políticas, los complejos habitacionales se conformaron alrededor de colinas del paisaje general tipo “ondulante” que caracteriza la región donde se encuentra el sitio. Dado que el emplazamiento de esas colinas es de carácter aleatorio, también lo son la posición espacial de las estructuras, cualquiera que sea su tipo de construcción [*cfr.* Nalda, 2004].

En Kohunlich, la distribución de estructuras parcialmente construidas con materiales perecederos se aleja aún más del patrón anular por la llegada de migrantes tardíos (Terminal) que llevaron al sitio una propuesta arquitectónica basada en el empleo mixto de materiales perecederos y mampostería, se instalaron contiguos a la plaza más importante de la época, la llamada Plaza de las Estelas. Esa situación particular produjo un sesgo muy importante en la frecuencia de las construcciones de materiales perecederos, haciéndolos más comunes en áreas de arquitectura monumental. Salvo estos edificios de migrantes tardíos, sólo hemos encontrado estructuras de materiales perecederos en algunas construcciones tempranas, de la primera mitad del Clásico y en construcciones asociadas al almacenamiento y preparación de alimentos.

Así parecería que los modelos “racionales” basados en la geografía humana reciente y en menor medida en relatos excepcionales poscontacto, más que contribuir a explicar el funcionamiento de un sitio maya, su estratificación interna y configuración general, parecen operar como obstáculo en el análisis espacial. Los ejemplos presentados, sin ser casos aislados, sugieren con claridad la necesidad de estudiar el patrón de asentamiento desde perspectivas “más mayas”, cualquiera que sea esa realidad; invitan, también con claridad, usando otros términos, a acercarnos a ese problema desde la perspectiva *emic* o cuando menos superar, hasta donde tal cosa sea posible, nuestro propio *habitus*.

SOBRE EL COLAPSO DEL CLÁSICO MAYA

Otro sobrentendido en la historia de los mayas es producto de los intentos por explicar un fenómeno que ha capturado la imaginación de propios y extraños: el colapso del llamado Clásico Maya. Prevalece la idea de que la historia de los mayas es, en esencia, la de un desarrollo lineal, progresivamente más evolucionado (más “avanzado” en términos culturales y más complejo en términos políticos y sociales), frenado por un violento *crash* del que no pudieron recuperarse los pueblos de la región central. Lo anterior a pesar de que hay abundante información que prueba la existencia de “colapsos” en épocas tempranas, como en El Mirador y Nakbé [Hansen, 2001:64], de saberse que el fenómeno no fue tan generalizado como se suponía y que ese probable colapso suele interpretarse ya no como abandono masivo de los grandes centros de población de las Tierras Bajas sino como un desplazamiento poblacional y cultural hacia el norte y oriente de la península yucateca.

Sin embargo, la información que tenemos de Kohunlich contradice esta idea evolucionista con *finale* toynbeeano: nuestro análisis de patrón de asentamiento sobre el área de sustentación básica en Kohunlich muestra un desarrollo por ciclos con dos y quizá tres clímax demográficos seguidos de fuertes depresiones en la

curva poblacional [Nalda, 2003], lo cual obliga a replantear la pregunta tradicional: ¿cuáles fueron las causas del abandono masivo de algunos centros importantes de población? En su lugar habrá que preguntar: ¿cuáles fueron las limitantes en la dinámica de las sociedades mayas de las Tierras Bajas que precipitaron una y otra vez a esas comunidades en profundas crisis sociales, periódicos cambios dinásticos —y de hecho en transformaciones significativas de la estructura de poder— y continuos enfrentamientos bélicos por la hegemonía regional?, ¿cuáles fueron, en muchos casos, las razones por las que no pudieron sobreponerse a la crisis de finales del Clásico? Es decir, ¿en qué se distingue esta última crisis de las anteriores?

Adelantándome a cualquier respuesta, parecería sano dejar de observar este fenómeno como un proceso capaz de inscribirse en leyes generales, aplicable a toda sociedad compleja. Creo que las causas fueron múltiples y cada sitio debe verse desde sus propias condiciones y coyuntura, sobre todo en su historia particular y tendencias que conformaron su propio desarrollo.

SOBRE LA HIDROAGRICULTURA Y EL SISTEMA DE TUMBA Y QUEMA

Un sobrentendido más es la idea de que una sociedad tan compleja como la maya no pudo haber tenido como sustento económico una agricultura que con frecuencia se valora “primitiva”. Me refiero a la agricultura de “tumba y quema”, técnica que conduce a una especie de trashumancia por la necesidad de dejar las parcelas en descanso por largos periodos con el fin de permitir la recuperación de nutrientes.

Por la incapacidad de aceptar esa realidad, los trabajos pioneros durante los años sesenta empezaron con rapidez a conformar la idea de que los mayas, además de su agricultura tradicional, habrían practicado extensamente la hidroagricultura. Lo anterior cuando se revisaron imágenes de radar aerotransportado [*cf.* Adams *et al.*, 1981], la foto aérea de Tierras Bajas, en especial el norte de Belice y sur de Quintana Roo [Harrison y Turner, 1978] y se hicieran las primeras —aunque muy escasas— prospecciones en campo. Según esta idea no sólo en los ríos Candelaria y Hondo podrían reconocerse huellas de la construcción de canales de riego y campos levantados (similares a las chinampas del Altiplano), también era posible encontrar huellas de esa intensificación de la práctica agrícola en los extensos bajos del área señalada [*cf.* Harrison y Turner, *id.*].

Los mayistas estaban listos para defender la tesis que les permitía superar la imagen poco estimulante que Morley [*op. cit.*] nos había dejado para ilustrar el sistema de “tumba y quema”, imagen por demás incompatible con la visión de una cultura maya altamente desarrollada y sofisticada en todos los demás aspectos. Es cierto que con el tiempo y nuevas investigaciones esta idea de canalizaciones y campos levantados se ha ido atemperando y diluyendo, pero persiste algo: los

libros más recientes de carácter general sobre los mayas siguen mencionando este tipo de agricultura intensiva como parte fundamental de la economía maya [cfr. Harrison, 2001:76-79].

Llegamos a Dzibanché convencidos de esa idea. Tan era así que un objetivo de nuestro primer proyecto de investigación fue recuperar la tecnológica maya de la explotación de bajos, en concreto el conocimiento aplicado al control del nivel freático en terrenos de inundación periódica. Nuestra preocupación tenía que ver con los fracasos recientes que se habían dado en los bajos alrededor de Dzibanché con el cultivo de arroz y otros cereales que, según nos informaron, habían sido por incapacidad ante controlar el nivel del agua en los bajos. No nos tomó mucho tiempo en darnos cuenta de lo vano de nuestro subproyecto: nuestras propias excavaciones en esos terrenos nos llevaron a concluir que en esos bajos nunca hubieron campos levantados [Mora, s/f] ni mecanismos de control del nivel freático; y era así, simplemente, porque no hacía falta ni uno ni otro para explotar los bajos con eficiencia y sin riesgo de perder la cosecha. Ninguno de los bajos tenía carácter de cuenca endorreica, el agua que se acumula en ellos durante la época de lluvias drenaba hacia los ríos de régimen intermitente, no muy distantes y lo hacían en periodos muy cortos; las pequeñas pozas que pudieron quedarse en el centro del bajo no parecen haber sido de extensión apreciable. Hoy en día los bajos, excepto por las áreas “pocerudas” que los agricultores tienen bien definidas, son cultivados con muy buenos resultados. No es de extrañar que la primera ocupación de Dzibanché se encuentre justo al lado de una gran aguada y del bajo que bordea el asentamiento.

En Kohunlich la situación es aún más clara. Su paisaje kárstico “ondulante” mucho menos plano y más escaso en terrenos bajos que Dzibanché tiene múltiples resumideros que drenan con facilidad y en poco tiempo los grandes volúmenes de agua que pudieran acumularse en época de lluvias. Aquí, la práctica agrícola basada en obras de riego y campos levantados es simplemente inadaptable. Ese hecho no marca diferencia alguna en cuanto a densidad de población respecto a Dzibanché: ambos sitios muestran índices poblacionales proporcionales a su extensión. Es decir, incluso aceptando la posibilidad de una hidroagricultura en el caso de Dzibanché, la comparación entre ambos sitios indica que no produjo diferencia alguna en niveles de ocupación ni desarrollo social o cultural. Resulta obvio, por tanto, que debemos recuperar la imagen mencionada de Morley que, por lo demás, sigue siendo la práctica moderna en el sur de Quintana Roo, por cierto con magníficos resultados.

Todas estas reflexiones llevan a conclusiones inevitables. Nuestra propia experiencia nos lleva a destacar del área maya su heterogeneidad, a dejar a un lado la idea de que pueden alcanzarse interpretaciones valiosas bajo la tesis de tratar lo maya como enclavado en un continuo homogéneo. Creo que las posibilidades de éxito de nuestros futuros análisis están en relación directa con nuestra

disposición a entender cada una de sus comunidades como un caso particular; distinguir entre conocimiento reservado a la élite y saber generalizado; prever la posibilidad de que estamos frente a una historia que se desenvuelve por ciclos y no de forma lineal; que lo hasta ahora típico debemos comenzar a verlo como atípico; y que la práctica maya tradicional no conduce necesariamente a un *crash* ecológico. Creo, en fin, en la conveniencia de dejar las grandes generalizaciones emerger no a partir de sobrentendidos sino de casos particulares estudiados a profundidad.

Deseo, por último, que esos sobrentendidos logren erradicarse antes de transformarse en falacias, es decir en engaños, los cuales ajustan datos pero alejan irremediabilmente de las interpretaciones justas. Que no se conviertan en otros “árboles que crecen al revés, con las raíces hacia arriba” (figura 9) como los colocados en Kohunlich para el deleite y confusión de los niños que visitan el sitio y que, en última instancia, hacen más difícil acercarse a la realidad.

FIGURA 9.
Uno de los dos árboles colocado en Kohunlich
por Víctor Segovia, con las raíces hacia arriba



BIBLIOGRAFÍA

Adams, R. E. W., W. E. Brown Jr. y T. P. Culbert

1981 "Radar Mapping, Archaeology and Ancient Maya Land Use", en *Science*, núm. 213, pp. 1457-1463.

Becuelin, Pierre y Dominique Michelet

2003 "Xcalumkín: Del establecimiento de secuencias arquitectónica y cerámica a preguntas sobre la naturaleza del sitio", en Prem, Hganns J. (ed.), *Escondido en la selva*, Universidad de Bonn/INAH, pp. 137-157.

Carrasco Vargas, Ramón

2000 "El *cuchcabal* de la Cabeza de Serpiente", en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 42.

Chase, Diane Z. y Arlen F. Chase

1994 *Studies in the Archaeology of Caracol, Belize*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, Monograph, núm. 7.

Cortés de Brasdefer, Fernando

1991 "La astronomía como principio de urbanismo en Mesoamérica: El caso de Kohunlich", en Broda, J. et al. (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 49-59.

Hammond, Norman

1974 "The Distribution of Late Classic Maya Major Ceremonial Centers in the Central Area", en Hammond, Norman (ed.), *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Austin, University of Texas Press, pp. 313-334.

Hansen, Richard D.

2001 "Primeras ciudades. Urbanización incipiente y formación de Estados en las Tierras Bajas mayas", en Grube, N. (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann Verlagsgesellschaft, pp. 50-69.

Harrison, Peter D. y B. L. Turner II (eds.)

1978 *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, Estados Unidos, University of New Mexico Press.

2001 "La agricultura maya", en Grube, N. (ed.), *Los mayas: Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann Verlagsgesellschaft, pp. 71-79.

Landa, Fray Diego de

1966 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Marcus, Joyce

1973 "Territorial Organization of the Lowland Classic Maya", en *Science*, vol. 180, núm. 4089, pp. 911-916.

1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands*, Washington, DC.

1993 "Ancient Maya Political Organization", en Sabloff, J. A. y J. S. Henderson (eds.), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, Washinton, DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 11-183.

Martin, Simon y Nikolai Grube

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Londres, Thames and Hudson.

Mathews, Peter

1991 "Classic Maya Emblem Glyphs", en Culbert, T. (ed.), *Classic Maya Political History*, Cambridge University Press, pp. 19-29.

Morley, Sylvanus G.

1956 *The Ancient Maya*, Stanford University Press.

Nalda, Enrique

1989 "Reflexiones sobre el patrón de asentamiento prehispánico en el sur de Quintana Roo", en *Arqueología de Asentamiento en el sur de Quintana Roo y Chichén Itzá*, año 16, núm. 97, Mérida, Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, pp. 3-27.

2003 "Dinámica ocupacional, estilos arquitectónicos y desarrollo histórico en Kohunlich", en Prem, H. J. (ed.), *Escondido en la selva*, México, Universidad de Bonn/INAH, pp. 199-215.

2004 *Kohunlich: Su emplazamiento y desarrollo histórico*, México, INAH.

Nalda, Enrique y L. E. Campaña

1998 "Dzibanché: Una alternativa de interpretación del patrón de asentamiento del sur de Quintana Roo", en *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque, México, CONACULTA, pp. 35-56.

Okoshi Harada, Tsubasa

1992 *Los canules, análisis etnohistórico del Códice de Calkiní*, tesis doctoral, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

2005 "En el extremo de los señoríos y más allá: Análisis de los espacios mayas yucatecos del siglo XVI", en *Segundo Congreso Internacional de Cultura Maya*, México, UADY/CONACULTA.

Rice, Prudence M.

2004 *Maya Political Science: Time, Astronomy and the Cosmos*, Austin, University of Texas Press.

Roys, Ralph L.

1957 *The Political Geography of Yucatan Maya*, Estados Unidos, Carnegie Institution of Washington, núm. 613.

Schele, Linda y Peter Mathews

1991 "Royal Visits and Other Intersite Relationships Among the Classic Maya", en Culbert, T. P. (ed.), *Classic Maya Political History*, Cambridge University Press, pp. 226-252.

Smith, Adam T.

2003 *The Political Landscape: Constellations of Authority in Early Complex Polities*, Berkeley, University of California Press.

Zaragoza, Diana D.

1981 "Informe de los trabajos realizados sobre el material cerámico de Kohunlich, Quintana Roo, 1973-1979", en *Memorias del Congreso Interno, 1979*, México, INAH-Centro Regional del Sureste, pp. 211-222.

ANÁLISIS DE CORRESPONDENCIAS: UNA TÉCNICA PARA OBTENER CRONOLOGÍAS RELATIVAS. SERIACIÓN DE ENTIERROS DE UNA TUMBA ENCONTRADA EN EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LOS TETELES DE OCOTITLA, TLAXCALA

Pedro López García

Centro INAH Tlaxcala

Denisse L. Argote Espino

Instituto de Geofísica-UNAM

RESUMEN: *Se discute una técnica de estadística multivariada conocida como análisis de correspondencias (AC), la cual ha resultado ser de gran utilidad para obtener cronologías relativas de sitios, entierros y depósitos arqueológicos. La relevancia de este procedimiento surge como una alternativa ante la incertidumbre inherente en los fechamientos conseguidos por los métodos de C^{14} . Se ha aplicado el AC para obtener la seriación de un grupo de entierros encontrados en una tumba en el sitio arqueológico de Los Teteles de Ocotitla, al noreste de Tlaxcala. Los datos utilizados consisten en el arreglo de una tabla de contingencia, con los tipos cerámicos colocados en las columnas y entierros en los renglones, a partir de la cual logra generarse una representación en un espacio matemático único. La correlación entre tipos cerámicos y entierros puede ser leída en una gráfica factorial en términos de proximidad, misma que posee una significancia cronológica.*

ABSTRACT: *A multivariate statistic technique known as correspondence analysis (CA) is discussed in this article. This technique has shown to be very useful in obtaining relative chronologies of sites, burials and archaeological deposits. The importance of this procedure emerges like an alternative to attain a greater certainty than the one got from the absolute dating methods like the C^{14} . The CA is applied in a specific group of burials found in the archaeological site of Los Teteles de Ocotitla, in Tlaxcala. The data was arranged in a contingency table, with the ceramic types ordered in columns and the burials in rows. From this table, a representation in an unique mathematical space is generated. The correlation between the ceramic types and the burials can be drawn out in a factorial graphic in terms of their proximity, where this proximity poses a chronological significance.*

PALABRAS CLAVE: *seriación, análisis de correspondencias, estadística multivariada, Tlaxcala*

KEY WORDS: *seriation, correspondence analysis, multivariate statistics, Tlaxcala*

INTRODUCCIÓN

En arqueología, el fechamiento de los materiales se ha realizado mediante diferentes procedimientos que proporcionan cronologías con diferentes grados de precisión. Uno de los más utilizados para este propósito es el fechamiento por radiocarbono ^{14}C . Este método de datación radiométrica utiliza el isótopo carbono 14 para determinar la edad de los restos arqueológicos de tipo orgánico y se considera una técnica de datación absoluta. Sin embargo, existen muchas fuentes de error en determinar una datación por ^{14}C . En varias ocasiones se ha demostrado que los fechamientos obtenidos de esta forma pueden resultar contradictorios o poco confiables [Batt y Pollard, 1996; Jull *et al.*, 1996; Kouzmetsov *et al.*, 1996]. Aún así, sigue siendo el método más frecuentemente utilizado por los arqueólogos y al cual se le atribuye un alto grado de certidumbre.

No hay que olvidar que “[...] el fechamiento por radiocarbono es una expresión numérica (estimación) de la probabilidad de que una muestra de carbón sea datada y quede contenida dentro de un rango de posibles valores” [Hole y Shaw, 1967]. De esta manera, el intervalo “ \pm ” hace referencia a que la fecha obtenida para una muestra está dentro de un intervalo de confianza dado por una, dos o hasta tres desviaciones estándar,¹ esto a partir de una estimación puntual obtenida para una muestra específica cuya amplitud de los intervalos queda determinada por el error estándar de la estimación. Si esta cantidad es grande los intervalos calculados para una muestra también lo serán, lo mismo si es pequeña.

Una alternativa para obtener una cronología confiable es fechar depósitos de rasgos arqueológicos utilizando métodos alternos que aborden el fenómeno cronológico y cuyas bases descansen en técnicas matemáticas. Al aplicar métodos numéricos puede mejorarse la calidad de la investigación, pues la cuantificación de los datos permite manipular grandes cantidades de éstos disminuyendo así los sesgos en el manejo de la información e interpretación. Cabe aclarar que dichos sesgos son los responsables de propagar el error en cada etapa de la investigación.

El objetivo de este artículo es ofrecer un panorama sencillo y comprensible en torno a la operación de un método estadístico que aborda el problema cronológico, conocido en arqueología como seriación de materiales por métodos numéricos. Mediante ésta, los arqueólogos han sido capaces de examinar cambios en las formas de la cerámica a lo largo del tiempo, utilizando los atributos de las vasijas que

¹ Un estimador por intervalo es una regla encargada de especificar el método que utilizan los datos obtenidos de una muestra para calcular dos valores que forman los extremos de los intervalos. La estimación obtenida se basa en suponer que la distribución de la muestra es normal o aproximadamente normal.

han sido analizadas independientemente del contexto en donde se encontraron. El criterio subyacente en una seriación radica en la naturaleza cambiante de los artefactos. Es decir, se asume que las clases de objetos son lentamente introducidos en un sistema social, poco a poco se incrementa su popularidad y de forma eventual se declina su uso hasta desaparecer por completo.

Al trazar las similitudes y diferencias en los estilos y al medir la popularidad de los cambios estilísticos, es posible reconstruir la secuencia cultural. De acuerdo con Cowgill, se le llama seriación a

[...] cualquier técnica que disponga a un grupo de entidades en una secuencia tal que, empezando de cualquier entidad específica, las otras entidades más parecidas a ella están más cercanas en la secuencia, y la similitud decrece monotónicamente al ir comparando las entidades progresivamente más distantes dentro de la secuencia [1972:381].

En resumen, seriación es una manera particular de ordenación que coloca las unidades bajo estudio en una serie secuencial de acuerdo con su posición cronológica. También es un método para obtener un fechamiento relativo que ordena los materiales arqueológicos en una secuencia cronológica tentativa, la cual está basada en el cambio cultural y estilístico de los materiales.

Existen varios problemas cronológicos que pueden resolverse mediante un método de seriación [Doran y Hodson, 1975]:

1. Dados o conocidos varios conjuntos de tiosos donde se incluya de manera general el mismo rango de tipos para cada uno, aunque en diferentes proporciones, puede determinarse la secuencia cronológica más adecuada en la que éstos fueron depositados.
2. Dado o conocido el número de grupos de enterramientos que proviene de un mismo cementerio puede determinarse la secuencia cronológica en la que fueron dispuestas las sepulturas.
3. Dado o conocido un conjunto de artefactos relacionados, por ejemplo broches o espadas, puede determinarse la secuencia cronológica de manufactura más adecuada.
4. Dado o conocido un número de un mismo tipo de vestigios de fortificaciones puede determinarse la secuencia cronológica de construcción más adecuada.

Lo principal en un problema cronológico de seriación es que la evidencia externa de fechamiento no se encuentra disponible. En ciertos casos no existen fechas de radiocarbono, no hay estratigrafía ni otros fechamientos para ordenar toda la secuencia cultural. Una seriación puede manipularse gráfica y numéricamente. Durante mucho tiempo el resultado estándar de una seriación se hacía

mediante *frecuencias*, con sus modalidades de curvas de barquitos o cocolitos; estos gráficos podían formarse a partir de una serie de barras horizontales que representan el porcentaje de material graficado en un eje vertical. Graficar las diversas curvas para un conjunto de materiales permitía a los arqueólogos obtener una cronología relativa para una colección cerámica, un sitio entero, grupo de sitios o de entierros. El problema con este método de frecuencias simples es que no puede ser aplicado a un sistema de dos, tres o más variables, además esta técnica sólo podía aplicarse en ocupaciones culturales unidireccionales, lo que significa una gran restricción para llevar a cabo estudios globales.

En contraste, los análisis estadísticos multivariados tienen en la actualidad un efecto simplificador y reductor de dimensionalidad, lo cual permite un tratamiento global de todas las variables cuantificadas de todas las unidades de análisis. Además, las técnicas estadísticas multivariadas permiten el tratamiento simultáneo de estas variables, lo que imposibilita restar o aumentar importancia del material. Hoy en día se cuenta con varios métodos trabajando en un espacio multidimensional más que en uno unidimensional (de sólo frecuencias, como los gráficos de barco). Con estos métodos es posible manipular grandes cantidades de datos que pueden ser procesados con la ayuda de un ordenador. Dichos métodos han sido aplicados con éxito a una variedad de materiales, desde cerámica hasta sitios arqueológicos y entierros [Digby, 1985; Smith, 1983; Rozoy, 1978].

Existen diversos métodos multivariados para seriar unidades (tipos cerámicos, artefactos, entierros, etcétera); algunos agrupan a las unidades de análisis basados en criterios bien conocidos, como las distancias euclidianas entre unidades, las cuales son calculadas por el método de escalamiento multidimensional que trata de convertir las disimilitudes en distancias representadas en un gráfico bidimensional. Otro método utilizado en seriación es el conocido como análisis de componentes principales, el cual realiza una transformación de los datos originales para expresarlos como un conjunto de nuevas variables no correlacionadas que pueden ser graficadas en pocas dimensiones, son las encargadas de explicar la variabilidad de los datos. Por último, el análisis de correspondencias utiliza tablas de frecuencia para ordenar los datos en un espacio bidimensional, se realiza un cambio de unidades de tal forma que la distancia entre dos renglones o columnas de la matriz de datos es expresada como ji-cuadrada. Basados en esta métrica, se define un centro de gravedad y así se obtienen nuevos ejes para renglones y columnas, por último se calculan los eigenvalores y eigenvectores ortogonales con el fin de conformar un nuevo espacio multidimensional.

ANÁLISIS DE CORRESPONDENCIAS

El análisis de correspondencias (AC) sirve para desplegar los renglones y columnas de una matriz de datos (sobre todo contenidos en una tabla de contingencia) como puntos en un espacio vectorial dual de baja dimensionalidad. Es una técnica de interdependencia utilizada como procedimiento para reducir dimensionalidad, el cual proporciona un *mapeo perceptual*.² Su aplicación más directa consiste en representar gráficamente la “correspondencia” entre categorías de variables, la cual se convierte en la base para desarrollar los mapas perceptuales.

En este mapeo, la proximidad indica el nivel de asociación entre las categorías de los renglones o columnas de la matriz de datos. Mediante el AC, la asociación o “correspondencia” entre los objetos y sus características distintivas (como tipos cerámicos u otros artefactos) se representa en un mapa de dos o tres dimensiones. Los objetos percibidos como similares son ubicados unos cerca de otros. Asimismo, las características o tipos más distintivos de objetos serán determinados por su proximidad con los mismos. El AC provee una representación multivariada de interdependencia para datos que no son posibles de obtener con otros métodos.

MÉTODO ANALÍTICO

El AC requiere una matriz rectangular de datos (tabulación cruzada) con entradas no negativas. Las categorías para el renglón o columna no necesitan ser de un solo tipo de variable, sino pueden representar cualquier conjunto de relaciones. La tabulación cruzada es el número total de veces en que cada objeto o individuo (por lo general ubicado en los renglones) es descrito por cada característica o poseedor de algún atributo específico (registrado en las columnas). Una vez obtenida la tabulación cruzada para el AC, las frecuencias de cualquier combinación de categorías renglón/columna están relacionadas con las otras combinaciones, basándose en las frecuencias marginales (totales de fila y columna).

Este procedimiento contiene una expectación condicional similar al valor esperado de la distribución ji-cuadrada. Una vez obtenidos estos valores, son normalizados y entonces un proceso similar al de análisis de factores define las soluciones de baja dimensionalidad. Dichos factores simultáneamente relacionan los renglones y columnas en una misma gráfica. El resultado es una sola repre-

² Un mapa perceptual es la representación visual de las percepciones de los respondientes (individuos encuestados) en dos o más dimensiones o figuras. Usualmente, este mapa tiene niveles opuestos de una dimensión en sus extremos de los ejes x y y , tal como “dulce” o “amargo”, en los extremos de x ; y “caro” o “barato”, en los del y . Cada objeto, entonces, tiene una posición espacial en el mapa perceptual que refleja relativa similaridad o preferencia a otros objetos de acuerdo con las dimensiones percibidas.

sentación de las categorías tanto de columnas como de renglones. El AC se basa en transformar el valor de ji-cuadrada en una medida métrica de distancia. La distribución de ji-cuadrada es calculada como la frecuencia de ocurrencia observada menos la frecuencia de ocurrencia esperada. Los valores positivos altos indican mayor grado de “correspondencia” entre el atributo o columna y el individuo o renglón de la tabla, mientras que los negativos tienen una interpretación contraria.

A diferencia de otros, el AC es un método estadístico que de manera simultánea produce análisis tipo R (interrelación entre variables o columnas) y Q (entre renglones). La técnica del AC es similar a la del análisis de componentes principales en el sentido que utiliza los factores principales para extraer información significativa del espacio variable (columnas) y espacio muestra (renglones), al proyectar las interrelaciones en un espacio de dimensiones reducidas (dos, máximo tres) y la cuantificación de columnas y renglones. La diferencia con otras técnicas como el análisis de componentes principales, de factores o escalamiento multidimensional es que éstas sólo pueden realizar análisis de tipo R o Q de forma individual, es decir, un solo análisis al mismo tiempo [Benzecri, 1992].

El objetivo principal de esta técnica es “reducir dimensionalidad” y seriar los materiales con una pérdida mínima de información. Esto se logra mediante el *eigenanálisis* de una tabla de contingencia. Es el proceso de encontrar pares de eigenvalores (λ_i) y eigenvectores (u_i) de una matriz cuadrada A o simétrica. Los *eigenvalores* son elementos de la diagonal principal de una matriz Λ y los *eigenvectores* son los renglones de una matriz U (equivalentes a las columnas U'), donde U' es la traspuesta de la matriz U . De esta manera, la solución de la ecuación está dada por:

$$A = U' \Lambda U$$

Los factores principales $\lambda_1, \lambda_2, \dots, \lambda_n$ en el espacio de la variable (R^p) tienen la misma contribución al total de la variación de los componentes principales u_1, u_2, \dots, u_p en el espacio de los renglones (R^n). El AC trata a las variables y unidades (columnas y renglones) de manera simétrica. Estos factores principales pueden usarse para representar de manera gráfica a ambas de modo que *geográficamente* describan la estructura de la correlación. En el análisis de correspondencias los factores principales para los renglones son duales a los factores principales de las columnas, por ello es posible combinar gráficas o mapas utilizando los mismos ejes.

En una gráfica obtenida para un AC dado, las variables graficadas juntas o cercanas están más correlacionadas entre sí que las más lejanas. Es importante notar que las graficadas juntas con un par de factores principales pueden no siempre tener alta correlación con otras variables de otro par de factores principales que

se muestren próximas. Las gráficas combinadas proveen cierta indicación del grado de correlación entre la variable y un grupo de individuos o entre un individuo y un grupo de variables, pero esta indicación gráfica es menos confiable que aquella dada entre individuos o variables.

En el AC, primero deben identificarse el número apropiado y la importancia de las dimensiones, esto se logra al observar los eigenvalores derivados para cada dimensión los cuales indican la contribución relativa de las dimensiones en la explicación de la varianza en las categorías analizadas. De acuerdo con este criterio, el analista puede seleccionar el número de dimensiones que represente el nivel de varianza deseada. Es decir, para determinar la dimensionalidad de la solución se examina el porcentaje acumulativo de la variación explicada y se define la dimensionalidad apropiada. En términos generales, interpretar los datos es más sencillo en una representación gráfica de tres o menos dimensiones. Una vez que la dimensionalidad se ha establecido puede identificarse la asociación entre categorías por su proximidad.

Otro elemento importante en el AC es la contribución de la *inercia*³ de cada componente (eje o dimensión), puede aplicarse por el porcentaje de inercia representado en cada dimensión. De manera formal puede cuantificarse la parte representada por cada punto al establecer la dimensión particular eje por eje. De forma matemática, la inercia es igual a la suma ponderada del cuadrado de las distancias al origen de los perfiles de renglón o, equivalentemente, la correspondiente suma ponderada para los perfiles de columna, siendo estos pesos las masas de los respectivos puntos. Cada término en estas sumas puede ser expresado como un porcentaje de la inercia principal y a esto se le denomina *contribuciones de los puntos a la inercia principal o al eje principal*. Cada punto tiene una masa y distancia al centroide (origen o coordenada 0,0). Si pensáramos que los puntos en sus posiciones fijas dentro de los dos espacios correspondientes ejercen fuerzas de atracción para el eje principal en virtud de sus posiciones y masas, entonces los puntos con las contribuciones más altas jugarían un mayor papel al causar la orientación del eje principal. La masa de los puntos varía de acuerdo con su distancia al origen, por lo cual hay casos donde la masa es baja en puntos con un alto valor de contribución [Greenacre, 1984].

Resumiendo, el análisis de correspondencias deberá considerar la interpretación tanto gráfica como numérica. De forma gráfica, debe tomarse en cuenta la posición de los puntos respecto a sus perfiles y la interacción de éstos con los demás puntos. De manera numérica, deben considerarse: a) inercias principales

³ El término *inercia* en el AC es análogo a la definición aplicada a las matemáticas como “momento de inercia”, se establece como la integral de m veces la distancia al cuadrado a su centroide [Greenacre, *op. cit.*: 35].

(eigenvalores) e inercia total, así como los porcentajes simples y acumulativos de las inercias; y b) coordenadas de renglones por columnas, contribuciones relativas (correlaciones al cuadrado) y absolutas (descomposición de inercia) para los puntos de los renglones respecto a los dos o tres primeros ejes.

ESTUDIO DE CASO: UNA TUMBA EN EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE LOS TETELES DE OCOTITLA, TLAXCALA

Para aplicar una seriación por medio de AC se decidió utilizar un grupo de entierros excavados por el arqueólogo Ángel García Cook y colaboradores en 1974 en el sitio arqueológico T-358, comúnmente conocido como Los Teteles de Ocotitla, en Tlaxcala. Se determinó este lugar como importante para realizar una seriación debido a que se encontró una tumba en una de las terrazas del sitio, donde se excavaron ocho entierros (figura 1) con un total de 304 vasijas. Además de los objetos registrados se tomaron siete muestras de C^{14} en diferentes lugares de la tumba. A continuación se reproducen los datos obtenidos para las muestras de C^{14} [1997a]. Los resultados de estas muestras y ofrendas se utilizaron para obtener una cronología de la tumba [1997].

FIGURA 1.
Entierros encontrados en el sitio de Los Teteles de Ocotitla, Tlaxcala [García Cook, 1997b]

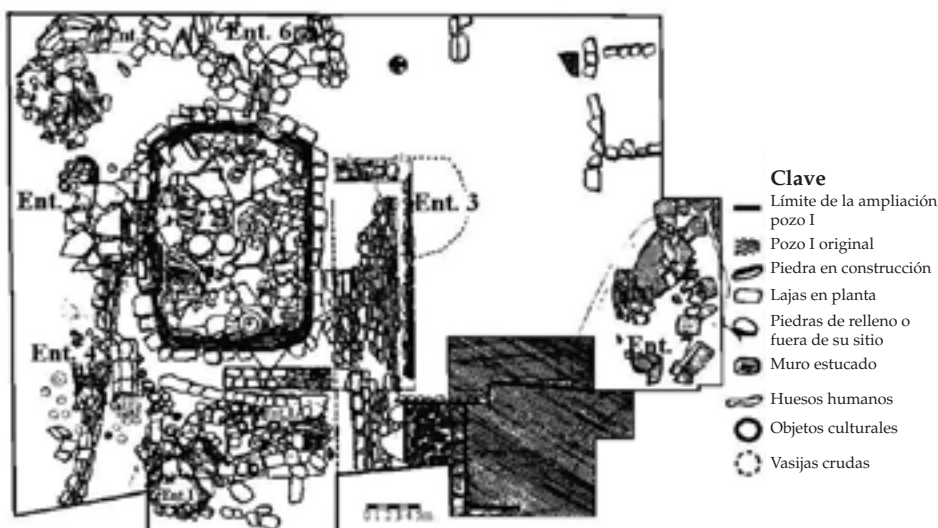


TABLA 1.
 Los Teteles de Ocotitla (T-358). Fechas C¹⁴
 [García Cook *et al.*, 1997]

Control Lab. Tx núm.	Control del PAPT	Procedencia de la muestra		Edad en años (BP)		Fecha corregida por comparación dendrocronológica	Fecha en años aC o dC
		Sitio	Unidad de excavación	Vidas media 5568	Vida media 5830		
2137	Muestra 1	T-358	Pozo 1 E 1.2	2230 ± 60	2300 ± 60	2310 ± 80	360 ± 80 aC
2138	Muestra 2	T-358	Entierro 4	1880 ± 50	1830 ± 50	1880 ± 60	180 ± 60 dC
2139	Muestra 3	T-358	Entierro 6	1840 ± 60	1900 ± 60	1850 ± 80	100 ± 80 dC
2140	Muestra 4	T-358	Pozo 1 Capa v	1540 ± 60	1590 ± 60	1520 ± 80	430 ± 80 dC
2141	Muestra 5	T-358	Interior de la tumba Parte superior	1820 ± 60	1880 ± 60	1830 ± 80	120 ± 80 dC
2142	Muestra 6	T-358	Interior de la tumba, parte media	1690 ± 130	1840 ± 130	1680 ± 140	280 ± 140 dC
2143	Muestra 8	T-358	Interior de la tumba, parte inferior	1940 ± 60	2000 ± 60	1980 ± 80	20 ± 80 aC

Las muestras 2137, 2138 y 2139 fueron tomadas en asociación con los entierros 2, 4 y 6, respectivamente; la 2140 se tomó de la capa v del pozo 1 para amarrar una secuencia de ocupación en la fase Tezoquipan (300 aC a 100 dC); y las muestras 2141, 2142 y 2143, al interior de la tumba en sus partes superior, media y media inferior. Se piensa que en este lugar se llevaron a cabo al menos tres ceremonias importantes. Una cuando se utilizó la tumba por primera vez, se considera en esa ocasión fueron depositados los entierros 4, 5 y 6, encontrados en la parte exterior de la tumba. Durante una segunda ceremonia se reabrió la tumba para colocar otro entierro y remover el anterior con sus ofrendas hacia el exterior de la misma (convirtiéndose en el entierro 1A) y también fue depositado el entierro 3. Por último, en una tercera ceremonia fue depositado el entierro 2. Podría consi-

derarse una posible cuarta ceremonia en caso de que la ofrenda encontrada en el entierro 2 hubiera sido depositada en otra ocasión [*ibid.*:390].

De acuerdo con la información obtenida mediante los fechamientos, intentó establecerse la cronología de la tumba, no sin antes enfrentar algunos problemas debido a las variaciones en los valores de C¹⁴. Primero la muestra 2137, incluyendo los intervalos de confianza, dan una fecha que va de 440 aC a 280 aC, corresponde a épocas más tempranas, específicamente a las fases de Texoloc (800 aC a 300 aC) y Tezoquipan (400 aC a 100 dC). El argumento que justifica este hecho es el supuesto de que la tierra utilizada para rellenar la terraza de donde se tomó la muestra debió haber sido traída desde otro sitio. También, que el tamaño de muestra fue de sólo 10 g, lo cual pudo haber influenciado en los resultados. Por otro lado, la muestra 2140 da una fecha muy tardía en comparación con las demás, encontrándose entre 350 dC y 510 dC, correspondientes a la fase Tenanyecac (100 dC a 650 dC).

Puede verse que los fechamientos de C¹⁴ son bastante imprecisos, incluso observando las fechas dadas por las muestras (2141 y 2142), que fueron tomadas en las partes superior y media de la tumba y en donde la muestra de la parte superior es mucho más antigua que la tomada de la parte media. La conclusión en aquel entonces fue que las muestras 2138 y 2140 no se tomaran en cuenta debido a la imprecisión en las fechas, además que podían no corresponder con el contexto bajo investigación. De esta forma, para fechar la tumba se tomaron en cuenta sólo las cinco muestras restantes, realizando algunas modificaciones a las fechas obtenidas por el radiocarbono. En primer lugar, se eliminaron los intervalos de confianza de cada muestra, manteniendo sólo la estimación puntual de cada una. Después se observó la fecha más antigua de las estimaciones, la cual correspondió a 20 aC (muestra 2143); y luego la más tardía, 270 dC (muestra 2142). Tomando estos valores como extremos y ajustando una línea que pasara por las otras tres muestras, los arqueólogos postularon la fecha tentativa de construcción, utilización y reutilización de la tumba entre el 50 dC ± 200 dC, la cual corresponde a los inicios de la fase Tenanyecac (100 dC a 650 dC).

Una vez propuesta la fecha los autores se apoyaron en el material cultural encontrado tanto en el interior como exterior de la tumba para comprobar. Consideraron que el material era en su mayor parte contemporáneo a Teotihuacan I y II (fases Patlachique, Tzacualli y Miccaotli), basándose sobre todo en tipos cerámicos como la Negra pulida, Café alisado, Roja pulida, Anaranjado delgado, cerámica negativa y polícroma, entre otros. Si bien la tumba puede fecharse aproximadamente para la fase Tenanyecac mediante la asociación entre materiales culturales registrados en ella, no sucede lo mismo con las fechas obtenidas mediante C¹⁴. Debemos mencionar que en una estimación por intervalo no pueden eliminarse de manera arbitraria los intervalos de confianza de la estimación, pues la sola

estimación puntual de ninguna manera puede dar una buena aproximación del valor verdadero, el cual siempre es desconocido.

La estimación puntual de algún parámetro poblacional es un valor único, calculado a partir de la muestra. Como el parámetro es desconocido, la estimación puntual de la muestra no puede coincidir con éste. La mayoría de las veces, la estimación no es exactamente igual al parámetro y, por tanto, la estimación puntual es errónea o sesgada. Por esta razón, es preferible determinar un intervalo dentro del cual se espera encontrar el valor del parámetro. Los intervalos no pueden ser eliminados, pues dependen del valor estadístico de la distribución muestral del parámetro. Por su longitud, el intervalo de estimación indica qué tan precisa es la estimación puntual; el intervalo de confianza es una ampliación de dicha estimación para considerar su precisión. El ancho del intervalo de confianza del parámetro será según la calidad del estimador puntual mediante su error estándar. Dentro de los intervalos se espera encontrar el valor real del parámetro.

La fecha estimada de construcción de la tumba se fijó en $50 \text{ dC} \pm 200 \text{ dC}$, fase Tenanyecac (200 dC a 650 dC). Observando los intervalos de tiempo dados para las muestras de radiocarbono de 2141 (40 dC a 200 dC), 2142 (140 dC a 420 dC) y 2143 (100 aC a 60 dC), y aquellas tomadas al interior de la tumba, podemos darnos cuenta que las fechas no corresponden con la fase en cuestión, tampoco las 2138 y 2140. De acuerdo con estos datos, podemos suponer que: 1) las muestras fueron contaminadas o no se tomaron del lugar indicado; 2) existe una gran fuente de variación en los fechamientos por C^{14} , lo cual sugiere mucha cautela en la interpretación; y 3) los entierros no son contemporáneos y corresponden a por lo menos dos fases diferentes. Las fechas establecidas para la tumba la ubicarían tanto en la fase Tezoquipan como en la Tenanyecac Temprano.

En resumen, podemos decir que los datos obtenidos por radiocarbono 14 son poco precisos, algunos intervalos de tiempo son bastante amplios y hay fechas sin relación con la realidad. En este caso, una seriación puede ayudar a determinar si los entierros encontrados son contemporáneos o corresponden a diferentes periodos de ocupación del sitio. Es decir, de acuerdo con este criterio, si los entierros son contemporáneos deberán tener la misma asociación en un mismo plano y así podrá afirmarse que corresponden a una sola fase, por ejemplo la Tenanyecac. En caso contrario, el método deberá arrojar alguna evidencia de que los entierros no son contemporáneos y pudieron corresponder a una fase más temprana (fase Tezoquipan), además de la Tenanyecac.

SERIACIÓN DE LOS ENTIERROS ENCONTRADOS EN LA TUMBA MEDIANTE EL AC

En el método AC los datos deben arreglarse en una tabla de contingencia [García Cook, 1997b]. En ésta, los renglones corresponden a cada uno de los entierros

encontrados; y las columnas, a los tipos cerámicos asociados. A continuación se reproducen las tablas de frecuencia de los tipos cerámicos clasificados por cada entierro.

TABLA 2.
Tumba explorada en T-358, Los Teteles de Ocotitla,
Tlaxcala: Elementos culturales [García Cook *et al.*, 1997]

Vasijas obtenidas del interior y exterior de la tumba																				
I Cerámica negra pulida										II Cerámica café pulida										
Tipo de entierro	1	2	3	4	5	6	7	8	9	Suma	10	11	12	13	14	15	16	17	18	Suma
Interior de la tumba	12	4	13	2	0	0	3	3	1	38	0	1	1	0	1	0	0	2	0	5
1	15	3	2	2	0	0	0	1	0	23	0	4	26	0	13	1	0	2	0	46
1A	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	1	0	1	0	0	4
2	12	10	3	1	0	0	0	8	0	34	0	1	18	0	2	2	2	2	1	28
3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
4	0	1	0	1	2	0	0	0	0	4	0	1	6	8	0	9	0	5	0	28
5	4	2	6	1	0	1	0	2	0	16	0	0	18	0	11	0	1	1	0	31
6	1	0	0	0	4	0	0	1	0	6	4	0	0	0	0	0	0	1	0	5
Total	44	20	24	8	6	1	3	15	1	121	4	8	81	8	28	12	4	14	1	148

Vasijas obtenidas del interior y exterior de la tumba														
Tipo de entierro	III Anaranjado delgado				IV Cerámica roja pulida			V Cerámica policroma				VI Negativo		Suma
	19	20	21	Suma	22	23	Suma	24	25	26	Suma	27	Suma	
Interior de la tumba	2	3	6	11	0	5	5	2	0	2	4	0	0	63
1	1	0	0	1	1	2	3	0	0	0	0	0	0	73
1A	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
2	0	0	1	1	0	2	2	0	1	0	1	1	1	67
3	0	0	0	0	0	2	2	0	0	0	0	0	0	3
4	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	33
5	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	1	0	0	49
6	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	12
Total	3	3	7	13	1	14	15	2	2	2	6	1	1	304

TABLA 2 (continuación)

Otros objetos asociados														
Tipo de entierro	De arcilla				De piedra T			De piedra pulida				Objetos de concha	Suma	
	28	29	30	Suma	31	32	Suma	33	34	35	Suma			
Interior de la tumba	0	2	0	2	7	2	9	0	46	5	51	192 3*	257	
1	1	1	0	2	0	0	0	1	2	1	4	0	6	
1A	1	1	2	4	0	0	0	1	0	1	2	0	6	
2	1	0	0	1	0	0	0	0	1	0	1	0	2	
3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
4	5	1	0	6	1	0	1	0	5	1	7	1*	15	
5	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2	3	1	4	
6	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	1	1	2	
Total	8	5	2	15	8	14	10	4	54	11	69	198	292	

* Artefactos de hueso.

En esta información las variables se manejaron de forma numérica para su fácil reconocimiento en el análisis: van de 1 a 9, en el caso de la cerámica Roja pulida; de 10 a 18, en Negra pulida, y así sucesivamente. Así, la Negra pulida corresponde a un tipo; y la categoría 9, a un subtipo [v. García Cook, 1997b]. Una vez completa la tabla o matriz de datos se procede a realizar la seriación. La matriz utilizada en este caso se obtuvo al omitir aquellas columnas o renglones cuyo total de frecuencias fuera igual a 0 o 1 para evitar la poca contribución, en otras palabras, que puedan tener frecuencias bajas o nulas en un análisis. La resultante fue de ocho renglones (entierros) por 21 columnas (variables).

Una vez realizado el análisis de correspondencia con los datos de la tabla 2, la sumatoria de los tres ejes principales representó 81.5198% del total de inercia, es decir 34.70487% + 26.31977% + 20.49518% de cada uno de los ejes, respectivamente (tabla 3).

TABLA 3.
 Información explicada para cada uno
 de los componentes después del análisis
 de correspondencias (AC)

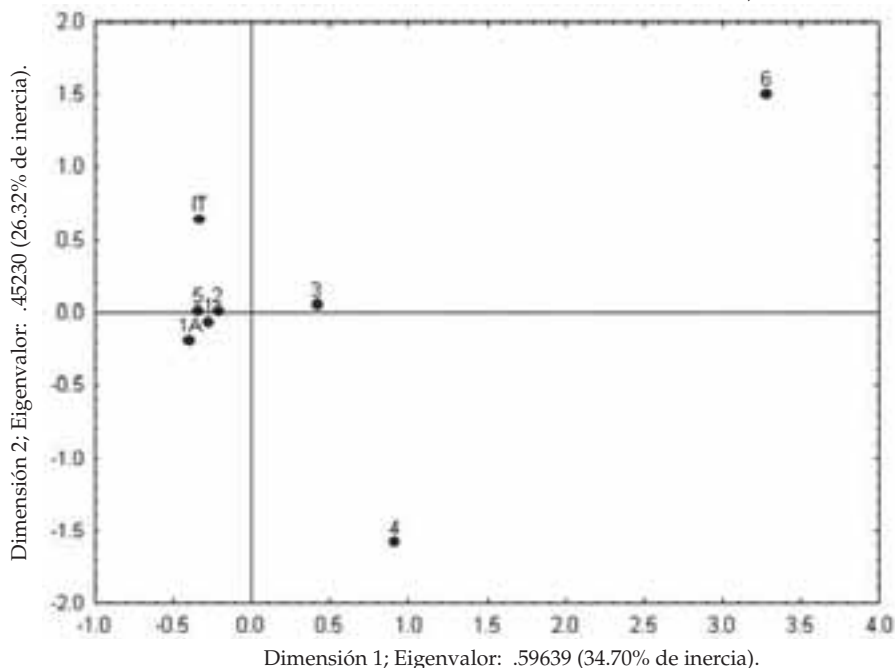
Número de dimensiones	Valores singulares	Eigenvalores	Porcentaje de inercia	Porcentaje acumulado	Ji-cuadrada
1	0.772263	0.596391	34.70487	34.7049	178.3208
2	0.672529	0.452296	26.31977	61.0246	135.2364
3	0.593466	0.352202	20.49518	81.5198	105.3085
4	0.331219	0.109706	6.38398	87.9038	32.8022
5	0.319596	0.102142	5.94378	93.8476	30.5404
6	0.265731	0.070613	4.10908	97.9567	21.1133
7	0.187387	0.035114	2.04334	100.0000	10.4991

Con una sola dimensión en este análisis se explica 34.7% de la inercia total, esto significa que los valores de las frecuencias relativas reconstruidas en una sola dimensión pueden reproducir 34.7% del valor total de la ji-cuadrada (y así de la inercia). Con una segunda dimensión se explica 61.02%; y con tres, 81.51% de la inercia. Sabemos que 81.51% del total de inercia es bueno en términos estrictos, es decir, un modelo perfecto explicaría 100% de la variabilidad total o inercia de los datos, sin embargo el anterior porcentaje es más que suficiente para realizar interpretaciones.

El despliegue gráfico de la figura 2 (entierros) es el llamado análisis de correspondencias de los perfiles de renglón de la matriz de datos. Los perfiles son vectores de las frecuencias relativas en sus totales respectivos. Basados en la posición que ocupan los puntos en este eje principal y conociendo cuáles contribuyen más a este eje, puede apreciarse que los entierros más próximos son 1, 1A, 2 y 5, interior de la tumba (IT); hay una separación con el entierro 3, por un lado; y los 4 y 6, en los extremos.

En esta gráfica los entierros 5, 2, 1 y 1A están más próximos en dimensionalidad, lo cual significaría que son más cercanos en el tiempo. El 4 se ubica en una dimensión vertical diferente de acuerdo con los valores de su perfil, sugiriendo con esto una época diferente en la deposición de éste. Lo mismo puede decirse de los entierros 3 y al interior de la tumba (IT); el entierro 6 parece ser el más distante en el tiempo.

FIGURA 2.
Gráfico 2D del perfil del renglón (seriación de los entierros en el sitio Los Teteles de Ocotitla)



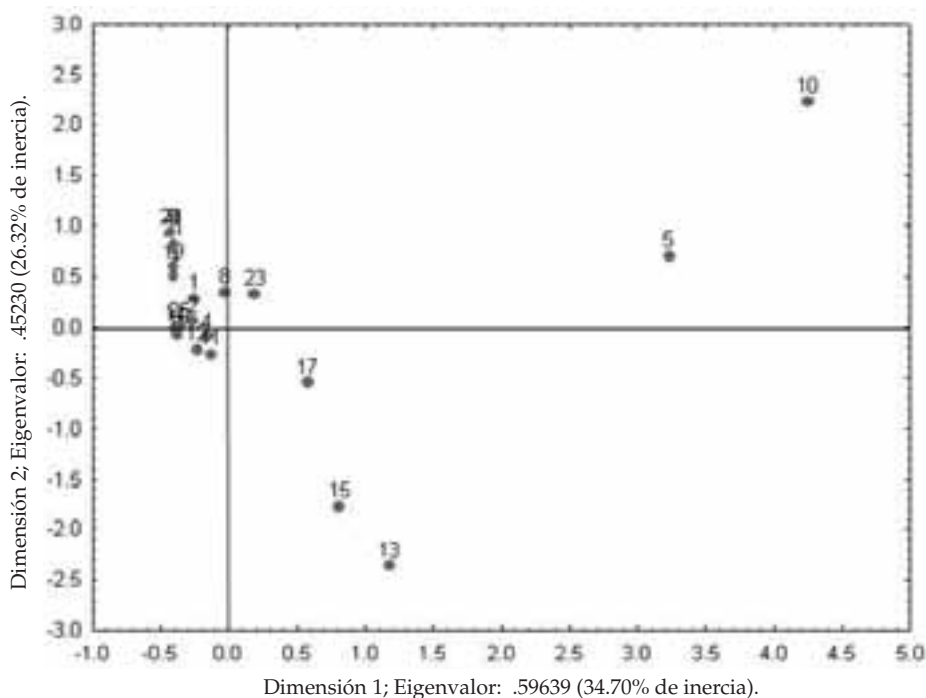
De acuerdo con lo establecido anteriormente, la distancia entre cada punto puede considerarse una medida de similaridad entre sus perfiles. Así, los entierros 6 y 4 se hallan lejanos unos de otros, pues sus perfiles son diferentes; mientras que los 1, 1A y 2 se encuentran en la vecindad del entierro 5 debido a sus perfiles similares. Por último, en los entierros 3 e IT, aunque cercanos al grupo principal, existe cierta distancia con el mismo, lo cual hace suponer que fueron depositados en otra época. Todos los puntos (entierros) están dispuestos en este despliegue reflejando la posición relativa de sus perfiles. Basados en una solución de dos dimensiones (sólo dos son utilizadas para reconstruir los patrones de las frecuencias relativas mediante las columnas) confirman el hecho de que las inercias que más contribuyen en la seriación se deben a los entierros 4 y 6, siguiéndoles el 3.

Los puntos que representan a los tipos cerámicos son interpretados de la misma manera. Si ahora vemos el mapa de columnas o tipos cerámicos se ve la separación entre éstas. En la dimensión horizontal o parte superior de la gráfica figuran los tipos 7, 20, 26, 24, 21, 19 y 3; a la mitad de ésta, los 25, 2,

1, 8, 23, 4, 16, 12, 11 y 29; continuando con los 17, 15 y 13; y en el extremo derecho, los tipos 5 y 10 (figura 3). De igual manera, las coordenadas para calcular masa y eigenvalores de las inercias de columnas y variables que más contribuyen en los cálculos son 13, 15, 10 y 5; posteriormente se encuentran las 17, 23 y 24.

Debido a la correspondencia geométrica entre las nubes de puntos, tanto en posición como inercia, los despliegues de las figuras 1 y 2 pueden combinarse en un solo despliegue. El de cada nube de puntos indica la naturaleza de similitudes y dispersión dentro de cada una, mientras que el despliegue simultáneo indica la correspondencia entre las nubes de datos. La posición de ambos conjuntos son interpretados de una forma muy especial en el AC. En general, cada punto de cada tipo caerá más o menos en la dirección del entierro en el cual cada tipo cerámico resulta predominante. De este modo encontramos que los tipos 5 y 10 son más cercanos al entierro 6, tienen una frecuencia de ocurrencia alta asociada a este entierro en particular; mientras que el 13 cae por completo alejado en el despliegue gráfico, pues su frecuencia es relativamente baja

FIGURA 3.
Gráfico en 2D de las coordenadas de
columna o por tipos cerámicos

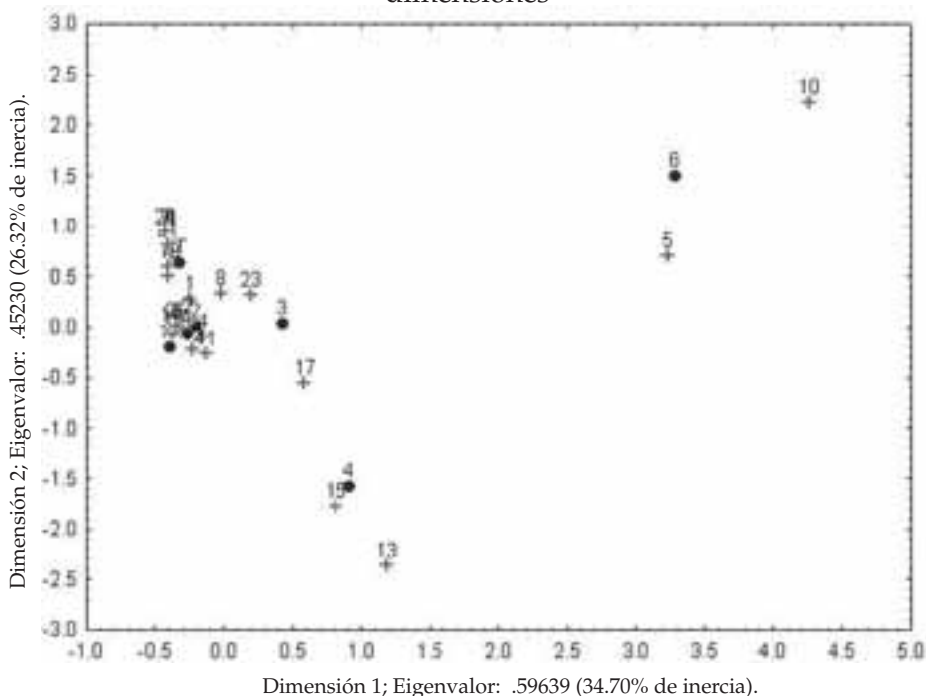


para ese mismo entierro. De hecho, existe un acuerdo en la posición de los puntos de las columnas y renglones en cuanto a su asociación en la matriz de datos.

En la figura 4 puede observarse la ordenación de los entierros respecto a sus variables. En este despliegue hay dos conjuntos de puntos: tipos cerámicos (columnas) y entierros (renglones). De acuerdo con el resultado obtenido en esta seriación, se concluye que hay cinco grupos o fechas de utilización de la tumba, por lo cual de ninguna forma los entierros son contemporáneos. Observando esta última representación de la figura 4 puede verse que el primer eje está determinado por el entierro 6, asociado a las variables 5 y 10. La primera corresponde a cerámica Negra pulida relacionada con la fase Tenanyecac o Teotihuacan II (Miccaotli), aunque se inicia desde Teotihuacan I (Patlachique-Tarde Tzacualli), existiendo al parecer cierta semejanza con algunas vasijas registradas en Cholula II (100 aC-200 dC).

En el otro eje está bien representado el entierro 4 asociado al tipo cerámico Café pulido. Los entierros 1A y 3 se observan un poco alejados del grupo principal

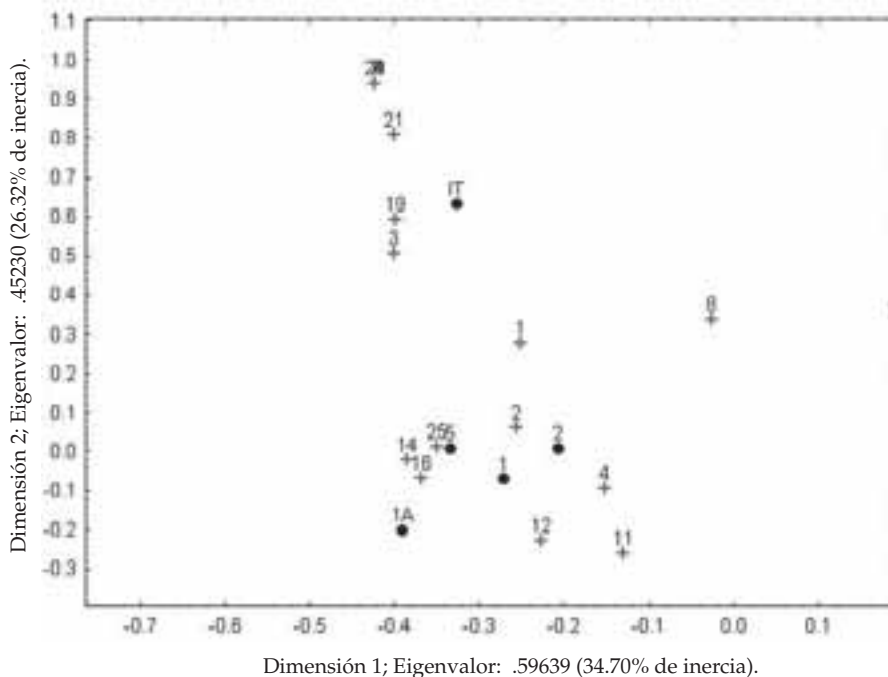
FIGURA 4.
Distribución conjunta de coordenadas
de renglón y columna en las dos primeras
dimensiones



porque sus frecuencias de ocurrencia son bajas. La otra separación evidente se aprecia en el entierro del interior de la tumba cuyos tipos asociados son la cerámica Anaranjada delgada, cerámica policroma y Negra pulida (figura 5). De acuerdo con los resultados obtenidos por AC puede observarse que los entierros 4, 5 y 6 no fueron colocados al mismo tiempo, como fue sugerido en el texto original, y que el entierro 3 no fue depositado al mismo tiempo que la tumba principal.

A la cerámica Rojo pulida (variables 22 y 23) subtipo olla de cuello festonado se le atribuyen los periodos Teotihuacan I Tarde y II, lo mismo que el Anaranjado delgado. Otra variable con esta misma temporalidad es el tipo v de vasijas policromas Rojo y Crema sobre el color de barro, así como Café claro pulido, encontrados al interior de la tumba. La cerámica policroma (variables 24, 25 y 26) y ollas de cuello festonado con decoración en Rojo y Blanco sobre color del barro pulido se consideran un marcador de la fase superior del Preclásico en el subtipo vb, es decir, se le atribuye a Teotihuacan I [García Cook, 1997b]. La cerámica Café alisado en el subtipo II (variable 11) se relaciona con la fase Tezoquipan Tarde-Tenanyecac Temprano o Teotihuacan I Tarde y II. La cerámica Anaranjada delgada,

FIGURA 5.
Detalle o acercamiento de tipos
y entierros del grupo principal



por no tratarse de las formas típicas de este tipo relacionadas cronológica y culturalmente con Teotihuacan, quizá tuvo su origen en el Golfo o al sur de Puebla.

Podemos apreciar que en su mayoría los tipos cerámicos corresponden tanto a Teotihuacan I y Tezoquipan Tarde como a Teotihuacan II y Tenanyecac Temprano. Entonces, ¿cuál de estos entierros es más antiguo y cuál más reciente en la secuencia? Primero es preciso observar las inercias de las variables que contribuyen más: la 5 (Negra pulida), las 10, 13, 15 y 17 (Café alisada), y las 23 y 24 (cerámica policroma); de éstas, sólo la cerámica policroma se considera un marcador de la fase superior del Preclásico. De los demás objetos asociados en los entierros, durante la excavación se encontraron algunas figurillas: tres del tipo E, tres de Teotihuacan I y una de Tenanyecac.

Pero las últimas son características de la parte tardía de la fase Tezoquipan. Las primeras (tipo E), aunque existen en Tezoquipan e incluso en una parte muy temprana de Tenanyecac, son más bien características de Texoloc Tarde (600aC-300 aC) y Tezoquipan Temprano (300 aC-100 aC). Si vemos la tabla 1, en el entierro 4 se encontraron cinco figurillas, mientras que en los 1, 1A y 2 sólo se halló una en cada uno. De acuerdo con la temporalidad de las figurillas, dichos entierros estarían más temprano en la secuencia; y en el entierro 4 la frecuencia de figurillas encontradas lo ficharían como el más antiguo de todos, contando además la presencia de cerámica Café alisada que comienza en Teotihuacan I. Por otro lado, al pectoral encontrado en el entierro 1 lo sitúan para la fase Tezoquipan Tardío y las orejeras registradas en el 1A se consideran características del Preclásico Tardío, aunque inician desde el Preclásico Medio en esta región de Tlaxcala.

De esta forma, se concluye que el entierro 4 fue el primero en ser colocado, siguiendo otras ceremonias que colocarían a los entierros 1A y 1, y posteriormente los 2 y 5. Otra ceremonia muy cercana en el tiempo colocó al entierro 3, en una más fue colocado el entierro del interior de la tumba, y por último la más temprana cuando se colocó el entierro 6 (v. figura 5). Es más probable que el entierro 4 pertenezca a la fase Tezoquipan; los 1, 1A, 2, 3 y 5, a la inicial de Tenanyecac; y el 6, a la Tenanyecac, en su fase media.

CONCLUSIONES

En este artículo se propone el método de análisis de correspondencias para realizar la seriación de un grupo de entierros, considerando para ello la frecuencia de ocurrencia de las ofrendas asociadas a cada entierro. Para utilizar este método, deben calcularse los ingenvectores de la matriz de datos, por lo que se lleva a cabo una reducción de la dimensionalidad en las variables observadas.

De esta manera, pueden probarse hipótesis de significancia cronológica de los entierros, al mismo tiempo que tener una idea de las fuentes de variabilidad en

los datos. El análisis de correspondencias es un procedimiento que busca entender la geometría de un conjunto de puntos en un espacio multidimensional mediante una aproximación hecha en un despliegue de dos dimensiones.

En el ejemplo dado los fechamientos hechos por C^{14} , en lugar de ayudar a establecer la cronología de la tumba, confunden debido a fechas erráticas y amplios intervalos obtenidos para cada una de éstas. Por ello, el material cultural asociado con los entierros es esencial en el establecimiento cronológico de los mismos.

Siempre debe tenerse presente que la estadística multivariada es un instrumento que facilita el análisis y síntesis de los datos, así como la manipulación y validación de los conceptos; además, mejora la obtención y calidad subsiguientes de los propios datos. Pero en nada sustituye la labor imprescindible de construcción del objeto y diseño de la investigación, registro, análisis e interpretación de los resultados.

BIBLIOGRAFÍA

Batt, C. M. y A. M. Pollard

1996 "Radiocarbone Calibration and the Peopling of North America", en Orn, Mary Virginia (ed.), *Archaeological Chemistry, Organic, Inorganic, and Biochemical Analysis*, Washington, American Chemical Society, pp. 415-433.

Benzecri, Jean Paul

1992 *Correspondence Analysis Handbook*, Nueva York, Marcel Dekker.

Cowgill, George L.

1972 "Models, Methods and Techniques for Seriation", en Clark, D. L. (ed.), *Models in Archaeology*, Londres, Methuen, pp. 381-424.

Digby, P. G. N.

1985 "Graphical Displays for Classification", en Voorrips, A. y S. H. Loving (eds.), *To Pattern the Past*, Amsterdam, Journal of the European Study Group on Physical, Chemical and Mathematical Techniques Applied to Archaeology, pp. 75-91.

Doran, Jim E. y Hodson, F. Roy

1975 *Mathematics and Computers in Archaeology*, Harvard, University Press.

García Cook, Ángel

1997a "Una secuencia cultural para Tlaxcala", en García Cook, A. y B. L. Merino (comps.) y Mirambell, L. (coord.), *Antología de Tlaxcala*, Antologías 2, México, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 57-89.

1997b "Cronología de la tumba y comentarios generales", en García Cook, A. y B. L. Merino (comps.) y Mirambell, L. (coord.), *Antología de Tlaxcala*, Antologías 2, México, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 395-412.

García Cook, Ángel, M. Arias y R. Abascal

1997 "Una tumba de la fase Tenanyecac en Tlaxcala, México", en García Cook, A. y B. L. Merino (comps.) y Mirambell, L. (coord.), *Antología de Tlaxcala*, Antologías 2, México, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 333-394.

Greenacre, Michael. J.

1984 *Theory and Applications of Correspondence Analysis*, Nueva York, Academic Press.

Hole, Frank y Mary Shaw

1967 *Computer Analysis of Chronological Seriation*, Houston, William Marsh Rice University.

Jull, A. J., D. J. Donahue y P. E. Damon

1996 "Factors that Affect the Apparent Radiocarbon Age of Textiles", en Orn, Mary Virginia (ed.), *Archaeological Chemistry, Organic, Inorganic, and Biochemical Analysis*, Washington, American Chemical Society, pp. 248-253.

Kouzmanov, D. A., A. A. Ivanov y P. R. Veletsky

1996 "A Re-Evaluation of the Radiocarbon Date of the Shroud of Turin Based on Biofractionation of Carbon Isotopes and a Fire-Simulating Model", en Orn, Mary Virginia (ed.), *Archaeological Chemistry, Organic, Inorganic, and Biochemical Analysis*, Washington, American Chemical Society, pp. 229-247.

Rozoy, Jean-Georges

1978 "Typologie de l'Épipaléolithique ("Mésolithique") franco-belge", en *Bulletin de la Société Archéologique Champenoise*, julio, Francia, Charleville.

Smith, Michael E.

1983 "Postclassic Culture Change in Western Morelos, Mexico: The Development and Correlation of Archaeological and Ethnohistorical Chronologies", tesis de doctorado en ciencias, Estados Unidos, Universidad de Illinois-Departamento de Antropología.

CRIPTOPOSITIVISMOS EN CUATRO MIRADAS ANTROPOLÓGICAS*

Andrew Roth Seneff

Centro de Estudios Antropológicos-El Colegio de Michoacán

RESUMEN: *En 1992, en la revista Cultural Anthropology, Paul Freidrich acuñó el término criptopositivismo para referirse a supuestos ocultos acerca de la naturaleza "verídica" de la objetividad en la crítica posmoderna. En el mismo número de esta publicación, William Reddy argumentó que mientras la crítica posmoderna ha sido dirigida a la deconstrucción de narrativas producidas en una esfera pública moderna emergente, sus protagonistas no han reconocido la continuidad de su participación dentro de esta esfera ni resuelto el problema del estudio crítico de la construcción histórica de la esfera pública moderna. En este artículo se examinan cuatro orientaciones antropológicas en torno a sus criptopositivismos y en relación con el problema de una antropología histórica de la esfera pública moderna.*

ABSTRACT: *In 1992, in journal Cultural Anthropology, Paul Freidrich coined the term cryptopositivism to refer to hidden assumptions about the "true" nature of objectivity in postmodern critique. In the same issue of this journal, William Reddy argued that while the postmodern critique has been aimed at the deconstruction of narratives produced in the emerging modern public sphere, its protagonists have not recognized the continuity of their participation within this sphere, nor resolved the problem of the critical study of the historical construction of the modern public sphere. In this article four anthropological orientations are examined with regards to their cryptopositivisms and in relation to the problem of an historical anthropology of the modern public sphere.*

PALABRAS CLAVE: *etnografía histórica, modernidad, esfera pública moderna, teoría antropológica*

KEY WORDS: *historical ethnography, modernity, modern public sphere, anthropological theory*

* Agradezco a los organizadores del Primer Coloquio de Estudiantes de Posgrado en Antropología "Miradas actuales de la antropología en México" (El Colegio de San Luis Potosí, del 7 al 9 de marzo de 2007) por haberme invitado a preparar una conferencia que resultó en este trabajo, así como los valiosos comentarios para este artículo que recibí de Trevor Stack, Paul Liffman, Francisco Gómez Carpinteiro, Sergio Zendejas y dos árbitros anónimos.

La antropología ha sido caracterizada por ser la disciplina que se ha desarrollado en la frontera entre ciencia y humanismo, se le describe como la más científica de las humanidades y la disciplina científica más humanista [Wolf, 2001c; Gledhill, 2005:38 y s]. Podríamos argumentar que dentro de las ciencias que estudian la intersubjetividad humana, sus artificios y consecuencias [Vico, 1987; Habermas, 1985:II, 111 y s, *apud*. Reddy, 1992:148], la antropología es una disciplina en la cual se propone, y también debate, el reto de alcanzar un balance entre hermenéutica e historia [Mintz y Wolf, 1989; Taussig, 1989] así como entre explicación y comprensión [Weber, 1987:8; Geertz, 1973:23; Roseberry, 1989:33].

Estas breves afirmaciones introductorias, compuestas por apenas tres oraciones, constituyen una mirada antropológica que procura “ubicar” a la antropología y su orientación metodológica. De hecho, las miradas antropológicas en general tienen calidades reflexivas e intersubjetivas que “ubican” las dimensiones temporales y espaciales de cada modo de mirar. En el pasado, muchas miradas solían ubicar la antropología como el estudio comparativo de “sociedades” según ejes temporales y espaciales, en los cuales el tiempo era “evolucionario” medido por la complejidad de las instituciones de organización social de cada sociedad, y el espacio era “étnico” definido, como en las salas de museos, por culturas supuestamente delimitadas y homogéneas. Como veremos, tales miradas nos han dejado una *doxa* o legajo de supuestos difíciles de superar [Roseberry, 1995; Wolf, 1987:12 y s].

En la actualidad, nuestras miradas suelen ubicar a la antropología en lo que Walter Benjamin contempló como el “tiempo vacío” producido, por ejemplo, con la lectura de narrativas publicadas mediante la imprenta o en versiones electrónicas [Anderson, 1994:24, en Lomnitz, 2001:22], es decir dentro de la creciente simultaneidad de una esfera pública construida con una forma novedosa de institucionalizar la intersubjetividad caracterizada “moderna”. Por medio de las escuelas, teatros, bolsas de valores, etcétera, la esfera pública se construye con instituciones que, como marcos de interacción, dependen de los medios de la imprenta y ahora los electrónicos para su organización, vinculación y evaluación [Reddy, *op. cit.*:136, 162, nota 16]. En este contexto la diferenciación espacial y temporal de nuestras miradas se vuelve compleja: se habla de una era industrial moderna de espacialización del tiempo [Harvey, 1989:270] seguida por el periodo posmoderno actual cuando una creciente simultaneidad amenaza anular el espacio por medio del tiempo o ritmo vertiginoso de las tasas de rendimiento y ganancia [*ibid.*:298].

En el presente trabajo quiero revisar cuatro “miradas” muy generales que de formas diversas “ubican” a la antropología como oficio y quehacer. Propongo que podemos encontrar ocultos en cada modo de mirar ciertos supuestos acerca de la objetividad. Este ocultamiento, en el sentido de dejar implícito u obvio, ostensivo y sin necesidad de cuestionamiento aspectos de algún modo

“objetivos” de la manera de mirar, es lo que Paul Friedrich [1992:212] ha llamado *criptopositivismo*. Entonces, espero aislar e identificar unos aspectos criptopositivistas presentes en algunas miradas actuales que en formas diferentes “ubican” a la antropología como actividad creativa. Los criptopositivismos antropológicos son “avisos” de problemas que necesitamos atender. Para ilustrar, vamos a considerar la presencia de tales “avisos” en cuatro maneras de mirar: 1) mirada posestructural; 2) mirada a la integración social; 3) mirada posmalthusiana; y 4) mirada al campo social. Todas son desarrolladas dentro de la esfera pública moderna.

LA MIRADA POSESTRUCTURAL

Como proceso intersubjetivo de indagación y narración, encontramos que la antropología es parte de una esfera pública de reciente construcción histórica, una esfera pública que podemos caracterizar como “moderna”, asociada con la Ilustración y basada en la imprenta [Reddy, *op. cit.*:147-149]. Existe una crítica importante de la construcción de esta esfera pública, realizada mediante la deconstrucción de las narrativas desarrolladas al interior de ella y asociada con las voces y tácticas discursivas complejas de Michel Foucault y Jacques Derrida. Curiosamente, y como ha notado el historiador William Reddy [*op. cit.*:145 y s], mientras el blanco de esta deconstrucción es necesariamente “la esfera pública misma” se trata de un blanco implícito y nunca anunciado. En contraste, la mirada posestructural se dirige de forma explícita a la crítica de las narrativas centradas en la persona, el sujeto, como una construcción comunicativa coherente. En este sentido es una crítica con pretensiones universales, aun cuando de nuevo es claro que como crítica publicada en libros dirigidos a lectores capaces de leer y evaluar sus argumentos discursivos la mirada posestructural necesariamente depende de y opera dentro de la esfera pública moderna fundada en lo que Benedict Anderson ha caracterizado como el capitalismo de imprenta [1994:37-46].

La mirada anunciada en, por ejemplo *Las palabras y cosas* de Michel Foucault en 1966, o el libro *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn en 1962, o el de Jacques Derrida titulado *Sobre gramaticalogía* en 1967, tuvieron un impacto crítico que llevó a la antropología a un periodo posestructural y también posmoderno. Simplificando demasiado, hemos abandonado la noción de analizar y representar una realidad mediante el desarrollo de sistemas descriptivos válidos de forma universal. Tenemos que deconstruir, por ejemplo, la distinción entre *etic* y *emic* en la antropología. Los sistemas *etic* de descripción, se supone, fueron objetivamente válidos para sistemas intersubjetivos comunes a toda la humanidad (como la descripción “fonética” en la lingüística) y capaces de registrar y representar todos los sistemas *emic* desarrollados por los miembros de un grupo particular (por ejemplo “la fonémica” de cada variante de cada len-

gua). No obstante, sin considerar si son realidades dentro o fuera de nuestras cabezas, ya no es sustentable un proyecto moderno de las descripciones sistemáticas de las realidades estructurales que subyacen a las totalidades de la experiencia humana. La mirada o punto de vista construido en la deconstrucción de las narrativas producidas en la construcción de la esfera pública moderna revela un problema de representación, es justo el problema de la representación de un punto de vista universal dentro de la esfera pública moderna.

Podríamos hablar de una brecha inconmensurable entre lo *emic* y lo *etic*, del mismo modo que existe un desfase entre acción y reflexión, entre la mirada y su representación: nuestras miradas, en especial a nosotros mismos, y sus representaciones nunca pueden coincidir. En el acto de mirarse, la representación del punto de vista de uno mismo no puede coincidir con uno mismo. Existe un desfase entre observador y observado, un desfase que llenamos y ocultamos con narrativas [Viqueira, 2000:125].

Con la identificación de este problema de representación los horizontes del relativismo antropológico se expanden. Antes la antropología crítica, por ejemplo de Franz Boas, examinó las formas en como las relaciones entre lengua y cultura operaban para cambiar los puntos de vista de los miembros de un grupo [Whorf, 1984; Boas, 1966; Sapir, 1949]. Etnólogos y etnógrafos colaboraron en buscar las categorías lingüísticas y etnológicas de cada grupo cultural. Las metas generales de la disciplina fueron muy claras: el registro etnográfico y el análisis comparativo etnológico con el fin de, por un lado, dar a conocer los conocimientos acumulados en cuanto a las diferentes agrupaciones humanas y reconstruir sus historias y formas de organizarse; y por otro, revelar las bases erróneas de los racismos, chovinismos, machismos, etcétera, así como descubrir los mecanismos del etnocentrismo humano para así revelar y criticar los prejuicios que alimentan la intolerancia, la injusticia y las formas represivas de organizarse en una sociedad.

No obstante, las metas generales de la disciplina se han transformado durante las últimas tres décadas. Mediante la deconstrucción del logo y fonocentrismo, atrás de la supuesta objetividad de las categorías lingüísticas y etnológicas (Derrida), así como la deconstrucción de cualquier tratamiento sistemático y estructurofuncional de la vida en sociedad (Foucault), las grandes metanarrativas estructuralistas fueron desmenuzadas. El horizonte crítico del relativismo cultural e histórico se expandió radicalmente.

La producción de etnografías experimentales construidas a partir de una reflexión crítica sobre la etnografía como una forma literaria [Marcus y Fischer, 1986] y el etnógrafo como un tipo de escritor [Geertz, 1988] son respuestas a las críticas de la mirada posestructural. Pero este giro literario de nuevo parece ignorar el hecho de ser realizada dentro de la esfera pública moderna. También

parece ignorar otro aspecto implícito de la supuesta relatividad absoluta de la mirada posestructural. Como el filósofo T. K. Seung ha notado, Michel Foucault en su libro *Las palabras y cosas* ofrece un relativismo no reflexivo o, en palabras de Seung, un relativismo *naif* [1982:184]. El argumento de Foucault en esta obra no es reflexivo; es decir, que Foucault no aplica a su propio argumento la condición relativista que plantea para la relación entre palabras y cosas. Por lo tanto, su argumento para una relatividad histórica absoluta no es diferente de cualquier afirmación objetiva. Nos deja con la pregunta: ¿cómo fue posible alcanzar el punto de vista no relativo y objetivo que permitió a Foucault establecer con certeza su tesis de relativismo?

No obstante, en *Arqueología del saber*, Foucault introduce un relativismo reflexivo. Reconoce que su propio punto de vista se construye dentro de sistemas de discurso (*epistemes*). Pero este relativismo reflexivo por ser casi absoluto es semánticamente complejo y paradójico: negar la posibilidad de un punto de vista universal es, también, afirmar una verdad que requiere un punto de vista de alguna manera trascendente; es decir, implícito en la postura de Foucault es el punto de vista que Foucault niega como posibilidad [Seung, *op. cit.*:184]. De nuevo, como nota William Reddy [*op. cit.*:145 y s], una salida de este embrollo semántico consiste en poner la mirada crítica de Foucault en su contexto histórico, o sea dentro de la esfera pública moderna fundada en los medios de la imprenta y, ahora, sostenida con los medios electrónicos. Así nos enfrentamos al problema de la representación etnográfica, pero en los términos históricos del poder humano y sus configuraciones.

LA MIRADA A LA INTEGRACIÓN SOCIAL

La segunda mirada está muy vinculada a la construcción de la esfera pública moderna: es una mirada antropológica ubicada de forma inicial en tiempo evolucionario y espacio étnico; también está cabalmente opuesta al relativismo y al descentramiento del sujeto, vislumbrados en la mirada posestructural. Podemos encontrarla en la formación temprana de la antropología y la sociología en, por ejemplo, los trabajos de Henry Sumners Maine (1974), Ferdinand Tönnies (1979) o Lewis Henry Morgan (1993), así como en el desarrollo de la antropología y la sociología en el siglo xx cuando fue reformulada y liberada del tiempo evolucionario mediante enfoques sincrónicos en, por ejemplo, los trabajos de Robert Redfield (1963), Talcott Parsons (1982) o George Homans (1964). En dichos estudios la mirada está en una supuesta tendencia de integración que opera en los mecanismos de asociación humana. De acuerdo con dicha tendencia, los lazos más emotivos de comunidad y más tradicionales de estatus o rango que según operaban en la formación temprana del consenso moral

evolucionaron hacia relaciones sociales más complejas y heterogéneas sostenidas mediante garantías más institucionales y racionales.

La supuesta tendencia de integración social es contemplada en torno a una serie de oposiciones. Todos conocemos las distinciones clásicas entre *gemeinschaft* y *gesellschaft* (comunidad y sociedad), estatus y contrato, sociedades gentiles y sociedades políticas, o las dos formas de solidaridad que Durkheim identificó: una basada en sentidos de pertenencia a un grupo como un todo indisoluble (la sociedad mecánica) y la otra que emerge de las interdependencias entre agentes e instituciones dentro de una sociedad más y más diferenciada (la sociedad orgánica).

Como Eric Wolf observó hace un cuarto de siglo, esta mirada ha tenido consecuencias significativas en el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en general. El enfoque en lo social como algo *sui generis* que se desarrolló mediante pautas de integración reduce procesos complejos de poder en organización y significación a problemas de la interacción social para formar y fortalecer el consenso moral. Según Wolf esta mirada depende de postular una esencia social en nuestra naturaleza intersubjetiva que puede ser aislada e identificada como una variable independiente que opera en los procesos del poder humano. Así, es posible indagar la densidad y variedad de los lazos sociales en cada sociedad para establecer un diagnóstico de la fuerza de su integración social que en contextos de contacto entre sociedades divergentes o de cambio social rápido inducido por innovaciones de índole tecnológica o ideológica pueden producir desintegración social y anomia. Según la densidad y calidad de la integración social se desarrolla e institucionaliza la intersubjetividad de la vida en sociedad que se mide en torno al consenso moral de la colectividad. Las sociedades identificadas con diferentes niveles y formas de consenso moral se vuelven los actores sociales privilegiados de la historia moderna. Wolf describe de manera elocuente las consecuencias de esta mirada sociosolidaria.

Como las relaciones sociales han sido separadas de su contexto económico, político o ideológico, resulta fácil concebir a la nación-Estado como una estructura de vínculos sociales fundamentada en el consenso moral y no como un nexo de relaciones económicas, políticas o ideológicas conectadas con otros nexos. De este modo, las relaciones sociales sin contenido se convierten en los primeros motores de la teoría sociológica, en vez de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas. Como estas relaciones sociales ocurren dentro del círculo encantado de la nación-Estado individual, a los actores principales de la historia se les ve como naciones-Estados impulsadas por sus propias relaciones sociales internas. O sea que cada sociedad es una cosa que se mueve en respuesta a un mecanismo interno de relojería [1987:22].

El argumento crítico de Wolf es que esta mirada a la integración social, con su enfoque en las naciones-Estados como unidades de consenso moral o incluso en las civilizaciones como “el nivel más amplio de identidad cultural” y “el agrupamiento cultural de las personas más extenso” [Huntington, 1996:43], implica reificación o cosificación de las formaciones sociales.

Wolf describe el proceso. Desde el punto de vista de la integración social, las sociedades no son nexos complejos de relaciones económicas, políticas e ideológicas vinculados a otros nexos económicos, políticos e ideológicos. Al contrario, su esencia consiste en la densidad y calidad de las relaciones sociales entre individuos, puesto que esta densidad y calidad tienen una fuerza autorreguladora *sui generis*. La densidad de vínculos con su riqueza intersubjetiva emerge de la interacción e integración social de individuos (individualismo metodológico) o procesos de diferenciación social que conducen hacia la individuación de personas en órdenes sociales más complejos (holismo metodológico). En esta idea de sociedad está implícita una noción de niveles autorregulados de integración social. Se supone que existe un control social endógeno que resulta de la fuerza autorreguladora de la reciprocidad equilibrante de lazos sociales forjados en la intersubjetividad y, por lo tanto, el consenso moral. Esto es el criptopositivismo más notable de la mirada sociosolidaria: la supuesta objetividad de las unidades autorreguladas (comunidades políticas, naciones-Estados o incluso “civilizaciones”) con una también supuesta fuerza de reciprocidad equilibrante, una forma de control social *sui generis* que supuestamente puede separarse de los procesos económicos, políticos e ideológicos.

Este control social *sui generis* supuestamente forjado en las interdependencias sociales intersubjetivas es también el supuesto control que opera en la esfera pública moderna iniciada con la Ilustración y basada en el capitalismo de imprenta. Es la esfera pública construida a partir de la emergencia de los medios masivos (libros de texto escolar, novelas, revistas, periódicos, teatros, museos, congresos, coloquios y exposiciones internacionales, etcétera), una esfera de tiempo vacío en donde se forma la opinión pública y la autoridad moderna; empero, también se supone que es una esfera sociocultural capaz de separarse de los nexos económicos, políticos e ideológicos.

Entonces, otro criptopositivismo de la mirada a la integración social es la esfera pública moderna misma. La autoridad de esta mirada dependía (y depende) del desarrollo de esta esfera de publicación y formación de lectores informados. Es la esfera de la evaluación pública en donde la obra se vuelve el “árbitro del pensamiento útil” [Reddy, *op. cit.*:151]. En marcado contraste con la mirada posmoderna que deconstruye la esfera (pero sin reconocer que ésta es el contexto de esta deconstrucción [*ibid.*:146]), la esfera pública moderna es otra supuesta objetividad oculta de la mirada a la integración social y, también, la fuente oculta de su autoridad.

LA MIRADA POSMALTHUSIANA

Una mirada en la cual los procesos de integración social y cultural no están separados de los procesos económicos, políticos e ideológicos es la enfocada en la modernidad examinada como el desarrollo de sociedades posmalthusianas. Thomas Malthus (1764-1834), en su *Ensayo sobre población* (1798), postuló que “[...] la población crece cuando hay más abundancia de alimentos, pero la población crece más rápido que las reservas de comida” [Skidelsky, 2003:28]. Hay, por lo tanto, un conflicto entre tasa de reproducción natural y de producción de alimentos. Según Malthus, la relación entre ambas depende de controles sobre la población, tanto nacimientos como mortandad.

El ensayo de Malthus está dirigido al mejoramiento de la sociedad en el futuro pero mediante la crítica de los argumentos utópicos, como los de Goodwin y Condorcet sobre el perfeccionamiento de la sociedad. En contraste plantea un problema, supuestamente natural, que permite una mirada nueva a la durabilidad de procesos humanos muy diversos que actúan sobre la población (mismos que aumentan la tasa de mortandad y disminuyen la tasa de fecundidad), como guerras, crímenes, enfermedades y hambruna, pero también formas de control moral.

Para nosotros es importante subrayar la novedad del argumento como ejemplo notable del pensamiento ilustrado. En su tiempo, el argumento de Malthus fue discutido y debatido ampliamente. Algunos indicios de su importancia e impacto son: 1) desde la publicación del ensayo (1798), hasta 1880 y sólo para Gran Bretaña existe una bibliografía de 30 cuartillas de publicaciones (artículos, ensayos, folletos) que responden al argumento de Malthus [Flew, 1970: nota 74, 49]; 2) tanto Darwin como Russell reconocieron que la reflexión de Malthus sobre el poder reproductivo biológico y procesos en el medio ambiente que operan para reducir la población en cada generación fue clave en el desarrollo de la teoría de la selección natural [*ibid.*:49-51]; 3) en su revisión de Malthus, Marx desarrolló una de sus primeras críticas de ideología como la naturalización de procesos históricos [1982:31 y s]; y 4) el apellido Malthus entró en la literatura con el adjetivo *malthusiano* para calificar argumentos sobre la relación entre demografía y desarrollo o como referencia crítica a la naturalización de procesos históricos.

Malthus, el pensador y autor, es emblemático de la institucionalización de una nueva intersubjetividad moderna sostenida en una nueva esfera pública basada en la imprenta. En la inscripción lapidaria arriba de su tumba, Malthus fue descrito como una figura “conocida” en el “mundo letrado por sus escritos tan admirables sobre las ramas sociales de la economía política” [Flew, *op. cit.*:17]. Recibió la primera cátedra de Gran Bretaña en economía política (1805) creada dentro del Colegio de Las Indias de Este, institución fundada para la preparación de los

administradores coloniales. Como pensador moderno temprano, Malthus planteó la forma de lograr un crecimiento económico que rompa la relación no proporcional entre los aumentos demográficos humanos y de abastos, es decir el problema de cómo romper con lo que llegó a ser llamado “el ciclo malthusiano”.

No es sorprendente que un intelectual en Gran Bretaña al cierre del siglo XVIII planteara este problema justo durante el periodo de la primera Revolución Industrial. Siendo catedrático de economía política en la Universidad de Warwick, Robert Skidelsky observó cómo desde finales del XVII las economías británica y holandesa lograron aumentar su ingreso *per capita* en poblaciones que crecen a pesar de las presiones de menores rendimientos agrícolas. Es decir, la teoría de población de Malthus, según Skidelsky, dejó de explicar los controles sobre crecimiento económico no porque las relaciones no proporcionales entre crecimiento demográfico humano y crecimiento del abasto de alimentos desaparecieran sino porque, como escribe Skidelsky, “la riqueza podría ser forzada a crecer más rápido que la población” [*op. cit.*:28]. Según este autor, durante casi dos milenios el ciclo malthusiano había operado de tal forma que el nivel de vida de un labrador agrícola en Inglaterra en el siglo XVI era escasamente más alto que en los tiempos romanos [*ibid.*]. Pero a principios del XIX, Malthus introdujo el problema de la construcción de la modernidad mediante procesos que rompen con el ciclo malthusiano. Orientó hacia una mirada posmalthusiana de la construcción de la modernidad.

¿En qué consiste la mirada posmalthusiana? En el contexto de la expansión de Europa Occidental y la creación de un sistema económico mundial basado en el capitalismo, la mirada posmalthusiana examina la modernización como el crecimiento de una racionalidad presente, por ejemplo, en las innovaciones en buscar ganancia y crear riqueza. Una novedad importante es el trabajo libre asalariado, el cual es un fenómeno moderno que permite un nuevo nivel de control racional. La fuerza de trabajo ya no está atada a la autoridad de la tradición y religión y así el problema malthusiano es superado mediante desarrollo tecnológico y nuevas formas de organización productiva. Las innovaciones permiten un nuevo nivel de contabilidad y cálculo para el control y diversificación de la producción de bienes y servicios, así como un nuevo nivel de control sobre el medio ambiente, que resultan en formas de sociedad “posmalthusianas”.

La construcción del mundo moderno es parte de un proceso histórico que podemos describir en términos del creciente control racional que transforma las formas de organización tradicionales y carismáticas y así rompe con el ciclo malthusiano. Este proceso se caracteriza por las innovaciones de individuos y la institucionalización de tales innovaciones para el desarrollo sostenido, así como políticas contenciosas de reforma para librar la creatividad racional de los individuos.

Los supuestos ocultos, el criptopositivismo de la mirada posmalthusiana, es tema de largo debate. El central y general giran en torno a una tendencia de naturalizar procesos históricos. El argumento es que Malthus naturalizó el proceso histórico de la producción de alimentos al determinar una capacidad de carga aritmética universal para los medios de subsistencia en un territorio limitado. No obstante, el punto más contencioso es posmalthusiano. Bajo esta mirada el trabajo libre asalariado es parte clave de un proceso de modernización. En la creciente separación entre las artes y las ciencias del control de formas de autoridad tradicional también la fuerza de trabajo se vuelve más y más libre de formas tradicionales de control. La base económica de tales cambios es la expansión del capitalismo mercantil de Europa y la construcción de un sistema económico mundial. Buscar ganancia se vuelve más racional con innovaciones en formas de contabilidad, organización y control de producción, intercambio, distribución y consumo. El trabajo libre asalariado constituye una de las innovaciones más importantes.

Pero en cuanto el trabajo asalariado libre implica la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, una mercancía que produce mercancías, tenemos que considerar las relaciones sociales ocultas que son objetivadas en las mercancías. Además, debemos indagar cómo el trabajo libre asalariado es producido históricamente. ¿De qué forma es posible que una comunidad de productores se vuelva “libre” de los medios de su producción y los miembros ya tengan que vender su fuerza de trabajo? Obviamente, la crítica más profunda del criptopositivismo de la mirada posmalthusiana viene de Marx en, por ejemplo, sus reflexiones sobre “La fetichización de las mercancías” (1946). Además tiene una relación importante con la cuarta mirada antropológica.

LA MIRADA AL CAMPO SOCIAL

La mirada al campo social es una mirada desde la epistemología realista del eclecticismo histórico. El eclecticismo histórico resulta de la necesidad de ser conscientes de las “contingencias históricas y culturales” de nuestras “categorías y modelos” y de comprender que la “búsqueda para explicaciones” consiste en “aproximaciones a la verdad en vez de la verdad en sí” [Wolf, 2001a:386]. La epistemología realista se basa en la tesis de que “[...] el mundo es real, estas realidades afectan lo que hacen los humanos y lo que hacen los humanos afecta el mundo y podemos llegar a comprender los porqués y desde-dónde [wherefores] de esta relación” [ibid.].

Obviamente, la postura realista difiere con la posestructural en cuanto a las condiciones de nuestra relatividad. No obstante, existe un vínculo importante entre ambas orientaciones. Están centradas en el poder humano y comparten el punto de vista de que el poder, por un lado, no puede ser vislumbrado en sí sino

que siempre se plasma en procesos humanos concretos; y por otro, a menudo éstos son desarrollos locales y desiguales de procesos históricos más amplios. Por ejemplo, Foucault en *Historia de la sexualidad* habla del desarrollo del poder sobre la vida a partir del siglo xvii y nota la emergencia de “una biopolítica de población”. Comenta que “[las] disciplinas del cuerpo y las regulaciones que gobiernan la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se ha distribuido la organización del poder sobre la vida” [Foucault, 1976:183, en Reddy, *op. cit.*:146]. También Malthus y su discurso de población desarrollado para publicación y comentario entre el “mundo letrado” a finales del siglo xviii ilustra el desarrollo de esta biopolítica de población dentro de la esfera pública, asociado a la construcción de la modernidad.

Eric Wolf ha utilizado la observación de Foucault sobre el poder en organización para ejemplificar un modo de poder humano que coexiste con otros [1999:5, 2001a:384 y s]. Wolf argumenta que mientras la antropología ha hecho avances importantes en el estudio del poder en organización y en significación, así como la interrelación entre ambos, se han privilegiado demasiado dos modos de poder en sus estudios.

La mirada antropológica ha quedado enfocada demasiado en, por un lado, el modo de poder que Weber describió como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social” [*op. cit.*:43], o sea el poder en interacciones; y por otro, el modo organizacional o táctico orientado al control y manejo de las escenas de interacción y sus recursos. No hemos orientado nuestros estudios al modo de poder señalado en la obra de Foucault, lo que Wolf llama el poder estructural [2001a:385] y Foucault caracterizó como la gubernamentalidad [*ibid.*:384, *apud.* Foucault, 1984:427 y s]. El poder estructural, en organización y significación que opera en la movilización estratégica del trabajo social [Wolf, 2001a:385; Gledhill, 2005:39], es el poder que organiza y coordina tanto las escenas de interacción como el control sobre las escenas. Como observa Wolf, “poder estructural da forma al campo social de acción de tal manera que posibilita ciertos tipos de comportamiento, mientras otros se vuelven menos posibles o imposibles” [2001a:385].

Wolf sigue a Alejandro Lesser en su uso de campo social en relación con el problema del estudio del poder estructural. Por ejemplo, Lesser observa que

[...] el concepto de campo social tiene una implicación fundamental: relaciones sociales dentro del campo están ordenadas, no sin estructura, fortuitas o incidentales. El concepto de patrones de cultura es ahora un cliché [*byword*]. Pero ha sido usado casi exclusivamente para describir relaciones interpersonales entre los miembros del mismo agregado social. No obstante, la evidencia indica fuertemente que relaciones interpersonales entre miembros de diferentes agregados sociales —grupos, tribus, comunidades, asentamientos— están estructurados de maneras semejantes [1985:95].

Entonces, Lesser sugiere una mirada centrada en el “campo social” en donde se plantee primero conexión y contacto entre los miembros de diferentes grupos para luego explorar las separaciones, en vez de postular primero “separación o aislamiento” y luego contacto (por ejemplo en la mirada a la integración social). Observa, además, que la estructuración de los campos sociales es también un problema básico de estudio.

Podemos ilustrar este problema con un famoso ejemplo etnográfico de explicación descriptiva. Hace casi 40 años Clifford Geertz ofreció un ejemplo de un tipo de explicación que no es causal sino depende de la que Geertz caracterizó como la “descripción densa” [2005:21]. No voy a entrar en una revisión detallada del caso que ya es muy conocido y reconocido. Sólo quiero relacionar el argumento de Geertz con el problema de la estructuración de campos sociales.

Geertz trata a la pelea de gallos en Bali como un evento paradigmático que involucra “la dramatización de preocupaciones de estatus” [2005b:356] y puede ser interpretado como un texto escrito con símbolos públicos. La explicación descriptiva de Geertz es que la pelea de gallos “[proporciona] un comentario metasocial sobre el asunto de ordenar seres humanos en rangos jerárquicamente fijos y entonces organizar la mayor parte de la existencia colectiva alrededor de esta clasificación” [*ibid.*:368]. La pelea es una expresión de la matriz social balinesa, “un cuento” que los balineses “se cuentan a ellos mismos acerca de ellos mismos” [*ibid.*:357]. Según este autor, ilustra cómo la cultura es un ensamble de textos producidos con símbolos públicos. La selección de un texto clave como el juego profundo de la pelea de gallos permite una descripción densa, una explicación, de la vida social balinesa.

Pero la explicación descriptiva de Geertz no contempla el problema de la estructuración del campo social donde se realiza la pelea de gallos. William Roseberry ha revisado críticamente la descripción que hace Geertz en relación con este problema [1989:17-29]. Según Roseberry, Geertz en notas a pie de página en su estudio o en publicaciones subsecuentes sobre Bali presenta más detalles descriptivos que nos acercan al campo social en donde la pelea se produce. Roseberry, en forma de crítica, revisa estos datos no incorporados en la explicación descriptiva de Geertz. Sólo voy a exponer dos ejemplos:

1. *Relaciones de género*: Geertz describe que aun cuando la pelea de gallos es una actividad exclusivamente masculina, en Bali las distinciones de género en vestido, actividad ritual, etcétera no son muy marcadas. Por otro lado, las peleas son actividades masculinas que se realizan en las tardes después de cerrar los mercados, mientras, en contraste, los mercados de la mañana son actividades casi exclusivamente femeninas. Además, tanto las peleas como los mercados tienen una organización regional basada en la

rotación semanal de días de mercado y ambos son medios importantes de la monetización (circulación monetaria) en Bali [1980:198 y s]. Entonces existe una conexión no examinada entre las peleas, mercados y relaciones de género: todos son aspectos claves del campo social y estructuración que Geertz no examina.

2. *Formaciones del Estado*: Geertz nota que en el periodo precolonial en Bali las peleas de gallos eran frecuentes en toda la isla y los impuestos pagados para realizar el “deporte” generaban ingresos importantes para el Estado. Con la formación del Estado colonial esta actividad fue reprimida tanto por los holandeses como en la República de Indonesia. Entonces, la relación de la pelea de gallos con los procesos políticos de “formación del Estado y colonialismo” apuntan a una historia en que, como escribe Roseberry, si la pelea de gallos fuera un texto, “es un texto en proceso de escribirse como parte de procesos profundos políticos, culturales, y sociales” [1989:24], procesos que estructuran un campo de relaciones sociales.

En fin, la mirada al campo social exige que en la explicación descriptiva incluyamos y enfrentemos el problema de la estructuración del campo social. Necesitamos enfoques etnográficos y también historiográficos capaces de captar el modo de poder que Eric Wolf calificó como poder estructural. Por otro lado, como él mismo señaló, tenemos que manejar un eclecticismo histórico sospechoso de nuestras propias categorías y modelos, así como sus contingencias históricas, puesto que también trabajamos dentro de campos sociales. Lo que siguiendo a Paul Friedrich (1992) hemos llamado criptopositivismo es siempre un riesgo; pero una postura crítica y reflexiva de eclecticismo histórico implica al menos una respuesta consciente del riesgo.

No obstante, el riesgo está siempre presente. Wolf, por ejemplo, en su importante libro *Europa y la gente sin historia*, usa la noción de modos de producción para captar las interrelaciones entre diferentes formas culturales para la movilización estratégica de trabajo social en la construcción de la modernidad. En esta obra tan importante varios modos de producción se postulan para estudiar la formación histórica del poder estructural y su operación en estructurar campos sociales durante la expansión europea y la formación de un sistema mundial moderno. Wolf distingue tres modos: uno basado en parentesco, otro en tributo y un tercero en el capitalismo. Un argumento central en su libro es que el modo de producción capitalista, el capitalismo moderno, inicia con la Revolución Industrial.

Sin embargo, William Roseberry observa que la producción industrial es una relación de producción que requiere explicación descriptiva. Por ejemplo, Roseberry comparte con Wolf (y Marx) el argumento de que la conversión histórica de fuerza de trabajo en una mercancía es un proceso clave que debe-

mos explicar para comprender el poder estructural del capitalismo moderno [1989:139; Wolf, 1987:359-375]. Pero los procesos históricos en los cuales se crean las condiciones de la posibilidad de trabajo asalariado libre han debido iniciarse antes que la Revolución Industrial: de hecho en los mismos términos del argumento propuestos por Wolf, relaciones de producción como en la producción industrial no son equivalentes a una forma cultural que opera en la movilización estratégica de trabajo social, o sea un modo de producción. Wolf, entonces, objetivaba las relaciones de producción industrial como un modo de producción y así ocultaba los procesos históricos que liberaron la mano de obra de las comunidades de productores preindustriales. Por otro lado, esta crítica del argumento de Wolf ilustra de nuevo su postura metodológica: “la antropología puede ser acumulativa: conocimiento y discernimiento alcanzados en el pasado pueden generar nuevas preguntas y que nuevos acercamientos [*departures*] pueden incorporar los logros del pasado” [2001a:386]. Es en este espíritu que la crítica de Roseberry mejora el argumento de Wolf.

CONCLUSIÓN

He esbozado cuatro miradas antropológicas. Todas contienen supuestos implícitos sobre nuestra objetividad, las he llamado criptopositivismos y todas son parte de una esfera pública moderna fundada con los medios de la imprenta y, ahora, electrónicos. No obstante dos miradas, las que he descrito como a la integración social y la posmalthusiana, no sólo participaron en construir la esfera pública moderna, sino que sus metanarrativas sobre la naturaleza de la experiencia humana han recibido y siguen recibiendo legitimidad y autoridad como miradas dominantes dentro de esta esfera. La esfera misma, su construcción e historias quedan ocultas a estas miradas poco reflexivas. En vez de reconocer la esfera construida en parte con sus prácticas y representaciones, estas miradas se desplazan hacia un supuesto sujeto epistemológico, ya sea un *homo economicus* o alguna visión estructural de nuestra sociabilidad. En contraste, la mirada posestructural se dirige explícitamente a la crítica de tales narrativas con sus enfoques en los sujetos como construcciones comunicativas coherentes.

Esta crítica posmoderna abarca narrativas desde el principio de la construcción de una esfera pública moderna alrededor del siglo xvii con el inicio de la Ilustración hasta el presente. Nos ha revelado el problema de la representación, curiosamente, no como parte de nuestra participación dentro de esta esfera pública moderna sino como una condición universal que resulta del descentramiento del sujeto. No obstante, desde la postura de una epistemología realista el acto posestructural de “poner en evidencia la imposibilidad de todo sujeto de coincidir con él mismo” [Viqueira, *op. cit.*:140] no es una negación de la

posibilidad de conocimiento. Al contrario, nos orientan a la necesidad de estudiar no sólo el desfase entre el observador y lo observado, sino todos los desfases. Son “[las] incoherencias, equivocaciones, errores, mentiras e [incluso] fraudes científicos” [ibid.:126] que podemos reconocer como desfases e indagar. Los desfases pueden guiarnos en la producción de conocimiento.

Podríamos identificar un desfase entre, por un lado, las afirmaciones posmodernas del problema de la representación como una condición universal; y por otro, la ubicación particular del proyecto crítico posestructural en tiempo histórico y espacio social, es decir, el desfase entre el contexto particular del proyecto posmoderno y sus hallazgos supuestamente universales. David Harvey [op. cit.] ya ha explorado la relación importante entre la condición posmoderna y las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la posmodernidad. Es una exploración que nos lleva a nuestra cuarta mirada: al campo social.

¿Cuál es la relación entre las conexiones y separaciones en la vida humana? En la teoría de los campos se postula que las separaciones y diferencias son construcciones que emergen de las conexiones, o sea, de campos de relaciones ordenados según fuerzas concretas instituidas en, por ejemplo, mercados o Estados o imperios. La crítica de Harvey o la de Roseberry demuestran que el problema del contexto sociohistórico y cultural adecuado para una explicación descriptiva en las ciencias sociales es captar los vínculos más amplios de los nodos de vínculos sociales que objetivamos como comunidades, instituciones o agentes, así como las fuerzas operantes en sus organizaciones, vínculos y sus representaciones en constelaciones cambiantes de campos sociales.

Para terminar, si nos preguntamos qué es el campo social del proyecto posestructural y cuáles son las fuerzas que estructuran el campo, es decir, si miramos a la mirada posestructural prestando atención a su campo social, entonces nos encontramos con una esfera pública moderna y con la necesidad de su explicación descriptiva. Creo que la antropología social puede responder a esta necesidad, en especial una etnografía histórica preocupada con las relaciones entre poder en organización y poder en significación.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1994 (1983) *Imagined Communities*, Londres, Verso.

Boas, Franz

1966 (1911) “Introduction”, en Holder, Preston (comp.), *Handbook of American Indian Languages*, Estados Unidos, Universidad de Nebraska.

Derrida, Jacques

1974 (1967) *Of Grammatology*, Baltimore, Universidad de John Hopkins.

Flew, Anthony

1970 "Introduction", en *Essay on the Principle of Population*, Middelsex, Inglaterra, Penguin.

Friedrich, Paul

1992 "Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 211-231.

Foucault, Michel

1968 (1966) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

1972 *The Archeology of Knowledge*, Nueva York, Harper.

1976 *Historie de la sexualité, I: La volonté de savoir*, París, Gallimard.

1984 "The Subject and Power", en Wallis, Brian (ed.), *Art After Modernism: Rethinking Representation*, Nueva York, Museo Nuevo de Arte Contemporáneo, pp. 417-432.

Geertz, Clifford

1980 *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Nueva Jersey, Universidad de Princeton.

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Universidad de Stanford.

2005a (1973) "Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.

2005b (1973) "Juego profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 339-372.

Gledhill, John

2005 "Some Histories are More Possible than Others: Structural Power, Big Pictures and the Goal of Explanation in the Anthropology of Eric Wolf", en *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 1, pp. 37-57.

Habermas, Jürgen

1985 *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston, Beacon.

Harvey, David

1989 *The Condition of Postmodernity*, Cambridge/Oxford, Blackwell.

Homans, George C.

1964 (1950) *El grupo humano*, Buenos Aires, Universitaria.

Huntington, Samuel P.

1996 *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.

Kuhn, Thomas S.

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Universidad de Chicago.

Lesser, Alexander

1985 (1961) "Social Fields and the Evolution of Society", en Mintz, Sidney (ed.), *History, Evolution and the Concept of Culture. Selected Papers by Alexander Lesser*, Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 92-99.

Lomnitz, Claudio

2001 *Deep Mexico Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, Universidad de Minnesota.

Malthus, Thomas Robert

1970 (1798) *An Essay on the Principle of Population*, Middlesex, Inglaterra, Penguin.

Maine, Henry Summers

1974 *Village-Communities in the East and West*, Nueva York, Arno.

Marcus, George y M. Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, Universidad de Chicago.

Marx, Carlos

1946 (1867) "El fetichismo de la mercancía y su secreto", en *Capital*, tomo I, capítulo 1, inciso 4, México, FCE.

1982 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, pp. 31-33.

Mintz, Sidney y Eric R. Wolf

1989 "Reply to Michael Taussig", en *Critique of Anthropology*, vol. IX, núm. 1, pp. 25-31.

Morgan, Lewis Henry

1993 *La sociedad antigua: Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie hasta la civilización*, México, CONACULTA.

Parsons, Talcott

1982 *El sistema social*, Madrid, Alianza.

Reddy William M.

1992 "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 135-168.

Redfield, Robert

1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, FCE.

Roseberry, William

1989 *Anthropologies and Histories*, Nuevo Brunswick, Nueva Jersey, Universidad de Reutgers.

1995 "The Cultural History of Peasantries", en Schneider, Jane y Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories*, Berkeley, Universidad de California, pp. 51-66.

Sapir, Edward

1949 "The Status of Linguistics as a Science", en David, G. (ed.), *Culture, Language and Personality. Selected Essays of Edward Sapir*, Mandelbaum, Berkeley, Universidad de California, pp. 65-77.

Seung, T. K.

1982 *Structuralism and Hermeneutics*, Nueva York, Universidad de Columbia.

Skidelsky, Robert

2003 "The Mysteries of Growth", en *New York Review of Books*, vol. I, núm. 4, 13 de marzo, pp. 28-31.

Taussig, Michael

1989 "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature", en *Critique of Anthropology*, vol. IX, núm. 1, pp. 7-23.

Tönnies, Ferdinand

1979 *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.

Vico, Giambattista

1987 (1745) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE.

Viqueira, Juan Pedro

- 2000 "Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases", en Hernández, Miguel y José Lameiras (eds.), *Las ciencias sociales y humanas en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 119-159.

Weber, Max

- 1987 (1922) *Economía y sociedad*, México, FCE.

Whorf, Benjamin Lee

- 1984 (1941) "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en Garvin, P. L. y Y. Lastra de Suárez (comps.), *Antología. Estudios en etnolingüística y sociolingüística*, México, UNAM.

Wolf, Eric R.

- 1987 *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.
- 1999 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley, Universidad de California.
- 2001a (1990) "Facing Power. Old Insights, New Questions", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 383-397.
- 2001b (1995) "On Field Work and Theory", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 49-62.
- 2001c (1999) "Anthropology among the Powers", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 63-80.

PORFIRIO DÍAZ Y LOS SÍMBOLOS DEL PODER. LA CARICATURA POLÍTICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS*

Fausta Gantús**

Universidad Autónoma de Campeche

RESUMEN: *Considerando a la caricatura política una estrategia fundamental en la construcción de imaginarios colectivos, esta herramienta ha servido para generar ciertas ideas y difundir determinadas percepciones mediante de las cuales se incidía sobre la opinión de los receptores. En este artículo estudiamos dos símbolos que los caricaturistas de las tres últimas décadas del siglo XIX, en la ciudad de México, acuñaron en torno a la figura de Porfirio Díaz: la silla y la espada. La silla fue un referente para aludir al Estado y para denunciar la ambición del poder personalista, en tanto la espada fue el signo que sirvió para personificar y también para enjuiciar a Díaz, pues gracias a ella se coronó como héroe, pero también se convirtió en tirano. Así, en este trabajo, con la lectura de varias imágenes, procuramos entender el origen de algunas de las representaciones de Díaz y su sistema de poder —calificados como autoritarios, tiránicos y dictatoriales— que han sobrevivido por largo tiempo en la historiografía nacional.*

ABSTRACT: *In this article we will study two symbols related with Porfirio Díaz's figure between 1870-1900: the chair and the sword. We consider that political cartoons were fundamental in the construction of collective imaginaries, generating and spreading certain perceptions which fall upon the opinion of the people who observed those images. The chair was used as a symbol of the State, as well as an image to denounce the authoritarian power of the president. The sword was a symbol of Díaz himself, but also an image used to judge don Porfirio, since it was thanks to the sword that he became a hero, but also, that he became a tyrant. Reading some images of those years, we will try to understand the origin of some of Díaz's representations, as well as of his political system; a system that for many years has been called authoritarian, dictatorial and tyrannical.*

PALABRAS CLAVE: *caricatura, silla, espada, imaginario, poder, símbolos, gobierno, México*

KEY WORDS: *cartoon, chair, sword, imaginary, power, symbols, government, Mexico*

* Esta investigación forma parte del trabajo de tesis doctoral *Caricatura y poder político. Crítica, censura y represión en la ciudad de México, 1876-1888*, que he realizado en El Colegio de México bajo la dirección de la doctora Clara Lida, a quien agradezco su inteligente asesoría. Expreso también mi reconocimiento a la doctora Florencia Gutiérrez por sus lecturas, comentarios y conversaciones en torno al tema. En el mismo sentido agradezco a los doctores Guillermo Palacios, Tomás Pérez Vejo, Esther Acevedo y Laurence Coudart. Destaco los apoyos recibidos durante la realización de esta investigación por parte de la UAC, CONACYT y PROMEP.

** Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma de Campeche; maestra y doctora en Historia por El Colegio de México.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, centrado en el estudio de las tres últimas décadas del siglo XIX en la ciudad de México, nos proponemos analizar el papel que desempeñó la caricatura como recurso para forjar un imaginario político en torno a la figura de Porfirio Díaz.¹ Aunque entendemos que también constituye una forma de expresión alternativa para la crítica pública y un vehículo de comunicación que confronta a los principales actores políticos en el usufructo del gobierno y poder, abordaremos la caricatura del periodo estudiando la utilización de determinados signos mediante los cuales lograron acuñarse diversos símbolos que contribuyeron a forjar un imaginario respecto a la figura presidencial.

Entendemos la caricatura como un espacio en donde lo gracioso y risible, las personas o situaciones, son criticadas y expuestas al juicio de sus contemporáneos. Desde su aparición, ha sido utilizada como vehículo para expresar y arma para atacar. Ha servido a personas, partidos y facciones lo mismo para dar forma y difusión a sus ideas e ideales que para luchar por obtener poder o destruir a algún enemigo, al tiempo que ha servido a la sociedad y a la opinión pública para dar cauce y circulación a sus convicciones, descontentos y demandas.

Convencida de que los iconos propagados mediante las caricaturas sirvieron para influir en la formación de imaginarios colectivos, en este trabajo, con la lectura de varias imágenes, procuramos entender el origen de algunas representaciones de Díaz que han sobrevivido por largo tiempo, así como exponer la forma como fue elaborándose un universo de referencias visuales para identificarlo y exaltar ciertas características distintivas de su personalidad. Específicamente, sirven a nuestro estudio el análisis de dos símbolos de los cuales se valieron los caricaturistas: la silla y la espada. La primera era un referente para aludir al Estado y denunciar la ambición del poder personalista, en tanto la segunda fue el signo que sirvió para personificar y, asimismo, enjuiciar a Díaz, pues gracias a ella se coronó como héroe, pero también se convirtió en tirano.

LOS SÍMBOLOS PARA IDENTIFICAR A PORFIRIO DÍAZ:

LA SILLA Y LA ESPADA EN LA CARICATURA

En el contexto de la comicidad y el humorismo, la figura de Porfirio Díaz fue blanco permanente de las críticas en todos los tonos posibles, desde aquellas que lo presentaban como el personaje astuto que sabía sacar provecho de la situa-

¹ Es conveniente recordar que en los Estados modernos es posible establecer un inventario de los signos distintivos del poder que constituyen el lenguaje metafórico del cual se valen las élites políticas para impactar y enraizarse en el imaginario colectivo, y que esos mismos recursos son utilizados por los sectores opositores y contestatarios para confrontarlos [Agulhon, 1994].

ción, burlando a sus contrincantes en la arena política y destruyéndolos, hasta aquellas que, con un lenguaje coloquial y directo, lo pintaban como un hombre particularmente falto de inteligencia, educación y habilidad.

Los caricaturistas fueron personajes fundamentales en las luchas partidistas y dinámicas de crítica al sistema que se entablaron en la prensa durante la etapa tuxtepecana.² Los entendemos como profesionales que, valiéndose del recurso de las imágenes, ejercían el periodismo, particularmente político. Asumiendo una postura precisa respecto a lo que se representa en su obra y, en consecuencia, la enfocan desde una determinada perspectiva, intentando influir en la opinión de sus lectores para generar ciertas percepciones en torno al tema, asunto o personaje aludido.

En el caso que nos ocupa, los trazos de Santiago Hernández, Jesús Alamilla, José María Villasana y Daniel Cabrera son algunos de los principales referentes gráficos en la construcción de imaginarios en torno a Porfirio Díaz. Por otro lado, existen muchas obras que carecen de firma o sólo cuentan con seudónimos, por lo cual la identificación de sus autores resulta muy compleja.

En el marco descrito, valiéndose de algunos signos y emblemas tomados de aquellos en donde el propio poder político se apoyaba para afirmarse, legitimarse y dotarse de una identidad singular —que le permitiera transmitir sus principios y lograr la adhesión a su causa—,³ las críticas de los caricaturistas elaboraron un lenguaje contestatario, el cual constituyó un universo simbólico paralelo que sirvió para ir construyendo una imagen particularmente negativa de Porfirio Díaz que perduraría en el tiempo. En función de los objetivos de este trabajo, y como ya hemos apuntado, abordaremos dos iconos visuales constantemente explotados en relación con la figura del general: la silla y la espada.

a) La silla y la espada: la promesa y el camino

Desde 1871, en el marco de la contienda electoral en la cual se enfrentaron Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz, empezamos a vislumbrar una asociación bastante clara y directa entre Díaz, la silla presidencial y la espada,

² Entre los asuntos de los cuales nos ocupamos en el segundo capítulo de la tesis doctoral figuran: saber quiénes y cuántos eran los caricaturistas, entrever sus motivaciones, posiciones que asumieron en el escenario público, causas a las cuales se sumaron, filiaciones políticas con las que comulgaron o prestaron sus lápices, así como conocer los patrones de funcionamiento de las relaciones entre caricaturistas y empresas periodísticas, para empezar a comprender las dinámicas dominantes en la prensa política con caricaturas en el marco de los enfrentamientos por el poder gubernamental y control de imaginarios colectivos [v. Gantús, 2007:58-118].

³ Esta triple perspectiva —identidad del poder político, traducción de los principios y producción de efectos favorables— de análisis de los emblemas del poder político ha sido propuesta por Maurice Agulhon en el sugerente ensayo “Política, imágenes y símbolos en la Francia posrevolucionaria” [1994, *passim*].

evidentes alusiones a sus anhelos, aspiraciones y recursos para satisfacerlos. En una caricatura de ese año, el dibujante Santiago Hernández⁴ exhibía los defectos y ambiciones de los tres contendientes (caricatura 1). Varios aspectos de su propuesta resultan interesantes y destacables: la representación de una escena bíblica, la ofrenda de los Reyes Magos al pequeño Jesús, por demás conocida y representada año tras año en las pastorelas y cuadros navideños de las iglesias, fue usada de forma propicia y a propósito en la fecha adecuada, como marco para los fines del autor.

CARICATURA 1.
 “Guiados por esa Estrella llegamos
 a ofrecerte nuestros Dones”, en
La Orquesta, 7 de enero de 1871



⁴ Santiago Hernández (Santiago Hernández Ayllón) nació y murió en la ciudad de México, en los años 1832 (o 1833) y 1908, respectivamente. Como cadete de El Colegio Militar participó en la defensa del Castillo de Chapultepec, en 1847. Inició la ilustración de *La Orquesta*. Colaboró en *El Espectro*, *El Perico*, *La Orquesta*, *La Pluma Roja*, *El Palo de Ciego*, *La Jícara*, *Juan Diego*, *El Rasca Tripas*, *El Máscara*, *El Ahuizote* y *El Hijo del Ahuizote*. Se reconoce también su trabajo como litógrafo.

Parodiando el pasaje religioso católico del nacimiento de Cristo, los candidatos a la Presidencia de 1871 son representados en carácter de Reyes Magos ofrendando sus funestos obsequios a la imagen de la silla presidencial, que ocupa el lugar del Mesías; resultaría fácil apreciarla, a golpe de vista, casi por cualquiera que la mirara. En su anhelo por alcanzar la silla presidencial, Porfirio Díaz ofrece la espada y la bayoneta, en tanto Juárez obsequia a los miembros de su camarilla y Lerdo entrega la Constitución hecha una papirola [Barajas, 2000:320]. Estos 'naturales' bienes que identifican a los aspirantes sintetizan también, según el caricaturista, sus 'linajes' personales: a Díaz le falta inteligencia pero se avala con la fuerza bruta de las armas; Juárez carece de moral y es capaz de traicionar a quien sea para alcanzar sus objetivos; y Lerdo se ampara tras las leyes, pero no cree en ellas sino para usarlas en su beneficio.

Mediante trazos simples y un símbolo muy conocido, la estrella de Belén alude a la presencia e importancia de la prensa en las carreras de los candidatos. Las puntas de la estrella, que alumbraran el camino de los Reyes y pastores hasta el pesebre, sirven al caricaturista para representar algunos de los periódicos que con su luz 'iluminan' el sendero de los candidatos hacia la silla presidencial.⁵

Como vemos en esta caricatura, desde 1871, en su carrera por la primera magistratura, Díaz empezó a ser asociado con la silla, pero también con la espada. En esa imagen queda expuesto que el camino por el cual lograría hacerse de la Presidencia era el de las armas, y la fuerza de la espada que sostiene en la mano derecha sería la que le diera el triunfo. Díaz, como es de suponerse, representa al poder militar y sólo cuenta con el imperio de las armas para concretar sus aspiraciones: con ellas ha hecho carrera, con ellas ha defendido a la patria y con ellas también logrará el acceso a la Presidencia.

Aquella contienda la ganaría Juárez; tras su muerte, años más tarde, la Presidencia sería ocupada por Sebastián Lerdo de Tejada. Cuando en 1875 empezaron a traslucirse ciertas intenciones reeleccionistas de Lerdo, Díaz y sus correligionarios se aprestaron a la batalla y proclamaron el Plan de Tuxtepec en enero de 1876. En octubre, Lerdo se adjudicó la mayoría de votos en las urnas. Díaz veía posponerse, una vez más, la posibilidad de llegar a la anhelada silla.

En una caricatura, publicada en un periódico lerdista, vemos a Díaz cabalgando en un asno que camina alejándose de la ciudad de México. Sentado sobre el lomo del animal, pero en sentido opuesto al rumbo que lleva el rucio, mirando hacia

⁵ Cada personaje contaba para sí con el apoyo de un bando dentro del mundo de la prensa: al lado de Juárez y Lerdo encontramos a *El Federalista*, de Manuel Payno, y *El Siglo Diez y Nueve*, de José María Vigil. Díaz, por su parte, fue avalado por la campaña de apoyo del periódico de Manuel Zamacona, *El Mensajero*.

la capital y señalando con las dos manos la deseada e inalcanzable Presidencia al tiempo que exclama “¡México! ¡México! ¡Aquí está tu desinteresado salvador!” (caricatura 2). En esta imagen, la silla inaccesible está a salvo de su espada que, en un intento por apoderarse de ella, sólo alcanza a ser un gesto para señalarla.

Caricatura 2.

“¡México! ¡México! ¡Aquí está tu desinteresado salvador!”, en *El Tecolote*, 22 de octubre de 1876 [en Pruneda, 1958:73; Ruiz Castañeda, 1986:1740 y s].



De las nubes sobre las que flota la silla presidencial, vemos emerger un par de manos que apuntan hacia Díaz burlándose de él con la expresión de “cuernos”. Observamos a un Díaz totalmente escarnecido por la saña de sus detractores. El personaje nos parece una especie de Sancho que intenta ser Quijote, un desgarrado y barrigón hombrecito de piernas flacas, con un gesto de sorpresa e incredulidad en el rostro, pues no puede creer que otra vez perdiera la Presidencia. La imagen fue realizada y difundida en octubre de 1876, después del triunfo electoral de Lerdo. Pero no sólo eso, la caricatura de un Díaz carente de dignidad alude a la derrota

militar que sufriera en Icamole, Coahuila, donde fue vencido por las fuerzas del gobierno dirigidas por Carlos Fuero en abril de ese año, y remite al episodio del rebelde de La Noria, quien derrotado en 1872 tuvo que acogerse a la protección de la amnistía otorgada por Lerdo, entregando sus armas, justo en octubre; era una oprobiosa sombra que aún se cernía sobre el héroe del 2 de abril.

En las dos caricaturas que hemos comentado, la silla y la espada aparecen estrechamente asociadas entre sí y a la figura de Díaz, triángulo que marcó al país desde los años setenta y durante las siguientes tres décadas. Para los caricaturistas quedaba claro, como para algunos sectores sociales, que Díaz usaba la espada para despejar el camino y avanzar hacia su objetivo fundamental: la Presidencia. Ambos símbolos también serían dibujados de manera regular en los años cuando el general presidiera los destinos de la República.⁶

b) *La silla*

Uno de los símbolos más utilizados por los caricaturistas fue la silla presidencial, asociada con las ambiciones de Díaz, especie de trono que le servía para afirmar su ascendente sobre el país.

Situándonos de nuevo en 1871, una imagen, posiblemente autoría de Jesús Alamilla,⁷ muestra a Díaz, Lerdo y Juárez alrededor de una mesa sobre la cual gira una ruleta que en lugar de flecha lleva una silla presidencial, acompañada de la leyenda “Dejemos a la suerte que decida; ‘pero sin trampas’” (caricatura 3),⁸ la ansiada silla por la que los tres candidatos se habían enfrentado y continuarían haciéndolo. Esta imagen denota la crisis de credibilidad por la que atravesaba la opinión pública respecto a la honorabilidad y legitimidad de los funcionarios y caudillos de la nación, y evidencia las argucias, artimañas y juego de deslealtades entre los miembros de la cúpula del poder.

⁶ Véanse como ejemplos de caricaturas creadas en años posteriores, donde también aparece este trío —silla, espada y Díaz—, “Anotaciones del censo”, en octubre de 1890; o “Un cambio de... postura”, de noviembre de 1896; ambas en *El Hijo del Ahuizote*.

⁷ Jesús Tiburcio Alamilla (José de Jesús de los Ángeles Tiburcio Alamilla y Cortés) nació en 1847 y murió en 1881. A muy temprana edad se inició como caricaturista en *Fra-Diávolo* en 1869. Colaboró en *La Orquesta*, *El Padre Cobos*, *El Ahuizote*, *La Tertulia* y *Mefistófeles*. También participó al lado de Casarín y Villasana como ilustrador de *La linterna Mágica*. Contrajo tuberculosis pulmonar en un viaje a Nueva York, padecimiento que le ocasionó la muerte. Sobre él hacen algunas referencias Sierra Torre en su trabajo acerca de Villasana [1998]; y Acevedo, en el suyo sobre Casarín [2003]; y José Juan Tablada le dedica unas páginas en sus memorias [1991]. También se encuentran datos en Castro y Curiel [2003]. El único trabajo detectado que se centra en la figura de Alamilla es la tesis de licenciatura de Berta Orozco Fuentes [1980].

⁸ *El Padre Cobos*, bajo la dirección de Ireneo Paz, abanderaba la causa de Díaz. El triunfo de esa candidatura era su estandarte de lucha; y Juárez, su principal enemigo.

Según el grado de caricaturización de cada personaje, la imagen pretendía traslucir el consecuente grado de desprestigio o simpatía que, en el entorno social, se le tenía a cada candidato según sus trayectorias y actuaciones.⁹ Pero también evidenciaba las preferencias del periódico al cual el caricaturista prestaba su ingenio. Juárez era quien había detentado el poder durante los últimos años, sus decisiones como presidente habían afectado directamente a la población y sus ambiciones por continuar al frente del país perjudicaban los planes de unos y las esperanzas de otros. Lerdo era, para muchos, un candidato fuerte, con claras posibilidades de ocupar la silla, quien ofrecía, además del cambio, la confianza de nuevas estrategias gubernamentales. Díaz era presidenciable, la carrera militar, los enfrentamientos y combates en defensa de la patria e ideales republicanos y liberales bien le valían, pero aún no le eran suficientes.

La ubicación en torno a la mesa y posiciones de los cuerpos también resultan sugerentes en dicha imagen. Juárez, situado a la izquierda, ocupa teatralmente el sitio dominante del escenario, pero no es fuerte en sí mismo; es la figura más voluminosa pero también la más endeble, parado sobre las puntas de sus pies, con los brazos a un lado del cuerpo y las manos apuntando hacia la mesa. Sólo se sostiene, a pesar de su gran barriga, porque su pecho se apoya en la tabla de la mesa, lo que ocasiona una ligera, al menos aparentemente, inclinación hacia él, provocando que la propia ruleta se corra hacia su lado y por lo tanto quede a mayor distancia de Lerdo y Díaz, y la flecha-silla le apunte.

Lerdo se encuentra exactamente enfrente de Juárez, apenas un par de milímetros atrás, al otro lado de la mesa, a la derecha, con los brazos a un lado del cuerpo y las manos en la espalda, denotando que no existe trampa. Está bien apoyado en el piso, mirando atentamente, con ojos grandes y saltones, la silla de la ruleta. Aunque de la cintura para arriba se inclina hacia ella, existe una distancia que lo separa y le impide apropiársela, a pesar de la pronunciada nariz que parece un pico dispuesto a capturarla. Díaz se encuentra más cercano a Lerdo que a Juárez, lo cual denota cierta igualdad de posibilidades entre ellos, firme sobre sus pies y con las manos en la espalda observa atento atrás de la mesa, pero sin perder detalle de la silla presidencial. El juego queda claramente expresado: aunque Lerdo

⁹ Quizá por ser el menos fuerte de los tres candidatos, pero también por la filiación del propio caricaturista, los trazos del dibujante muestran a Díaz casi podríamos decir "al natural". Vemos a un joven militar, en el traje correspondiente, con bigote y piocha, con un gesto casi inocente y hasta un poco carente de viveza e ingenio, en tanto Lerdo y Juárez son caricaturizados de forma más clara, aunque en distintos grados. Los defectos de Lerdo son exaltados en la imagen de un flaco larguirucho, cabezón, de ávidos ojos saltones y nariz aguileña, que como codiciosa ave de rapiña aguarda su turno para lanzarse sobre la silla. Juárez es, directamente, exhibido como un grande y gordo insecto que para estar a la altura de sus contendientes necesita levantarse sobre las puntas de los pies, manteniendo un precario equilibrio.

y Díaz son fuertes candidatos, que se sostienen firmes y juegan limpio, esta vez ganarán la maña y la trampa. Benito Juárez se reeligió poco después, venciendo en las urnas a sus competidores Porfirio Díaz y Sebastián Lerdo de Tejada.

Caricatura 3.

“Dejemos que la suerte decida pero sin trampas”, en *El Padre Cobos*, 30 de julio de 1871



Díaz fue el gran perdedor en aquella contienda, quedó en segundo lugar, por lo que en La Noria se levantó en armas abanderando el lema de no-reelección. Su arrebato e insubordinación serían dominadas por las fuerzas represoras del presidente reelecto, infligiéndole así una derrota más al orgulloso militar. Mientras Díaz elegía el camino de la rebelión, Lerdo de Tejada procuraba permanecer en el marco de la constitucionalidad y acercarse a Juárez para saldar las diferencias.

En julio de 1872 murió Juárez y su muerte abrió el espacio para una nueva confrontación electoral. Lerdo y Díaz se sentían llamados a ocupar el sitio vacío. Otra vez Hernández, desde las páginas de *La Orquesta*, trazaría en una caricatura esta situación (caricatura 4).

En el angustioso quejido apenas pronunciado de “...¡¡¡Dios salve a la Patria!!!...”, adivinamos la tensa situación por la que atravesaba el país tras la ausencia de Juárez. Al centro de la imagen observamos la silla presidencial vacía, sobre el asiento de la cual descansa un bonete. En el respaldo, coronado por el águila mexicana, está grabado el escudo imperial y en el borde del mismo la fecha 1847; todos estos elementos están cubiertos por un velo. Debajo de la silla, apenas asomado, un gato. Flanqueando los costados, vemos a Lerdo y a Díaz, con gestos adustos y los puños cerrados: el primero, vestido de etiqueta; el segundo, en traje militar.

Caricatura 4.
 “...¡¡¡Dios salve a la patria!!!...”,
 en *La Orquesta*, 20 de julio de 1872



La presencia del bonete sirve para reafirmar la ausencia de quien hasta pocos días antes de la realización de la caricatura ocupara la Presidencia, Juárez, a quien apodaban *El Cura* y a su gabinete *El Curato*, y había logrado mantener a raya a los pretendientes de la silla. El velo echado sobre el respaldo está cargado hacia el lado derecho, el de Lerdo, acaso acusando que ha sido éste quien lo puso ahí; ¿por qué? esos símbolos se refieren a los méritos de Díaz. Fue él quien se alistó en el batallón Trujano, en 1847, para combatir al ejército invasor; también se enfrentó con las armas contra el imperio de Maximiliano, coadyuvando al triunfo de la República y la consolidación de Benito Juárez. El gato, de vieja filiación, es el arquetipo para indicar un enredo político [Barajas, 2000:127], y vaya que ahí lo había. Lerdo, como presidente de la Suprema Corte de Justicia, era el designado por la Constitución para ocupar, interinamente, la Presidencia y convocar a elecciones. Por su trayectoria dentro del gabinete, su cercanía con Juárez y conocimiento de la política nacional, Lerdo confiaba en su ascendente para ganar la contienda. Díaz, el héroe militar, el rebelde luchador y defensor de la soberanía y la justicia, se sentía con el derecho de ocupar la primera magistratura, hacerse finalmente de la silla.¹⁰ La victoria de Lerdo obligaría a Porfirio Díaz a esperar algunos años más para volver a aspirar a dicho cargo.

Finalmente, en 1876, Díaz logró derrocar al gobierno de Lerdo y hacerse de la tan ambicionada y apreciada silla. En su primer periodo tuvo que defenderla de las armas de los partidarios de sus contrincantes políticos: Sebastián Lerdo de Tejada y José María Iglesias; ambos aún con esperanzas e intenciones de ocupar el puesto, con seguidores y partidarios que apoyaban sus respectivas aspiraciones y empresas. Superando los peligros iniciales, Díaz hizo suya esa silla para siempre. Resulta incontable la cantidad de caricaturas en que Díaz aparece asociado con la silla presidencial: sosteniéndola fuera del alcance de sus enemigos, llevándola consigo en sus viajes, sentado en ella —le quedara grande o chica—, maltrecha, codiciada por su séquito, y sufriendo la amenaza de nacionales y extranjeros. La silla simbolizó el poder del general sobre la nación, su apropiación del Estado.

En una imagen (caricatura 5) de las pocas que fueron firmadas por su realizador, el caricaturista Daniel Cabrera,¹¹ quien solía utilizar el seudónimo *Fígaro*,

¹⁰ El aspecto y vestimenta de cada uno sugieren la opinión de Hernández. Lerdo, perfectamente vestido de etiqueta, parece ser el indicado para desempeñar el puesto, así lo subraya el traje hecho a la medida; pero notamos que las dimensiones de la cabeza resultan desproporcionadas, demasiado grande en relación con el cuerpo, lo que nos hace pensar que el caricaturista consideraba que a Lerdo le hacía falta algo de inteligencia para empresa de tal envergadura. Díaz, en cambio, no está ridiculizado en su figura sino en su ropaje, el vestido de gala militar que porta le queda grande, tal como le quedaría la Presidencia.

¹¹ Daniel Cabrera (Daniel Cabrera Rivera), periodista y caricaturista. Nació y murió en Puebla, en 1859 y 1914, respectivamente. A los 18 años se trasladó a la ciudad de México. Estudió litografía en la Escuela Nacional de Artes y Oficios. En su estado natal colaboró en El Pro-

denunciaba el uso de la fuerza (simbolizada por las bayonetas) como factor decisivo en la carrera reeleccionista de Díaz; en este caso aludía a su tercer periodo presidencial. El título de la caricatura, “Por mayoría de... devotos amistosos”, parodia los mecanismos que lo mantenían en la Presidencia; así como patetiza la pérdida del apoyo popular, que años atrás lo llevó a ocupar la silla, evidencia también la implementación y necesidad de recurrir a las armas como única alternativa para mantenerse en el poder.

CARICATURA 5.

“Por mayoría de... devotos amistosos”, en
El Hijo del Ahuizote, 18 de noviembre de 1888



greso de Zacatlán, pero realizó su trabajo como caricaturista en la ciudad de México. Fue fundador y director de *El Hijo del Ahuizote* y *El Ahuizote Jacobino*. Firmaba sus caricaturas con el seudónimo de *Figaro*. Sufrió frecuentes encarcelamientos durante el régimen de Díaz, por su actitud crítica. Para datos biográficos pueden consultarse el *Diccionario Porrúa* [1995] y la *Enciclopedia de México* [1978], así como Carrasco Puente [1953] y Sánchez González [1997]. En cuanto a su actuación y filiaciones, véanse a Cabrera Oropeza [2001], Candanedo [1957] y Cosío Villegas [1970, 1972]. El trabajo más amplio sobre este personaje es el de Morales Flores [2005], a quien expreso mi agradecimiento.

Si la fuerza de su espada pudo conducirlo, finalmente, al regazo de la silla, la tan ansiada, disputada y esperada silla presidencial, Díaz no renunciaría fácilmente a ella. Pronto olvidaría el precepto de la no-reelección y en su lugar acuñaría la idea de “hombre necesario” para continuar ocupándola por un largo, muy largo periodo.

c) *La espada*

La espada es un símbolo polisémico de significados diametralmente opuestos, tal como los dos filos que la caracterizan: puede referirse a justicia, fama, victoria, bravura. La lista es larga, pero también puede significar exactamente lo contrario: imposición por la fuerza, violencia, o sometimiento mediante el poder.

La espada sería bautizada por los caricaturistas como *La Matona* y pronto se convertiría en el símbolo distintivo de Porfirio Díaz. Formando parte de la colección de dibujos en los cuales José María Villasana¹² exalta la figura del general, encontramos una caricatura inspirada en *La Libertad conduciendo al pueblo*, de Eugène Delacroix.¹³ En la caricatura “La aurora de la libertad”, Villasana muestra a Díaz vestido con un impecable traje militar, sosteniendo con la mano izquierda el estandarte del Plan de Tuxtepec, mientras con la derecha blande su espada, guiando al pueblo armado con bayonetas; todos enmarcados por un esplendente sol naciente (caricatura 6). A los pies del general, nubes que dibujan rostros se alejan presurosas. Díaz, el militar quien defiende su propia causa, sostiene el Plan de Tuxtepec para dejar claro que el pueblo conoce el estandarte por el cual lucha; no son los ideales patrios sino los principios tuxtepecanos, a los cuales conscientemente se suma. Con la mano derecha empuña la espada con la que invita a seguirlo al tiempo que con la misma abre el camino para enfrentar al enemigo.

¹² José María Villasana nació en Veracruz en 1848 (algunos autores consideran que fue en 1845) y murió en la ciudad de México en 1904. Caricaturista político y costumbrista. En el semanario *El Ahuizote* destacó su sátira feroz contra el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada. En 1888 fundó *México Gráfico*, espacio desde el cual apoyó la campaña reeleccionista de Porfirio Díaz. Ilustró las páginas de *La Linterna Mágica*, *La Orquesta*, *La Historia Danzante*, *El Coyote*, *La Patria Ilustrada*, *La Época Ilustrada* y *El Mundo Ilustrado*. En algunos casos se señala también que colaboró en *El Padre Cobos*, *Mefistófeles* y *Cómico*. Dirigió *La Broma*. Fue profesor de la Escuela Nacional Preparatoria y en 1896 diputado por Veracruz. Acerca de Villasana puede consultarse en particular los trabajos de Sierra Torre [1998] y Saborit [2003, 2004].

¹³ Fue creada en Francia en 1830 para celebrar el inicio de la Revolución, ocurrida el mismo año, que sirvió para derrocar a Carlos x. En la pintura observamos, enmarcada en un fondo nublado, situada al centro, a una mujer que lleva en la mano derecha la bandera tricolor y en la izquierda una bayoneta, muestra el pecho descubierto y la cabeza cubierta con el gorro frigio; motiva al pueblo armado que la sigue a la batalla, en tanto a sus pies yacen varios cadáveres y al fondo a la derecha se encuentra la ciudad. Simboliza el ideal de la libertad que anima a los hombres a luchar por alcanzarla. [v. Burke, 2001:78 y s].

CARICATURA 6.
 “La aurora de la libertad”, en El Ahuizote,
 1 de diciembre de 1876

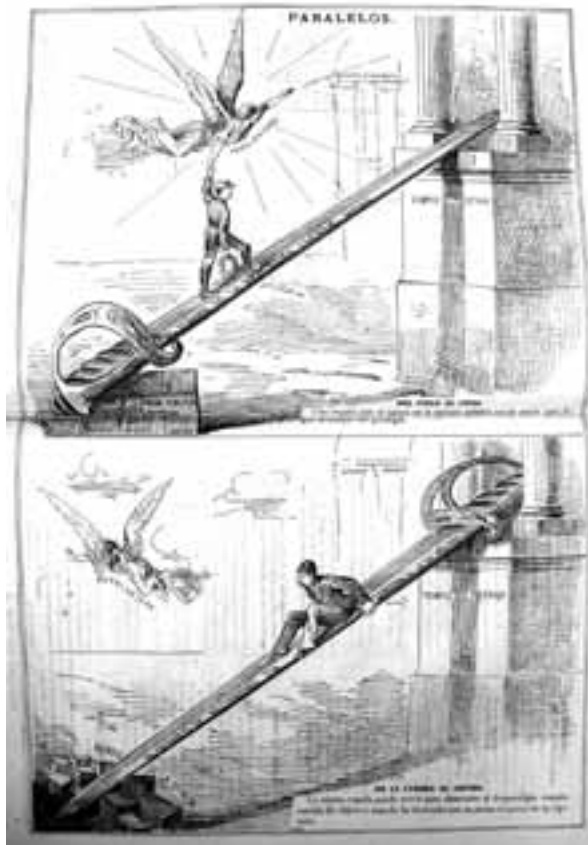


Díaz se muestra triunfante, no va al combate sino que emerge victorioso de él. Calza las botas militares y pisa con fuerza, evidenciando seguridad y carácter para alentar al pueblo que lo sigue, conformado por miembros de clases populares y medias, según denotan los sombreros de palma de unos, y de copa de otros. Su paso triunfal también logra que los amenazantes nubarrones que se ciernen sobre su campaña —vemos los rostros de Lerdo y cuatro principales miembros de gabinete: Francisco Mejía, junto a Lerdo, en el área derecha; y Mariano Escobedo, Manuel Romero Rubio y Blas Balcarcel, a la izquierda— huyan prestos y atemorizados, alejándose y dejándole el camino libre a la obra redentora de Tuxtepec. Aquí no hay nubes que connoten lo incierto del destino, detrás del héroe brilla el sol festejando su triunfo.¹⁴

¹⁴ La Libertad de Delacroix se apresta al combate y lleva el pecho descubierto y los pies desnudos, signos que podemos interpretar como muestra de lo frágil y expuesta que se encuentra ante sus enemigos. Burke asocia estas mismas señas con un carácter posiblemente de origen divino e identifica a la protagonista con los ideales de la Revolución de 1789 [op. cit.:78 y s]; a Hobsbawm le sirven para reafirmar la idealización del carácter humano y popular de la protagonista, que simboliza la fuerza del pueblo invencible [1999:113-121]; y para Agulhon, esta Marianne en la cual se conjugan los elementos divinos con los humanos es la representación de la República [1999:129-131].

La misma espada alude a los logros alcanzados por Díaz en los campos de batalla, los cuales le valieron la popularidad que lo condujo al poder y al autoritarismo que lo mantuvo en la Presidencia pese al crecimiento de su desprestigio. En otra imagen, esta vez dividida en dos cuadros, el caricaturista capta los diversos elementos que intervinieron durante el ascenso y se revertirían provocando el descrédito de la figura del general. En el primero observamos cómo, en reconocimiento a sus servicios en la lucha contra el imperio, la opinión pública —representada por diversas publicaciones e impresos— lo sostiene, en tanto la popularidad —personificada en un ángel guardián y protector— lo guía en su camino hacia el prestigio. Porfirio, vestido de militar, lleva en la mano la corona de la victoria (caricatura 7).

Caricatura 7.
 “Paralelos. De la cumbre al abismo”,
 en *El Hijo del Ahuizote*, 17 de enero de 1886

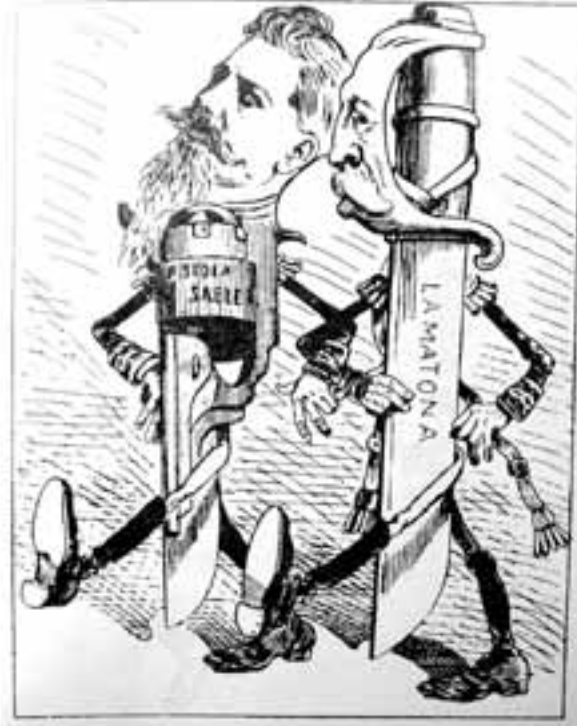


El segundo cuadro muestra el paulatino descenso del general a quien, por sus continuos atentados contra la incipiente democracia, han abandonado la victoria, la opinión pública y la popularidad. En efecto el militarismo, al convertirse en la fuente de sustento de su gobierno, fue minando progresivamente su prestigio. En ambos casos la espada es el instrumento del cual se vale Díaz para la consecución de sus fines, esa que le proporcionó el triunfo en los campos de batalla y el reconocimiento de un amplio sector de la población le serviría también para sostenerse en el poder a pesar del descontento popular y la creciente oposición.

Caricatura 8.
 “Santoral tuxtepecano”, en
El Hijo del Ahuizote, 23 de junio de 1889



Caricatura 9.
 “La unión da la fuerza”,
 en *El Hijo del Ahuizote*, 1900



Conforme Díaz fue sumando años al frente del gobierno, la espada fue creciendo en tamaño y peso. Habiendo traicionado los ideales que lo llevaron a Palacio Nacional y modificado los principios constitucionales y tuxtepecanos, Díaz inició su tercer periodo de gobierno; para entonces, 1889, la espada había cobrado dimensiones gigantescas que simbolizaban la imposición del poder Ejecutivo sobre los otros dos (Legislativo y Judicial, los cuales se caricaturizaban como pequeños y manipulados). Parodiando la representación de la Santísima Trinidad, Porfirio aparece al centro, especie de dios Padre, como el poder Ejecutivo, en una figura de tamaño gigantesco, vestido de militar y sosteniendo a *La Matona*. Agarrado a la pierna izquierda y parado sobre la bota del militar, un pequeño Díaz representando al poder Judicial viste de toga y sostiene una balanza cuyo platillo “para enemigos” se ha roto; y abrazado a la pierna derecha, parado sobre la otra bota, un pequeño Díaz representando al poder Legislativo, vestido de traje y mostrando varios decretos donde se leen “facultades del ejecutivo” (caricatura 8).

La identificación tan prolongada y profunda terminó convirtiendo a Díaz en la espada, en el imaginario colectivo, tal como lo muestra “La unión da la fuerza” (caricatura 9). El poder de su espada terminó por ser el símbolo de sí mismo.

CONSIDERACIONES FINALES

Los caricaturistas del Porfiriato hicieron de la espada y la silla presidencial los símbolos de mayor identificación con Porfirio Díaz y su sistema de poder, al cual calificaron de autoritario, tiránico y dictatorial. En el imaginario colectivo de finales del siglo XIX y principios del XX, esos símbolos tuvieron efectividad y contundencia; también tuvieron larga vida, pues después del triunfo de la Revolución Mexicana se tuvo la visión del Porfiriato como un periodo tortuoso en la historia nacional. Los caricaturistas y sus críticas algo tendrían que ver en la elaboración de ese imaginario.

La llegada de Díaz al poder, vista a distancia, parece marcar el inicio de una nueva etapa en la historia de la caricatura mexicana. Su primer periodo presidencial estuvo signado por la crítica despiadada de sus opositores y detractores, pertenecientes a los partidos derrotados de Lerdo e Iglesias, quienes aspiraban a recobrar el poder. Para ilustrar la situación podemos referir que en 1877 surgieron una gran cantidad de publicaciones: un total de 32 nuevos títulos, 10 de ellos contenían caricaturas, de los cuales ocho eran contrarios al nuevo presidente [Gantús, 2007:22-57].

A partir de 1888, con el afianzamiento del ascendente personal de Díaz sobre la política nacional, la caricatura política se centraría en la crítica al Estado y los representantes de los tres poderes. Publicaciones como *El Hijo del Ahuizote*, con caricaturas, o *El Diario del Hogar*, por mencionar sólo algunos, se encargarían de hacer una fuerte oposición al gobierno del general. No perseguían la defensa solapada de algún otro personaje, estaban convencidos de que el ejercicio de la crítica y libertad de prensa eran un ingrediente indispensable para la vida democrática del pueblo mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Esther

- 1996 *Constantino Escalante, una mirada irónica*, México, CONACULTA.
 2000 *La caricatura política en México en el siglo XIX*, México, CONACULTA.
 2003 “Los caminos de Alejandro Casarín, (1840-1907)”, en *Boletín Oficial del INAH*, nueva época, núm. 71, julio-septiembre, pp. 49-64.

Agulhon, Maurice

- 1994 “Política, imágenes y símbolos en la Francia posrevolucionaria”, en *Historia vagabunda*, México, Instituto Mora, pp. 247-278.
 1999 “¿Marianne, objeto de ‘cultura’?”, en *Para una historia cultural*, México, Taurus, pp. 125-137.

Álvarez, José Rogelio (dir.)

1978 *Enciclopedia de México*, 12 tomos, México.

Arcas Cubero, Fernando

1996 "La imagen antes de la fotografía: Grabado, pintura y caricatura en el siglo XIX", en *Imagen e Historia*, núm. 24, pp. 25-39.

Baczko, Bronislaw

1991 *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Balandier, Georges

1994 *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*, España, Paidós.

Barajas, Rafael

2000 *La historia de un país en caricatura. Caricatura mexicana de combate 1829-1872*, México, CONACULTA.

2005 *El país de "El Ahuizote". La caricatura mexicana de oposición durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876)*, México, FCE.

2007 *El país de "El llorón de Icamole". Caricatura mexicana de combate y libertad de imprenta durante los gobiernos de Porfirio Díaz y Manuel González (1871-1884)*, México, FCE.

Barthes, Roland

2001 *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, España, Paidós.

Burke, Peter

2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica.

Cabrera Oropeza, Jenaro

2001 *Daniel Cabrera y la lucha por la libertad de prensa*, México, Gobierno del Estado de Puebla/BUAP.

Candanedo, Baudelio

1957 "Los héroes civiles. Daniel Cabrera, 1858-1914", en *Boletín Biográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, 20 de noviembre, pp. 1, 7.

Carrasco Puente, Rafael

1953 *La caricatura en México*, México, UNAM.

Castro, Miguel Ángel y Guadalupe Curiel

2003 *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876*, México, UNAM.

Cosío Villegas, Daniel

1972 *El Porfiriato. La vida política interior. Historia moderna de México*, tomo X, México, Hermes.

Coudart, Laurence

2000 "Presse et image. Notes sur la caricature mexicaine du XIX siècle", en *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, vol. 11: L'image comme source pour les sciences humaines, pp. 133-153.

Chartier, Roger

1995 "Texto, símbolos y frenchness", en *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos.

Gantús Inurreta, Fausta

2007 *Caricatura y poder político. Crítica, censura y represión en la ciudad de México, 1876-1888*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México.

Gombrich, E. H.

1998 "El arsenal del caricaturista" en *Meditaciones sobre un caballo de juguete y otros ensayos sobre la teoría del arte*, Madrid, Debate.

González Ramírez, Manuel

1974 *La caricatura política*, México, FCE.

Gruzinski, Serge

2001 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE.

Habermas, Jürgen

1994 *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Gili.

Hobsbawm, Eric J.

1976 *Bandidos*, España, Ariel.

1999 "El hombre y la mujer: Imágenes a la izquierda", en *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz*, Barcelona, Crítica, pp. 112-131.

Katz, Friedrich

1992 "México: La restauración de la República y el Porfiriato", en *Historia de América Latina*, tomo 9, Barcelona, Crítica, pp. 13-77.

Lida, Clara E.

1997 "¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX", en *Historia Social*, vol. 27, pp. 3-21.

Morales Flores, Mónica

2005 *La caricatura política en la ciudad de México durante el Porfiriato el caso de "El Hijo del Ahuizote". Una aproximación al discurso gráfico del semanario*, México, tesis de licenciatura, ENAH.

Orozco Fuentes, Berta

1980 *Jesús Alamilla. Periodista gráfico (1854-1881)*, México, tesis de licenciatura, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Pérez Vejo, Tomás

2001 "Pintura de historia e imaginario nacional: El pasado en imágenes", en *Historia y Gráfica*, núm. 16, pp. 73-110.

Porrúa

1995 *Diccionario Porrúa de historia. Biografía y geografía de México*, 4 tomos, México.

Pruneda, Salvador

1958 *La caricatura como arma política*, México, INEHRM.

Ruiz Castañeda, María del Carmen

1986 "La caricatura política durante el Porfiriato", en *Historia del Arte Mexicano*, tomo 12, México, SEP/SALVAT, pp. 1740-1753.

Sabato, Hilda

1998 *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Buenos Aires, Sudamericana.

Saborit, Antonio

2003 *El mundo ilustrado de Rafael Reyes Spíndola*, México, Grupo Carso/CONDUMEX.

2004 *Diario de las cigarras. Izaguirre, Martínez Carrión y Villasana dibujan del natural*, México, Grupo Carso/CONDUMEX.

Sánchez González, Agustín

1997 *Diccionario biográfico ilustrado de la caricatura mexicana*, México, Limusa/Sociedad Mexicana de Caricaturistas.

Sierra Torre, Aída

1998 *José María Villasana. Caricatura política y costumbrista en el siglo XIX*, México, CONACULTA.

Starobinski, Jean

1988 *1789, los emblemas de la razón*, España, Taurus.

Tablada, José Juan

1991 (1937) *La feria de la vida*, México, CONACULTA.

Toussaint Alcaraz, Florence

1984 *Escenario de la prensa en el Porfiriato*, México, Universidad de Colima/Fundación Manuel Buendía.

Zuno, José Guadalupe

1961 *Historia de la caricatura en México*, Guadalajara.

ARCHIVOS

Colección Especial de la Biblioteca de El Colegio de México (CE-COLMEX).

Hemeroteca del Fondo Reservado de la UNAM (H-FR-UNAM).

Hemeroteca del Archivo General de la Nación (H-AGN).

PUBLICACIONES CITADAS

El Ahuizote.

El Ahuizote Jacobino.

La Carabina de Ambrosio.

El Hijo del Ahuizote.

La Libertad.

La Linterna Mágica.

La Mosca.

La Orquesta.

El Padre Cobos.

Tecolote.

RESEÑAS

JAVIER GARCÍADIEGO, *CULTURA Y POLÍTICA EN
EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO*, MÉXICO,
INEHRM, 2006, 644 PP.

Pablo Yankelevich

ENAH

Entrevistado por Julio Scherer, hace 30 años, Octavio Paz afirmó:

Los intelectuales pueden ser útiles dentro del gobierno [...] a condición de que sepan guardar las distancias con el Príncipe. Gobernar no es una misión específica del intelectual [...]. El intelectual ante todo y sobre todo debe cumplir con su tarea: escribir, investigar, pensar, pintar, construir, enseñar. Ahora bien, la crítica es inseparable del quehacer intelectual. En un momento o en otro, como don Quijote y Sancho con la Iglesia, el intelectual tropieza con el poder, entonces [...] descubre que su verdadera misión política es la crítica del poder [1987:363].

De este espinoso vínculo entre intelectuales y poder trata *Cultura y política en el México posrevolucionario*. Javier Garcíadiego, en una treintena de ensayos, reconstruye los itinerarios políticos, las trayectorias intelectuales, las creaciones institucionales, los destinos y la suerte de un pequeño grupo de hombres de letras, de catedráticos, de universitarios, de gestores de proyectos culturales irremediamente ligados a la Revolución de 1910. Pero también, esa treintena de ensayos, escritos a lo largo de casi 20 años, permiten asomarse a una serie de núcleos problemáticos que emblematizan la obra de Garcíadiego, obra en muchos aspectos pionera en una historiografía marcada en no pocos casos por aproximaciones maniqueas, por ortodoxias doctrinales, por cerrazones y por prejuicios.

Quizás en el quehacer de un historiador nada sea tan difícil como detectar las lentas mutaciones en el pensar y en el actuar de los hombres en medio de un torbellino revolucionario como el que envolvió a la sociedad mexicana. En buena medida esta es una de las preocupaciones centrales de *Cultura y política en el México posrevolucionario*; es decir, indagar y exhibir los encuentros y desencuentros entre los regímenes producto de la explosión de 1910 y el quehacer de un puñado de intelectuales dispuestos a renovar el campo de la cultura y la educación,

pero también el de las prácticas políticas. En otras palabras, Garcíadiego explora un territorio donde cultura y política se entrelazaron para edificar instituciones fundamentales en la historia contemporánea de México.

A partir de 1910, México impugnó un orden fundado en la injusticia y la exclusión. Nadie podía imaginar que esa impugnación asumiría las formas de una revolución política primera y social después. Los intelectuales, salvo unas pocas excepciones, no sólo no participaron en la revolución maderista, sino que en su mayoría se opusieron. Recién una década más tarde, los universitarios mexicanos, en sintonía con sus congéneres del resto de América Latina, estuvieron dispuestos a comprometerse en proyectos transformadores, con la peculiaridad de que esos proyectos, y a contramano de lo que acontecía en el resto de América Latina, fueron asumidos por el nuevo Estado cuando comenzaron a apagarse las cenizas de la guerra civil. En México los postulados de la Reforma universitaria de 1918 devinieron en programas gubernamentales gracias a una revolución en la que los estudiantes no habían participado pero a la que se sumaron convencidos de la necesidad de “renovar todo”, tal como aseveró en 1921 Daniel Cosío Villegas, entonces líder de los universitarios mexicanos: “nosotros somos la revolución, conste que no afirmamos haberla hecho, [pero] nuestra ideología es la ideología de la Revolución” [Krauze, 1991:55 y s].

¿Cómo se gestó tal convencimiento en el seno de una intelectualidad particularmente refractaria al movimiento revolucionario? De ello da cuenta Garcíadiego a través de una doble perspectiva. Por un lado, el registro político, ubicando el problema a partir del estudio de la naturaleza y el significado de dos momentos claves en la historia de la universidad mexicana; 1910 cuando la reinauguración a cargo de Justo Sierra, y 1920 cuando la reapertura bajo el rectorado de José Vasconcelos. Una década atravesada por una guerra civil, pero también por un soterrado enfrentamiento de ideas en torno a los parámetros que debían regir la política educativa y los espacios culturales. Por otro lado, el registro intelectual concatenando dos generaciones: la del Ateneo de la Juventud y la de los Siete Sabios, a través de la exploración de algunos de sus más destacados integrantes: José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Isidro Fabela, Manuel Gómez Morín y Daniel Cosío Villegas. Se trata del encuentro entre dos momentos fundacionales del México moderno, en uno donde la crítica se enarboló desde el seno de la sociedad porfiriana tratando de ventilar un orden fundado en un rancio positivismo, el segundo momento, trazado a partir del ímpetu de una generación joven, marcada por el hecho de haber observado la Revolución sin participar en ella, una generación sin grandes maestros, sin gran erudición pero obsesionada por contribuir en la reconstrucción de la nación.

Garcíadiego objeta la tesis más o menos extendida en torno a que la reapertura de la universidad en la coyuntura del Centenario se significa como una

empresa modernizadora dispuesta a proyectar sombras sobre el reinado positivista. Discute con Edmundo O'Gorman, se interna en el horizonte mental del joven Sierra y su proyecto universitario de 1881 para luego cotejarlo con el que cristalizó en 1910; revisa la trayectoria del personal directivo y de las plantas docentes de las escuelas universitarias, se detiene en los planes de estudio, para finalmente emitir un diagnóstico tan lapidario como inobjetable: el proyecto de universidad "nació obsoleto, reflejo del agotamiento y decrepitud de todo el sistema porfiriano" (p. 90), los problemas de la Universidad en sus primeros años de existencia no se debieron a las transformaciones del panorama político, sino a "la naturaleza abigarrada, anacrónica y contradictoria de su proyecto fundacional" (p. 94). Política y cultura aparecen inexorablemente unidas, la Universidad era también un coto de los *científicos* que abroquelados en las cátedras resistieron el poder de la crítica. Sin embargo, una década más tarde, aquella élite yacía derrotada; entonces una nueva generación de estudiantes selló una alianza con los sobrevivientes del Ateneo de la Juventud, que tras el liderazgo de Vasconcelos, refundaron la Universidad para ponerla en sintonía con las problemáticas políticas y sociales de un país bajo el influjo del caudillaje sonoreense.

Garcíadiego traza una minuciosa cartografía política e intelectual del espacio delimitado por el proyecto de Sierra y el de Vasconcelos. Las disputas en y por la Universidad, las apuestas políticas de los universitarios, las batallas ideológicas en aquella década revolucionaria, resultan centrales para comprender los alcances y límites de una nueva universidad, nueva en sus preocupaciones educativas y científicas, pero también nuevo territorio de gestación de liderazgos, de confrontación de programas políticos y de proyección hacia la política nacional. Una primera parte del libro está dedicada a revisar segmentos de esta historia: la militancia política de signo opositor en sectores del estudiantado universitario bajo el influjo de Rodolfo Reyes; el antimaderismo de una Universidad que conoció una secesión en el campo de la jurisprudencia cuando en 1912 se fundó la Escuela Libre de Derecho; las preocupaciones culturales de un Ateneo que lejos de tener cabida en la recién creada Escuela de Altos Estudios, optó por fundar la Universidad Popular; la apuesta autoritaria de la intelectualidad que mayoritariamente apoyó el gobierno golpista de Huerta. Cada uno de estos temas es examinado en detalle, poniendo de manifiesto más de una paradoja, entre ellas, el hecho de que la recuperación de catedráticos porfirianos a partir de febrero de 1913, estuvo acompañada de una política conducente a demoler el paradigma positivista en la universidad. Garcíadiego descubre y explica este contrasentido, se detiene en la figura de Nemesio García Naranjo al frente de la política educativa del huertismo, estudia los cambios en planes y programas de estudio, pero también indaga la ingeniería política que en cada escuela y en el seno del Consejo Universitario condujeron a la contratación de

profesores “jóvenes que dominaban las humanidades y las nuevas corrientes de pensamiento” (p. 104).

Con un manejo erudito de sus fuentes, Garcíadiego localiza e hilvana las transformaciones lentas, pausadas, en el campo universitario para conjugarlo con el vértigo de la lucha revolucionaria, hasta conseguir una reconstrucción genealógica de los elencos políticos y académicos que asumieron la tarea de redireccionar la universidad y la vida cultural del país a partir de los años veinte.

En esa labor de reconstrucción histórica, Garcíadiego muestra su afición por el género biográfico. Sólo penetrando en la vida de los hombres es posible rehacer las conexiones, las redes, percibir los matices en las conductas de quienes estudia. En este libro no hay una biografía completa de ninguno de los personajes abordados, pero hay segmentos, parcialidades, eslabones de biografías en curso de ser escritas. Dos figuras destacan en este quehacer biográfico: Alfonso Reyes y Manuel Gómez Morín; a cada uno dedica un capítulo. Acerca del autor de *Ifigenia cruel*, Garcíadiego ya ha publicado un primer acercamiento global [Garcíadiego, 2002], sin embargo, en este libro se detiene en asuntos centrales de una vida que, fracturada en febrero de 1913, optó por la distancia impuesta primero por el exilio y después por una prolongada experiencia diplomática. Respecto a Gómez Morín, nos ofrece adelantos de la historia de quien valora como “uno de los pocos constructores auténticos del México moderno” (p. 318).

Pero en este esfuerzo biográfico, Garcíadiego se interna en una zona escasamente visitada por los historiadores: la comparación como método para descifrar al hombre en su tiempo. Comparar es buscar para explicar las similitudes y las diferencias. Los estudios biográficos ganan en densidad cuando se contraponen a equivalentes generacionales, sólo así adquieren real dimensión los rasgos singulares, esenciales, respecto a aquellos que son comunes en los comportamientos de determinadas figuras en específicas circunstancias históricas. Un buen número de los ensayos que contiene este libro se articulan a partir de un inteligente contrapunteo: Justo Sierra y José Vasconcelos como líderes culturales, responsables de la refundación/reinauguración de la Universidad Nacional; José Vasconcelos y Manuel Gómez Morín a lo largo de sus apuestas políticas en las décadas de los veinte y treinta; Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas en el proyecto académico de El Colegio de México; Alfonso Reyes y su hermano Rodolfo, ejercicio de notable sutileza mediante el cual se exhibe, casi arqueológicamente, las etapas en la construcción de una personalidad como la de Alfonso confrontado a ese *otro* tan fraternalmente opuesto. “Viéndolo supo lo que no quería ser” (p. 287) sentencia Garcíadiego respecto a la relación de Alfonso con su hermano.

El recurso de contrapuntear, de cotejar opuestos, sirve tanto al estudio de figuras y personalidades como al entendimiento de procesos y coyunturas. Garcíadiego nos ha enseñado a entender la Revolución a partir de sus contrarios.

Es un precursor en la historia de los contrarrevolucionarios, con toda justeza ha insistido en llamar la atención sobre la inviabilidad de comprender a unos, los revolucionarios, sin conocer la suerte de los otros, porfiristas, reyistas, felicistas, los derrotados, los exiliados. Pero en el terreno de las letras a diferencia del de las espadas, ¿cómo se manifestaron las disidencias? ¿Qué tan irremediables fueron las oposiciones? ¿Cómo se entrecruzó el magisterio universitario con las fidelidades de los discípulos? ¿Qué tan simétricas fueron las actitudes intelectuales y las preferencias políticas? Respuestas a estas interrogantes pueden hallarse en las referencias y acercamientos a otras figuras como Alfonso Pruneda, Ezequiel Chavez, Antonio Caso, Luis Cabrera, Miguel Macedo, Alberto J. Pani, Jorge Vera Estañol, Emilio Rabasa, José Natividad Macías, entre las decenas de académicos e intelectuales que transitan por las páginas de este libro.

El curso de la posrevolución fue definiendo posiciones entre aquellos que se sumaron a las tareas de reconstrucción nacional. La distancia entre universidad y gobierno lejos estuvo de ser una arcadia, por el contrario el desgajamiento de simpatías orilló a una primera crisis antes de que concluyeran los años veinte. El descontento vasconcelista, interceptado por una movilización estudiantil condujo, sin proponérselo, a la promulgación del primer estatuto autonómico de la universidad. Garcíadiego calibra los hechos y valora este proceso desde una perspectiva muy alejada de la “broncínea y romántica historiografía” de la UNAM, (p. 141). La conquista de la autonomía no fue resultado de una concesión graciosa del gobierno, pero tampoco producto de un glorioso triunfo estudiantil. Lo sucedido en 1929 no se agota en la crónica de una coyuntura, sino que se explica a partir de la articulación de aquellos sucesos en el horizonte de las tensiones entre el nuevo modelo estatal y las transformaciones de una universidad reabierto por la Revolución. La profunda crisis política de aquel año fue el catalizador de la autonomía, pero esa crisis no alcanza para explicar la atribulada relación entre el Estado y la universidad. El conflicto en realidad estuvo lejos de resolverse, a pesar de los esfuerzos conciliadores del rectorado de Manuel Gómez Morín. Pocos años más tarde la crisis volvió a estallar, esta vez a raíz del socialismo educativo durante el sexenio cardenista. La universidad enfrentada al radicalismo revolucionario, estigmatizada como coto de “clases parasitarias” (p. 153) fue escenario de un nuevo desmoronamiento de afinidades; fue entonces que el espíritu de la generación del 29 se encontró con la crítica, esencialmente moral, que encabezó Gómez Morín desde finales de los treinta. Sin embargo, la oposición de clases medias aparecerá atrapada en la naturaleza de sus liderazgos, “Vasconcelos, dice Garcíadiego, no convence pero subyuga, mientras que Gómez Morín ilumina pero no seduce” (p. 392).

Benedetto Croce escribió que aquello que constituye al historiador es “el acto de comprender y entender, inducido por los requerimientos de la vida

práctica” [1960:9]. Y la vida práctica, es decir los problemas y los desafíos que preocupan a Garcíadiego se revelan en esta treintena de ensayos: el ejercicio de la crítica como práctica fundante del conocimiento, pero también como acción permanente en la construcción de espacios democráticos; y junto a ello, la propia historia de la historia del México moderno, sus historiadores, las instituciones. Historia, polémica, crítica y política se entrecruzan en los dos últimos capítulos cuando pasa revista a las obras y a las vidas de Jesús Silva Herzog, Isidro Fabela, Salvador Azuela, Gastón García Cantú, Jesús Reyes Heróles y Daniel Cosío Villegas. Sobre este último, el autor no esconde sus simpatías, sobre todo por ese “estilo personal de criticar” (p. 603) que permitió, entre otras cuestiones, renovar formas y contenidos del quehacer historiográfico en México. Para un historiador de la Revolución Mexicana, la reflexión sobre Cosío Villegas resulta imprescindible, se trata de quien cambió la manera de aproximarse al Porfiriato, para entender mejor *la crisis de México*, ensayo liminar de un intelectual que, inducido por los requerimientos de la vida práctica optó por convertirse en historiador.

En síntesis, el libro de Garcíadiego explora respuestas a esa obsesión de los intelectuales mexicanos por el poder. Indaga sus acciones dentro de los equipos gubernamentales en la Revolución y en la posrevolución, subraya los conflictos con el poder, advierte los desafíos del poeta al querer reemplazar al príncipe, las aventuras de los príncipes necesitados de poetas, pero sobre todo, da cuenta del quehacer de aquellos intelectuales que, a decir de Octavio Paz, descubrieron que su verdadera misión política era el ejercicio de la crítica.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Borges, Jorge Luis

1996 “El libro”, en *Obras Completas*, vol. IV, Buenos Aires, Emecé.

Croce, Benedetto

1960 *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE.

Garcíadiego, Javier

2002 *Alfonso Reyes*, México, Planeta.

Krauze, Enrique

1991 *Daniel Cosío Villegas, una biografía intelectual*, México, FCE.

Paz, Octavio

1987 “Suma y sigue. Conversación con Julio Scherer”, en *México en la obra de Octavio Paz. El peregrino en su patria*, vol. 1, México, FCE.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA (COORD.),
*TEJIENDO HISTORIAS. TIERRA, GÉNERO Y PODER
EN CHIAPAS, MÉXICO*, INAH, ANTROPOLOGÍA,
2004

Verónica Ruiz Lagier

CIESAS

Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas es un libro que analiza los procesos de cambio político y cultural en diferentes regiones de Chiapas, bajo la mirada particular de un grupo de mujeres con diferentes experiencias en la región. A pesar del acercamiento o incluso participación, que han tenido las autoras en los procesos analizados, es notorio el esfuerzo que realizan por fomentar una conciencia crítica desde el trabajo académico y/o desde el interior de los propios movimientos sociales, con el ánimo de determinar cuáles aspectos generan o frenan el desarrollo y la autodeterminación de los grupos estudiados.

La obra está dividida en dos partes independientes pero en estrecha relación, para facilitar que el lector analice los procesos de transformación geopolítica y social, expuestos en los 12 diferentes artículos y sus casi 400 páginas.

Los cinco artículos que conforman la primera parte, titulada Lucha por la tierra, autonomía y zapatismo, permiten una visión completa de las décadas recientes de lucha por la tierra en Chiapas. Después la atención se concentra en las implicaciones de estos procesos en la vida cotidiana de aquellos grupos políticos que, antes y después de 1994, se encontraban trabajando por los derechos vitales para sus comunidades, como el derecho a la tierra, la educación y la salud.

El conjunto de estos trabajos revela cómo la experiencia de organización y lucha por la tierra en comunidades campesinas o indígenas, derivaron en organizaciones sociales con la suficiente fuerza como para reconfigurar redes de poder en Chiapas, transformando con ello el espacio agrario décadas previas al levantamiento zapatista. Los artículos "Cercos antizapatista y lucha por la tierra en Chiapas", de Maya Lorena Pérez Ruiz, y "Reconfiguración del espacio agrario en Chiapas: las consecuencias del levantamiento zapatista", de María Eugenia Reyes Ramos, ofrecen la mirada histórica de este proceso mediante la recopilación documental, hemerográfica y el análisis de archivos

diversos, que dan cuenta de cómo se construyeron alianzas y rupturas entre organizaciones que buscaban entre otras cosas, la obtención de tierras.

En su artículo, Pérez Ruiz proporciona un análisis detallado de los objetivos y carácter de las diferentes organizaciones campesinas e indígenas. Asimismo, Reyes Ramos muestra con datos muy precisos, las consecuencias de tales movilizaciones frente a la invasión y compra de tierras.

También preocupada por el impacto del levantamiento zapatista en la lucha por la tierra en Chiapas, Pérez Ruiz explica cómo la alianza entre zapatistas, campesinos e indígenas de regiones externas a la zona zapatista no siempre fue formal y hubieron matices en el compromiso de tales organizaciones frente al movimiento zapatista. Para su análisis se apoya en el marco metodológico de Melucci para caracterizar los movimientos sociales y diferenciar el carácter de las organizaciones participantes con el fin de explicar la dirección que adoptaron durante los momentos más delicados del diálogo y confrontación con los gobiernos federal y chiapaneco. De esta forma, pone atención en un tema poco estudiado hasta ahora respecto al movimiento campesino e indígena: el *cercos múltiples u organizativo* que construyó el gobierno federal en torno al EZLN y con el cual, según la autora, se propuso limitar los alcances de las demandas agrarias y sociales de las diferentes organizaciones aglutinadas en el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC). Mediante dicho cerco —que incluyó, a decir de la autora, la cooptación de líderes por la vía de elección popular u ofrecimiento de puestos públicos, otorgamiento de recursos millonarios para propiciar corrupción entre líderes, así como acelerada cooptación del descontento social por parte del gobierno— se consiguió aislar al EZLN y desarticular la movilización estatal que daba fuerza y representatividad al movimiento zapatista. Por ello, Maya Lorena considera al sistema de acción de estas organizaciones una “construcción social” que se consigue mediante complejos procesos de interacción y negociación en los cuales se enfrentan inevitablemente liderazgos e intereses que reconfiguran identidades, además de formas y niveles de participación.

La autora revela, además, cómo los líderes asumieron de forma simultánea varios frentes de lucha, lo cual complicó el proceso de negociación entre las organizaciones, y entre éstas y el gobierno de Chiapas, precisamente por el tipo de demandas y objetivos tan diversos en los organismos indígenas y campesinos. Este análisis no resta ni cuestiona los logros del movimiento indígena y campesino de Chiapas, y en cambio, muestra las dificultades de sus alianzas, así como su preocupación por crear mayores canales de discusión académica para analizar la relevancia en cuanto a la trayectoria de lucha de las organizaciones y sus identidades, con el fin de entender sus decisiones y el cambio de su discurso político en momentos de crisis frente al Estado.

En este punto, el trabajo de Pérez Ruiz se relaciona directamente con el de Reyes Ramos, el cual nos muestra la huella “espacial” y territorial que ha dejado el proceso de organización y lucha campesina. También introduce a los trabajos de Araceli Burguete, Gemma van der Haar y Shannon Speed, quienes muestran la importancia de analizar la experiencia política comunitaria y la actitud que adoptan sus pobladores frente a movimientos como el zapatista que condujeron a la construcción de municipios autónomos. Lo anterior debido a que estas autoras también observan cómo la toma de tierras, impulsada por el EZLN, entre otras cosas acentuó viejos problemas entre los habitantes debido a sus diversas posiciones políticas, generándose incluso enfrentamientos intercomunitarios.

Por su parte, Reyes Ramos, estudia los acuerdos agrarios adoptados entre el gobierno estatal y las organizaciones campesinas entre 1990 y 1999, es decir las políticas públicas derivadas de la invasiones de tierra, que incluyeron la compra de predios invadidos a propietarios y la creación de fideicomisos para adquirir las tierras en posesión de organizaciones y grupos campesinos. La autora plantea que si bien “la sacudida del movimiento zapatista” fue un motor para el avance y agilización de la acción agraria institucional, en las regiones con experiencia organizativa anterior al conflicto se consiguió que el gobierno otorgara resoluciones favorables a los campesinos por el contexto de guerra existente.

Reyes Ramos explica las acciones agrarias más importantes que el gobierno chiapaneco echó a andar, como la ampliación de ejidos, dotación, reconocimiento de bienes comunales y la creación de nuevos centros de población ejidal; acciones que “reflejan la preocupación gubernamental por ‘apagar’ rápidamente los posibles focos agrarios de propagación del conflicto armado”. Se trata de acciones que se concentraron en municipios donde se encontraban bases de apoyo zapatista con reclamos históricos de regularización de tierras o en municipios de la región norte donde se encuentran bastiones de la CIOAC, pero también en aquellos municipios con una tradición de lucha agraria desde los años treinta y cuarenta.

Así, la autora identifica cuáles son esas organizaciones que capitalizaron el conflicto armado y exigieron la negociación agraria con el gobierno federal. Con ello, Reyes Ramos muestra cómo el impacto regional de la política agraria no tiene relación directa con la conflictividad agraria de las regiones, sino con la presencia regional de las organizaciones negociadoras de la demanda de tierra.

Shannon Speed, autora del artículo “Lucha por la tierra, globalización e identidad: la etnohistoria y etnopresente de Nicolás Ruiz”, explica cómo esa comunidad dejó de presentarse y luchar como campesina y asumió un carácter indígena para conseguir sus demandas por la vía de los derechos propios de tal identidad. Nos describe este proceso de cambio identitario basado en la autoidentificación más que en otros elementos de clasificación como la descen-

dencia o la lengua. Lo explica a partir de la relación dialógica entre actores locales y discursos globales, poniendo especial atención en la interacción de la población de Nicolás Ruiz con los regímenes municipales y estatales, así como con organizaciones relacionadas con el zapatismo y los derechos humanos e indígenas.

De forma similar a como lo hacen Pérez Ruiz y Reyes Ramos, Speed demuestra la importancia de la lucha agraria en las decisiones políticas y sociales que actualmente adopta la población. Para ella, la relación que ha construido la comunidad con el Estado se explica a partir de las décadas, y hasta siglos, durante las cuales sus pobladores han tenido que luchar para conseguir la restitución de las tierras de las que han sido despojados desde la época colonial.

La reconstrucción histórica del proceso, realizada por esta autora, permite ver que en el siglo xx el movimiento revolucionario promovió la desaparición de la identidad indígena y su sustitución por la identidad campesina, por lo cual hasta antes de 1994 la comunidad luchó como campesina y priísta. No fue sino hasta después del levantamiento zapatista que los pobladores de Nicolás Ruiz buscaron luchar por la tierra bajo otras alternativas diferentes al PRI, desafiando al Estado en su alianza con los zapatistas.

Para Speed, la identidad indígena es entonces un capital cultural que ahora permite a esta población sacar ventaja en sus negociaciones con el gobierno, puesto que fue éste quien cerró las puertas para hacerlo por medio de la reforma agraria. Sin embargo, para la autora en este cambio identitario no se trata sólo de adoptar discursos e identidades estratégicas o ilegítimas, sino de un proceso de reinterpretación de su historia particular en constante reconstrucción. De ahí que su análisis sea útil para discutir tanto los criterios que definen los límites de la autodefinición como los designados por el Estado para definir al "indígena".

Relacionado también con el tema de la identificación, Gemma van der Haar presenta el trabajo "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en el cual analiza cómo es que se definen los municipios autónomos. Encuentra que lo hacen mediante la afiliación de sus miembros y no a partir de un territorio geográficamente excluyente, puesto que en esas microregiones conviven comunidades, o parte de ellas, que se adscriben ya sea al municipio oficial o al autónomo. En este artículo también se evidencia la importancia que tuvo para los miembros de los municipios autónomos, la experiencia adquirida en la lucha por la adquisición de servicios de educación y salud, así como en la lucha agraria que derivó en la toma de tierras como única forma para obtenerlas.

El trabajo de Van der Haar, por lo demás, permite conocer las dificultades que surgen en los proyectos autonómicos debido a las diferentes formas en que los miembros de esos nuevos municipios han ejercido el poder en sus comunidades de origen. Se trata de un tema relacionado tanto con el acceso a la tierra como

con los recursos comunitarios. Así, dirige la atención a un tema delicado pero indispensable en la discusión académica sobre derechos indígenas: la orientación colectivista del proyecto zapatista, que ha sido la causa de muchas diferencias entre los pobladores originales y quienes han llegado a poblar como parte del reparto agrario hecho por el EZLN. Según la autora, esta práctica colectiva promovida por los zapatistas dista mucho de la organización acostumbrada en la región Tojolabal, por lo que algunos colectivos creados bajo la Ley Agraria Revolucionaria funcionan a la par de la producción privada y no en lugar de ella.

Del mismo modo, Van der Haar observa otras tensiones importantes dentro de los municipios autonómicos, esta vez relacionadas con el tiempo que sus miembros deben dedicar al trabajo en diferentes comisiones y la prohibición de que su población sea beneficiaria de bienes, servicios y ofertas sociales que otorga el gobierno federal. En este último caso muestra cómo la población simpatizante del EZLN no siempre está convencida de rechazar las ofertas gubernamentales, a pesar de que se presentan como una estrategia para debilitar el zapatismo. En su análisis se observa que el proyecto autonómico es una reacción a 30 años de actuación gubernamental limitada y clientelar, así como un producto de la intervención de las organizaciones no gubernamentales que llenaron el espacio producido por la ausencia del Estado, en la que retomaron las funciones públicas clave.

Este tema es enriquecido con el trabajo de Araceli Burguete, quien se remonta a las experiencias históricas de organización social alrededor de la lucha por los servicios básicos de educación y salud, las cuales, asegura, han sido el germen de las autonomías zapatistas. De esta forma, coincide con Pérez Ruiz y Van der Haar cuando señala que las experiencias autónomas se encuentran articuladas a organizaciones con tradición de lucha agraria, y al igual que Reyes Ramos, pone atención en la transformación del espacio agrario como parte de la “territorialización del poder” zapatista.

Para Burguete la autonomía zapatista ha sido dinámica y ha dejado de ser territorial para ser “institucional o funcional”. En ello coincide con Van der Haar, pues advierte también la creación de instituciones rebeldes que desplazan al Estado y permiten que la población acceda a ciertos servicios y derechos. De este modo, a decir de la autora, la autonomía institucional se genera en un espacio o territorio “imaginado”, es funcional y se reproduce a partir de la identificación y uso que sus miembros hacen de este territorio.

En la segunda parte del libro, dedicada a la Recomposición de relaciones de poder y actores sociales, Anna María Garza Caligari y Sonia Toledo presentan su artículo “Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta” que, de alguna forma, da continuidad a lo expuesto en la primera parte del libro, pues se expone cómo las fronteras que separan los movimientos sociales son móviles, de ahí que las demandas y organizaciones indígenas mismas tengan

mucho de campesinas. En ese contexto, las autoras muestran cómo el movimiento agrario abrió los espacios para la participación de las mujeres en su calidad de campesinas, aunque en un principio no permitió el cuestionamiento político de las desigualdades de género.

En su trabajo, estas autoras hacen una revisión de la historia organizativa de las mujeres chiapanecas y encuentran que han existido contradicciones de clase, étnicas y de religión, mismas que han ido moldeando las relaciones entre quienes han participado. Consideran que a partir de la incorporación de la mujer en el movimiento agrario comenzó a generarse una participación política más “consciente” por parte de ellas y se crearon las condiciones para construir otras identidades, como la de género. Con esto, se deja de lado el papel femenino en los movimientos sociales sólo como “muro de contención” en los enfrentamientos entre organizaciones campesinas y fuerzas policiacas locales.

Las autoras reflexionan, en su reconstrucción del proceso, cómo llegaron las organizaciones de cobertura nacional y los distintos actores sociales, además de la forma en que sus discursos fueron reinterpretados por las mismas mujeres chiapanecas participantes. En este sentido, analizan el proceso con una mirada nueva, pues no estudian a los miembros del movimiento campesino e indígena como objetos pasivos de los intereses externos; en cambio, prefieren hacerlo desde el análisis de la representaciones sociales. Es decir, analizan la manera en que los diversos actores que intervinieron en el proceso se comunicaron y reinterpretaron los diferentes discursos a partir de sus propios intereses, lógicas y percepciones.

Garza y Toledo observan también que las acciones del movimiento agrario y sus impactos no fueron los mismos en todas las regiones, de modo que donde prevalecía la propiedad privada posteriormente se conformó como espacio rural dominado por la propiedad social. De ahí que sea posible y necesario estudiar el movimiento agrario a partir de los cambios en los espacios sociales, ubicación de los sujetos en éstos, así como sus formas de vida y representación.

El artículo de Aída Hernández y Violeta Zylbergberg, titulado “Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas”, bien puede ser un acercamiento o *close up* del proceso en el cual las mujeres luchan por adquirir mayor participación y derechos dentro de sus comunidades. Lo hacen desde dos niveles de análisis: midiendo el impacto del EZLN en el movimiento nacional de mujeres indígenas y adentrándose en el nivel local y cotidiano, a partir de la experiencia de una comunidad a la que llaman San Francisco. Este trabajo no reproduce ni representaciones idílicas ni satanizaciones del movimiento zapatista pues, como las autoras advierten, tal actitud no da cuenta de la complejidad de los procesos sociales. En cambio, sugieren mantener una mirada crítica a las condiciones en las cuales se desarrollan cotidianamente

las mujeres zapatistas, ya que es en esta cotidianidad donde se elabora la práctica de resistencia y transformación a partir de su percepción del mundo.

En este artículo, las autoras realizan una reconstrucción de las experiencias organizativas locales con el propósito de entender la respuesta de las mujeres indígenas ante el zapatismo y observan que, a diferencia del movimiento feminista nacional, las indígenas han mantenido una doble militancia, vinculando la lucha de género a la de la autonomía de sus pueblos. Así, pese a las resistencias en ambos movimientos, han logrado incorporar la diversidad cultural a sus reflexiones respecto a la desigualdad de género, y del género en el análisis de la desigualdad étnica.

No obstante lo anterior, el análisis de una experiencia particular permite que las autoras también adviertan las dificultades. Así señalan cómo, a pesar del surgimiento de diversos espacios de reflexión donde las mujeres zapatistas escuchan la experiencia de otras mujeres a nivel nacional, su cotidianidad es difícil para llevar a la práctica el discurso político.

En dicho contexto el discurso zapatista es reapropiado, resignificado y reelaborado hacia el interior de cada comunidad de manera diferente. Y aunque las autoras no pretenden generalizar a partir de un caso específico, el estudio que realizan en esta comunidad permite observar lo difícil que resulta para las mujeres zapatistas cruzar las fronteras de su “unidad doméstica” pues, como se señala en el texto, la opresión es estructural e histórica, por lo que no basta crear leyes para dejar de reproducir ciertos comportamientos, como sucede con la diferenciación de roles y tareas domésticas según el género, estas mujeres se han enfrentado; ejemplo de ello son las mujeres que se han enfrentado a la prohibición para entrar a espacios “masculinos” como la asamblea comunitaria. No obstante, y como un logro, Hernández y Zylbergberg observan el rompimiento del marco de referencia común a partir del cual, antes de 1994, se daban las relaciones sociales entre hombres y mujeres de la comunidad. En dicho rompimiento se están “desnaturalizando” las desigualdades que antes eran vistas como parte de la vida, lo cual es el primero de varios pasos para modificar las desigualdades de género.

Los trabajos presentados en esta segunda parte de *Tejiendo historias...*, hablan de cómo la resistencia al cambio se expresa en los distintos ámbitos de la vida social mediante diferentes formas de presión como es por ejemplo, la propagación del rumor o el “chisme”, que afecta a todas aquellas y aquellos que se atreven a transgredir las normas “tradicionales”, aun cuando su comportamiento obedezca a las nuevas reglamentaciones zapatistas. Y es justo en ese campo de lo simbólico que Gracia María Imbertón realiza su estudio sobre el pecado de la palabra, cuyos resultados presenta en el artículo “La enfermedad como lenguaje de poder: el *mulile t’yan* entre los choles de Tila”. En éste se analiza la enfermedad no sólo como manifestación de la opresión social, sino también como un “mecanismo de competencia entre agentes desigualmente ubicados en el espacio social”, con

lo cual la enfermedad es producida y empleada como un recurso para incidir en las tensiones sociales cuando una persona se encuentra en desventaja. De este modo se atribuyen padecimientos físicos a las tensiones sociales, muchas veces resultado de nuevas formas de organización e intercambio tradicionales.

Desde la esfera religiosa, Gabriela Robledo presenta “Religión y migración, ámbitos de recomposición de la etnicidad entre los pueblos indígenas de Chiapas”. En este trabajo estudia los procesos de transformación social a partir de los flujos migratorios causados por el enfrentamiento religioso y que han reconfigurado el espacio geográfico y social formando, como ella señala, dos tipos de asentamientos: 1) los nuevos enclaves indígenas en las ciudades más cercanas de la zona de los Altos de Chiapas y el municipio fronterizo de Las Margaritas (San Cristóbal de las Casas y Comitán, respectivamente); y 2) la formación de asentamientos rurales, como los municipios de Teopisca y Ocozocuahtla, en la zona conocida como Depresión Central.

En su trabajo, Robledo demuestra que las nuevas configuraciones, producidas por el escenario de movilidad social hacen que el territorio étnico deje de ser geográfico y adquiera nuevas dimensiones económicas, sociales y culturales, que identifican a los diversos pueblos. En los nuevos asentamientos territoriales, así como en las nuevas configuraciones étnicas que se forman, tienen un papel fundamental las congregaciones religiosas, pero también las nuevas actividades económicas en las cuales se involucra la población. Por tanto, hay algunas poblaciones que se integran mediante el comercio informal; y otras, con la formación de poderosas organizaciones de transporte que han abierto nuevos espacios para la población indígena.

Robledo muestra, además, cómo la migración urbana evangélica ha contribuido a modificar, además de las económicas, las relaciones de género. Con el caso de Betania, ejemplifica la forma en que varía el comportamiento de las mujeres católicas y las no católicas, y lo diferente de sus respuestas ante las condiciones de maltrato físico, alcoholismo, abandono, etcétera. En ese sentido, señala el hecho de que dichos cambios en el comportamiento generacional y de género está convirtiéndose en un obstáculo para que las mujeres evangélicas encuentren pareja, pues sus expectativas se escapan del modelo tradicional. Asimismo, la autora señala cómo otras religiones no sólo están ganando terreno al catolicismo, sino que están brindando nuevas redes de apoyo para vivir en el espacio migrado sin que sus miembros renuncien a su etnicidad.

Relacionado con la problemática del artículo anterior Sophie Hvostoff, en su artículo “Indios y coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”, analiza las relaciones entre indios y coletos en la ciudad de San Cristóbal e invita a discutir la veracidad de tales identidades vistas y aceptadas desde la antropología como en permanente oposición.

Al igual que Gabriela Robledo, coincide en estudiar la “rearticulación de la identidad indígena” con sus nuevas referencias, pues no son sólo comunitarias, sino también económicas y políticas, aunque continúan siendo corporativas. Por ello, esta autora prefiere estudiar las estratificaciones internas dentro de estas nuevas comunidades indígenas ubicadas a la periferia de San Cristóbal, así como sus formas de integración a dicha ciudad, en vez de homogeneizar la identidad de dicha población indígena para contraponerla a la identidad coleta.

Según esta autora, la pluralidad indígena de las nuevas colonias urbanas rebasa el nivel comunitario. Esto se ejemplifica en el ejercicio del voto, que es variado y movable ante las necesidades y demandas del momento, además de incorporar y usar estratégicamente la oferta electoral. Encuentra, además, diferentes espacios de interacción entre el indígena y el ladino, tanto en lo político como en lo religioso: la vieja oposición mecánica entre indio y coletos se desmorona ante las evidencias que unen a tales sectores en los compadrazgos, e incluso en el uso de “brujería” por parte de los ladinos. Tales vínculos e intercambios, aclara la autora, no significan que tengan los mismos referentes conceptuales, pero sí que se “atravesan las fronteras étnicas y crean puentes entre ambos mundos”.

Inés Castro Apreza, en su artículo “San Pedro Chenalhó: la cúspide de la violencia en tiempos de guerra”, presenta los resultados de una investigación —por demás necesaria— en la cual reconstruye la matanza de Acteal sobre la base de las declaraciones ministeriales de los agresores y con un arduo trabajo de campo en la zona. A partir de lo anterior, sostiene que la agresión fue posible porque existía un proceso de violencia previo en donde la participación y complicidad de autoridades e instituciones gubernamentales fueron un elemento constante. Su estudio, cabe decir, no es sólo la recreación de los hechos, sino una explicación sociológica sobre los mismos. Para ello cuestiona los conceptos centrales que en diversos medios se han utilizado para explicar este acontecimiento y, más que ofrecer claridad, lo vacían de significado. Al realizar un rastreo histórico de los acontecimientos sociales y políticos que han marcado a la región, intenta dejar de lado las pasiones políticas para realizar un análisis objetivo que permita en un futuro deseable idear estrategias de reconciliación comunitaria y municipal.

La autora parte de considerar al conflicto un producto de relaciones de poder, mismas que deben ser identificadas para evitar más violencia. Asimismo, niega las explicaciones aventuradas dadas por el gobierno federal que sostienen que se trató de un conflicto religioso; para esto último, muestra que tanto en las víctimas como en los victimarios estaban presentes las mismas religiones. Así, Castro advierte certeramente que las diferencias políticas no son una explicación por sí misma de lo sucedido en Acteal y que las diferencias intra e intercomunitarias no hubieran tenido una salida violenta si no hubieran existido los actores con los implementos necesarios y la permicidad para ejercerla y consumarla. Con ello evidencia el pro-

ceso en el cual las percepciones sociales —entre actores encontrados— encuentran causas prácticos para consumir, por medio de la violencia, sus diferencias.

Mercedes Olivera es quien cierra el libro con su artículo “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”. En éste, al igual que Aída Hernández y Violeta Zylbergberg, la autora observa el peso que tiene la “guerra de baja intensidad” como un obstáculo para el éxito de los procesos internos que buscan desarrollar las personas y grupos que integran el movimiento zapatista. En su análisis, Olivera hace uso de herramientas teóricas indispensables para entender las múltiples formas culturales que contribuyen para que exista una resistencia al cambio —aun dentro del movimiento zapatista— dando paso a la imposición y reproducción de formas tradicionales de pensar y actuar que contradicen el discurso zapatista.

Olivera estudia las resistencias al modelo zapatista apoyándose en la teoría del campo cultural de Bourdieu, que permite entender los valores, actitudes y posiciones sociales concebidos como “naturales” —llamados prescripciones trascendentes— y que en los casos concretos a estudiar se manifiestan como parte esencial de la representación simbólica del ser indígena. Lo anterior, ya sea como subordinación al poder y discriminación interiorizada, o reproducción de autoritarismo y exclusión, que contradice el “mandar obedeciendo”.

La autora considera estos problemas estructurales como el principal obstáculo para construir un proyecto social diferente, los encuentra en los casos específicos analizados desde su larga experiencia de trabajo con mujeres en la zona, que ilustran tales contradicciones. Uno de los casos estudiados es la contrainsurgencia chol del norte de Chiapas porque ejemplifica el sistema de valoración social que legitima las desigualdades y se opone a nuevos sistemas de pensamiento y conducta. Otros ejemplos, sin embargo, los plantea desde el interior mismo del movimiento zapatista; en ellos expone, por ejemplo, la desigualdad entre hombres y mujeres. Más que denuncia, su análisis es una reflexión con el ánimo de hacer notar que “cambiar la dirección de los procesos sociales, mediante un proyecto político alternativo, no es fácil ni lineal ni rápido” puesto que los sistemas de poder que se buscan cambiar se reproducen aun entre quienes buscan la liberación, en particular al estar inmerso en una guerra contrainsurgente.

Sin duda, una de las aportaciones principales de estos trabajos es que tratan con profundidad el estudio de casos específicos en los que se observan las dificultades cotidianas de los diversos actores para cambiar su mundo e incluso para construir la autonomía. Muchos de estos procesos han sido presenciados por las autoras, lo cual, por una parte, les permite obtener información de primera mano, y por otra, reflexionar críticamente sobre su experiencia. De ahí la importancia del trabajo que ahora, como lectores, tenemos la oportunidad de compartir para el enriquecimiento de las ciencias sociales.

Revista *Cuicuilco*, núm. 40, 2007. Editada en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Impresa en los talleres de EMAHAI S. A. DE C. V., en tipo Palatino de 10 puntos. El tiraje consta de 1000 ejemplares.