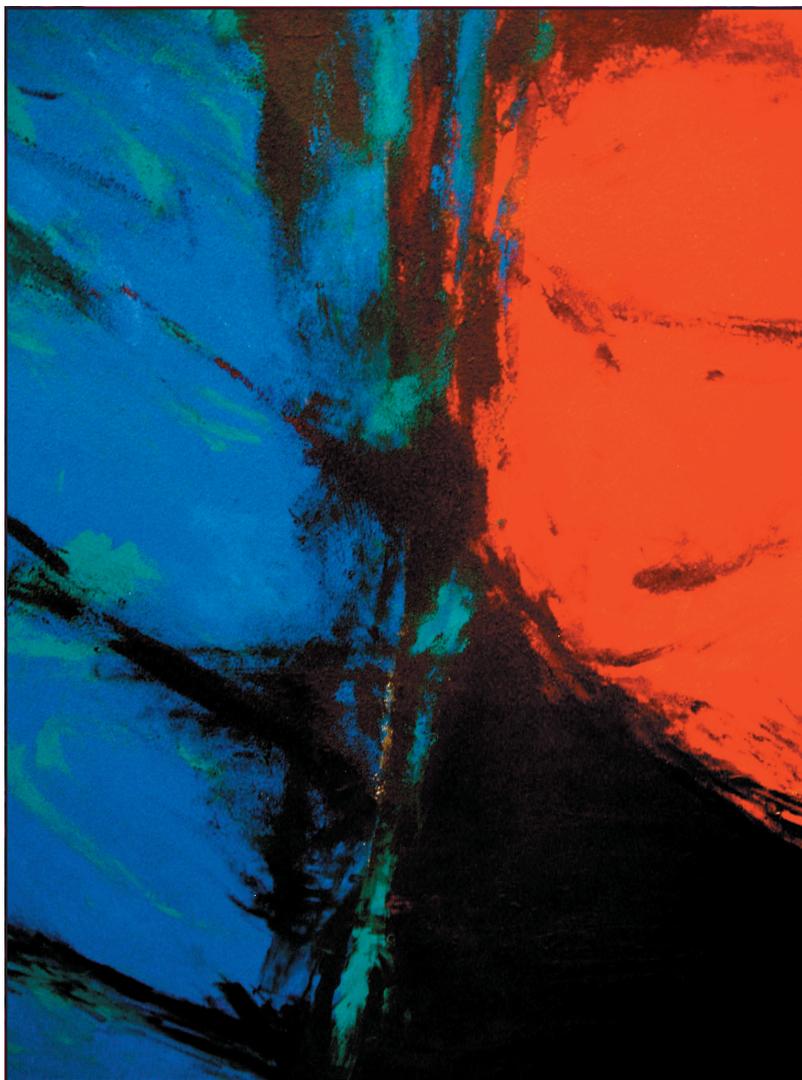


ISSN: 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 12, NÚMERO 34, MAYO-AGOSTO, 2005



Organización social para el ceremonial

ISSN: 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 12, NÚMERO 34, MAYO-AGOSTO, 2005

Organización social para el ceremonial

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
DOSSIER	
• <i>Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México</i> <b>Felipe González Ortiz</b>	11
• <i>Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México</i> <b>Reyes Luciano Álvarez</b>	29
• <i>La montaña sagrada ñähñu (otomí)</i> <b>James W. Dow</b>	41
• <i>Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán</i> <b>Leticia Mayorga Sánchez</b>	63
• <i>Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha</i> <b>Hilario Topete Lara</b>	95
MISCELÁNEA	
• <i>Huellas de enfermedades en esqueletos de personas ancianas: comparación entre dos muestras con cultura diferente</i> <b>Josefina Mansilla Lory, Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Ma. Elena Salas Cuesta</b>	133

- *La deshumanización por la palabra, el sometimiento por la ley. Paralelismos discursivos sobre la cuestión indígena en los Estados Unidos y el cono sur, siglos XVIII- XIX* 153  
**Florencia Roulet y Pedro Navarro**

- *El Movimiento de Renovación Carismática en el sector rural y urbano del centro de Veracruz: interacción social, impacto social e identidad* 201  
**Iván Barrera Lara**

- *Vida en los márgenes: la experiencia corporal como anclaje identitario entre sexoservidores de la ciudad de Xalapa, Veracruz* 217  
**Rosío Córdova Plaza**

#### RESEÑAS

- David Lagunas. *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua* 241  
**Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez**
- Adam Smith. *The Political Landscape Constellations of Authority in Early Complex Polities* 249  
**Stephen Castillo Bernal**

## PRESENTACIÓN\*

*Hace apenas un lustro apareció en esta misma revista un Dossier cuyo núcleo estaba constituido por productos de investigación en torno de los sistemas de cargos. No era el primer esfuerzo por presentar monográficamente productos de investigación acerca de este tema, pero sí fue el primero de una serie, cuyo producto más reciente es el que ahora tiene el estudioso frente a sí. Entretanto aparecieron dos compilaciones en formato de libro: Cargos, fiestas, comunidades y La organización social y el ceremonial. Los títulos apuntaban a temas centrales, colaterales y periféricos de los sistemas de cargos, una orientación que aún campea en el presente ejemplar.*

*Esta selección, a diferencia de los esfuerzos anteriores, que trataron de incorporar diversas etnias, se integra con trabajos producto de la investigación en el Estado de México y Michoacán. En virtud de esto, se involucran de manera directa experiencias y reflexiones que refieren a etnias ñähñu, mazahuas, atzincas y purépechas. En la primera parte, el lector encontrará dos estudios comparativos entre comunidades de diferente filiación étnica, realizados por investigadores mexicanos jóvenes (Felipe González Ortiz y Reyes Luciano Álvarez Fabela); el tercer documento proviene de la pluma de un estudioso que cuenta con sólida presencia en los estudios sobre religión y formas de organización sociocomunitaria para el ceremonial: James Dow. En la segunda se incorporan dos trabajos producto de investigación en la etnorregión purépecha: uno producto de un estudio de comunidad realizado por Leticia Mayorga Sánchez y el otro, de Hilario Topete Lara, resulta menos concreto porque brota de una experiencia comparativa entre diversas alternativas de organización para el servicio a los santos y formas de gobiernos locales.*

\* Leif Korsbaek lamenta que no puede participar con un artículo en este Dossier; la razón es que publicó el artículo "Tylor en México: una excursión a Texcoco" en el número 30 de esta revista.

En el primer artículo, “Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México”, de Felipe González Ortiz, prosigue con una tradición en antropología política, la cual vincula al poder con el parentesco y la religiosidad. El autor, mediante un ejercicio comparativo (San Antonio de las Huertas, localidad con mazahua hablantes y Huixquilucan, con población otomí), “enfatisa en las articulaciones entre familia o grupos domésticos, parentesco, mayordomías y cargos”, puesto que “[de] la articulación de esas dimensiones sociales se estructuran la comunidad y sus formas de poder”. En esa tesitura, el parentesco consanguíneo y el ritual aparecen como el eje en torno del cual se articula el sistema de cargos. Sin embargo, los datos etnográficos no se quedan en ese nivel de generalidad sino que, con base en las nociones primordiales de Geertz y las familias extensas no residenciales de Nutini, el autor nos permite aproximarnos a los niveles sociales de articulación que van desde el ámbito más íntimo de la familia en torno del oratorio familiar, hasta el más público de los cargos religiosos a través de la mayordomía al servicio de los santos.

Reyes Luciana Álvarez Fabela emprendió también un ejercicio comparativo con “dos comunidades con presencia de grupos etnolingüísticos originarios: San Andrés Cuexcontitlan en el municipio de Toluca, de habla otomí, y San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan de Arteaga, de habla atzinca o tlahuica”. El elemento articulador de la comparación es el sistema de cargos y la manera diversa en que la propia institución y los sujetos sociales que le dan vida han reaccionado en el proceso de interacción respecto a la sociedad y a las culturas mestizas que les presionan constantemente.

El fin último del artículo de Álvarez Fabela, “Etnicidad; cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México”, apunta a la idea de que el sistema de cargos se ha convertido en el instrumento sociocultural de las comunidades indígenas para emprender proyectos comunitarios, en este caso la preservación de su identidad y de su etnicidad. El ceremonial, la fiesta religiosa y el cargo aparecen en una dimensión que dota de certezas a las comunidades indígenas comparadas; la reproducción de los mismos hace posible una continuidad entre los antepasados y los venideros, con la certeza de que se hace lo que debe ser y ha sido.

Asimismo, dentro de las propias localidades comparadas, el autor estudió los desencuentros y coincidencias entre grupos de católicos y no-católicos, los diversos sistemas normativos, las estrategias para la participación política y la resistencia ante los embates de la sociedad mayor que los contiene. Pese a las fracturas ocasionadas en el interior de la comunidad por la diversificación de cultos e iglesias, Reyes Álvarez encuentra que por encima de ellos existe un elemento unificador: la defensa por el territorio y el reconocimiento de un pasado compartido, etnocultural (gobierno comunitario y lengua, entre otros elementos) e histórico.

El trabajo de J. Dow, “La montaña sagrada ñāhñu”, nos presenta una etnografía fresca, espontánea, basada en dos peregrinaciones a Cerro Gordo en las que participó mientras duró su estancia entre los también llamados otomíes. Allí, entre ellos, fortaleció la idea de que la religiosidad manifiesta por el grupo étnico estudiado se ha transformado

*en parte de una cultura que se adaptó al medio a través de la agricultura; por ende, el agua se convierte en un elemento de primer orden, y su obtención gracias a la lluvia y complicadas oraciones, danzas y ceremonias, es sólo una forma de expresarse. La evidencia etnográfica que nos proporciona Dow, aun sin proponérselo, también abona el terreno de la literatura antropológica generada en torno del culto a los cerros y de su indisoluble vínculo con el agua.*

*Pero no es la única lectura posible de Dow. Los datos empíricos proporcionados por el autor se ajustan en el proceso analítico a una teoría (costly signaling) que “establece que la religión desempeña el papel de una estrategia anti-autodepredadora por medio del estímulo y el incentivo a la cooperación grupal”, dado que las ofrendas, los sacrificios y otras señales de gastos onerosos relacionan a los individuos con grupos cooperativos; asimismo, como el autor sostiene, el sacrificio genera confianza y propicia la generación y adquisición de prestigio, así como un entramado de ayudas mutuas, lo que sólo se consigue mediante los rituales.*

*Leticia Mayorga Sánchez posee un amplio conocimiento en torno de la religiosidad popular en la etnorregión purépecha y particularmente de la comunidad indígena de Capacuaro, a la cual asistió atraída por un conflicto entre dos bloques de actores que en el interior de la comunidad se disputaban espacios políticos de acción e interacción. Este evento del que nos da cuenta constituye una clara muestra de la pugna entre las añejas formas de organización sociocomunitarias que se expresan en la figura del “cabildo tradicional” (otrora estrechamente vinculado con la religiosidad, el gobierno local y el acceso a los recursos, aunado al control de éstos) y las figuras agrarias respaldadas por el derecho positivo mexicano y el Estado. El resultado, nos dice Mayorga Sánchez, se muestra como la confrontación entre dos modelos: uno “tradicional” y otro “de progreso”.*

*El trabajo de Mayorga, “Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán” es un material sólido que remite lo mismo a fuentes documentales que a la historia oral y la observación participante. Como resultado, se da cuenta del conflicto estudiado no como un proceso de ruptura, sino que, buscando continuidades y similitudes, encontró que la confrontación es simplemente el desencuentro entre estrategias diversas de legitimación y defensa de dos modelos de comunidad: el basado en las ideas de servicio, legitimidad, respeto y prestigio, y el basado en la legalidad y en las prácticas democráticas. El resultado es una comunidad que se flexibiliza con el objetivo de mantener sus proyectos y mantenerse a sí misma como tal; además agregaríamos, aunque la autora no lo mencione en forma explícita, que Mayorga Sánchez nos expone justamente la dimensión de la comunidad como un proceso.*

*El trabajo de Hilario Topete Lara se encuentra en la tesitura de quienes sostienen la diversidad de formas de organización para el ceremonial, y es fiel a la idea que ha sostenido junto con Leif Korsbaek en diversos foros académicos: la especificidad del “típico sistema de cargos” y el desatino de confundirlo con mayordomías, sistemas de cargos religiosos, gobiernos locales y otras modalidades comunitarias para la celebración de fiestas religiosas*

*y para la actividad política. El autor halla sustento en una experiencia etnográfica amplia que posibilitó el trabajo etnológico comparativo, del cual brota un esbozo de tipología.*

*Con este esfuerzo realizado por el Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder, en cuyo seno fueron analizados y evaluados inicialmente los artículos ahora publicados —y con antelación a las reglamentarias dictaminaciones a que se obliga la Revista Cuicuilco—, esperamos coadyuvar al engrosamiento cualitativo y cuantitativo de la literatura antropológica en torno de los sistemas de cargos y de la organización social comunitaria para el ceremonial.*

*Cordialmente,*

HILARIO TOPETE LARA, LEIF KORSBAEK Y MANOLA SEPÚLVEDA

# DOSSIER



# CARGOS Y FAMILIAS ENTRE LOS MAZAHUAS Y OTOMÍES DEL ESTADO DE MÉXICO

Felipe González Ortiz<sup>1</sup>

Universidad Intercultural del Estado de México

**RESUMEN:** *El trabajo compara dos formas de organización social de dos grupos culturales que habitan en el Estado de México, los mazahuas y los otomíes. Se analiza la estructura familiar, el parentesco ampliado y el sistema de cargos. A partir de esas estructuras se descubren los lazos y vinculaciones entre la familia y el sistema de cargos. Con los mazahuas el parentesco consanguíneo explica las vinculaciones y entre los otomíes es el parentesco ritual, específicamente el compadrazgo.*

**ABSTRACT:** *Two different types of social organization in two ethnic groups living in the State of Mexico are compared in the text: that of the Mazahuas and that of the Otomis. The family structure, the extended family and the cargo system are compared, and from these structures the articulation of the family and the cargo system is discovered: in the case of the Mazahuas, the articulation is explained by the consanguineous kinship, and in the case of the Otomis it is explained by the ritual kinship, more specifically by the compadrazgo.*

**PALABRAS CLAVE:** *organización social, sistema de cargos, parentesco ampliado, familia, parentesco consanguíneo, parentesco ritual, comunidad*

## INTRODUCCIÓN

Las formas de la organización social de las comunidades indígenas del Estado de México han sido relegadas por los investigadores sociales, porque en los imaginarios científicos se proyectan como comunidades culturalmente erosionadas. Este imaginario se refuerza cuando se piensa (sobre todo bajo los principios dualistas de la teoría clásica de Redfield [1941] que contrapone lo rural con lo urbano), en comunidades que experimentan un intenso proceso de conurbación a la zona

<sup>1</sup> Los esquemas fueron elaborados por Susana Prado Tasch.

metropolitana o se caracterizan por influencias sustantivas del modo de vida urbano. No obstante, en esta entidad la situación indígena es muy dinámica, y las comunidades han aprendido a sortear su existencia en medio de un mundo urbano que las envuelve e inserta mediante las fórmulas del mercado y otro mundo cultural que se reproduce en el contexto de las propias comunidades [Korsbaek y González, 1999]. En el Estado de México se encuentran formas sociales que se pueden catalogar como tradicionales en la medida que se proyectan en ellas fórmulas colectivas basadas en el parentesco, la vecindad y compartir la vivencia en una localidad determinada, es decir, a partir de los apegos primordiales [Geertz, 1997].

En este trabajo se centra la atención en las formas de la organización social tradicional, es decir, en las formas como el parentesco y las familias estructuran a las mayordomías y a los cargos de autoridad comunitaria. Se resaltan las articulaciones entre familia o grupos domésticos, parentesco, mayordomías y cargos. De la articulación de esas dimensiones sociales se estructura la comunidad y sus formas de poder. Se compara a dos comunidades otomianas<sup>2</sup> del Estado de México, una de ellas mazahua y la otra otomí. Hay dos objetivos fundamentales que se quieren resaltar:

1) La importancia de los lazos de parentesco, tanto consanguíneo como ritual, como ejes articuladores de los sistemas de cargos, y

2) vislumbrar las mediaciones existentes entre los cargos y las familias.

La reflexión se construye a partir del trabajo de campo que he realizado en la comunidad de San Miguel Caballero, en el municipio metropolitano de Huixquilucan y San Antonio de las Huertas, en el municipio rural de San Felipe del Progreso. El objetivo del trabajo es ver, como se indicó, las formas en que el parentesco distribuye el poder comunitario entre las diferentes familias que se insertan en los cargos de carácter público. Comparar estos dos universos constituye un ejercicio que da luz sobre la diversidad de formas organizativas de las comunidades indígenas en el Estado de México. Otro elemento que resalta de este trabajo es que muestra la consistencia de larga duración del parentesco en las comunidades indígenas. Esto se manifiesta sobre todo en la comunidad otomí de Huixquilucan, pues pese a la gran presión urbana en la que se encuentra, ha podido sortear y transformarse para su propio beneficio.

La vinculación entre las familias, los cargos y las mayordomías se encuentran en una serie de prácticas de autoridad en las que la distribución del poder se hace diferencialmente según periodos que incorporan a la totalidad de los habitantes

<sup>2</sup> Se utilizan en el trabajo las clasificaciones de las lenguas otomeanas “que se divide en dos subgrupos; el otomiano y el pameano” [Knapp, 1996:4]. El mazahua y el otomí son dos lenguas del subgrupo otomiano.

de una comunidad en particular. Si bien es difícil identificar a la familia indígena exclusivamente bajo el modelo nuclear, se puede afirmar la existencia de “familias extensas no residenciales”, como dijo Nutini [1976] en su estudio sobre Tlaxcala [*apud* Millán, 2003], unidas por principios de parentesco, reglas de residencia y de herencia que proyectan grupos corporados e insinúan la existencia de algún tipo de linaje.<sup>3</sup> Por otro lado, las mayordomías, proyectan también la imagen de grupos ceremoniales cuyo objetivo es financiar la fiesta patronal; en este sentido parecen conformar grupos mayores que las familias extensas, cuya orientación se funda en la ceremonia patronal. Además, en las comunidades representan un poder real en la medida que los mayordomos pertenecen a alguna de las familias de las comunidades y se insertan en el carácter rotativo y ceremonial de la estructura de autoridad. La comunidad indígena parece conformar, entonces, una unidad cuyos principios de identificación y cohesión social se constituyen bajo una lógica fundada en los apegos primordiales [Geertz, 1997], base social sobre la que descansan las comunidades indígenas.

En este marco, en los siguientes apartados se comparan las formas organizativas de dos comunidades indígenas; una mazahua y otra otomí. La mirada se centra en las formas de articulación entre la dimensión familiar y la autoridad comunitaria, expresada fundamentalmente por los cargos de autoridad y las mayordomías. De la articulación de estas dimensiones se proyecta la comunidad indígena. Empezaré por hacer una descripción sumaria de los mazahuas para después abordar a los otomíes. El lector no debe esperar extensas interpretaciones; por el contrario, se apuntan caminos de reflexión para la problematización científica de un tema que ha ocupado cantidad intensa de esfuerzo y reflexión intelectual en la antropología de México: la organización social, la familia o los grupos domésticos y el sistema de cargos.

## LOS MAZAHUAS

En algunas comunidades mazahuas la participación en la estructura de mayordomías es obligatoria, hereditaria y generalizada, y cada individuo participa en una fiesta comunitaria una vez al año [Korsbaek, González Ortiz *et al.*:1998]; en

<sup>3</sup> No obstante, en la medida que no existe un antepasado común definido, en términos estrictos no se puede hablar de linaje. En el trabajo se utiliza el término linaje para dar una idea de que se trata de una filiación que termina formando grupos corporados e identificados bajo líneas de parentesco consanguíneo o ritual. Por otro lado, la insinuación de la existencia de los grupos de linaje ha sido expuesta por Galinier cuando habla de las celebraciones rituales que los otomíes realizan en torno al oratorio familiar [1990], prácticas ceremoniales similares a las de los mazahuas [Marín y González Ortiz, 2001].

otras la participación en las fiestas patronales responde a la propia voluntad de quien las asume, por lo que el compromiso se traduce en la participación en una fiesta una vez al año, pero por voluntad propia [Gómez, 1979]; si bien existen otras en las que los individuos, aunque participan de forma obligatoria según la decisión de la asamblea comunitaria, lo hacen por periodos y los individuos pueden participar sólo una vez en su vida [González Ortiz, 2002].

La comunidad de San Antonio de las Huertas (de donde parte esta reflexión para la zona mazahua), la participación en la estructura de autoridad comunitaria se extiende a la totalidad de familias, por lo que se ven obligadas a participar una vez al año. En este modelo la participación social de los cargueros se articula con distintos órdenes de la organización social como la familia extensa, cuyos miembros forman grupos ceremoniales en torno del oratorio familiar, emblema cultural del culto a los ancestros [Marín y González Ortiz, 2001]. En el oratorio familiar se concentran miembros de la familia extensa aglutinados por una regla de filiación patrilínea con fines de culto a los antepasados. A su vez, el aglutinamiento de estas familias proyecta las formas como las mayordomías se conforman para la realización de la fiesta patronal y sus relaciones con las autoridades comunitarias. Se puede decir que la familia extensa conforma la base sobre la que se proyecta la forma comunitaria del sistema de cargos.

El grupo parental que forma la familia extensa estructura a su vez la base territorial sobre la que se construyen los barrios o los parajes. Éstos llevan algún nombre o un topónimo que se vincula con los nombres de quienes viven en él (generalmente con el apellido paterno) o alguna característica física del lugar (como la presencia de duraznos, una cañada o un ojo de agua). Es común encontrar que en cada paraje vivan grupos de familias, aparentemente nucleares, emparentadas por línea paterna.<sup>4</sup>

Los parajes son aglutinadores territoriales de familias emparentadas en la mayoría de los casos por línea paterna, la jefatura de estos parajes es asumida generalmente por el miembro más anciano, en cuyo solar se encuentra la pequeña capilla, parecida a una iglesia, conocida como oratorio familiar.<sup>5</sup>

Es importante mencionar que si bien las reglas del parentesco definen a los grupos cognáticos, la patrilínea no sólo da gran importancia al culto al oratorio familiar, sino también en las reglas de herencia y en las reglas de circulación

<sup>4</sup> Se dice aparentemente porque, si bien cada familia nuclear puede habitar una casa, en muchos casos comparten el fogón o el consumo de los bienes con otras casas, de ahí que la mejor forma de acercarse a la dinámica familiar indígena sea caracterizarla como extensa.

<sup>5</sup> En otras comunidades, como las de Emilio Portes Gil, Dolores Hidalgo, San Agustín Mextepec y San Pedro y San Cristóbal de los Baños ya han desaparecido, pero hay testimonios orales que afirman su existencia pasada.

de mujeres por los distintos barrios territoriales en el momento del matrimonio. Por ejemplo, la herencia de la tierra suele ser asignada a los hijos varones, mientras que los bienes como animales de corral o ganado son heredados a las mujeres. Esta regla de herencia no hace sino obligar a que las mujeres al casarse se vean en la necesidad de salir de su casa o grupo consanguíneo para insertarse en su nuevo grupo o casa por afinidad. Estas reglas sociales muestran una sociedad que hace énfasis en un parentesco definido preponderantemente por línea paterna, lo cual se insinúa aún más en el culto al oratorio familiar.

### *El oratorio familiar*

Los oratorios familiares, edificios de material construidos para fines de culto, pueden ser considerados como una institución de la organización social que vincula a grupos domésticos socialmente reconocidos como parientes en línea paterna,<sup>6</sup> que en su mayor parte habitan en un mismo paraje,<sup>7</sup> y se reúnen para fines de culto o acción ritual.

En el transcurso de la investigación se ha constatado que el culto al oratorio familiar es el culto a los ancestros o antepasados que, aunque no se encuentra bien definida la existencia de un ancestro común, en los oratorios parece representarse a través de los santos y las imágenes de los abuelos muertos cuyas fotografías aparecen en las capillas oratorios. Un vecino de la comunidad decía lo siguiente:

El oratorio se fundamenta en el culto a los santos, de los que venimos todos y son nuestros padres, y a los antepasados, que es una descendencia que no se puede olvidar porque es un recuerdo, una raíz que dejó mi difunto de mi papá y el difunto de su papá y de ahí, a través de los abuelos, cuando vamos ahí, vamos a darle gracias a Dios por tener la vida, porque nuestros abuelitos nos hayan dejado estas parcelas. A lo largo de la oración que se hace en el oratorio, [...] que es el santo rosario, se nombran los nombres de los santos y los nombres de los difuntos, por el alma de José Hilario Marín

<sup>6</sup> Jacques Galinier dice lo mismo para el caso de las comunidades otomíes que investiga en el estado de Hidalgo, cuando refiere que los oratorios ofrecen “una serie de claves, puesto que son el punto de referencia emblemático de grupos de linaje de filiación agnática. Constituyen un patrimonio a través del cual se transmiten a la vez los bienes rituales y un edificio, en línea paterna” [1990:132].

<sup>7</sup> En San Antonio de las Huertas existen 22 oratorios familiares que se distribuyen en nueve parajes, lo importante a destacar es el hecho de que las familias, agrupadas en torno de una filiación patrilineal, rinden culto a los santos y ancestros en ellas. Cada oratorio familiar reúne por lo general entre siete y doce familias nucleares (miembros que habitan en una misma casa) que están emparentadas por línea paterna, es común que dichas familias vivan en el mismo paraje. Por otro lado y adelantando una conclusión, los equipos de mayordomía se delimitan y definen en función de las familias que rinden culto en un oratorio familiar. Se verá esto posteriormente.

que descansa en paz. De la misma manera se nombran los nombres de las mujeres que se casaron con algunos hombres que rinden culto a ese oratorio en particular, porque ellas formaron parte de la familia también.

El oratorio familiar constituye un emblema de la organización social que aglutina a la familia extensa mediante actos rituales. Las líneas de parentesco que se proyectan en dichas prácticas ceremoniales privilegian la línea paterna y se asume la existencia de un antepasado común para dicha familia. A la vez, los santos también son considerados parte de ese antepasado común, aquí adoptado en los imaginarios colectivos para corregir su ausencia.<sup>8</sup> Esta característica especial permite aventurar afirmaciones sobre la posible existencia de linajes con los mazahuas.

Existen otras comunidades en las que el oratorio familiar ha perdido su función de aglutinador de la familia extensa o grupos sociales emparentados consanguíneamente. En estas comunidades se ha sustituido el parentesco consanguíneo por el parentesco ritual. Galinier explica esta función cuando dice que “la institución del padrinzago preserva la vitalidad de los grupos de oratorios, supliendo las fallas de organización de linaje, así como reforzando el sistema sobre un plano horizontal, puesto que reproduce en cada generación, nuevas formas asociativas con los no consanguíneos” [1990:133]. Lo peculiar de esta nueva forma asociativa es que el compadrazgo, como el culto al oratorio, se hereda a las nuevas generaciones, de tal suerte que ambas familias están emparentadas a perpetuidad. El compadre del oratorio, que es el padrino del “santito” que se venera en dicha capilla familiar, “es un hombre escogido fuera de las líneas de parentesco biológico, pero que mantiene mediante esta función una relación de compadrazgo con el guardián del oratorio y su grupo de descendencia” [*ibid.*:231], no obstante, con la diferencia de que ya no delimita grupos de filiación consanguínea, como en las situaciones sociales antes mencionadas,<sup>9</sup> sino a grupos domésticos emparentados ritualmente.

Se dijo antes que el cambio de vivienda de la mujer, siguiendo a su marido, no sólo nos hablaba sobre la exogamia que existe entre los parajes de la comunidad, sino también sobre la patrilocalidad que rige en ella. En esta misma línea, pero en relación con el culto al oratorio familiar, se observa lo mismo, pues una vez que se ha contraído matrimonio, la mujer ya no está obligada a rendir culto en el oratorio de su familia consanguínea, pero sí en el de su familia por afinidad, al

<sup>8</sup> Esta característica sugiere la idea de la existencia de linajes, no obstante, la ausencia de un antepasado común definido impide proponerlo.

<sup>9</sup> En la comunidad de San Agustín Mextepec, por la historia oral, sabemos que todavía en la década de 1950 del siglo xx existían 12 oratorios familiares, lo que hace pensar que en un tiempo anterior la organización social se basaba en buena medida en estos grupos corporados parentalmente para fines de culto.

mismo tiempo que se adscribe a la organización social de mayordomías (y sistema de cargos) en la que participa su esposo, y ya no en la de su padre.

La presencia de los oratorios familiares (*nuyo ts'initsimi mbiübü kja in shoñijomü*<sup>10</sup>) habla sobre una vida ritual que tiene que ver con la veneración de los santos y los antepasados, así como con la configuración de la organización social y territorial de la comunidad manifestada a través de un sistema de parentesco patrilineal desde la que se delimita la línea parental de los ancestros.<sup>11</sup> Cada uno de los oratorios familiares posee diferentes imágenes a las que se rinde culto, pero una de las imágenes que se tiene en mayor medida es la de la Santa Cruz.<sup>12</sup>

Una última cuestión sobre la función del oratorio familiar es que constituye una instancia de identificación social al interior de la misma comunidad, es decir, marca las fronteras de pertenencia entre las mismas familias que habitan una localidad territorial. Por su parte, el oratorio aglutina a un conjunto de familias emparentadas por línea paterna para fines de culto, y puede considerársele una unidad intermedia de la organización social [Millán, 2003]. En este sentido, tiene la función de marcar la adscripción o la pertenencia a una rama familiar establecida por línea paterna, más amplia que los grupos domésticos y la familia nuclear y más pequeña que la comunidad.

<sup>10</sup> La palabra *shoñijomü* se compone de *sho*, "rueda o círculo"; *ñi*, que se deriva de la palabra *jñiñi* que significa pueblo, y *jomü* que significa tierra. La frase completa puede interpretarse como "estas pequeñas iglesias que están en la tierra".

<sup>11</sup> El recuerdo se convierte en una acción institucionalizada, por lo que el recuerdo a los antepasados obliga al culto, en un ritual que conecta a los antepasados con los que viven en la actualidad a través de memoria colectiva, lo que constituye la tradición.

<sup>12</sup> Esto es muy importante, ya que la Santa Cruz pertenece a la cosmovisión mesoamericana, de tal manera que puede ser ella, a manera de hipótesis, la representación del antepasado común. Lo planteamos como hipótesis, ya que existe una peregrinación, en la que participan tanto mazahuas como otomíes del Estado de México, al Cerrito, un santuario dedicado a la Santa Cruz, que se ubica en el municipio de Jiquipilco, muy importante para los pueblos otopames y en especial para San Antonio de las Huertas, puesto que allá "se va a venerar a los abuelitos que gracias a ellos ganamos la tierra del ejido". Además, como ya lo mencionamos, en otros pueblos mazahuas de la zona encontramos, a través del testimonio histórico oral, que antes se veneraba a la Santa Cruz en todos los solares de las casas mediante la quema de madera, por lo que cada 3 de mayo se veía en todos los pueblos la lumbrada que, además de que "parecía esto una ciudad", quizá mediante su quema se veneraba la vida (el fuego) y la muerte (la ceniza). Por otro lado, en los pueblos de tradición otomí del municipio de Huixquilucan, a todo aquel que iba caminando por un campo y caía enfermo por causa desconocida, el médico de la comunidad diagnosticaba que quizás por donde había caminado había caído un rayo o una centella, de ahí se explicaba la enfermedad; para resolver el problema se hacía necesario construir una cruz de cemento en ese lugar, lo cual implicaba, a partir de ese momento, rendirle culto a la Cruz cada 3 de mayo, por lo que había que llevarle flores y limpiarla, además de asistir al santuario de la Santa Cruz (ubicada en el mismo municipio) a dar ofrenda a la deidad [Alejandro, 1997]. También Galinier sugiere la idea de que el culto a la Santa Cruz tiene orígenes prehispánicos [1990:75].

### *Cargos y mayordomos*

El sistema de cargos entre los mazahuas se construye o proyecta por el culto al oratorio familiar que aglutina a familias emparentadas por línea paterna. Como se dijo arriba, en estas comunidades la participación en las mayordomías es generalizada, obligatoria y cada individuo participa en una fiesta patronal una vez al año. Se encuentra un vínculo estrecho entre el sistema de parentesco, los parajes territoriales de las comunidades, la pertenencia a un oratorio familiar y los equipos de mayordomías.

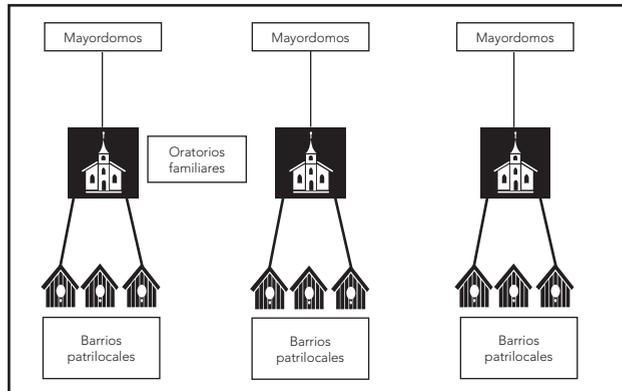
En San Antonio de las Huertas los mayordomos están organizados en equipos de un mayordomo mayor y cinco menores. Todos los equipos de mayordomías se encargan de llevar a cabo la festividad de algún santo del pueblo, durante alguna fecha del año (el Sagrado Corazón de Jesús, la Santa Cruz, san Antonio de Padua, Santiago apóstol, la virgen de Guadalupe y la Noche Buena). La fiesta de san Antonio cuenta el mayor número de mayordomos, 34 mayordomos mayores y sus respectivos equipos de cinco menores cada uno; es decir, participan un total de 204 mayordomos. Por lo general, en los equipos de mayordomía el mayordomo mayor es el más anciano de una familia y es común que en su paraje exista un oratorio familiar al que rinden culto parientes cercanos, entre los que están sus cinco mayordomos menores, de tal manera que los equipos de mayordomía se encuentran integrados por primos, hijos y sobrinos identificados por el parentesco producto de la línea paterna. Así, los equipos de mayordomías se constituyen por grupos de filiación patrilineal.<sup>13</sup>

Se puede concluir que el eje que da estructura a la organización social mazahua se fundamenta en el principio primordial del parentesco consanguíneo, orientado principalmente en línea paterna. Encontramos en su organización social apegos muy bien definidos que vinculan a la familia extensa por línea paterna, a partir de lo cual se definen las formas de apropiación del espacio comunitario, la distribución por parajes o barrios dentro de las comunidades. Estas formas se refuerzan por las acciones ceremoniales dirigidas a los ancestros en el oratorio familiar. Los parajes y el oratorio familiar constituyen un aglutinador de parientes en línea

<sup>13</sup> Esta tendencia, no obstante, se está transformando en la actualidad, pues el comisariado ejidal, persona en la que recae la obligación de invitar a los jóvenes con derecho y obligación a participar en la jerarquía de los cargos, últimamente utiliza el criterio de la carencia de algún miembro en algún equipo de mayordomía para invitarlo a participar, de tal manera que encontramos algunos equipos de mayordomía en la que ya no todos son parientes, aunque sí la mayoría. Esto se pudo esclarecer aplicando un cuestionario a los alumnos de la telesecundaria, donde se observó que la mayor parte de los miembros de los equipos de mayordomía rinden culto en el mismo oratorio en particular, generalmente vinculados por lazos de parentesco consanguíneo por línea paterna.

paterna que proyecta a su vez los equipos de mayordomía y las autoridades del sistema de cargos ya en una dimensión más abarcadora que comprende a la comunidad en su conjunto. El siguiente esquema muestra la articulación entre las familias nucleares, los grupos de parentesco ampliado con dominancia paterna, así como las mayordomías y los cargos de autoridad comunitaria.

ESQUEMA 1. Organización social mazahua; la Montaña



Por último, el sistema de cargos refiere a la jerarquía cívica de autoridad. En la comunidad mazahua ésta es elegida mediante una asamblea comunitaria en la que los mayordomos participan en su totalidad, es decir, en la que participan las familias extensas, proyectando una distribución horizontal del poder comunitario.

## LOS OTOMÍES

Los otomíes son un grupo muy extendido en todo el Estado de México. Los otomíes de los que se hablará en este trabajo se asientan en el municipio de Huixquilucan. Su situación es especial en la medida que se trata de comunidades de antigua tradición otomí [Harvey, 1993; Van Zantwijk, 1969] cuyos antepasados se remontan a los antiguos otomíes de las montañas que rodeaban el poniente del Valle de México.

Los otomíes de este municipio conservan la tenencia comunal de la tierra, por lo que la tierra para fines de explotación individual o para construir una casa se consigue a través de la asamblea de la comunidad. Esto es un punto que resalta en la medida en que los hombres adultos, una vez que se han casado, piden a la asamblea de la comunidad que les dote, dé y asigne autorización para habitar un terreno y construir una casa. La asamblea comunitaria, en este caso, es una

institución que sustituye las reglas que impone la lógica del linaje patrilineal que impera con los mazahuas, en la medida que la Asamblea asigna los terrenos a los nuevos jefes de familia. Esta peculiaridad se debe al tipo de tenencia de tierra.

Un elemento que hay que mencionar es que resulta relativamente sencillo obtener este permiso de la Asamblea si el nuevo jefe de familia ha cumplido y participado en la jerarquía que impone el sistema de cargos. Se considera que una persona con derechos debe estar orientando permanentemente a sus hijos menores varones para que participen en los compromisos propios de la comunidad, entre los que se encuentra la participación activa en el sistema de cargos. Si una persona no ha participado en ellos enfrentará constantes negativas para que le asignen terrenos, lo que da pie a pleitos y tensiones en el normal funcionamiento de la asamblea.

La participación en el sistema de cargos en Huixquilucan la realiza una persona dos veces en toda su vida; una cuando es niño y otra cuando es adulta. El primer cargo es el de topil y se realiza cuando se es niño, siempre bajo la mirada, el apoyo y la supervisión de los padres. El segundo cargo es el de suplente del delegado o delegado principal. En esta estructura organizacional las articulaciones entre la familia consanguínea extensa parece diluirse. No encontramos en estas comunidades marcas de los oratorios familiares<sup>14</sup> ni construcciones que definieran algún tipo de aglutinador colectivo en esta dimensión social.

### *El sistema de cargos*

Las delegaciones municipales y los comités de participación ciudadana se eligen cada tres años en la mayor parte de las comunidades del municipio. Los comités de participación ciudadana asisten y apoyan a las comunidades en asuntos como obra pública, educación o salud, al tiempo que vinculan a la sociedad local con el Ayuntamiento para mantener el orden cívico. Los comités están organizados por un presidente y tres suplentes que orientan sus funciones con las actividades del Ayuntamiento.

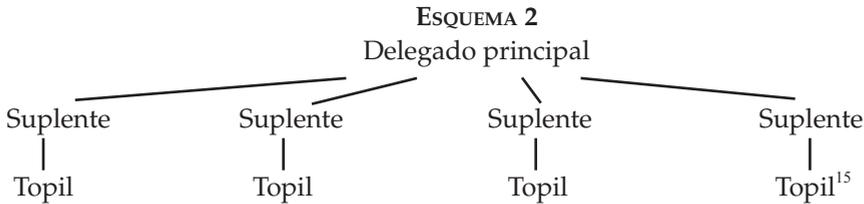
Por otro lado, las delegaciones municipales se componen de un delegado principal, diez suplentes y diez topiles (la existencia de estos últimos cargos marcan una diferencia de grado entre las delegaciones y los comités de participación ciudadana que se verán más adelante, ya que los topiles son el enlace con la tradición). Las funciones de la delegación municipal también se centran en una coordinación estrecha con los comités de participación ciudadana para los fines de

<sup>14</sup> Solamente en la comunidad de Santa Cruz Ayotuzco se encuentran estas capillas oratorios, pero tiene la peculiaridad de que son propiedad de familias nucleares que han heredado la capilla y se han visto en el compromiso de venerar las imágenes que se encuentran en el oratorio [Romero, 2002].

la administración municipal, pero sus funciones se orientan fundamentalmente para la realización de las fiestas católicas de los santos patronos.

Los comités de participación ciudadana también están integrados por un principal y diez suplentes. No obstante, a diferencia de la delegación municipal, en ellos no existen los topiles, ya que éstos sólo tienen funciones religiosas.

La composición esquemática de las delegaciones municipales se puede ilustrar como sigue:



Los delegados municipales y los comités de participación ciudadana cambian cada tres años, igual que la administración municipal; sin embargo, se han encontrado casos en el mismo municipio en que los delegados cambian anualmente (San Jacinto, San Cristóbal y La Magdalena Chichicapa). En estos casos particulares la vinculación de las delegaciones con los comités de participación ciudadana es menos intensa; estos últimos permanecen en el cargo los tres años que dura la administración municipal, y se percibe una clara separación de funciones entre la jerarquía religiosa y la cívica. El hecho de pertenecer a un comité de participación ciudadana no los excluye de participar en las delegaciones municipales, pues se considera de suma importancia participar en esta jerarquía y asistir así a los compromisos con los santos y las divinidades.

La estructura de cargos se define en función de la pertenencia a la comunidad territorial, y no a los linajes patrilineales, como es el caso con los mazahuas, de tal manera que no puede ser delegado de alguna comunidad ningún extraño (extranjero o foráneo), marcando así la exclusividad de la jerarquía en función de la pertenencia.

Por otra parte, en algunas comunidades, quizá como respuesta al crecimiento de la mancha urbana que los agobia, se ha instaurado una figura social llamada Comité Pro Fiestas Patronales.<sup>16</sup> Esta figura tiene su origen en la década de 1960. Sobre su aparición, un anciano de 80 años comenta:

<sup>15</sup> El esquema es una síntesis que pretende mostrar solamente la estructura de la jerarquía religiosa en el lugar, pero en realidad la estructura está compuesta por diez suplentes y diez topiles [González Ortiz, 2000].

<sup>16</sup> En otra parte propongo que la fiesta patronal puede representar una manifestación cultural susceptible de instrumentalizarse como herramienta política. Esto se observa fundamental-

Porque ya se estaba perdiendo esto, y los jóvenes, no sé por qué lo retomaron pero hicieron bien porque esto es algo que no se debe perder, luego viene la enfermedad o la sequía y nadie sabe que hacer.

Los Comités Pro Fiestas Patronales sólo existen en algunas comunidades. En la mayoría de ellas las fiestas patronales son realizadas exclusivamente por los delegados, lo cual implica un desembolso de dinero y esfuerzo muy altos. En las comunidades donde sí está conformado el Comité Pro Fiestas Patronales, los delegados municipales se coordinan con ellos para realizar las fiestas de los santos; de esta manera los gastos de la festividad se reducen, dado que se distribuyen en un grupo mayor de participantes.

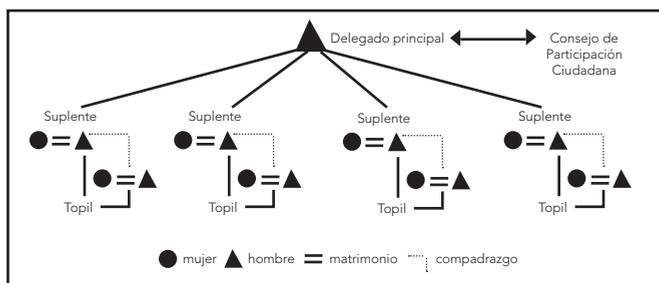
Los delegados municipales y los Comités Pro Fiestas Patronales (donde existen) se encargan de invitar a los grupos de danza tradicional de la zona; en su mayoría llamados “arrieros” o “apaches”. Los danzantes son vecinos de las comunidades y también asisten a diversas festividades a lo largo del año.

Es importante resaltar el hecho de que en un lugar que está en proceso de conurbación a la ciudad de México la separación de funciones, entre lo cívico y lo religioso no es nítida ni determinante. No obstante que los delegados sólo se encargan de llevar a cabo las festividades de los diferentes santos patronos, el comité de participación ciudadana no puede decidir nada sin la firma y la autorización del delegado y sus suplentes.

#### *Parentesco ritual y sistema de cargos*

La estructura social y sus articulaciones de los otomíes de Huixquilucan quedaría representada como se ilustra en el siguiente esquema:

ESQUEMA 3. Organización social otomí de Huixquilucan



mente en los casos donde el contacto con grupos socioculturales diversos es muy intenso, como es el caso de los pueblos en proceso de conurbación. Así, ante el crecimiento de la mancha urbana los grupos instrumentalizan su cultura para ganar posiciones en la arena política de la defensa de los intereses particulares [González Ortiz, 2005].

Queda manifiesta la centralidad de la autoridad del delegado municipal, aunque un aspecto destacable de esta jerarquía tradicional es la presencia del topil. Es posible afirmar que la liga más estrecha entre quienes conforman el sistema de cargos se establece a través de la relación de compadrazgo entre los suplentes y los padres de los topiles, lo que genera un modelo de organización social intergeneracional. En este esquema se presentan las relaciones entre los distintos cargos tradicionales de manera horizontal entre familias vecinas de la comunidad, quienes establecen una relación profunda de parentesco ritual al apadrinar al topil, ayudante del suplente.

Los padres de un topil entran en relación con la familia del suplente cuando este último apadrina a alguno de sus hijos. Es posible decir que el sustrato más profundo de este tipo de organización permite relacionar parentalmente a las familias del lugar mediante un proceso intergeneracional, ya que se genera una relación horizontal de compadrazgo entre los padres del topil y los delegados suplentes, así como una relación vertical de padrinazgo entre los suplentes y el topil, como puede verse en el último esquema.

Un aspecto central de este tipo de organización social es el fortalecimiento de sus lazos en dos planos: primero de manera horizontal con la relación familiar del suplente y los padres del topil y, segundo, de manera vertical, en la relación entre la familia del suplente y el topil mismo. Así, a través de las generaciones se va adentrando en los jóvenes de la comunidad el sentido de servicio comunitario.

Por otro lado, este tipo de organización social se inscribe en el orden de la organización social tradicional, delimitando funciones de enlace familiar entre grupos domésticos y definiendo al mismo tiempo funciones exclusivamente religiosas para los topiles y una combinación de funciones civiles y religiosas con los suplentes. Sin embargo, la síntesis de funciones que recaen en el delegado resultan relevantes al ver que en él se juntan tanto las responsabilidades cívicas como las religiosas.

El cargo de topil marca un rasgo distintivo cultural que se adscribe como fundamental en la socialización del infante al incorporarlo en el juego religioso desde niño. El niño se inserta en la estructura social, al tiempo que queda constituida su pertenencia a la comunidad, la cual se percibe no como posible sino como la única [Berger y Luckmann, 1994]. Al respecto comentó un joven topil, estudiante del CONALEP, que él le había dicho a su padre que ya quería ser topil, porque si no lo hacía en ese momento (a sus 14 años) después sería muy difícil, pues la edad ya no correspondía con la del cargo:

O una de dos, o lo dejaba para después y me aguantaba de las burlas de mis amigos o ya de plano no le entraba nunca.

Ante la presión, el padre del joven financió los gastos del cargo, que se centran en pedir cooperaciones para la fiesta y las peregrinaciones, así como realizar comidas en su casa para los delegados suplentes.

### *Las funciones de los cargos tradicionales*

Los delegados municipales son la autoridad máxima de las comunidades del municipio, ellas se encargan de llevar a cabo la fiesta en coordinación con los Comités Pro Fiestas Patronales, en caso de existir. El delegado tiene además la obligación de negociar con el Ayuntamiento cuestiones como obra o servicios públicos. Para hacer esto se apoya en el comité de participación ciudadana, cuyos miembros deben estar atentos y dar continuidad a los proyectos que se establezcan con el Ayuntamiento. De esta forma, el delegado es la principal autoridad. El delegado y el comité de participación ciudadana tiene diez suplentes cada uno, cada suplente del delegado tiene a su vez a un topil, es decir un niño que lo acompaña en su compromiso. Los gastos de las fiestas tradicionales corren por cuenta del delegado, quien además coordina a los suplentes y a los padres del topil.

En algunos pueblos se tiene una relación que enlista los nombres de todos los que allí habitan. Esta relación muestra a quién le toca participar en este compromiso comunitario, de tal manera que con una antelación de tres años se sabe quiénes serán los próximos delegados. En las comunidades donde existe el Comité Pro Fiestas Patronales la distribución del gasto se extiende a una mayor cantidad de personas.

Cada una de las comunidades cuenta sólo con un santo patrón a quien se le hace su fiesta una vez al año. Todas las comunidades del lugar se han unido para la celebración de los santos, construyendo así un sistema de correspondencias de visitas de santos en las que por lo menos hay una cada quince días.<sup>17</sup>

Además de cargar un torito de fuegos pirotécnicos acorde con su estatura y peso, los topiles tienen otras funciones.<sup>18</sup> Entre ellas está la de ir a cada una de las casas a pedir cooperación económica con fines de dejar limosna en los santuarios de Los Remedios (en el municipio de Naucalpan) y de Chalma (en el municipio de Ocuilan), de tal forma que los niños, al llegar a esos santuarios, depositan lo recolectado a nombre de tal o cual comunidad.

El suplente y su topil (padrino y ahijado respectivamente) tienen una relación muy cercana porque los padres del niño deben ofrecer una comida a su suplente al término de la fiesta patronal del propio pueblo y al regreso de los santuarios a los que se peregrina. La fiesta se realiza una vez al año durante los tres años que duran en el cargo: en el primer año se despliega una liga y un compromiso

<sup>17</sup> Un delegado señalaba que el cargo es sólo de tres años y que no quería más tiempo ya que necesitaba descansar "su pobre hígado", ya que en todas las fiestas les invitan siempre mucho licor. Es importante señalar que esta malla de correspondencias puede también ser producto de la instrumentalización de las manifestaciones culturales para ganar posiciones en la arena colectiva de la ciudad que llega al municipio [González Ortiz, 2005].

<sup>18</sup> Es curioso ver cómo los topiles bailan un torito de fuego acorde con su estatura al lado de sus padrinos, los delegados suplentes, quienes cargan un torito grande.

entre familias que deriva en la relación de compadrazgo; en el segundo se da un agradecimiento por la buena conducción que el suplente hace del topil en las prácticas ceremoniales y, en la tercer fiesta, el tercer año, se trata de solidificar y proyectar la relación de compadrazgo entre ambas familias.

De esta manera se establece un compadrazgo basado en lo sagrado. Para sellar la relación de parentesco se realizan una ceremonia al término de la fiesta patronal de la propia comunidad. Cada vez que se regresa de algún santuario o se termina la fiesta del santo patrón, los padres del topil reciben a la familia del suplente y al delegado; asiste también el Comité Pro Fiestas Patronales.

Los invitados se sientan a la mesa y empiezan a comer y a beber. Hay dos hileras de mesas, el delegado suplente, padrino del topil, y el delegado principal se sientan en la mesa de la izquierda, mientras que los demás lo hacen en la otra. De frente a las mesas se encuentra un altar que tiene varias imágenes de santos y vírgenes, y el humo del sahumerio acompaña todo el ceremonial, incluyendo el tiempo de la comida. Una vez terminada la comida, la bebida sigue y los padres del topil se dirigen al delegado suplente y con palabras de profundo agradecimiento y bendiciones a su persona, le pasan el sahumerio por el cuerpo, primero en la cabeza, luego por el lado izquierdo, luego en la parte inferior del cuerpo para terminar por el lado derecho del mismo. Estos movimientos se hacen en levógiro, primeros los compadres a los compadres y luego las comadres a las comadres. Cuando los compadres terminan el delegado suplente hace lo mismo (le da consejos, le da bendiciones y le promete cuidarlo durante el periodo que llevarán ambos el compromiso religioso), con su ahijado el topil.

Cuando las bendiciones y los consejos han terminado, todos se acercan al altar, se levanta el sahumerio a los cuatro puntos cardinales, siempre en dirección contraria a las manecillas del reloj. Estos movimientos los realizan primero la familia del suplente, posteriormente el topil con sus padres, luego el delegado mayor con su familia; finalmente el resto de los invitados se incorporan para realizar los mismos movimientos, siempre en familia.

Cuando todas las familias invitadas han pasado, un violinista tradicional entona los ritmos de melodía conocida como la makamé, es decir, la diosa madre [Garibay, 1957]. Todos los invitados comenzamos a bailar al ritmo que este tradicional violinista toca. Los pasos se alternan en un primer tiempo hacia delante, luego hacia atrás y a cada uno de los lados. Los pies chocan más fuerte el piso cuando el turno es hacia adelante. Los pasos se hacen en forma de cruz, como si estuviéramos invocando a los cuatro puntos del viento.

Termina la ceremonia y ha quedado grabado en la memoria de los asistentes que el compadrazgo entre el suplente y los padres del topil y el padrinazgo entre el suplente y el topil es una relación muy fuerte que unirá de por vida a los miembros de ambas familias.

## CONCLUSIONES

El trabajo ha mostrado que en las comunidades indígenas existen variadas manifestaciones organizativas. No obstante, los principios primordiales del parentesco (ya sea consanguíneo o ritual), se mezclan con las creencias religiosas locales para proyectar una forma de organización social comunitaria.

Entre los mazahuas se vio que el parentesco consanguíneo es el eje articulador que vincula a las familias nucleares o grupos domésticos con la estructura de cargos. En esta articulación el culto al oratorio familiar es fundamental, pues delinea y establece las pertenencias y adscripciones a uno u otro grupo de linaje. Al mismo tiempo, el culto al oratorio familiar vincula a las familias con los ancestros y se convierte en el aglutinador y distribuidor de las personas emparentadas para los equipos de mayordomía. Este modelo de organización social obliga a todas las familias de las comunidades a participar una vez cada año en la jerarquía.

Por el contrario, en el caso de los otomíes de Huixquilucan tenemos un sistema de cargos que no obliga a todas las familias a participar en la jerarquía sino sólo dos veces durante toda la vida de un carguero. Esto se debe a que la tierra no se asigna a los nuevos matrimonios por línea paterna, sino en función de las decisiones de la Asamblea de la comunidad.

Un elemento de importancia es la existencia del cargo de topil. El cargo de topil es el más bajo en la jerarquía y desempeñado siempre por un niño. El topil es un ayudante del delegado suplente. Lo importante a resaltar es que la relación entre el topil y el suplente no se establece dentro de los lazos del parentesco consanguíneo. No obstante, la relación entre ambos cargos implica y proyecta el parentesco por la vía ritual, al relacionar al suplente y su topil mediante el padrinzago y a los padres del topil y al suplente mediante el compadrazgo. Se proyecta así la extensión del parentesco a la comunidad en su conjunto.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Alejandro García, Saúl**

1997 *Espiritismo y curanderismo: la cosmovisión de los curanderos tradicionales de santa Cruz Ayotusco, Huixquilucan, Estado de México*, tesis de licenciatura en antropología, México, UAEM.

### **Berger, Peter y Thomas Luckmann**

1994 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

### **Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM.

### **Garibay Kintana, Ángel María**

1957 "Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huixquilucan, Estado de México", en *América indígena*, órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, vol. XVII, núm. 3, julio, México.

**Geertz, Clifford**

1997 "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

**Gómez Montero, Raúl**

1979 *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la Villa de San Felipe del Progreso, Estado de México, México. Estudio de quince casos*, tesis de maestría, México, ENAH.

**González Ortiz, Felipe**

2000 *Prácticas rituales otomíes en condiciones culturales fronterizas: el caso de Huixquilucan*, tesina de maestría en antropología, México, UAM-I.

2002 "Otra vez San Agustín Mextepec: el sistema de cargos entre la modernidad y la tradición", en Sandoval Forero, Eduardo, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (coords.), *Cargos, fiestas y comunidades*, México, UAEM.

2005 *Cultura y política. Relaciones metropolitanas en el municipio de Huixquilucan*, borrador de tesis de doctorado en antropología, México, UAM-I.

**Harvey, Herbert**

1993 "Introducción", en *Estudio introductorio al Códice Techialoyan de Huixquilucan, Zinacantepec*, México, El Colegio Mexiquense.

**Knapp Ring, Michael Herbert**

1996 *Fonología del mazahua*, tesis de licenciatura en lingüística, México, ENAH.

**Korsbaek, Leif, Felipe González Ortiz et al.**

1998 "El sistema de cargos en San Antonio de las Huertas como instancia integradora de la vida social", en *Ciencia Ergo sum*, vol. 5, núm. 3, noviembre de 1998 y febrero de 1999, Toluca, UAEM.

**Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz**

1999 "Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena del Estado de México", en *Convergencia*, año 6, núm. 19, mayo-agosto, México, UAEM.

**Marín Sánchez, Aurelio y Felipe González Ortiz**

2001 "El oratorio familiar como instancia intermedia de la organización social en San Antonio de las Huertas; una comunidad mazahua", conferencia presentada en el III Coloquio internacional sobre otopames, celebrado del 9 al 12 de noviembre de 1999, Toluca, UAEM, Facultad de Antropología.

**Millán, Saúl**

2003 "Estructura social y comunidades indígenas; un balance preliminar", en Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, INAH.

**Nutini, Hugo**

1976 "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica", en Nutini, Hugo, Pedro Carrasco y James Taggart (eds.), *Essays on Mexican Kinship*, Estados Unidos, Pittsburg University Press.

**Redfield, Robert**

1941 *The folk culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press.

**Romero García, Juana**

2002 "Tiemporos de la asociación del Divino Rostro; ritual de año nuevo en el Cerro de La Campana", en *Expresión Antropológica*, nueva época, núm. 14, enero-abril, Toluca.

**Van Zantwijk, Rudolf A.**

1969 "La estructura gubernamental del Estado de Tlacupán (1430-1520)", en *Estudios de cultura Nahuatl*, México, UNAM.

# ETNICIDAD, CARGOS Y ADSCRIPCIONES RELIGIOSAS EN DOS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO

Reyes Luciano Álvarez  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

**RESUMEN:** *En este artículo se indagan los efectos originados por el cambio religioso en dos comunidades otomianas en el centro de México. En éste se resalta la creación de identidades nuevas dentro de los escenarios étnicos, con un mayor enfoque en una conciencia étnica que en una filiación católica.*

**ABSTRACT:** *The present text surveys the effects originated by religious change in two Otomi communities in Central Mexico. It emphasizes the creation of new identities inside this ethnic scenarios, focused more on an ethnic conscience than a Catholic filiation.*

**PALABRAS CLAVE:** *atzinca, tlahuica, San Juan Atzingo, San Andrés Cuexcontitlan*

La etnicidad permite que diversos elementos e instituciones culturales que parecerían contrarios se empleen como parte de un proyecto político identitario, en especial en contextos donde hay fuertes relaciones interétnicas y la presión sobre el uso de la tierra, las actividades económicas y las relaciones políticas son espacios fundamentales de coexistencia y de constante conflicto entre proyectos civilizatorios diferentes.

En este trabajo se comparan dos comunidades en las que están presentes grupos etnolingüísticos originarios: San Andrés Cuexcontitlan en el municipio de Toluca, de habla otomí, y San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan de Arteaga, de habla atzinca o tlahuica. Ambas comunidades se toman como unidades de análisis a partir de la presencia de un sistema de cargos tradicional, en la primera debilitado y fragmentado, y en la segunda con un sistema estable. Ambas comparten características similares como una cultura agrícola basada en el maíz y desplazada posteriormente por otras actividades económicas y la presión que ejercen sobre ellas las poblaciones mestizas que las rodean. A partir de la

presencia de nuevas adscripciones religiosas se examina el efecto que producen al interior y cómo reaccionan, enfatizando en la transición de grupos identitarios etnolingüísticos a grupos con una conciencia étnica y un proyecto civilizatorio<sup>1</sup> propio. Como introducción se plantea a la comunidad como la unidad mayor de organización social de los grupos etnolingüísticos en el Estado de México, procediendo después a una revisión del sistema de cargos y la llegada de nuevas opciones religiosas, así como el efecto producido en las dos comunidades, para terminar con una reflexión acerca del papel de la etnicidad en la vida de estas dos comunidades.<sup>2</sup>

### LA CONFORMACIÓN DE LAS REGIONES ETNOLINGÜÍSTICAS

En el territorio del actual estado de México, en el siglo XVI, a partir de la dominación europea, se inicia la construcción de nuevas unidades poblacionales basadas en agrupaciones de los restos del Altepétl precortesiano, se reunió a los nativos en torno de un centro político administrativo constituido como la cabecera de la República de indios, en un primer momento dependiente de las órdenes religiosas y después a cargo de la administración colonial civil y religiosa, a su vez a cargo del clero secular [García, 1999].

En las Cabeceras se inicia el proceso de mestizaje y el desplazamiento de las poblaciones indias a la periferia, como sucede con los atzincas en Ocuilan o con los matlatzincas en Temascaltepec. En la cabecera se constituyen nuevos núcleos de población con una forma alterna de cosmovisión y en ausencia de un proyecto civilizatorio propio, que tratan de emular a la cultura dominante, adscribiéndose a los valores occidentales. La cabecera se convierte en el punto nodal de control de las micro regiones que se configuran a partir de la congregación de los pueblos indios.

<sup>1</sup> Entiendo como procesos civilizatorios las fuerzas dinámicas de la evolución sociocultural desencadenadas por las sucesivas revoluciones tecnológicas y por la difusión de sus efectos sobre diversos pueblos. Consideramos revoluciones tecnológicas las innovaciones definitivas de la capacidad de actuar sobre la naturaleza, o la utilización de nuevas fuentes de energía, que al ser alcanzadas por una sociedad la colocan en un peldaño más elevado del proceso evolutivo [Ribeiro, 1972:12-14]. Un proyecto civilizatorio emergente indígena, exitoso o no, surge de la suma y articulación de elementos culturales que han sido ponderados para representar su visión colectiva del mundo. Estos elementos son por fuerza variables, ya que se producen de acuerdo con contextos históricos particulares, que son reconstrucciones contemporáneas de una tradición [Bartolomé, 1997]. Sin embargo, en todos los casos los proyectos civilizatorios se constituyen durante periodos críticos de la civilización dominante.

<sup>2</sup> El trabajo de campo se realizó durante el 2003 y 2004 como parte de la línea "Nuevas Adscripciones religiosas y Normatividad", parte del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, del INAH.

Debido a las ubicaciones geográficas y a las rutas comerciales, algunas cabeceras se consolidan como centros rectores que influirán en el desarrollo de las regiones indígenas y de las posteriores regiones desindizadas. En el estado de México se consolidan como centros rectores Tenancingo para el sur, Toluca en el centro, San Felipe del Progreso y Atlacomulco en el norte, así como Temoaya y Lerma en el oriente del Valle de Toluca, teniendo para el oriente de la actual entidad a la propia ciudad de México.

El territorio indio se fragmenta en comunidades, como resultado del proceso de dominación de las cabeceras. La comunidad indígena se constituye como el medio de reproducción de la cultura. Al interior de la comunidad se adopta la institución del sistema de cargos como el medio de organización comunal que tenderá a enfrentar las necesidades internas y las relaciones con el exterior y, por ende, con la floreciente sociedad mestiza.<sup>3</sup> Las estructuras de organización social al interior de la comunidad conservan elementos de la etapa mesoamericana como el parentesco, pero se nutren también de nuevas formas de asociación como el compadrazgo, producto de las prácticas judeocristianas y sus diversas adaptaciones locales.

A través del espacio simbólico ritual la comunidad india se rearticula, los complejos de visita a los santos y la visita a lugares sagrados constituidos en santuarios plantea un territorio simbólico que las comunidades asumen como suyo, sólo en un nivel cosmogónico, ya que a través del proceso histórico son despojados cada vez más de los territorios comunales, como ocurrió ya en el siglo xix con las leyes de desamortización de los bienes y la afirmación de la hacienda como el medio de explotación y extracción de mercancía y capital [Menegus, 1998]. Durante la primera mitad del siglo xx la comunidad india fue afectada por la nueva política agraria a través del ejido. A partir de la restitución de las tierras se inició el proceso de afirmación de las costumbres comunitarias como sucede en la reorganización del sistema de cargos entre los atzincas o la presencia extendida del oratorio en la zona mazahua.<sup>4</sup>

Si la primera mitad del siglo xx permite la reconstitución comunitaria, la segunda inicia las transformaciones que llevarían a una nueva conciencia de pertenencia étnica. El acelerado crecimiento e industrialización del centro del estado afecta a las dos macroetnias, mazahuas y otomíes, y en menor medida, debido a su lejanía, a los matlatzincas y atzincas. Se inicia la migración a los centros urbanos y el desplazamiento de las actividades agrícolas como eje económico de las áreas etnolingüísticas. Actualmente el Estado de México es una de las entidades con mayor estructura carretera: las comunidades más lejanas como San Francisco Shaxni en Acambay están a menos de una hora de su centro rector. Esto motiva

<sup>3</sup> Sobre las características del sistema de cargos véase la *Antología sobre el sistema de cargos*, de Leif Korsbaek [1996].

<sup>4</sup> El oratorio mazahua es examinado por Cortés [1991].

fuertes flujos de mano de obra nativa al Distrito Federal y, desde la década de 1990, también hacia Estados Unidos. Es pertinente mencionar que, a pesar de la red carretera o de la importancia de centros económicos con los que interactúan, las comunidades indígenas se mantienen en los niveles ínfimos de ingresos, de educación o de acceso a los servicios de salud.

Con la reconfiguración de las actividades económicas se inicia la llegada de nuevas expresiones religiosas y la readecuación del sistema de cargos en las comunidades, como se verá en las comunidades estudiadas.

### SAN ANDRÉS CUEXCONTITLÁN, UNA POBLACIÓN INMERSA EN LA CONURBACIÓN

San Andrés Cuexcontitlán se ubica a nueve kilómetros de la capital del estado, Toluca, en la periferia de la zona metropolitana. Es una delegación de la ciudad de Toluca,<sup>5</sup> y tiene como vecinos a San Cristóbal Huichochitlan y San Mateo Oztzacatipan, comunidades en donde se concentra un alto índice de población de habla otomí,<sup>6</sup> y aproximadamente 70% del total de los habitantes de la zona practican esta lengua.

La conurbación con la capital del estado ha provocado que en los alrededores de la población y de las comunidades vecinas se hayan asentado en los últimos 20 años grupos de migrantes mestizos que han formado nuevas colonias de clase media. Estas colonias cuentan con los servicios básicos de agua, luz y drenaje, así como pavimentación en las calles y sistemas de transporte urbano con autobuses.

La actividad económica principal de la región fue el cultivo del maíz y de otros productos como el haba y la cebada. Esta actividad se complementaba con el trabajo de extracción de piedra y pulido (canteras y elaboración de utensilios), y el tejido del sombrero de palma en menor medida.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Si bien mantiene la categoría de "delegación municipal", es una comunidad que hasta la mitad del siglo xx mantenía el carácter de población independiente de la ciudad rectora.

<sup>6</sup> San Cristóbal Huichochitlán y San Andrés son las primeras comunidades del área otomí del centro del estado, esta área tiene como núcleo el municipio de Temoaya, al ser vecinos se tiene relaciones comerciales, sociales y políticas entre indígenas de la zona, así como religiosas. En el caso de los católicos se encuentran en las fiestas del señor Santiago en la cabecera municipal de Temoaya y en las fiestas de la virgen del Carmen en Toluca, para otras prácticas religiosas ha sido el parentesco cultural y lingüístico el medio de contacto, como sucede en las congregaciones que se expondrán más adelante. No obstante, no se ha consolidado una unión política de las comunidades otomies de la zona que son base del voto de reserva del PRI. Si bien se puede plantear la existencia de una región cultural otomí del centro del Estado en donde se ubican los municipios de Toluca, Temoaya, Oztolotepec y Jiquipilco, no se puede plantear lo mismo para una zona étnica otomí.

<sup>7</sup> El tejido de sombreros es una actividad más desarrollada y sistematizada en la población vecina de San Cristóbal Huichochitlán.

Los factores que generan el cambio de actividad económica en la zona son la baja de los precios de compra de los productos agrícolas, el cambio de uso de suelo donde los terrenos de cultivo son absorbidos por el crecimiento de las viviendas, así como el desplazamiento de los objetos de piedra, como los metates y molcajetes, por productos industrializados; esto provocó una reducción del mercado. Este proceso se inició en la década de 1970.

La migración no es alta, pero sí lo son los desplazamientos en busca de fuentes de trabajo con retorno periódico a la comunidad. Desde que se dota de tierras a la comunidad se establecen circuitos de vendedores de los metates y molcajetes a la ciudad de México, empezando así el desplazamiento temporal de los habitantes, que empiezan a incursionar en el trabajo de la construcción en la ciudad de México, actividad que se mantiene en la actualidad.

Actualmente 60% de la población es católica, y el restante 40% pertenece a otros credos religiosos. Estos porcentajes corresponden una población total de cerca de 10 mil personas [INEGI, 2002], y es importante resaltar que sólo hay aproximadamente tres mil habitantes en el San Cristóbal "histórico", el resto de la población ha llegado a asentarse en el área de la población en las últimas tres décadas. Los habitantes coincidieron en que menos de la mitad de la población pertenece a varias denominaciones religiosas como los Testigos de Jehová, la Iglesia Pentecostal o la Iglesia Columna de la Fe, esta última la más numerosa con 30 templos en la población.

La parte católica de la comunidad mantiene celebraciones que provienen del culto al maíz y los ciclos de fertilidad de esta planta. Las festividades se organizan a través de los mayordomos en colaboración con el párroco. Los mayordomos asumen los gastos referentes al pago de comidas y misas, el pago de los músicos y los fuegos pirotécnicos se solventan con la cooperación de los vecinos. La Iglesia católica mantiene aún rasgos de catolicismo étnico a través de celebraciones como el *chimarekú*<sup>8</sup> o la celebración de día de muertos. Otros integrantes de los cargos religiosos son los topiles, cuidadores del templo. En el ámbito civil existe una delegación, donde atiende un delegado y un equipo auxiliar, que son intermediarios entre la población y las autoridades municipales en trámites administrativos como extender constancias de domicilio y trámites de becas a niños. El sistema normativo tradicional se ha fragmentado en dos ámbitos, mientras que en el plano religioso aún mantiene presencia en la organización de la fiestas y en

<sup>8</sup> El *chimarekú* es el ritual de la boda indígena. En él se realizan danzas rituales, y una de las piezas interpretadas da nombre a la festividad. La celebración se basa en el recorrido de la novia a la casa del novio, la entrega a los padres del novio y el baile del "Guajolote vivo". Todo esto tiene como fondo cantos en otomí que hacen referencia a las vicisitudes que la pareja habrá de afrontar.

el cuidado de las instalaciones rituales. En el plano civil su presencia como medio normativo de la vida comunitaria se ha diluido, enfocándose a ser un medio de comunicación administrativo con la cabecera municipal.

En San Andrés se vive una situación marcada de pluralidad religiosa, como se ha mencionado, el Templo Columna de la Fe es el más numeroso de las iglesias no católicas. Éste llegó a la población por medio de habitantes que están en contacto con grupos de conversos del Distrito Federal y de la región; después de enfrentamientos con los católicos que los consideran brujos por las formas de curación a través de la oración, llegaron a un difícil equilibrio que determina una nueva configuración de la normatividad comunitaria; este proceso se desarrolló durante más de cuatro décadas en que han pasado por el conflicto, la implantación y la tolerancia mutua.

Con el paso del tiempo se consolidaron los nuevos grupos de disidencia al catolicismo, destacando que las personas que participan en la conversión, durante su estancia en el catolicismo se mantuvieron en la periferia, no participan en el sistema de cargos e incluso físicamente sus viviendas están en la periferia de la población tradicional.

Los evangélicos (como se denomina a los miembros del Templo Columna de la Fe) se sienten rechazados por la mayoría católica, plantean que el catolicismo es mayoritario debido al carácter hereditario de quienes lo reciben por tradición y que al ser mayoría les tienen en un segundo nivel social. Es probable que al mantener una posición periférica cuando eran católicos se mantenga esa misma visión del conjunto social al ser ya parte de otro credo.

Al interior del grupo evangélico se reconstituye el tejido social, reorganizando los sistemas jerárquicos y normativos al interior, estableciendo formas preexistentes de convivencia comunitaria que se habían erosionado con la acelerada integración al mercado de trabajo por la comunidad *descampesinizada*. Lo mismo sucede con las divisiones jerárquicas para la atención del templo, que recuerdan el cuidado de las unidades domésticas a los centros católicos tradicionales.

A la par de reconstituir el sistema normativo al interior del grupo, cuidando de la conducta de los integrantes, se están involucrando en un esquema mayor, integrándose al cuerpo de esta Iglesia. El templo se constituye en el centro de reunión y convivencia de los conversos, en la zona de San Andrés, es el espacio en donde las unidades domésticas se agrupan, como sucedía con las capillas oratorio de la zona.

#### *La etnicidad como vía de preservación*

Los evangélicos consideran que ser otomí está más allá de ser evangélico o católico, es un elemento que les permite diferenciarse de los mestizos, que los desplazan territorialmente. A partir de su conversión las personas entrevistadas reconocen que han revalorado la adscripción de indígenas, asumiéndola no como una negación de la identidad indígena, sino adscribiéndose a una etnicidad que los diferencia del otro. Incluso las reuniones de oración se realizan en la lengua materna, con el fin de no abandonar su

uso. El trabajo conjunto con los católicos se propicia por la defensa de los intereses de los habitantes otomíes como el respeto de los derechos humanos por medio de talleres a los que asisten ambos grupos, o el trabajo conjunto para recibir apoyos del gobierno del estado, como huertas comunales en donde participan ambos.

Con referencia a los partidos políticos, los otomíes en su conjunto se identifican con el PRI y el PRD, ya que estos partidos respetan la pluralidad religiosa, no así el PAN, al que critican en dos aspectos básicos: el de clase y el religioso. En el aspecto de clase se sienten desplazados, ya que mientras el PRI gobernó el municipio de Toluca recibían apoyos asistencialistas y de servicios (como despensas o banquetas); con la llegada del PAN en 2000 y su continuidad en 2003, la zona indígena del municipio dejó de recibir apoyos y las obras de introducción de servicios se redujeron o desaparecieron, no así en las nuevas colonias clasemedieras que están entre San Andrés y Toluca, donde se continúa la introducción y mejora de obras públicas. En el aspecto religioso critican el uso que hace la presidencia de la república de los símbolos católicos, en especial a la virgen de Guadalupe. Consideran que al manejar los símbolos católicos se está excluyendo a los evangélicos de la vida nacional.

Tenemos en suma una comunidad que está adecuando sus formas tradicionales de organización social debido a la presencia de nuevos grupos de poder que se anteponen a los preexistentes; los católicos y los evangélicos, en sus propios espacios, fortalecen los sistemas de organización con el fin de mantener presente la identidad indígena en un contexto de crecimiento de los mestizos en el territorio tradicional de la comunidad.

## SAN JUAN ATZINGO

La comunidad de San Juan Atzingo se localiza en el municipio de Ocuilan de Arteaga en el sureste del Estado de México, y es la única comunidad en donde se habla la lengua atzinca<sup>9</sup> de la república mexicana. Actualmente mantiene una población cercana a los 2500 habitantes, de acuerdo con los censos levantados por las autoridades de la comunidad.

Esta población mantuvo relaciones comerciales y ceremoniales con poblaciones del estado de Morelos debido a su cercanía con éste. San Juan Atzingo se encuentra en la ladera oeste del cerro Cempoalteca, que divide al Estado de México y le separa del

<sup>9</sup> Sobre la denominación de la lengua hablada en San Juan Atzingo se ha propuesto el término atzinca por Jaques Soustelle en 1937; también se les ha denominado "ocuiltecas", aunque los habitantes de la comunidad se oponen a que se les identifique con los habitantes de la cabecera municipal, con la cual han mantenido conflictos agrarios desde el siglo XVIII hasta la fecha. Los líderes indígenas usaron también el término "tlahuica" que hace referencia a los nahuas de Morelos. La lengua atzinca se emparenta con el matlatzica, ambos de la familia lingüística otomiana.

estado de Morelos. Hasta la década de 1970, al abrirse la carretera Santiago Tianguis-tenco-Chalma, se entablaron relaciones comerciales con la zona del Valle de Toluca.

Durante los primeros sesenta años del siglo pasado la comunidad se dedicó a la siembra de maíz para autoconsumo y a la venta de morillos, vigas, tablas y leña de los bosques cercanos en Morelos. Con la llegada de la vía de comunicación referida se inicia la salida a los centros urbanos del Valle de Toluca en busca del trabajo asalariado y a la zona de Morelos, en especial la ciudad de Cuernavaca. También a partir de la década de 1980 se introdujo el cultivo comercial del chícharo y del nopal, dejando el cultivo del maíz sólo como elemento de autoconsumo, aunque cada vez en menor medida. Así, la población se emplea en los cultivos comerciales que mantienen en sus terrenos de labranza, complementando sus ingresos con trabajos eventuales en la industria de la construcción o el área de servicios en Cuernavaca.

En esta comunidad se mantiene un sistema de jerarquías que vincula las esferas religiosas y civil a través de los “tlatoleros”, especialistas rituales que elaboran los discursos y las oraciones sacras en las ceremonias comunales como el día de muertos o el cambio de mayordomos [Álvarez, 2002].

Los cargos civiles están encabezados por los delegados municipales que tienen como signo de autoridad a las “santas Varas de Justicia”, que están presentes en la ceremonia de día de muertos y cuando los delegados aplican “justicias” entre los individuos con querellas. Los delegados representan la suma del sistema normativo cuyo ámbito de influencia abarca desde las decisiones comunitarias en aspectos como la participación política o la decisión los problemas por la sobre posesión de las tierras comunales, hasta la participación en los problemas de las unidades domésticas, participando como árbitros en las peleas de pareja o en la violencia intrafamiliar. Además de los delegados, un puesto importante en la escala jerárquica es el representante de bienes comunales. Este cargo es visto con respeto, aunque es de nueva creación, si se compara en términos relativos con los delegados, un cargo que no se sabe cuándo inició. El representante de bienes comunales que se crea en la década de 1950 es vital para la comunidad, ya que gran parte de los territorios se ubican en el medio boscoso de la sierra de Cempoala y están en litigio desde la mitad del siglo pasado con la cabecera municipal Ocuilan.

En segundo lugar en la escala jerárquica están los comandantes, que constituyen el grupo encargado de cuidar físicamente el orden en la comunidad, así como de mantener el control de asistencia a las faenas comunitarias. Después se ubican los Consejos de Colaboración que se encargan del cuidado de la unidad de salud y las escuelas de la comunidad (dos preescolares, una escuela primaria, una escuela secundaria y, recientemente, una escuela preparatoria). El último cargo es ser ventena, que consiste en prestar servicio 24 horas a la delegación; este cargo es rotativo entre todos los hombres que no han pasado a ocupar cargos mayores, rotando por listas de acuerdo con los barrios y coordinados por los comandantes.

En el ámbito religioso el cargo más alto es el mandón, que coordina las actividades ceremoniales en la iglesia a su cuidado, siendo dos los mandones, uno en la iglesia de San Juan y otro en la iglesia del Barrio de Nativitas. Se encargan de cuidar el estado de la iglesia, de seleccionar o proponer a los mayordomos, así como de cuidar el orden del protocolo en las festividades religiosas.

El cargo de mayordomo corresponde al cuidado de una imagen de un santo durante el año, así como a pagar los gastos de alimentación de músicos, danzantes y de la comunidad en general el día de la fiesta del santo a su resguardo. Tienen como asistentes a los “brazos”, dos por cada mayordomo, quienes lo apoyan con los gastos y trabajos que se requieren durante la fiesta y el año de cuidado a los santos. El semanero es una persona por lo general mayor de 60 años, cuya función es abrir o cerrar la iglesia, así como tocar las campanas en caso de festividad o emergencia.

El sistema de cargos requiere de la participación de todos los hombres mayores de 18 años, estén o no casados. En algún momento del año a todos los habitantes les toca prestar un servicio en el sistema, ya sea en la esfera religiosa o en el ámbito civil.

La legitimación del sistema normativo se produce en la ceremonia del Día de Muertos, cuando las “santas Varas de San José” de ambos mandones son depositadas junto a las “Varas de justicia” de los delegados en la delegación municipal; allí se realiza una ofrenda comunitaria a las autoridades civiles y religiosas ya muertas. El sistema normativo condensado en el sistema de cargos en esta comunidad parece ser el medio por el que la población enfrenta el hecho de ser una minoría étnica, rodeada de poblaciones mestizas.

Cabe mencionar que el catolicismo étnico practica toda una serie de ritos alternos al ritual católico tradicional. En las fiestas de la comunidad se cumple con la celebración de la misa, pero el evento fundamental será la ceremonia de cambio de mayordomos. La Ceremonia de Día de Muertos, que como se ha mencionado es la festividad simbólica más importante de la comunidad, no cuenta con la participación de sacerdotes.

#### *La entrada de nuevas opciones religiosas en San Juan Atzingo*

En 1994 llegaron a la periferia de la comunidad catequistas de los Testigos de Jehová con el fin de convertir habitantes a su culto. Se les permitió la visita a algunas casas, no obstante que los delegados ya sabían de su presencia en la comunidad. Una familia mostró interés en convertirse a esta fe y recibió cada semana a los predicadores; la delegación citó al jefe de familia para que explicara su interés en cambiar de fe y su intención de dejar de prestar servicios en el sistema de cargos. Se amonestó al jefe de familia y se le reconvino acerca de la importancia del culto a los antepasados en la celebración de Día de Muertos, así como la participación en las fiestas de los santos y la necesidad de contar con todas las familias en la organización tradicional de la comunidad. El jefe de familia aceptó cortar la relación con los Testigos de Jehová y

reintegrarse a la Iglesia étnica católica. Los delegados aceptaron el acuerdo, aunque los catequistas de los Testigos seguían insistiendo en visitar a la familia los fines de semana. Cuando los delegados se enteraron, enviaron a los comandantes y a los venetas a esperar a los predicadores, los encontraron en la orilla de la carretera, les advirtieron sobre la imposibilidad de entrar a predicar a la comunidad, y desde entonces no se sabe de otro caso de personas que buscaran cambiar de fe.

### *La etnicidad como proyecto comunitario*

Para los intelectuales indígenas como Floriberto Díaz [1997] la comunidad o el sentimiento de pertenencia es el principio básico de la identidad étnica de los pueblos indios, lo cual se expresa en dos espacios propios del sistema de cargos: el gobierno comunitario y la fiesta o disfrute comunal. Junto con el trabajo y la tenencia de las tierras comunales, ambos constituyen los pilares de la experiencia cultural de las comunidades indias.

Para quien ha servido como delegado en San Juan Atzingo, se considera que estar en un puesto de este tipo constituye una forma de servicio a la comunidad, más que la oportunidad de servirse de la comunidad, por lo que ser autoridad se considera un servicio.

El gobierno tradicional de San Juan Atzingo es la expresión de la organización social de un grupo que mantiene un proyecto político de identidad en un contexto de comunidades mestizas. Se conciben sus atribuciones como el medio para resolver los conflictos de la cotidianidad y de la fiesta en el interior de la comunidad, por lo que las autoridades recurren fundamentalmente a la negociación entre las partes para hacer cumplir las normas, en oposición al concepto infracción, es decir, la sanción que prevén las leyes y los reglamentos mestizos. De igual forma, en esta comunidad es más importante el bienestar del grupo social en su conjunto sobre el interés del individuo, si bien se presenta una pugna entre la modernidad individualista y el tradicionalismo comunitario, ésta parece por el momento inclinarse a la preservación y reproducción del gobierno tradicional.

## LA PRESERVACIÓN DEL PROYECTO COMUNITARIO

La identidad, más que un concepto, es un conjunto interrelacionado de caracteres culturales que en su unión permiten a un grupo sentirse o identificarse como parte de una colectividad ante grupos culturales alternos. En el caso de las comunidades expuestas, la adscripción como “indios” hacia los habitantes de estas comunidades les planteó la creación de una identidad negativa que produjo el interés por abandonar las formas tradicionales de cultura como la participación en los sistemas de gobierno comunitario.

En San Andrés, los católicos que no participan en los cargos civiles o religiosos tradicionales pasan a engrosar las filas de las denominaciones no católicas. Los católicos étnicos han mantenido la normatividad a través de la participación en las festividades religiosas y en la convivencia social que éstas generan, logrando “recuperar” protestantes que se reintegran o ingresan al catolicismo. También la autoridad civil y los delegados municipales, siguen siendo en su mayoría católicos, no obstante que el crecimiento de la población los ha colocado como figuras burocráticas de enlace con la presidencia municipal, más que autoridades tradicionales con peso en la vida comunitaria.

Los protestantes han buscado tener influencia en el medio externo, a través de la mediación con los partidos políticos y los movimientos etnicistas, amén de contar con el apoyo de las leyes nacionales que les aseguran la libertad de cultos. Si los católicos étnicos emplean el sistema de fiestas para preservarse y predominar, los evangélicos apuestan por el control económico y la creación de redes políticas con el exterior a partir del control del comercio local y la participación en agrupaciones políticas.

El conocimiento de la fe, a través de cursos, lecturas, encuentros y cantos genera en los protestantes el sentimiento conocer la verdad, de encontrarse en el camino correcto, piensan que los católicos sólo repiten mecánicamente las costumbres y los ceremoniales.

Los católicos plantean que al repetir el ceremonial reproducen lo que les enseñaron sus ancestros; reproducen el mundo “como es y debe ser”. De allí que planteen que los grupos diferentes viven equivocados, y que terminarán por regresar al grupo católico.

Ambos grupos, no obstante la pertenencia a diferentes sistemas normativos, se reúnen para hacer frente a las presiones cada vez mayores de los grupos mestizos que los rodean. A través de un proyecto *etnicitario* se plantean como una unidad con características propias que mantiene la defensa de un territorio común a pesar de las diferencias. En este momento los evangélicos muestran mayor militancia política y su ejemplo atrae a los católicos con quienes comparten un territorio y una historia común.

En el caso de San Juan Atzingo la adscripción como una comunidad étnica les permite, a través del sistema de cargos, hacer frente a las poblaciones mestizas. La llegada de otras corrientes religiosas ajenas al catolicismo étnico es obstaculizada por la amplia participación en los cargos tradicionales que configuran un sistema de gobierno tradicional en el nivel comunitario. En el caso de esta comunidad se plantea un discurso acerca de los ancestros como base del proyecto colectivo, y la presencia de un nuevo discurso religioso no es aceptado, ya que vulnera las bases de la convivencia social.

La etnicidad como una identidad política militante se plantea en estas comunidades como el medio de preservación de un proyecto de vida. En momentos

de crisis estructural se aborda la opción étnica, y para ello se recurre a elementos tradicionales como el caso de San Juan Atzingo, con los que se busca fortalecer el gobierno comunitario y, en el caso de San Andrés Cuexcontitlán, a partir de la confrontación entre opciones religiosas se plantea la reorganización de las reglas de la normatividad comunitaria que tienen como distintivo la preservación y defensa de una etnicidad en la que pueden participar diferentes opciones religiosas que tienen como elemento unificador compartir su historia y una cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

### Álvarez Fabela, Reyes L. y Leif Korsbaek

2002 “Lengua y etnicidad, dos casos en el Estado de México”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 28, mayo–agosto de 2002, Toluca, UAEM / Universidad de Zulia, pp. 181-217.

### Bartolomé, Miguel

1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, México, INI/Siglo XXI.

### Cortés Ruiz, Efraín

1990 *San Simón de la Laguna*, México, INI/SEP.

### Díaz, Floriberto

1997 “Más que casas con personas; la geometría comunal”, en *Ojarasca*, noviembre, Suplemento de *La Jornada*.

### García Castro, Rene

1999 *Indios, territorios y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos siglos xv-xvii*, Zinacantepec, Colegio Mexiquense/CIESAS INAH.

### INEGI

2002 *Resultados por localidad. República Mexicana*, disco compacto, México.

### Korsbaek, L.

1996 *Introducción al sistema de cargos*, México, UAEM.

### Menegus Bornemann, Margarita

1998 “Haciendas y Comunidades en el Valle de Toluca, siglos xvii y xviii”, en *Historia general del Estado de México*, tomo v, Zinacantepec. México. El Colegio Mexiquense/ Gobierno del Estado de México.

### Ribeiro, Darcy

1972 *Configuraciones*, México, SEPSetentas.

### Soustelle, Jacques

1993 *La familia otomí-pame*, México, Gobierno del Estado de México/IMC.

# LA MONTAÑA SAGRADA ÑÄHÑU (OTOMÍ)<sup>1</sup>

James W. Dow

Departamento de Sociología y Antropología, Oakland University

**RESUMEN:** *Entre dos valles del escarpado del altiplano central de México, rumbo a la costa del Golfo, se encuentra la montaña sagrada de Cerro Gordo. Sobre una elevación de la ladera norte en cuya parte baja hay caseríos, uno puede atisbar un santuario con muchas cruces. Por siglos, los ñähñu han ascendido a la serranía para realizar ofrendas, garantizar la fertilidad de sus semillas y rendir culto a sus dioses principales: el sol, la señora bendita de las aguas, el dios de la montaña y al dios del fuego viejo. Hay una cueva en la parte alta de la montaña, cerca del santuario, que contiene ofrendas, figuras de papel y la ropa en miniatura con que las figuras de papel fueron vestidas en ritos tradicionales. Al pie de la montaña hay un manantial con agua bendita provisto por la Diosa Dama de Agua. Este artículo describe dos peregrinajes a la montaña. El culto a los cerros es una antiquísima tradición mesoamericana y pervive en lugares como éste. La montaña es un lugar de poder sobre la tierra que vincula al sol, el dador de toda forma de vida, con los seres que existen sobre la tierra.*

**ABSTRACT:** *Between two valleys in the northeastern escarpment of the central plateau of Mexico and leading to the Gulf of Mexico, stands the sacred mountain Cerro Brujo. On a promontory facing North one can see the villages and among them a shrine with many crosses. For centuries the Ñähñu have ascended the mountain with their shamans to make offerings, to insure the fertility of their seeds and to worship their principal gods: the sun, the sacred lady of the waters, the god of the mountain and the old fire god. There is a cave high up the mountain near the shrine containing offerings, paper figures and the miniature clothes in which the paper figures are dressed for worship. Further down the mountain, a spring of holy water comes forth released by the sacred lady. This paper describes a pilgrimage to the mountain top and discusses the symbolism of this ancient religion. Mountain worship is a very old tradition in Mesoamerica, and in places like this, it continues. The mountain is a place of power on earth. It links the sun, the giver of all life, to beings on earth.*

**PALABRAS CLAVE:** *Ñähñu, montaña sagrada, ritual, ofrendas, culto a los cerros, diosa del agua*

<sup>1</sup> Traducción de Hilario Topete Lara y Vladímir Alioshka Topete de la Fuente.

## INTRODUCCIÓN

Los otomíes son un pueblo originario del centro de México. El actual nombre de los otomíes es ñähñu, que, en su lengua designa a los que hablan nasalmente, la lengua de los otomíes. En la serranía del este del estado de Hidalgo, el pueblo ñähñu conserva sus antiguas tradiciones, entre las cuales ha continuado los peregrinajes a las montañas sagradas. Este artículo describe dos peregrinaciones a un cerro. Los nombres de los participantes han sido sustituidos en el presente texto para proteger su privacidad. En su estado actual, la religión de los ñähñu contiene elementos del catolicismo, el protestantismo y creencias antiguas, que varían de una persona a otra y de un pueblo a otro. Antes de 1950 las creencias tradicionales predominaban sobre todo en las zonas rurales. El catolicismo era practicado en las cabeceras municipales, donde se ubicaban las iglesias parroquiales. Entre 1950 y nuestros días, el evangelismo protestante también ha sido adoptado en algunos pueblos. La Iglesia católica reaccionó y comenzó a fomentar sus modernas variaciones de catolicismo. A pesar de la competencia entre esas dos religiones introducidas por europeos, mucha gente se mantiene fiel a sus creencias tradicionales.

El sistema tradicional indígena consiste en un complejo de rituales locales y las creencias que les dan sentido. Las creencias indígenas incluyen la fe en una madre y un padre sagrados, que les antecedieron; un conjunto de deidades principales, entre las cuales la más importante es el Sol, varios seres sobrenaturales a los que se denomina “señores” (*zid`ahm`u*), unos malignos señores y aires malignos. El Sol es identificado con Cristo. La ordenación de este sistema de creencias varía de un lugar a otro. En cada caso, los santos católicos aparecen como un tipo de *zid`ahm`u*.

La religión ha logrado una cómoda integración con la Iglesia católica. Muchas imágenes sagradas en la religión indígena son también imágenes de santos católicos. Los protestantes, que hacia el año 2000 constituían 13.88% de la población del municipio de Tenango de Doria rechazan tanto el catolicismo como la religión indígena por considerarlas formas de culto idolátrico.<sup>2</sup>

En el culto tradicional la cruz es un símbolo importante, un instrumento icónico que aparece en múltiples contextos. Se trata de una cruz que siempre está pintada y/o decorada con flores ofrecidas durante un ritual. No es una entidad sino una puerta que posibilita la conexión entre lo humano y la realidad invisible. Los decorados florales son muy importantes y cumplen una función esencial. Las cruces son colocadas en sitios naturales, donde residen los poderes sagrados, y

<sup>2</sup> El porcentaje fue tomado entre las personas de cinco años y mayores que fueron declarados protestantes por los jefes de sus familias. Fuente: INEGI [2003].

en el interior de las oratorios [Dow, 1996]. También son colocadas afuera de las iglesias, a lo largo de los oratorios grandes y enfrente de las puertas de los edificios. Se entregan a los mayordomos como parte de las obligaciones rituales a que se someten. Son legadas sobrenaturalmente a los chamanes cuando comienzan a curar. Son ofrecidas a los muertos por los padrinos del difunto y colocadas sobre sus sepulturas.

Todos los rituales en torno de la religión son acompañados con música interpretada con una guitarra huasteca y un violín. Las melodías son sones sagrados que a veces son cantadas también por los participantes, aunque la mayor parte de las veces los músicos sólo proporcionan un telón musical de fondo que acentúa la atmósfera espiritual. En cada ritual se interpretan las melodías prescritas. Las velas encendidas, tanto en los interiores como en los exteriores, son ofrendas muy importantes. Se utilizan incensarios de barro con incienso de copal encendido al presentarse ante un altar interno o externo. Muchas ofrendas son disfrutadas por los participantes después de haberlas dispuesto por algún tiempo en el altar y una vez que sus convidados supraterrrenales las han disfrutado. En la religión indígena los dioses desean que la gente también disfrute durante un ritual.

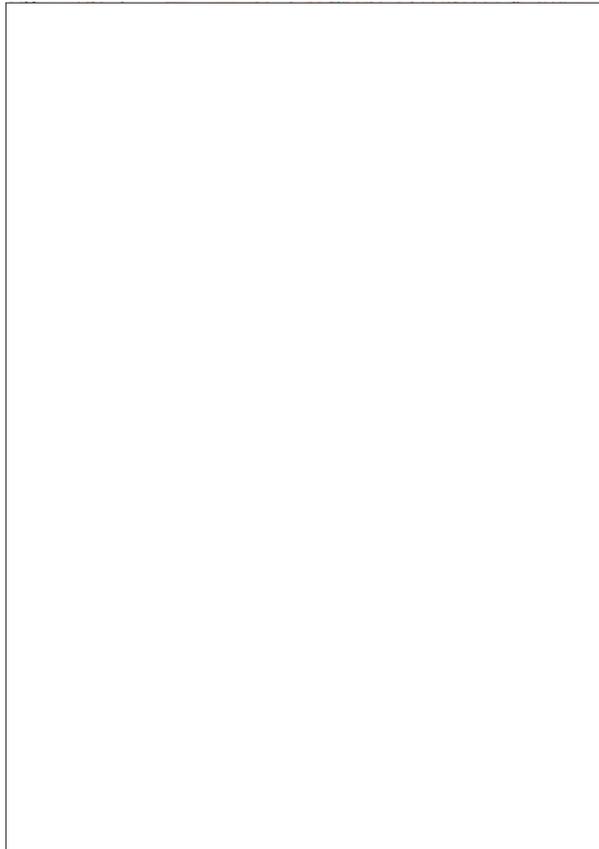
La montaña sagrada en el municipio de Tenango de Doria es llamada Cerro Brujo. El nombre le fue dado por los primeros españoles que tuvieron noticias de que el lugar era visitado por chamanes, los sacerdotes indígenas. En un típico acto de imperialismo lingüístico, éstos fueron etiquetados por los españoles como brujos, hechiceros. Cerro Brujo está en lo alto de una montaña entre dos valles que albergan la mayor parte de los asentamientos ñāhŃu en la región. En un promontorio de Cerro Brujo existe un recinto ceremonial con ocho cruces. Un gran altar con tres cruces de concreto, cada una acompañada por una cruz de madera orientadas al norte. Detrás de ellas, a unos 10 metros al sur, está una gran cruz de madera acompañada de una más pequeña. Más abajo del promontorio hay una cueva con algunos altares. A la cueva sólo se puede acceder bajando entre los árboles que sobresalen de una ladera escarpada. En la cueva hay cofres y en el interior de éstos hay figuras de papel y diminutos ropajes para vestirlas cuando las han usado en los rituales en las casas de valle abajo. Al pie de la montaña hay un vertedero sagrado desde el cual emergen aguas milagrosas. Es el agua de Maka sumps Dehe, la Diosa del Agua.

La montaña sagrada, cerca de Tutotepec, el municipio aledaño, se llama Cerro de Ocre. Tiene cruces utilizadas por chamanes. Uno puede partir de allí a San Francisco, La Reforma, Cerro Macho, Viente [sic] Barrancas y otros sitios. Hubo en el área, hacia 1989, el reporte de un puma, poderoso espíritu animal de los chamanes.

En 1989, yo me encontraba estudiando el sistema de cargo en la capital del municipio de Tenango de Doria y participé en dos peregrinaciones a Cerro Brujo. Las mayordomías existen para la celebración a las imágenes de los santos locales,

imágenes católicas que se conservan en la iglesia parroquial casi todo el tiempo, excepto en los días especiales de fiesta. No obstante, al parecer, en la celebración de un santo católico español, san Agustín, la majestuosa fiesta incorpora además actividades propias de la religión indígena. Los mayordomos de los santos locales tienen obligaciones rituales estructuradas de acuerdo con las tradiciones locales que involucran a dos peregrinaciones al Cerro Brujo. Describiré esas peregrinaciones como ocurrieron en 1989. La primera fue al manantial abajo del cerro donde emergen las aguas sagradas de la Diosa Dama del Agua. La segunda fue una peregrinación a lo alto de Cerro Brujo para rendir homenaje a las deidades de la cruz que se encuentran allí. El tradicional itinerario para las ceremonias es un poco flexible, pero el viaje al manantial y el viaje a lo alto del Cerro Brujo debe completarse antes de que inicie la Gran Fiesta el 26 de agosto, día de san Agustín.

MAPA 1. Cerro Brujo



## LAS MAYORDOMÍAS DE TENANGO

Las mayordomías de Tenango son grupos de religiosos corporados [Dow, *op. cit.*] de la cabecera municipal de Tenango de Doria. Las mayordomías, para mantener sus fiestas, cuentan con las contribuciones de los miembros; como sea, siempre hay una persona, el mayordomo, que asume la mayor carga de responsabilidades de la fiesta. Cada mayordomo adquiere el oficio durante uno o dos años y luego puede pasar a otra persona de la mayordomía. Las mayordomías mayores celebran a los seis principales santos de la iglesia parroquial y ritualmente están interrelacionadas. Dos mayordomías menores actúan independientemente de los grupos mayores con fiestas independientes; como sea, los grupos parroquiales se diferencian en que sus imágenes no residen en forma permanente en las parroquias, y los miembros hacen contribuciones significativamente mayores a los costos de las fiestas que los miembros de los grupos parroquiales. Los diputados son los viejos miembros más dedicados de la mayordomía. También se encargan de incorporar nuevos miembros y representan a la mayordomía ante otras mayordomías y personas organizadoras de celebraciones del pueblo. Los diputados instruyen al mayordomo en torno de los rituales sin menoscabo de sus votos devocionales.

La fiesta del pueblo es la ocasión para que las seis mayordomías mayores realicen importantes rituales. Cada santo tiene un día especial para aparecer en el pueblo y ser celebrado por sus mayordomos. El orden de los días se muestra en la tabla 1.

TABLA 1. Orden de aparición de los Santos de Tenango

Día	Santo
1	Señor Santísimo
2	San Agustín
3	La virgen del Rosario
4	La virgen de Dolores
5	Santo Entierro
6	Santa María Magdalena

San José y la virgen de Guadalupe son los santos menores que tienen mayordomos, así que no aparecen en la fiesta de agosto. Por consiguiente, aunque la imagen de san José se encuentra en la iglesia y es importante para la comunidad, no sale en agosto. Los principales santos son los seis que salen entre los días 26 al 31 de agosto. La fiesta de la virgen de Guadalupe es el 12 de diciembre y la de San José el 19 de marzo.

Los hombres y sus familias se ofrecen voluntariamente por el honor de ser mayordomo. Si dos personas compiten por el honor de serlo, llegan a un acuerdo

sobre cuál sirve primero. Cada mayordomo debe proveer un local en el pueblo para ser usado como oratorio del santo durante el año. Durante la Pascua de Resurrección, los nuevos mayordomos se presentan públicamente. Hay en el pueblo un persona muy anciana que conoce todos los rituales y los gastos habituales que deben hacerse. Él es un consejero ritual para todos los mayordomos.

Los mayordomos de Tenango están obligados a participar en dos fiestas mayores y en tres rituales menores. Las fiestas mayores son las de la Pascua de Resurrección y la fiesta de agosto. Los rituales menores son: 1) la peregrinación a Cerro Brujo antes de la fiesta de agosto, 2) una procesión de santos en los años nuevos, y 3) una ceremonia en el oratorio el 30 de octubre, la víspera de Todos Santos. La fiesta de Pascua de Resurrección implica un paseo de los santos por el pueblo, luego del cual regresan a la iglesia. Las ofrendas se recogen en los oratorios durante la Pascua de Resurrección o la fiesta de agosto, según corresponda. Durante la Pascua de Resurrección, una prolongada fiesta, la más prolongada de todas, las ofrendas son ofrecidas por todos los que celebran a los santos. El Domingo de Resurrección es ofrecida una fiesta con comida. Durante la fiesta del año nuevo cada santo es atendido por su propia mayordomía. Hay una procesión con cohetes y música de cuerdas. Los mayordomos de Tenango realizan una ceremonia especial en sus oratorios en la fiesta de Todos Santos.

La mayordomía de San Agustín tiene cerca de una centena de asiduos. El mayordomo nunca sabe cuánta gente ha colaborado con las demás mayordomías; como sea, es evidente que la mayordomía de san Agustín es la más prolongada, tal vez porque san Agustín es el santo patrono del pueblo de Tenango. Actualmente las ofrendas (limosnas) se hacen en dinero. En Tenango ya nadie ofrenda maíz o frijoles con tanta intensidad como en los pueblos de alrededor de la cabecera. Las ofrendas, limosnas, varían de persona a persona. Los montos comunes son de 10, 20, 30 o hasta 100 pesos por individuo. El 10 de agosto es el día designado para entregar las ofrendas en dinero a los mayordomos. Todas las mayordomías reciben las donaciones en la misma fecha. Cuando el mayordomo se encuentra fuera, por ejemplo porque se encuentra trabajando en la ciudad de México para patrocinar la fiesta, un encargado de su familia, o su esposa, recibe la ofrenda el 10 de agosto. La cantidad colectada varía año con año. Algunos años es abundante, otros escasa. No parece haber una tendencia general en la cantidad que se aporta.

El 16 de agosto de 1989 algunos mayordomos fueron a Gosco, al pie del Cerro Brujo a lavar la ropa de los santos y encender velas a la Diosa del Agua. Al siguiente día las mujeres de la mayordomía de san Agustín molieron los granos de cacao para la ceremonia de la Cruz. Se realizaron danzas sacras con música de cuerdas en el oratorio. El día 19 la mayordomía fue al Cerro Brujo a hacer las ofrendas. Los mayordomos se hicieron acompañar de dos músicos que interpretaron canciones sagradas para los dioses.

## EL LAVADO DE LA ROPA DE LOS SANTOS

Los mayordomos van a Gosco, a las faldas del Cerro Brujo a lavar la ropa de las imágenes de los santos y a pedir la ayuda de la Diosa del Agua. Le piden buen temporal para que las imágenes puedan salir de la iglesia en procesión. Un ofrecimiento de velas, flores y otros objetos es depositado para la Diosa del Agua. Ellos piden, además, que no haya accidentes durante la fiesta. “Nosotros encendemos nuestras velas donde el agua brota de la montaña... Vivimos de la tierra. Vivimos del agua. Si no fuera por ellos, nada tendría vida”, comentó don Apolonio, el señor consejero ritual de la mayordomía del Santísimo. Él fue un importante personaje que condujo y supervisó los rituales que fueron realizados en el manantial y más tarde en lo alto del cerro.

El objetivo de la peregrinación era el sitio donde brotan las aguas primordiales de la montaña. Para acceder a este lugar debía seguirse un sendero intrincado. El camino no se usa en forma regular, lo que se hizo evidente en la necesidad de cortar la maleza que estorbaba. El manantial está embellecido por una construcción muy antigua. El agua brota de un tubo en el costado del depósito, que aparenta ser una cúpula sobre el manantial. Luego el agua corre por un arroyuelo acanalado hacia una pileta lograda con una presa hecha de rocas. Aunque el lugar no es desbrozado continuamente, resulta evidente que fue plantado con hortensias, que alcanzan tamaños enormes en el clima húmedo y templado.

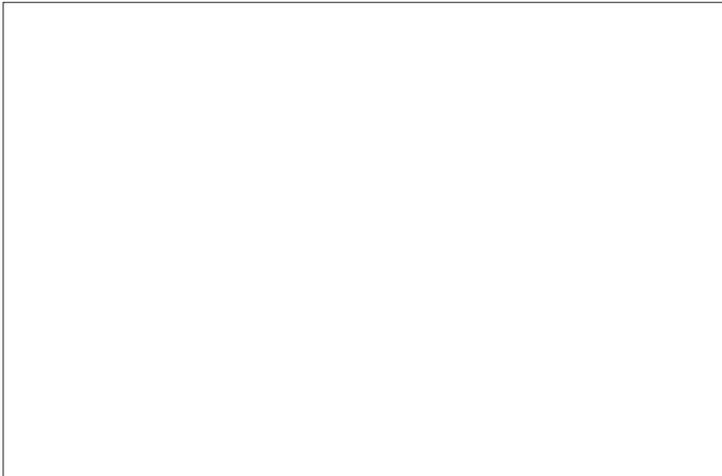


Foto 1. El altar superior.

No vi nunca que fuera usado jabón alguno, aunque fue evidente el esmero con que se asearon los petates que serían usados en los oratorios para cubrir el

lugar donde las imágenes de los santos descansarían durante el tiempo que fueran retiradas de la iglesia. La mayoría de las ropas de los santos fueron lavadas en pequeñas tinas de plástico, probablemente debido a que no había rocas adecuadas sobre las cuales lavar y a que el manantial podría enturbiarse. Un anciano diputado advirtió varias veces que por ningún motivo el agua debía verterse al arroyo porque podría ensuciarse el agua del lugar del lavado, corriente abajo.



Foto 2. El lugar de lavado.

El lavado de la ropa era claramente un ritual, ya que era evidente la limpieza de las prendas: nunca se usó jabón para lavarlas y parecía más bien que las enjuagaban, más que lavarlas. Luego fueron colgadas al sol, lo que ayudó a blanquearlas. Noté que los ropajes que se encontraban colgados tenían interesantes bordados. En algunos se leía el nombre de los santos, y también las fechas en que los ropajes habían sido donados. El bordado estaba hecho en colores amarillo y púrpura muy claros y mate, además de ser muy delgado, en contraste con el brillante y llamativo bordado habitual de los vestidos, camisas y manteles.

Había una clara división de las labores rituales. Las mujeres lavaban las ropas, los hombres limpiaban los candelabros. Fueron hechos algunos postes, que se colocaron sobre un zacatonal cercano, y algunos mecates se colgaron de los árboles. De ellos se tensaron algunos tendedores, que se afianzaron con los postes para poder colgar allí las ropas a secar.

Don Apolonio se hizo cargo de la parte superior del altar durante el resto de la mañana. Dijo que había servido a la mayordomía del Señor Santísimo por más de 60 años, y que en ese momento él tenía 84. Me invitó a acercarme al altar para compartir un elote. Me senté cerca de éste y observé los incontables siguientes ives y venires. Mi amigo Acasio dijo: “Allí viene el Agua Sagrada” y todo mun-

do comenzó a hablar en voz baja. Un hombre que vive en Damo de La Loma se arrodilló frente al altar y se persignó. La acción más típica era usar el incensario trazando un movimiento en cruz. Don Apolonio usaba un movimiento en cruz horizontal en que el incensario iba de este a oeste, y después de norte a sur. Él comenzó a dirigir gran parte de las presentaciones rituales, y el diputado principal del Señor San Agustín fue ligeramente “puesto en segundo plano”.

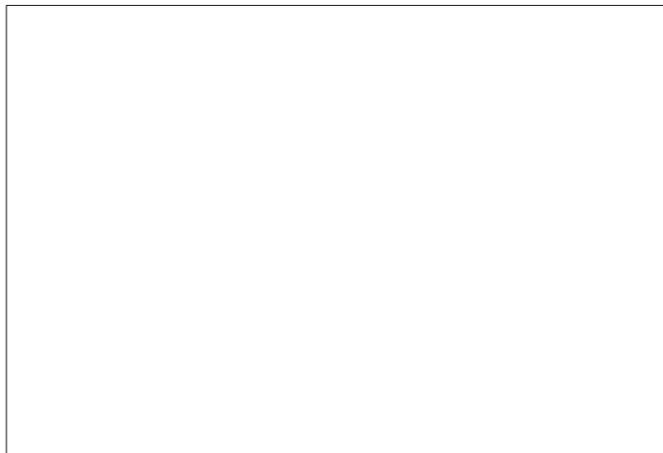
Don Apolonio tiene un gran carisma. Su edad es notable y la devoción a su santo es añeja y venerable; se refiere mucho a ella y habla como si cada momento pudiera ser el último de su existencia. Ha desarrollado una estrecha relación con su santo, y su conducta evidencia su proximidad con lo sobrenatural.

Parecía como si el ritual fluyera naturalmente y todas las personas se integraran en una especie de gran cuerpo, como si fueran dirigidas al unísono, cual si fueran partes de un organismo. Nadie parecía actuar en forma egoísta; por el contrario, todos expresaban ideas de vida en armonía y *unisolidad*.

La secuencia de eventos fue así:

1. La gente avanza en procesión con las ropas, los candelabros y algunas ofrendas.
2. A las 9:00 AM, unas ofrendas son dejadas a un costado del camino.
3. A las 9:15 AM la primera mayordomía llega al lugar del lavado.
4. Los encargados preparan los altares.
5. Las mujeres comienzan a lavar los petates. El lavado continúa toda la mañana. Después de los petates, las mujeres prosiguen con las ropas.
6. La gente hace sus presentaciones individuales ante los altares. El incensario es levantado y balanceado al este, al oeste, al norte y al sur, y luego en el movimiento de cruz vertical hacia el altar. Se rezan algunas plegarias.
7. Conforme llegan los miembros de otras mayordomías, se dirigen al altar.
8. A las 10:30 AM llega la última mayordomía.
9. Los hombres pulen los candelabros con ceniza volcánica.
10. Los postes y los mecates son colocados en el zacatonal. Después de permanecer una rigurosa hora en el altar, se reparten licor y cigarros.
11. Los hombres comienzan a beber y expresan amistosamente su agradecimiento.
12. Se cuelgan las ropas.
13. La gente se reúne en el altar para presentarse a la Diosa Dama del Agua. Los últimos objetos son removidos. Se ofrecen las bebidas refrescantes a la gente.

14. La gente se dirige hacia el terreno donde las ropas han sido colgadas a secar, conviven y desayunan. Más personas llegan del pueblo con alimentos. La bebida continuó y, de pronto, una mujer se puso histérica.<sup>3</sup>
15. A las 2:00 PM la gente comienza la bajada al pueblo. La mujer intoxicada es ayudada al descenso por dos hombres.



**Foto 3.** Don Apolonio en el Altar Superior del Manantial Sagrado.

#### HACIA LA CIMA DE LA MONTAÑA

Entre el lavado de las ropas de los santos y el viaje a la montaña hubo todo un día de actividad ritual en el oratorio de san Agustín. El mayordomo no estaba presente; se encontraba en México recaudando dinero para pagar la fiesta. Su esposa, Conchita, estuvo presente en todos los rituales y desempeñó un papel importante en todos ellos. Siguió las indicaciones del anciano diputado durante el curso de todos los ceremoniales.

Se contrató un dueto de violín y guitarra para interpretar música sacra. En tanto que estos eventos no conciernen directamente a la montaña sagrada, ofrezco sólo un esueto itinerario de ellos a continuación:

1. Se preparan sartales de flores.
2. Se tuesta y se muele el cacao.
3. Comida.
4. Preparación de arreglos florales.
5. Se prepara el altar.

<sup>3</sup> La intoxicación en los rituales tradicionales resulta frecuente. Las mujeres usan alucinógenos y suelen tener estados emocionales alterados.

6. Los participantes se presentan ante la cruz.
7. Se sirve atole.
8. Se sirve aguamiel.
9. Los participantes bailan música sacra con indumentaria ritual.
10. La cruz es llevada a la cocina.
11. Se preparan panes de cacao.
12. Las cruces y los panes de cacao son llevados en procesión hasta el oratorio.
13. Se baila música sacra por última vez.

Después de las ceremonias en el oratorio, el grupo de las mayordomías se reúne en la mañana del día siguiente, listo para ascender al Cerro Brujo.

Durante el viaje a Cerro Brujo traté de desenvolverme como un fiel peregrino y compañero, en vez de asumir el rol de observador y antropólogo. Compartí con ellos la comida, la bebida y los cigarros y atendí a todas las bendiciones, que yo deseaba honestamente. Disfruté la experiencia y me sentí relajado la mayor parte del tiempo. Realicé mis registros, hice mis anotaciones y esporádicamente tomé fotografías de modo espontáneo. Cerca del final, la gente comenzó a pedirme fotografías, que prometí enviar gratuitamente. Hubo cosas que no registré completamente ni en video ni en audio. Hice sólo algunas notas sobre la marcha y las pasé a mi base de datos luego de regresar a casa y recuperarme del cansancio físico.

Después de tomar café y pan en el oratorio, la gente juntó sus cosas. Conchita puso un cubo de plástico y algunas tinas limpias bajo la mesa en el oratorio. Una mujer colocó una cesta llena de cosas en una manta. Dos extremos fueron amarrados a través de la cesta, mientras que los otros dos fueron amarrados a manera de mecapan para formar el típico hatillo de viaje.

Llevé dos grupos de gente en mi carro hasta una capilla que estaba a la vera del camino. Cuando llegué del segundo viaje pude ver que el grupo había comenzado una ceremonia en la capilla. Los músicos estaban tocando. Las mujeres habían entrado al santuario con incensarios y habían puesto velas y flores sobre el altar. Es típico de las peregrinaciones que la gente visite todos, incluso los más pequeños altares que se encuentren en el trayecto hacia su objetivo.

La gente bailaba frente al altar de la capilla las danzas sacras en idas y vueltas. Un anciano principal encargado había llegado con un grupo de la mayordomía del Señor Santísimo. Ahora el grupo contenía lo mismo miembros de la mayordomía de San Agustín que de la del Señor Santísimo, las dos imágenes más importantes en el pueblo.

El encargado del ritual me pidió que llevara a Paco, el hijo de Conchita, de regreso a la casa del mayordomo del Señor Santísimo a recoger algo, que resultó ser una olla y tazas. Yo accedí, con el resultado de que, a mi regreso, el grupo ya había abandonado la capilla. Continuamos hacia la montaña por nuestra cuenta para alcanzar allí a la gente.

Para llegar a Cerro Brujo se asciende por los pastizales detrás de la capilla hasta los alrededores del bosque y luego debe continuarse hacia la cumbre que se observa al norte hasta que se alcanza la cima. El camino serpentea a través del bosque y resulta fácil perderse. Lo primordial para que esto no ocurra es no perder la pista a la cumbre en el norte hasta que uno llega a ella. Después de algún tiempo el camino comienza a parecer más definido. La distancia es de casi un kilómetro desde la capilla y la jornada incluye toda una colección de subidas y bajadas.

Paco y yo llegamos a tiempo para la ceremonia en la cima. Las nubes cubren la montaña la mayor parte del tiempo, pero de tanto en tanto lográbamos divisar Damo, el pequeño pueblo donde yo vivía, los campos de Santa Mónica, el camino y otras hermosas vistas del terreno abajo. Las cruces debieron ser visibles desde la mayoría de estos lugares. Justo antes del ascenso final al altar hubo dos lugares donde se dejaron ofrendas. Los restos de las anteriores eran ahora un montón de papeles mojados. Era claro que uno había contenido papel azul plateado. Conforme se hacía el recorrido final hacia el último trayecto de la pendiente, nos encontramos con una cruz verde debajo de una roca, que parecía marcar la entrada simbólica al santuario. Todas las ofrendas fueron depositadas más allá de esta marca. La cruz había sido pintada de verde como todas las demás cruces de madera en la cima de la montaña.

Cuando nosotros llegamos, los ofrecimientos ya habían comenzado. Había un conjunto de seis cruces al norte y otro de dos en el sur. Había un altar con una plataforma casi un metro por encima del piso que daba hacia el norte. Sobre él se erigían tres cruces hechas con cemento reforzado. La de en medio era la más larga, con un grosor de unos trece centímetros. Su altura y su anchura eran de unos dos metros. Las dos cruces pequeñas eran más delgadas y medían cerca de 1.30 metros. En ellas había una referencia escrita al mes de abril de 1982. Era la fecha en que las cruces habían sido bendecidas por el sacerdote de Tenango. Esta bendición es recordada por los mestizos y los indígenas por igual en los pueblos de abajo. Cada una de las tres cruces de cemento del altar norte estaba acompañada de una cruz de madera más pequeña, haciendo un total de seis. La acompañante de la gran cruz central estaba pintada de verde-azul con coloridos arreglos de hojas. Tenía un retablo cristiano arriba y estaba adornada con arreglos de cintas blancas. La cruz estaba lo bastante cerca de la orilla de la roca, así que desde allí podía verse Tenango. De cualquier modo, esto dejaba sumamente acotado el espacio para realizar las danzas frente al altar. La pendiente cercana a éste era bastante escarpada.

El altar del sur consistía de dos cruces colocadas en una saliente rocosa y se encontraba a unos diez metros al sur del altar norte. La cruz más grande del altar sur estaba hecha con dos postes sin decoración. Cuando nosotros llegamos, las ofrendas habían sido colocadas en el altar norte, y los dos Apolonios estaban en el proceso de colgar los sartales de flores en las cruces. Paco se puso a cortar leña para la fogata en la que se prepararía la comida y se calentaría el atole. Muchas

velas encendidas habían sido depositadas a los pies del altar. Poco después, don Apolonio se refirió a estas velas como ofrendas a Dios Abuelo Fuego, quien acompaña a nuestro señor el Sol en su jornada. En lo alto del altar se habían colocado ofrendas de cacao en tazas con un pan encima, velas, cigarros, refrescos y arreglos florales.



**Foto 4.** Cruces del norte en Cerro Brujo.

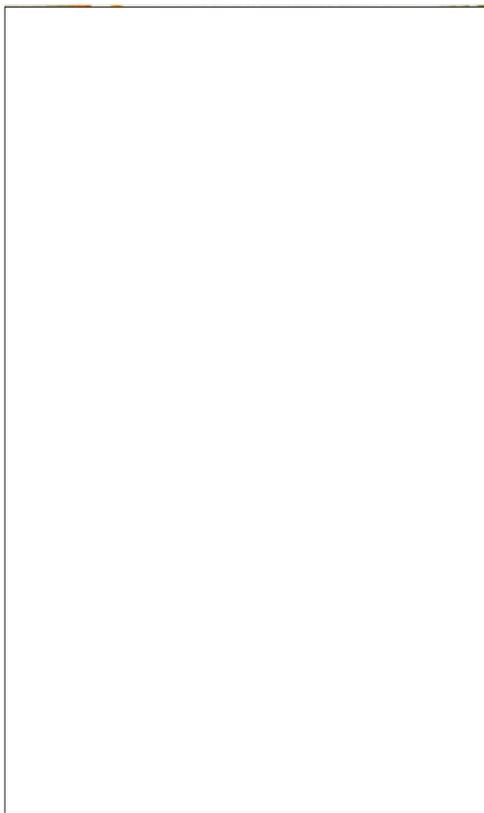
En contraste con el día anterior en la cocina, la cruz en la montaña recibió arreglos florales compuestos por una rama verde con una flor atada. Las cruces del altar sur también recibieron arreglos. Se usaron pequeñas flores amarillas además del *cempoalxochitl*. Una es llamada pata de gallo. Es una delicada flor naranja que florece en esta época del año. También se usaron otras flores amarillas. Las ofrendas contenían de ron, cigarros, bebidas refrescantes, tazas de cacao con azúcar y bolillos colocados sobre las tazas. Las cadenas de flores fueron colgadas en las cruces y los arreglos florales fueron acomodados en la superficie del altar.

Durante todo este tiempo los músicos tocaron las melodías sacras de los dioses tradicionales. No hubo cantos. Pocos saben las palabras con las que se habla a los dioses. La música crea una atmósfera de amor y reverencia hacia estos dioses de la naturaleza de los que manan todas las bendiciones. El proceso de hacer las ofrendas en el altar norte requirió una considerable cantidad de tiempo. Los sartales fueron colocados cuidadosamente en las cruces, sin excepción. Los arreglos florales fueron esparcidos con cuidado. Todo fue profusamente sahumado con incienso.

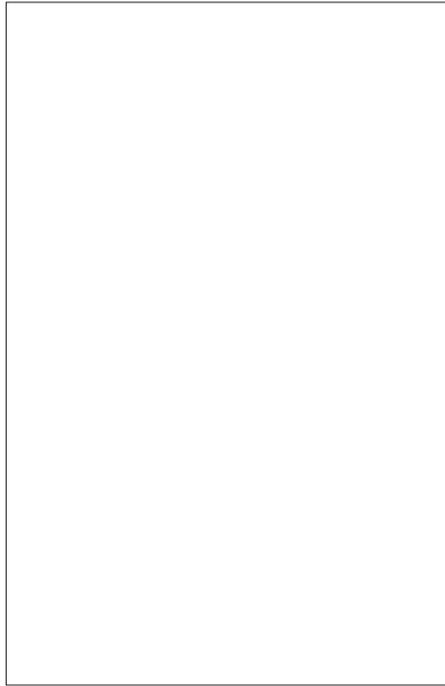
Una de las primeras cosas que pensé fue que debía seguir el ejemplo de los otros y presentarme ante el altar norte. Uno pone incienso en el incensario, se

arrodilla, mueve el incensario en forma de cruz y susurra plegarias (presentaciones). Los rezos son privados y silenciosos, en otomí. Escuché frases como "*Pungima Dada*" (Perdóname Padre) y "*Ave María Purísima*". Al final de la ceremonia pude escuchar claramente "*Ya ga ma*" (adiós) de muchas personas. La gente expresaba tristeza al irse.

Las presentaciones tuvieron lugar mientras don Apolonio daba los toques finales al altar. A don Apolonio lo dejaron a cargo de los altares en la cima de la montaña mientras el diputado principal de san Agustín bajaba por la escarpada ladera del lado norte, hacia la cueva para depositar ofrendas. Él fue solo. Algunas personas me contaron sobre las creencias detrás del ritual, mientras otras parecían sospechar de mi presencia en ese lugar. La continua burla y el desprecio que muestran los mestizos acerca de la religión nativa ha hecho a estas personas desconfiadas y recelosas.



**Foto 5.** Don Apolonio en la cima de Cerro Brujo.



**Foto 6.** Altar norte en Cerro Brujo. Velas para el dios abuelo del fuego en la parte inferior izquierda.

Los músicos continuaron tocando durante todo este tiempo y las mujeres danzaron frente al altar del norte. Después de completar las ofrendas en el altar norte, don Apolonio se dirigió al altar sur para realizar allí la misma labor. Las ofrendas contenían flores, arreglos florales y una vela. Al término de esto fue hacia el fuego con el que se estaba cocinando y dejó una ofrenda más al Dios Abuelo Fuego. Allí colocó una cruz dorada con dos ramas hechas de papel verde y plateado. Parecía un procedimiento similar al de los altares anteriores. Una vela completaba la ofrenda al Dios Abuelo Fuego.

El diputado principal fue el primero en ir hasta la cueva y dejar ofrendas. Después regresó y contempló el trabajo que había realizado don Apolonio. Parecía haber alguna clase de competición pacífica entre ellos dos, que se expresaba de un modo casi amistoso. Don Apolonio era mucho más viejo y también notablemente más espiritual. Por otro lado Manuel se había esforzado en mostrar su gran conocimiento sobre los rituales y en atender cada detalle de las ofrendas, incluso dando órdenes a la gente cuando lo creía necesario. Él era muy técnico pero carecía de la amorosa espiritualidad de don Apolonio, cuyas palabras parecían tener una influencia mayor en la gente.

Cerca de las 11:30 AM otros hombres acarrearón algunas ofrendas más hacia la cueva. Llevaron flores, arreglos florales, tazas de atole y pan. Me advirtieron que el camino era muy difícil, cosa que yo ya sabía porque había estado antes allí, y decidí no ir. Para bajar uno debe sujetarse fuertemente de una rama en otra en los árboles que crecen sobre el desfiladero.

Los músicos intercambiaron instrumentos y tocaron en la cima de la montaña. Las mujeres bailaron. A las 12:33 don Apolonio, Paco y los otros dos hombres regresaron. Los dos hombres eran el otro ayudante de Apolonio y un joven acompañante. Después de esto las danzas continuaron y fui invitado a unirme a ellas.

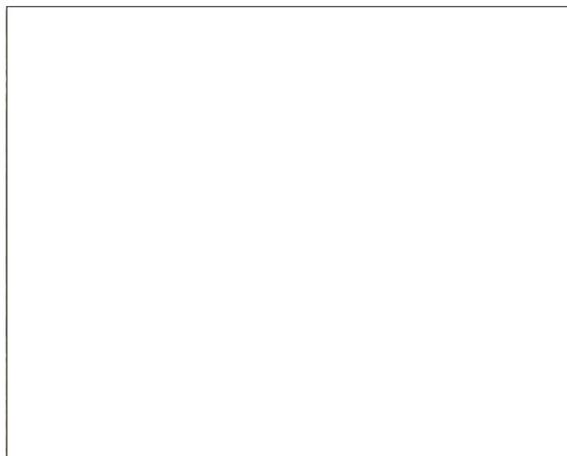
Después de que los hombres regresaron de la cueva, entre 12:30 y 1:00 PM, las golosinas de cacao fueron retiradas del altar sin mucha ceremonia. La gente decidió que era el momento correcto para consumir el cacao. El pan y las tazas fueron tomadas del altar. Las tazas del altar contenían un atole de cacao extremadamente dulce que parecía estar hecho sólo de grano de cacao con azúcar. Cada taza estaba llena sólo hasta un cuarto de su capacidad, y aun así era difícil de consumir. Enseguida las tazas fueron vueltas a llenar con café y se renovó la guarnición de pan. Después que todos los presentes —incluso los músicos— fueron ofrecidos con cacao, café y pan, la música y las danzas continuaron. Yo bailé de nuevo, a pesar de que la mayoría de los hombres se encontraba realizando preparativos para otros momentos del ritual.

La división sexual de las tareas en ésta y otras ceremonias similares resulta interesante. Los hombres preparan las ofrendas, traen ron y cigarros, atienden los altares y recolectan las flores. Las mujeres cocinan y dan a los hombres la comida que ha de ser puesta en los altares. Ellas también cuidan los incensarios y hacen el 90 por ciento de las danzas. En cualquier caso, se espera siempre que cada persona baile para expresar su goce con el ritual. Lo que aleja a los hombres de las danzas es su responsabilidad de atender las ofrendas y su constante oferta y consumo de ron, cigarros, bebidas refrescantes y aguamiel. Ellos se esmeran en mantener una atmósfera amistosa, que es un estado de ánimo fundamental en los rituales. Es claramente una forma del *comunitas* [Turner, 1969; Rappaport, 1999:226-230]. Los rituales deben de ser momentos felices en los que todo mundo sienta bienestar y amistad. Hay una suspensión del modo normal de las relaciones, un periodo para la amistad cercana en presencia de seres supranaturales y, por lo tanto, de un regocijo espiritual.

En algún momento, cerca de las dos de la tarde, tuvo lugar la segunda presentación frente al altar. La gente colocó incienso en el incensario y lo balanceó. Cada quien tuvo su turno. En el ritual final de presentación, la parte más baja del altar norte, dedicada al Abuelo Fuego, fue reverenciada aparte. Mucha gente se arrodilló, bañó con incienso la parte baja del altar, rezó, volvió al movimiento del incienso (ahora en la parte superior) y se persignó. Las últimas ofrendas de licor y

cigarros fueron retiradas, y las bebidas suaves con ellos. Los hombres ofrecieron a cada persona bebidas refrescantes y las manifestaciones llamadas *si'hme* se hicieron más intensas (son un ofrecimiento amistoso de comida, al que los hombres deben atender). Todos deben comer y beber. Las mujeres aparecieron con ollas de gordos y enfrijoladas. Los asistentes son convidados con grandes raciones de estas ollas, tan grandes que en muchos casos es imposible terminarlas. Con bromas y ofrecimientos los comensales son incitados y hasta presionados a comer más allá de lo saludable. Los cigarros y el ron permanecieron en constante circulación. La gente tomó asiento atrás y enfrente del altar norte, mientras el sol brillaba intensamente. La plática era amistosa y animada, y los músicos dejaron su trabajo una vez más para disfrutar de la hospitalidad de los peregrinos.

Una vez que todos habían comido tanto como les fue posible, se dieron las gracias unos a otros. Doña Benita y otras ancianas continuaron con la labor antaño acostumbrada de dar a cada persona las gracias por su nombre. Esto no resulta nada fácil y la mayoría de la gente no lo hace de modo formal,<sup>4</sup> pero en su momento ayudó a crear una atmósfera de comunión-comunalidad. En este momento el espíritu de comunión (comunitas) fue mayor.



**Foto 7.** Procesión alrededor de las cruces del sur.

Enseguida los manteles, servilletas y ollas fueron recolectados y puestos juntos, luego empacados para el viaje. Los músicos reanudaron su labor y las danzas comenzaron nuevamente.

<sup>4</sup> La cortesía íntima entre los ñāhŋu requiere de formas rituales que involucran frases semejantes a rezos, gesticulación y contacto físico.

Siguiendo las instrucciones de Manuel, todos empezaron a bailar en un gran círculo, en el sentido de las manecillas del reloj y alrededor tanto del altar norte como del sur. Conforme iban pasando lentamente frente al altar norte, debían tomar el incensario y detenerse un momento a sahumar las cruces. Había alguna clase de llanto silencioso en el momento de partir, y pude escuchar a muchas personas diciendo “*Ma ga ya*” (adiós) a las cruces. Todo esto tomó una media hora, mucho más de lo que yo esperaba.

Un evento más sucedió cuando don Apolonio estaba arreglando las flores del altar. Cada persona se arrodilló y él pasó las flores sobre su cuerpo mientras rezaba. Sentí que yo debía de recibir también esta limpia y me acomodé en la fila al lado de uno de los músicos que generosamente me dijo que no debía temer. En esos tiempos yo tenía preocupaciones personales sobre mi presión arterial y sentí una gran necesidad de recibir ayuda sobrenatural para controlar mis problemas de salud y evitar la muerte, que si bien entendía que en algún momento tendría que venir, esperaba que no fuera tan pronto. Ésa era mi esperanza.

Estar en esa proximidad me dio la oportunidad de escuchar los rezos en otomí. Iban dirigidos a una presencia sobrehumana y pedían por la curación de todas las partes del cuerpo y del alma sobre las que fueran pasadas las flores.

Este evento espontáneo no agradó a Manuel, ya que alteraba el orden del ritual que él estaba firmemente decidido a mantener. También mostró claramente que don Apolonio era en realidad el líder carismático del grupo. Los ancianos diputados finalmente aseguraron las velas y el grupo descendió lentamente. Bajé sin esperar a ver lo que sucedía en esos momentos finales. Don Apolonio y Manuel fueron los últimos en dejar el lugar, apurándose sólo cuando los otros, incluidos los músicos, estaban por llegar a la capilla del camino.

Cuando llegamos a la capilla, la gente estaba dentro, más allá de las puertas, dejando flores, velas encendidas e incienso prendido. Las mujeres habían recolectado hojas de los arbustos en el camino para usarlas después en la decoración de los oratorios. Paco arrojó tres cohetes de la provisión de la mayordomía del Señor Santísimo.<sup>5</sup>

Los cohetes pusieron a los perros locales en alerta, y algunos de ellos corrieron ladrando hacia las entrañas del bosque de la montaña. Don Apolonio, Manuel y un hombre joven emergieron de pronto en la orilla del bosque y atravesaron el pastizal, cargados de flores amarillas y rojas.

Muy cerca del lugar donde estábamos, casi en la ruta a la montaña, resultó haber una vivienda. El propietario era un mestizo que en ese momento se encon-

<sup>5</sup> En la mayoría de las comunidades del México rural, los cohetes son equivalentes a las ofrendas de velas. Son fuego simbólico y una eficiente señal pública de que una fase del ritual ha terminado.

traba pintando su casa y era también el dueño de los perros. Manuel tuvo que disculparse con él por haber asustado a los perros. Acasio intervino prontamente y comenzó a decir que el ritual en la montaña había transcurrido con normalidad mientras convidaba al mestizo a beber un trago de ron. Manuel dijo que no debían ser encendidos más cohetes porque harían falta después en el oratorio.

Los músicos empezaron a tocar y la gente comenzó a bailar. Las mujeres, una vez más, fueron la parte más activa en esta tarea. Conchita comenzó a hacer la danza de santa Rosa con brincos, hiperventilándose rápidamente.<sup>6</sup> Pronto inició un canto bien audible, aunque no parecía encontrarse en ningún trance. Como otras veces, todos, especialmente las mujeres, participaron de las danzas, las últimas en la pequeña capilla del camino. El mestizo, propietario de la casa y por lo visto también del terreno en el que se encontraba la capilla, pronto dio muestras de desesperación e impotencia acerca de la presencia de toda esa gente dentro de su propiedad.

Acasio, el violinista, el hijo de Conchita y yo regresamos juntos. En el camino de vuelta a la villa, los hombres comentaron largamente sobre la propiedad de esa tierra. Nos encontrábamos en la parte oeste de la ladera. La historia era que tierras pertenecientes al municipio habían sido vendidas por el anterior presidente municipal. Los hombres sospechaban que el motivo detrás de las ventas era llevar dinero a sus bolsillos. Nos preguntamos qué derecho podía tener para vender terrenos públicos, y más tarde me informaron que nunca hubo una asamblea o reunión pública para acordar o por lo menos avisar sobre la venta de la tierra. La tierra en Cerro Brujo era sagrada, por lo que aquello resultaba ser la venta oficial de un santuario público para el beneficio personal de un particular. Posiblemente la idea de que parte de su territorio sagrado fuera vendido generó una gran animadversión contra la actuación del antiguo presidente municipal. Les comenté que el bosque era hermoso y que contenía mucha flora valiosa, además de lugares sagrados, y les hice ver que compartía su opinión al respecto de su venta.

Para facilitarles el regreso, me ofrecí a llevar gente y objetos en mi carro. Hice tres viajes esta ocasión. Dejé a la mayoría de las personas en sus respectivos oratorios, tanto a los del señor Santísimo como los de san Agustín. Hubo un grupo de niños que acompañaron al otro Apolonio, quien se quedó a descansar en Damo. Todos me agradecieron sinceramente. Los músicos no perdieron oportunidad y regresaron en el primer viaje. Don Apolonio y Manuel esperaron al segundo viaje. Por último prometí a Acasio y su esposa que haría un tercer viaje para llevarlos

<sup>6</sup> En esta comunidad en especial, santa Rosa se encuentra identificada con la *Cannabis sativa*, la cual es usada por mujeres y chamanes en los rituales tradicionales como una ayuda para entrar en trance y tener visiones.

a ellos. Durante este último trayecto entré al oratorio de san Agustín. Dos tablas largas habían sido colocadas a modo de mesa y se les había puesto mantel y servicio. El mayordomo, Fidel, había regresado por fin de su trabajo en la ciudad de México. El mayordomo intercambiaba fórmulas de cortesía al tiempo que la gente entraba. Las personas que habían estado en la montaña fueron convidadas con caldo de carne y algunos vegetales. Hice mi mejor esfuerzo en comer los tres chiles que venían en mi plato, pero sencillamente no pude tolerar el picante, aunque los demás parecían disfrutarlo. Sólo una persona además de mí dejó el chile en su plato.

Doña Benita acudió de nuevo a la costumbre de agradecer a cada quien por su nombre, lo que incentivó a todos los demás a hacer el esfuerzo por agradecer personalmente a cada cual. Los platos fueron levantados y esta vez los músicos permanecieron en silencio. No hubo más danzas. La gente se presentó ante la parte baja del altar en el oratorio, de rodillas como usualmente lo hacen, sahumando con el incienso. Yo mismo me presenté y me despedí cuando quedaban pocas personas en el oratorio, y emprendí el camino a casa.

## DISCUSIÓN

Hay mucho más que una sola petición de buen clima en estos rituales de la montaña. Hay una tradición verdaderamente antigua, que posiblemente ha existido por cientos de años. La montaña es un símbolo de la vida y un lugar donde los dadores de vida pueden ser contactados y donde se les puede agradecer las bendiciones con que han regalado a la gente allá abajo, en los pueblos. La montaña es un hogar para la Diosa Dama del Agua y un lugar donde la gente puede comunicarse con Dios Sol (que es el mismo Jesucristo) y con Dios Abuelo Fuego. La cueva en la montaña es un lugar donde los espíritus de la vida (*zaki*) son fuertes y donde nace la vida. Las figuras de papel representan claramente las fuerzas de la vida de plantas y seres humanos, y son guardadas dentro de la cueva.

El simbolismo natural es bastante claro. De hecho estas creencias están mucho más cerca del conocimiento científico que las creencias de la gran mayoría de las religiones occidentales. Los nativos han vivido por cientos de años de la agricultura, y su cultura ha desarrollado una religión alrededor de la comprensión de que el Sol, con su poderosa energía, sostiene la vida sobre la Tierra. Un científico diría que la energía llega en forma de fotones; la religión nativa introduce sentimientos en la ecuación. Los regalos de la naturaleza sólo pueden llegar a los hombres si éstos viven en armonía y cooperación. Su religión no sólo dice que el Sol, el agua y la tierra traen los frutos de la cosecha, sino que exige a los seres humanos que vivan en paz y agradezcan a los dioses de la naturaleza por lo que han hecho.

Los nativos no tienen una comprensión bioquímica de la vida, pero tienen la clase de entendimiento que integra su sociedad alrededor del funcionamiento de la empresa de la agricultura. En estos dos rituales, el lavado de las ropas de los santos y el viaje hacia lo alto de la montaña, hay un espíritu de cooperación, hermandad y armonía. Todo el tiempo flota en el aire el sentimiento de que los involucrados deben compartir sus bendiciones y dar las gracias a quienes las hicieron posibles.

¿Por qué integraron su especial entendimiento acerca de la naturaleza en su religión? ¿Por qué no sólo aceptaron todos estos hechos como una parte ordinaria de su entorno? Me parece que la respuesta viene en dos partes. Primero, la agricultura es una empresa incierta, lo que hace necesarios los rituales que le dan a la gente la esperanza de que la cosecha será un éxito. Y segundo, la agricultura es una empresa cooperativa, y requiere de confianza y solidaridad entre los pobladores.

Nunca en la historia de Mesoamérica los hechos o los fenómenos relacionados con la agricultura han sido “ordinarios” para los indígenas nativos. Para ellos la agricultura es una jornada espiritual a través del mundo de los seres vivientes. Empezar este camino en comunidad siempre es mucho más productivo que hacerlo en soledad.

Uno puede también ver esta religión como un sistema de adaptación del tipo descrito por la teoría del *costly signaling*,<sup>7</sup> que establece que la religión desempeña el papel de una estrategia *antiautodepredadora* por medio del estímulo y el incentivo a la cooperación grupal [Sosis, 2004; Sosis y Alcorta, 2003; Dow, 2004]. Los sacrificios, las “señales de onerosidad” relacionan a la gente con grupos cooperativos. Las señales rituales crean confianza dentro del grupo. En este caso, la religión parece haber evolucionado como parte de una cultura cuya principal adaptación al medio es a través de la agricultura. Los grupos religiosos en todas las culturas se estructuran alrededor de sistemas de señales costosas. En este caso una pequeña fortuna, producto de la agricultura, es sacrificada a las deidades que representan la fuente de esa misma riqueza.

Ahora Tenango es el centro de un municipio inmerso en la economía de mercado mexicana, pero las deidades permanecen porque crean la confianza y la solidaridad necesarias entre las comunidades indígenas. De acuerdo con la teoría de señales costosas, la confianza es generada por el sacrificio. Las personas dispuestas a desprenderse de valores que podrían usar en su propio beneficio en una muestra pública de fe en una realidad no verificable, reciben confianza.

<sup>7</sup> “Señales de sacrificio”, Comunicación personal de J. Dow a los traductores, San Felipe del Progreso, Estado de México, 23 de junio de 2005 (N. de los t.).

Esta realidad tiene que ser producto de la cultura nativa para que los indígenas puedan sentirse identificados mediante el ritual. En consecuencia, las deidades tradicionales de la montaña permanecen involucradas en los rituales.

La religión tradicional y la celebración de los santos católicos están ligadas en un sistema ritual. Las mayordomías del pueblo no tienen autoridad gubernamental como sucede en algunos otros pueblos cercanos. Sin embargo, las familias todavía buscan obtener prestigio dentro de la comunidad indígena por medio del patrocinio de las celebraciones. Frente al poder económico de los mestizos, los indígenas todavía se ayudan unos a otros y trabajan juntos para obtener y mejorar su propio bienestar. Los rituales de las mayordomías han tenido éxito en la creación y el mantenimiento de este sistema de cooperación.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Dow, James W.**

- 1996 "Ritual Presentation, Intermediate-Level Social Organization, and Sierra Otomi Oratory Groups", en *Ethnology*, vol. 3, núm. 35, pp. 195-202.
- 2004 "The Evolution of Religion: Modern Anthropological Theory", en *Oakland Journal*, otoño, pp. 35-43.

### **INEGI**

- 2003 XII *Censo General de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes, en <http://www.inegi.gob.mx>

### **Rappaport, Roy A.**

- 1999 *Ritual and Religion in the Marking of Humanity*, Nueva York, Cambridge University Press.

### **Sosis, Richard y Candance Alcorta**

- 2003 "Signaling, Solidarity and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior", en *Evolutionary Anthropology*, vol. 12, núm. 6, pp. 264-274.

### **Turner, Victor**

- 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, p. 29.

# CONFLICTOS Y SISTEMA DE CARGOS EN UNA COMUNIDAD PURHÉPECHA DE MICHOACÁN<sup>1</sup>

Leticia Mayorga Sánchez  
El Colegio de Michoacán

**RESUMEN:** *El sistema actual de gobierno interno que practican los pueblos purhépecha, asentados en una parte del territorio de Michoacán, en el occidente de México, tiene sus antecedentes en el pasado, sin embargo, en muchos de ellos aún se conservan fuertes algunas instituciones indígenas. Es el caso del consejo de cabildos indígena, como órgano de gobierno, y el llamado sistema de cargos cívico-religiosos, en la comunidad purhépecha de Capacuaro. Este trabajo intenta dar cuenta de cómo a partir del año 2000 la comunidad vio transformada su estructura interna de gobierno, por conflictos familiares entre uno de los jefes de cabildos y el presidente del comisariado de bienes comunales, los cuales trascendieron a un conflicto comunal entre las instituciones a las que representan. Este acontecimiento es importante no sólo porque a partir de ese momento se empezó a generar un cambio en la estructura de poder de la comunidad, sino que además nos permite retratar el enfrentamiento entre dos modelos de comunidad distintos, donde el “modelo tradicional” sustentado por el consejo de cabildos es contrapuesto a un “modelo de progreso” liderado por el presidente del comisariado de bienes comunales. La finalidad será mostrar cómo reacciona la comunidad frente a este proceso de cambio. Para ello se dan a conocer algunos antecedentes de las variaciones y cambios en la elección de los principales cargos, fundamentalmente de la “elección y nombramiento” de los jefes de cabildos.*

**ABSTRACT:** *Though the system of internal government currently practiced in Purhépecha towns located in part of the territory of the state of Michoacán, western Mexico, has its roots in the remote past, it has clearly preserved several indigenous institutions. This is the case of the Indigenous Councils (cabildos) —an organ of government— and the so-called civic-religious cargo systems in the Purhépecha community of Capacuaro. The objective of this study is to describe how, after the year 2000, this community witnessed the modification of its internal governing structure caused by family disputes between one of the Heads of the Council and the President of the Commissary of Communal Property (Comisariado de Bienes Comunales), which developed into a communal conflict between the institutions they represent.*

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la investigación de mi tesis de maestría titulada *El respeto a la costumbre: Conflictos y Sistema de Cargos en la comunidad purhépecha de Capacuaro, Michoacán*, Zamora, Michoacán, Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, 2003.

*This event is important not only because it marked the onset of changes in the power structure of the community, but also because it allows us to take a “snapshot” of a confrontation between two distinct models of community, in which the “traditional model”, based on the Councils, is being challenged by a “progressive model”, led by the President of the Commissary of Communal Property. The article intends to show how the community reacted to this process of change. To this end, it includes background information on the variations and changes in the election of candidates to the principle positions, primarily the “election and appointment” of the Heads of the Council.*

**PALABRAS CLAVE:** sistema de cargos, jerarquía, poder, autoridad, legitimidad, comunidad, relaciones de poder, conflictos, modelos de comunidad, consejo de cabildos y elección

## INTRODUCCIÓN

Diversos estudios antropológicos que se han dedicado al análisis del sistema de cargos en el área mesoamericana coinciden en señalar que cada pueblo tiene su propia estructura y organización ceremonial, así como una diferente forma de asumir los cargos. No hay dos pueblos, que aun perteneciendo a una misma región, presenten la misma forma, el mismo mecanismo, aunque todos tienen características que los asemejan a sus generalidades. A través de este sistema cobran fuerza, en buena medida, las jerarquías de autoridad y mando, así como los conflictos y las relaciones de poder que atraviesan a la comunidad purhépecha de Capacuaro, Michoacán.<sup>2</sup>

En los últimos 30 años, la comunidad indígena de Capacuaro se ha visto involucrada en una serie de conflictos intra e inter comunitarios relacionados, entre otros casos, con disputas de límites territoriales o de bienes comunales con las comunidades vecinas, por el robo de madera, abigeato, conflictos familiares, implementación de proyectos productivos, problemas de herencias y disputas entre las autoridades internas, entre otros. Sin embargo, al interior de la comunidad, los conflictos también tienen otro tipo de manifestaciones, como la disputa por bienes simbólicos o escasos (el estatus, poder y dominio sobre un territorio).

Este artículo se enfoca en las relaciones y conflictos, particularmente los relativos a los procesos de estructuración de las relaciones de poder al interior de la comunidad, los cuales se ven reflejados en el ejercicio del sistema de cargos. El planteamiento principal del que parto señala que la fuente de tensión que lleva al conflicto es el cambio o la preservación de la autoridad legítima existente al interior de la comunidad, el cual se hace manifiesto a través del sistema de car-

<sup>2</sup> San Juan Capacuaro es una comunidad indígena purhépecha, ubicada al centro de la meseta tarasca, y que desde 1868, a partir de la Ley Orgánica de división territorial del estado, pertenece al conjunto de tenencias del municipio de Uruapan, Michoacán. La comunidad cuenta con aproximadamente 7 mil habitantes, todos hablantes del purhépecha y del español como segunda lengua.

gos. En este sentido, la particularidad de los conflictos consiste en una lucha de fuerzas y una disputa, no por recursos económicos, sino más bien simbólicos. El conflicto es una lucha con respecto a valores, poder y estatus.

Actualmente en la comunidad de Capacuaro coexisten dos formas de legitimar el poder.<sup>3</sup> Ambas formas están basadas en distintas ideologías del poder. La primera se basa en lo que se considera el ideal de la organización local de la forma “purhépecha tradicional”, en tanto la segunda se basa en el ideal sobre el “progreso” de la comunidad. Ambas ideologías han generado en los últimos diez años la confrontación de dos grupos: por un lado el grupo de personas de “viejo estilo”, representantes de los intereses más tradicionales y localistas, como el consejo de cabildos (o consejo de ancianos) y, por otro lado, un grupo de comuneros aliados al presidente del comisariado de bienes comunales, quienes representan las ideas progresistas y de cambio. Dicha disputa ha adquirido un carácter de lucha faccional involucrada en una pugna sobre la base común del modelo de comunidad que cada una de las partes representa. Esto se ha traducido en la disputa por espacios, formas de socialización y formas de organización política y religiosa, y por ende en una lucha por el poder simbólico.

Para dar cuenta de cómo se fue generando todo este proceso, he dividido este artículo en varios ejes de análisis: en primer lugar, propongo un panorama general del sistema de cargos de la comunidad, destacando brevemente el papel de la autoridad tradicional<sup>4</sup> o consejo de cabildos en Capacuaro, cuya vigencia actual coloca a esta institución en el centro mismo del sistema de cargos; abordando la

<sup>3</sup> Vamos a entender como “poder” no tanto la coerción sobre las personas para hacer cumplir una determinación o un mandato; más bien lo entendemos como la posibilidad de influir por distintos medios en las personas para que se comporten de una manera determinada, según la voluntad del que ejerce el liderazgo. En la comunidad podemos identificar tres entidades, que son las creadoras de opinión, factores de influencia y poseedoras de poder, en el sentido mencionado. Ellas son la comúnmente llamada “autoridad tradicional”, formada por los integrantes del consejo de cabildos, la autoridad eclesiástica representada por el sacerdote, y las autoridades civiles, representadas por el jefe de tenencia y los miembros del comisariado de bienes comunales.

<sup>4</sup> Respecto a la idea de autoridad tradicional, nos basamos en la idea de Max Weber, quien sugiere tres tipos puros de autoridad, según el fundamento en que basa su legitimidad: legal-racional, tradicional y carismática. “La *autoridad tradicional* se basa en la creencia establecida en la santidad de las tradiciones y en la legitimidad de los que ejercen la autoridad según tales tradiciones” [Weber, 1984:180]. El sistema de autoridad interno en Capacuaro, al que nos referiremos en particular como consejo de cabildos, puede clasificarse como “tradicional”, pero cuando intentamos hacerlo encajar en la categoría pura de Weber, ésta no se adecua totalmente. Weber sostiene que “se debe obediencia a la persona del jefe, no a ninguna regla establecida. Pero se le debe al jefe en virtud de su status tradicional. De este modo, él por su parte está estrictamente atado por la tradición” [*ibid.*]. Así pues, con respeto al tipo puro de Weber, existe la diferencia de que en

organización política de acuerdo con el costumbre. En segundo lugar, propongo analizar el caso de un conflicto interno relativo al cambio y elección del “nuevo cabildo”, el cual intenta dar cuenta no sólo de cómo se han ido reformulando los códigos de autoridad, sino también cómo se ha ido transformando la autoridad tradicional y el propio sistema de cargos en su conjunto. Por último, presento las conclusiones, en las que intento dar cuenta de que la organización social, política y religiosa de la comunidad, no ha sido una estructura estática, y por ende está experimentando modificaciones, lo cual se opone a las concepciones idílicas de las comunidades como exentas de cambios y conflictos.

### CARGOS CÍVICO-RELIGIOSOS

Gran parte de los estudios sobre sistema de cargos han definido a esta institución bajo principios estrictamente religiosos en términos de un complejo económico, social y religioso en donde hace su aparición la *mayordomía* (o *sistema de cargos religioso*). Frank Cancian considera al sistema de cargos religioso un sector de la vida pública de la comunidad, al igual que los roles de curandero y los cargos del gobierno civil. El carácter público de un rol implica que está reconocido y que brinda prestigio dentro de la comunidad al individuo que lo desempeña [Frank Cancian, 1976]. Aguirre Beltrán, refiriéndose a la misma institución, manifiesta que “el cargo consiste en la guarda y culto que se rinde a un santo tenido por dios... el puesto de carguero es una dignidad que se adquiere con servicio y se paga de los bienes propios” [Beltrán, 1952:234]. María Teresa Sepúlveda elabora su definición agregando que, una mayordomía puede ser “un cargo religioso individual, un complejo de cargos religiosos donde el responsable es el mayordomo o el carguero” [Sepúlveda, 1974:77].

Para los miembros de la comunidad de Capacuaro el sistema de cargos tiene funciones importantes en el nivel religioso y en el nivel cívico-político, donde la asignación y elección del jefe de tenencia, comisariado de bienes comunales, jueces de tenencia y juez de vigilancia, son considerados “cargos” civiles en sí mismos que los propios comuneros asignan y/o validan como tales. Partiendo de que los

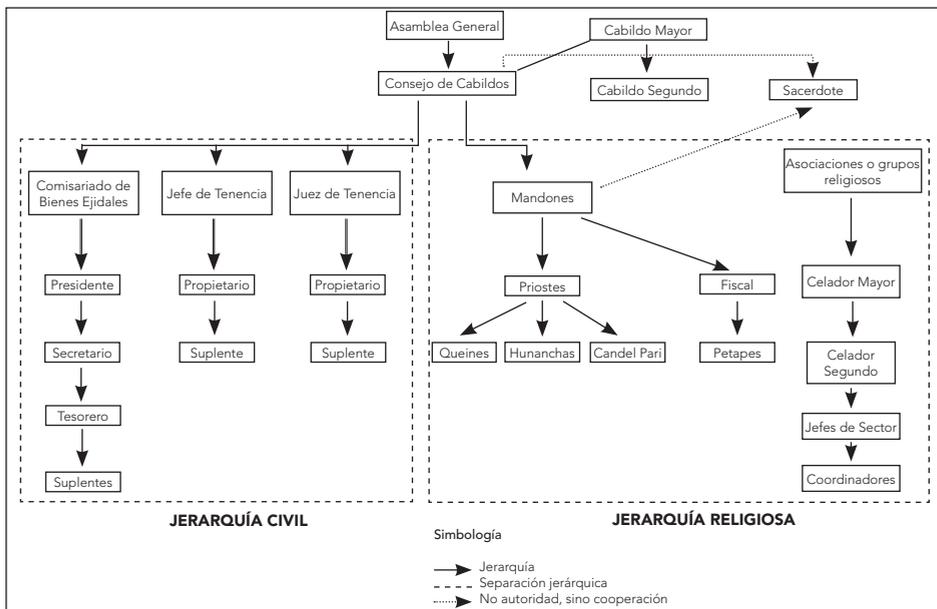
---

el caso de la llamada autoridad tradicional (o consejo de cabildos), no se le debe obediencia a la persona del jefe, en este caso del cabildo mayor, sino a ciertas normas ya establecidas dentro de la comunidad, por lo que no se trata de una “gerontocracia” en sentido estricto, dado que la autoridad ejercida por una persona o personas que la integran son en realidad y sobre todo una autoridad que actúa en nombre del grupo como conjunto. En este sentido, podemos considerar al consejo de cabildos como un sistema de autoridad tradicional, aunque no en el sentido puro de Weber, cuyo fundamento de su legitimidad radicaba anteriormente en el hecho de que las acciones de los miembros de la comunidad estaban orientadas hacia el orden normativo, hacia las creencias y los valores aceptados.

comuneros adscriben al termino de “cargos” tanto los civiles como los religiosos, para cumplir los fines de la presente investigación definiré al sistema de cargos (en las comunidades indígenas purhépechas), como aquel campo social de organización comunal que consiste no sólo en las obligaciones que se han de desempeñar dentro del marco de las organizaciones ceremoniales y religiosas tradicionales, sino también los cargos o comisiones desempeñados por individuos que asumen una responsabilidad civil, política o pública.

Como sucede en muchas comunidades del área purhépecha, los cargos<sup>5</sup> en Capacuaro están dispuestos de acuerdo con una jerarquía, de manera que un hombre puede ocupar una cantidad de puestos, en algunas ocasiones en un orden específico. El grado y forma de participación de un hombre en la jerarquía es el factor principal en la determinación del lugar que ocupa dentro de la comunidad. El esquema 1 intenta mostrar la estructura cívico-religiosa de la comunidad.

ESQUEMA 1. Estructura cívico religiosa  
(de acuerdo a lo observado en el trabajo de campo)



Fuente: elaboración propia.

<sup>5</sup> Los “cargos” son oficios (servicios) fácilmente reconocibles, por un lado, por su campo de acción (funciones), por sus derechos y obligaciones, y por otro lado, por los símbolos visibles de autoridad y prestigio que los acompaña. Este carácter sistemático de las funciones y obligaciones le da ese carácter jerárquico al llamado sistema de cargos.

En algunas comunidades indígenas el sistema de cargos se ha observado como una institución que integra tanto los cargos civiles como los religiosos, ya sea de forma separada o conjunta. En el caso de Capacuaro, el sistema de cargos consiste en dos jerarquías: una política (y/o civil) y otra religiosa. En términos generales, cada jerarquía es relativamente autónoma, en tanto que, cada cargo presenta notables diferencias en su forma, carácter y competencia, además de presentar métodos diferentes de reclutamiento, ya sean éstos por herencia, elección u otras formas mixtas de asegurar su continuidad. Sin embargo, ambas están íntimamente relacionadas porque están articuladas una con la otra a través de los cargos que cada miembro debe asumir, lo cual se refiere a la ayuda mutua para las fiestas y las obligaciones generales para con la comunidad. Por otra parte, se encuentran igualmente articuladas ambas jerarquías, a través del consejo de cabildos, cuya institución ofrece una significación social como testimonio del estatus jerárquico y como característica (unificadora) del sistema, pues de dicha institución surgen los nombramientos de los principales cargos, tanto civiles, como religiosos.<sup>6</sup> Entre los dos tipos de cargos, los civiles y los religiosos, existen marcadas diferencias en cuanto a sus prácticas y en cuanto a las representaciones que generan: los cargos religiosos se estructuran en torno de las mayordomías y tienen un carácter ritual, de “un servicio a Dios y a los Santos”. Los cargos civiles se estructuran en torno de los servicios hacia la comunidad. Al interior de los cargos religiosos existe una jerarquía a la que, si bien no se le reconoce como jerarquía de mayor autoridad práctica (como la que se ejerce en los cargos civiles), sí se destaca por ser el espacio donde el prestigio social es lo más importante; en este sentido, los oficios religiosos se consideran mayores que los puestos civiles (o políticos), debido a su carácter sagrado y al prestigio y reconocimiento social, no obstante que los cargos civiles ofrecen mayores oportunidades para el ejercicio de la autoridad práctica. El nexo ideológico entre estas diferentes funciones es la noción de “servicio comunitario”, que liga a los individuos a la vida pública de su comunidad.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Un caso similar es analizado por Roberto J. Weitlaner y Carlo Antonio Castro, en su libro *Usila: Morada de colibríes*, en el noreste del estado de Oaxaca, donde detalla el papel del Consejo de Ancianos, cuya institución es “una de las más importantes en el contexto de la organización total, puesto que es la omnipresente de vigilar la buena marcha de las autoridades civiles y religiosas”, y agregan: “su influjo en las elecciones de las autoridades es definitiva, ya que los candidatos deben contar con la aprobación de los ancianos, ya sea para los puestos municipales, o bien para los que procuran el servicio de la iglesia” [Weitlaner y Castro, 1973:162].

<sup>7</sup> Una pregunta que sin lugar a dudas hay que resolver es: ¿qué le da el carácter de comunidad a Capacuaro? La idea de “comunidad” nos induce al análisis de la vida comunitaria y la fuerza que significa la vida de comunidad entre los *p'urhé*. A nivel comunal confluyen tanto las diferentes unidades domésticas como los distintos barrios. Lo que realmente caracteriza a la comunidad contemporánea (indígena) es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos

## EL CONSEJO DE CABILDOS

Una parte importante de la organización interna de la comunidad se basa en la existencia del consejo de cabildos,<sup>8</sup> el cual funciona por medio de una estructura jerárquica, y que a lo largo de los últimos veinte años del siglo xx, fungió como autoridad tradicional que ayudaba a conservar el orden y la unidad en la comunidad, al menos simbólicamente.

El consejo de cabildos de Capacuaro está conformado por 35 señores de edad avanzada (entre 65 y 90 años) llamados *tata quericha* o consejo de ancianos, quienes históricamente como estructura tradicional han articulado hasta la actualidad los cargos político-religiosos.<sup>9</sup> Sus posiciones representan el vínculo comunal entre los cuatro barrios de la comunidad, en los cuales existe un encabezado del cabildo para coordinar cada barrio en todo lo relacionado con la organización ceremonial y comunal de Capacuaro. Es una institución que se estructura como un consejo permanente que encabeza el sistema de cargos, y su nombramiento es vitalicio. Al interior de la comunidad se les asigna el nombre de *juramu tichita*: los que dirigen o guían.

Esta institución, como puede ser observada hoy en Capacuaro, mantiene como característica inmanente ser una institución de carácter mixto: combina tareas civiles y religiosas, es decir, asume un control de las actividades de tipo religioso y político dentro de la comunidad, siendo esta instancia la encargada de elegir a las autoridades locales (jefe de tenencia y comisariado de bienes comunales) y también de asignar la mayoría de los cargos religiosos. A su vez constituye un órgano con autoridad legítima y posiciones jerarquizadas en su interior,<sup>10</sup> cuyos

---

y religiosos locales, la vigencia de los patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal [Dietz, 1999a], además de los intensos vínculos de solidaridad y reciprocidad, que no se dan en los espacios ladinos o mestizos. Precisamente el principio de *participación* —junto con el de nacimiento—, el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo. Éste queda definitivamente involucrado en la red social local a partir de complejos sistemas de intercambios recíprocos, tanto parentales como de circulación de bienes, de ayudas mutuas o de trabajos solidarios compartidos. El elemento que define toda esta estructura organizativa es, sin dudas, el sistema de cargos, el cual puede ser entendido como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias donde cobran mayor visibilidad los lazos de pertenencia a la comunidad. En este sentido, el sistema de cargos aparece como un ente articulador de la idea de comunidad.

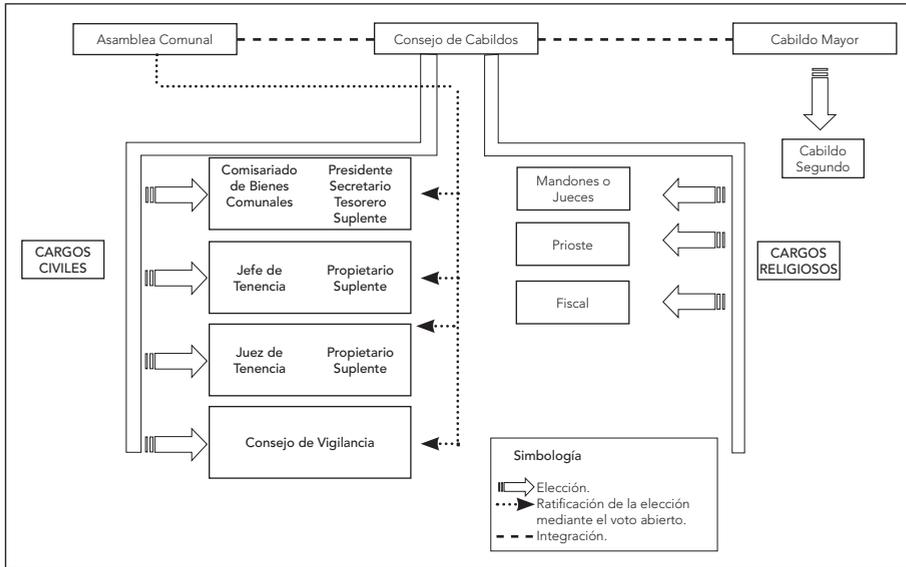
<sup>8</sup> Llamados también Consejo de Ancianos por algunos miembros de la comunidad.

<sup>9</sup> Hasta 1999 cumplían sus funciones de manera regular 25 de ellos, pues el resto son personas de edad muy avanzada, enfermos, o en su defecto, ya poco les interesa asistir a las reuniones del consejo de cabildos.

<sup>10</sup> Al interior del consejo de cabildos coexiste una estructura jerárquica que determina importantes posiciones de autoridad: en la escala más alta se encuentra el cabildo mayor, le sigue

ámbitos de competencia van más allá de lo estrictamente religioso. El esquema 2 intenta mostrar el procedimiento en la elección y el nombramiento de los principales cargos, llevados a cabo por el consejo de cabildos.

ESQUEMA 2. Elección y nombramiento de los principales cargos civiles y religiosos



Fuente: elaboración propia.

## SOBREVIVENCIA DEL CONSEJO DE CABILDOS

Sin duda alguna, el papel del consejo de cabildos en asuntos internos de la comunidad ha asumido históricamente un lugar central tanto en los aspectos políticos, económicos y religiosos. Históricamente, uno de los momentos más significativos a partir de los cuales se han visto reflejados cambios importantes en los roles del consejo de cabildos es a partir de la reforma agraria.

Estudios anteriores en la meseta purhépecha, han planteado dos posturas distintas en cuanto al papel del cabildo, previo al reparto agrario. Algunos de ellos [Beals, 1946; Sepúlveda, 1974; Carrasco, 1976] han destacado sin ninguna diferencia que, debido a los cambios ocurridos en la organización político-religiosa durante la Revolución, el

el cabildo segundo o su suplente; después están los encabezados de cabildos, quienes son considerados jefes de cada uno de los cuatro barrios existentes en la comunidad (un cabildo por cada barrio), y por último el resto de los miembros de todo el consejo de cabildos.

cabildo indígena asumió una posición independiente de la administración civil del pueblo. Otros, por su parte [Espín, 1986; Rivera Farfán, 1998], destacan que antes de la Reforma Agraria el cabildo indígena articulaba los cargos político-religiosos en tanto tuvo a su cargo la administración de los bienes comunales y la organización ceremonial de la comunidad indígena. El representante de los bienes comunales era elegido por el consejo de cabildos. No existía una separación marcada entre la autoridad civil y la religiosa. Durante esta época el cabildo indígena era el organismo que regulaba el acceso a los recursos, era la instancia más importante e inmediata para arbitrar los conflictos [Espín, 1986:104]. Ambas posturas nos indican que los cambios ocurridos no se dieron de la misma manera ni en el mismo momento, lo cual nos confirma que existieron distintas realidades en una misma región.

A partir de la Reforma Agraria, impulsada en el periodo cardenista, y con la nueva participación de autoridades agrarias como el representante de bienes comunales, la estructura de poder en la comunidad indígena cambió, lo cual suponemos tuvo un impacto muy importante, aunque no definitivo, en el ámbito de competencias del consejo de cabildos y en la organización cívico-religiosa. Si bien en Capacuaro no hubo en estricto sentido un reparto agrario,<sup>11</sup> la formalidad del proyecto agrario requirió la presencia de autoridades civiles agrarias que vincularían a la comunidad con las agencias gubernamentales para el trámite de dotación y ampliación de los bienes comunales. Esto respondió a la necesidad de articular las comunidades al gobierno central a través de agencias federales. A partir de ese momento se modifica la estructura de poder en la comunidad, se crean nuevas fuerzas sociales y una estructura política diferente [Espín, 1986].

Sin embargo, y contrario a lo especificado en los estudios anteriores, todo parece indicar que el ámbito del consejo de cabildos en Capacuaro logró ampliarse, incluso después de la Reforma Agraria, gracias a la debilidad del sistema formal de autoridad tanto civil como eclesiástica, lo cual constatamos a partir de los siguientes hechos: previo al reparto agrario, en la comunidad de Capacuaro, el señor Nabor Flores con la representación de campesinos, arrendó a favor del señor Santiago J. Slade Jr. los montes de la comunidad para su explotación por un periodo de 30 años, “el señor Nabor Flores era un avecindado en Uruapan, pero como en ese año no había muchos comuneros, él vino a ‘representar’ a la comunidad”, se le contrató como “apoderado” de la comunidad para la defensa de sus intereses o para celebrar contratos a nombre de ella.<sup>12</sup> Hipotéticamente, este hecho da cuenta de que en aquel

<sup>11</sup> A partir del decreto de Lázaro Cárdenas de que el reparto agrario no se llevara a cabo en las comunidades indígenas, sino sólo en las haciendas, se declaró a Capacuaro comunidad agraria.

<sup>12</sup> Entrevista a *Tata* Domingo Jiménez Chávez (cabildo segundo o suplente del cabildo mayor), 16 de junio de 1998.

tiempo algunas comunidades tenían representantes mestizos y no una autoridad civil formal, por lo cual suponemos que el consejo de cabildos era en ese entonces la autoridad máxima a nivel comunal con fuerte poder de decisión sobre los bienes comunales. Por otra parte, en cuanto a la autoridad eclesiástica, fue el periodo en que estuvo de párroco el sacerdote Arcadio Martínez (duró 51 años en la comunidad: de 1925 a 1976 aproximadamente), quien residía en su rancho en Uruapan a donde seguido se iba a hacer sus labores agrícolas y poco tiempo le dedicaba a estar en la comunidad, dejando la organización de gran parte de los rituales religiosos al consejo de cabildos. A manera de hipótesis, aventuraría otra explicación que quizá pueda darnos cuenta de cómo, a pesar de los procesos de cambio históricos, el consejo de cabildos ha mantenido un papel central en la estructura de autoridad comunal y ésta se refiere a que posiblemente las formas de organización comunal<sup>13</sup> y el escaso impacto de la reforma agraria provocó que esta institución siguiera manteniéndose como el eje rector de la administración civil y religiosa. De alguna manera el consejo de cabildos se había convertido en la unidad política que mantenía el control de la organización comunal, a través de los nombramientos de los cargos más importantes de la comunidad, tanto civiles como religiosos.

Con estas atribuciones, el consejo de cabildos era considerado la máxima autoridad de la comunidad, pues éste proponía los nombres de quienes ameritaban ser nombrados autoridades civiles, aconsejaba las medidas que deberían tomarse para lograr el bienestar material y espiritual del grupo, resolvía en última instancia cualquier desavenencia entre los miembros de la comunidad, designaba los cargos religiosos, presidía las funciones de la iglesia y las procesiones religiosas. Sin embargo, no hay que dejar de lado el hecho de que los cabildos, hasta antes de 1970, también ejercían un fuerte control y posesión de las tierras comunales, convirtiéndolos en una especie de caciques locales. De 1970 a 1980 se tiene conocimiento de la “inexistencia” o poca presencia de un consejo de cabildos, el cual mantuvo a la comunidad en un periodo de aparente inmovilidad por parte del cabildo. Al respecto, debo reconocer la falta de mayor información de este periodo.

Si bien esta estructura constituía gran parte de la organización social de la comunidad, hasta 1980 el consejo de cabildos, como una de las máximas institu-

<sup>13</sup> Moisés Franco da cuenta de esta forma de organización: “La extinción legal de la república de indios, como organización político-administrativa, paradójicamente abrió el camino para asegurar la sobrevivencia del poder real de los cabildos, pero esta vez como función religiosa. [...] Habiendo sido el cabildo indígena órgano de gobierno civil durante la colonia, y habiendo intervenido con tal carácter en las celebraciones de las fiestas, ya fuera en su organización, en mantener el orden o en el cuidado para que todo resultara bien, es de suponer que continuó actuando como órgano del pueblo desde la función religiosa. Legalmente ya no tuvo reconocimiento como gobierno civil, sin embargo, desde el ámbito religioso por la vía de los ‘cargos religiosos’ mantuvo su influencia. De ser órgano de gobierno civil pasó a ser órgano de representación religiosa” [Franco, 2003:558].

ciones de la comunidad, recobró una nueva fuerza en su autoridad y legitimidad, a partir de que el entonces sacerdote en turno Mario Amezcua<sup>14</sup> llevó a cabo la “restauración” del cabildo luego del fallecimiento del cabildo mayor, de nombre Sotero Morales. Jesús Tapia señala al respecto:

[...] en Capacuaro, el 24 de junio de 1980, en la misa solemne de la fiesta en honor de San Juan Bautista, patrono del pueblo, fue establecido el Cabildo por el párroco local, el padre Mario Amezcua [...] [Tapia, 1991:350].

En aquella ocasión, el excabildo mayor Sotero Morales, antes de su fallecimiento, dejó al frente del cargo a su sobrino Jesús Jiménez Salmerón, como cabildo mayor, y a su ahijado Domingo Jiménez Chávez como cabildo segundo o suplente, siendo ambos primos y compadres. A partir de entonces serían mencionados como *tatas*, o *tata queris*, en una señal de distinción o status dentro de la comunidad. Por su parte, el sacerdote Mario Amezcua recurriría en lo sucesivo al consejo de cabildos para la organización y el cumplimiento de muchas actividades al interior de la iglesia y de la comunidad misma. A partir de ese hecho, resurge el consejo de cabildos bajo dinámicas que aparentemente continuaban la costumbre.

#### LOS CARGOS Y EL DERECHO CONSUECUDINARIO

Los rituales celebrados para elegir a los “nuevos cargueros” tienen para su representación momentos específicos, de acuerdo con la costumbre. Idealmente, todos tienen el mismo derecho de participar en la asignación de los cargos, los cuales son vistos más como un servicio a la comunidad que como una forma de servirse de la comunidad. Esta idealización democrática, referida sólo en el discurso de quienes asignan los principales cargos, ha dado pie a varios conflictos que tienen que ver con las negociaciones por el poder local. En este caso, la cuestión subyacente no son los cargos en sí mismos, sino la manera en que son controlados éstos. Victor Turner descubrió que “la decisión de celebrar un ritual aparecía asociado, con mucha frecuencia, a crisis en la vida social” o conflictos sociales, del poblado de los ndembu [Turner, 1988:22]. En el caso de Capacuaro, la práctica ritual del “cambio de autoridades” (en el ámbito civil) y “cambio de cargueros” (en el ámbito religioso) es uno de los ejes fundamentales para evitar o solucionar conflictos entre los comuneros y para asegurar la convivencia comunitaria; quizá también, como

<sup>14</sup> El sacerdote Mario Amezcua duró ocho años como párroco en la comunidad (de 1978 a 1986) y ha sido uno de los sacerdotes con mayor influencia dentro de la comunidad, es recordado como “el padre benefactor,” pues “fue quien más nos ayudó; arregló el curato, hizo la pérgola y la plaza principal, e incluso enseñó a muchos a trabajar la madera...” (entrevista al señor Luis Ángel Jiménez, 17 de febrero de 1999).

lo señala Turner, resolver simbólicamente las contradicciones. La ejecución de estos rituales ha logrado institucionalizar una serie de mecanismos eficaces que regulan los comportamientos de los comuneros, y la responsabilidad principal recae en la actuación del cabildo. Estos rituales se refieren a lo que es normativo dentro de la comunidad. Según la costumbre, de su cumplimiento depende el orden en la comunidad. Como lo señala tata Domingo Jiménez, “La costumbre es una cuestión conciliatoria dentro de la comunidad” (octubre de 1999).

A través de estos sistemas rituales, la gente de la comunidad concretiza ciertas normas o costumbres que reafirman su memoria histórica y sus lazos comunitarios que logran configurar una identidad comunitaria fundada en las obligaciones rituales.

Dentro de la comunidad, el consejo de cabildos es importante. Su importancia gira en torno de la vida interna, civil y religiosa, porque está muy atento a ellas a través de “el costumbre” y su conservación. En cierta medida, esto ha mantenido firme a la comunidad, en sus prácticas religiosas y en su organización social. Teóricamente el sistema de cargos tiene como objetivo principal el mantenimiento de un orden social, pero éste ha sido históricamente sustentado por el consejo de cabildos, como garantía del orden y la unidad; sin embargo, diversos conflictos recientes están dando cuenta de una reducción de su espacio de poder y legitimidad, y con ello también de su reestructuración.

#### LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA “POR EL COSTUMBRE”

De manera ideal, el nombramiento de las personas que van a ocupar cargos civiles y comunales se realiza a partir del ejercicio de decisión de la asamblea comunitaria; sin embargo, otros mecanismos previos surgen antes de elegir y nombrar finalmente a los representantes que habrán de ocupar los cargos de comisario de bienes comunales, jefe de tenencia, juez de tenencia y consejo de vigilancia.

De acuerdo con la costumbre, una de las principales funciones del cabildo había sido designar a los candidatos a ocupar los cargos civiles y comunales (además de los religiosos) al interior de la comunidad. En una reunión del consejo de cabildos se discutían las propuestas y las características de los candidatos. Si era necesario, en caso de que no se llegara a un acuerdo en la primera reunión, se convocaba a una segunda. A ésta asistían los miembros del cabildo, ya con nuevas propuestas, resultantes de discusiones previas que desarrollaban en grupos pequeños, fuera del marco del consejo de cabildos. Un aspecto importante era que las decisiones del consejo de cabildos se trataban de resolver de manera unánime, eligiendo siempre el camino de la conciliación y el consenso. Se procuraba llegar a un acuerdo que no fracturara la unidad del consejo.

En esas reuniones se evaluaba el trabajo de las autoridades civiles salientes, analizando los aciertos y fallas que tuvieron y las repercusiones para la comuni-

dad. Sobre la base en esta evaluación, el consejo de cabildos elegía a otras personas con otras virtudes, para mejorar la actuación de las autoridades salientes. Un caso ilustrativo fue el nombramiento de los miembros del comisariado de bienes comunales que se llevó a cabo el 24 de noviembre de 1997: los cabildos, al ver que la mayoría de los miembros del comisariado salientes han tenido problemas para tratar los asuntos y demandas de la comunidad —y que algunos de ellos no tienen la preparación suficiente— replantearon los criterios de selección. Todo parece indicar que, en lugar de fijarse en los comuneros con experiencia que han cumplido con los cargos que la comunidad les ha encomendado, optaron (en las elecciones del comisariado de bienes comunales de 1997) por la gente joven, dando preferencia a los maestros de la comunidad y a la gente con estudios. Vieron que era conveniente tener como autoridad a personas que hablaran bien el español, que supieran redactar oficios y, sobre todo, que tuvieran capacidad de negociación ante las autoridades municipales y estatales. Con estos criterios se dio preferencia al profesor Bulmaro González y al ingeniero Domingo Jiménez Ventura como miembros del comisariado, el primero como presidente propietario y el segundo como tesorero propietario.

El desencanto vino cuando el nuevo presidente del comisariado empezó a imponer sus propias formas de gobernar y a tomar decisiones sin consultar a la asamblea. Estos hechos se acentuaron con el cambio del presidente del comisariado de bienes comunales, un año después,<sup>15</sup> de donde surge como presidente del comisariado el ingeniero Domingo Jiménez Ventura, anterior tesorero. Cabe hacer la aclaración de que el ingeniero Domingo Jiménez representa el liderazgo principal del grupo de jóvenes profesionistas que han salido a estudiar, y que tienen en mente el “cambio” y el “progreso” de la comunidad; es además sobrino de tata Domingo Jiménez (cabildo segundo), quienes en los últimos años se han visto confrontados por conflictos familiares añejos, trascendiendo dichos problemas a un conflicto entre las instituciones locales a las cuales representan. Todo parece indicar que el principal conflicto se haya en una disputa por herencia entre los dos hermanos únicos: tata Domingo y su hermano José, padre del ingeniero Domingo. De acuerdo con la versión del ingeniero Jiménez,

[...] recientemente ha habido un distanciamiento de la gente de la comunidad hacia uno de los cabildos mayores, *tata* Domingo, debido a que éste no ha sabido mostrar y demostrar las buenas costumbres de la comunidad, sobre todo porque en los últimos

<sup>15</sup> El cargo de comisariado de bienes comunales tiene tres años de duración, pero un año después de haber sido elegido como presidente del comisariado de bienes comunales, el profesor Bulmaro González solicitó su renuncia al cabildo y a la asamblea, en calidad de irrevocable, debido a que tomaría posesión de su nuevo cargo como regidor municipal por el PAN; después de esto se convocó a nuevas elecciones para elegir representantes del comisariado.

meses ha llevado a cabo un conflicto por litigio de herencia con la hija de su madrastra, quien es viuda y no le respeta lo que le corresponde, [...] de igual manera ha actuado con lo que le corresponde a mi padre, [...] El comportamiento de Don Domingo [se refiere a su tío] ha sido de avaricia y aprovechamiento, dejando una mala imagen como 'autoridad' o como cuidador de las buenas costumbres (14 de agosto de 1999).

En la versión de tata Domingo, la situación no era como la describía su sobrino, y al parecer se trataba de envidias porque el padre de tata Domingo y de don José le había dejado mayor proporción de tierras a tata Domingo, "quien desde siempre se había dedicado más al campo". Este hecho generó que el ingeniero Domingo se dedicara afanosamente a crear una mala imagen de tata Domingo ante un pequeño grupo de seguidores, entre ellos algunos profesionistas y miembros del comisariado de bienes comunales.

Desde que asumió el cargo como presidente del comisariado, el ingeniero Domingo Jiménez ignoró en varias ocasiones al consejo de cabildos, no tomó en cuenta sus consejos, amplió sus funciones y facultades de competencia, y recientemente influyó en la reconfiguración del consejo de cabildos.

Después de esta experiencia, el consejo de cabildos llegó a la conclusión de que un profesionista sabe escribir y leer, pero no conoce lo suficiente para conducir por el buen camino a la comunidad:

[...] Por eso, para las próximas elecciones trataremos de elegir a personas que sepan leer y escribir, pero sobre todo que sean respetuosas de las costumbres de la comunidad (entrevista con dos cabildos, junio del 2000).

Con una amplia visión de la importancia del respeto hacia las costumbres y la organización social, el consejo de cabildos sabe que como personas elegidas para asumir un cargo, ellos condensan simbólicamente a la misma comunidad, por eso todo lo que hagan, para bien o para mal, repercutirá en la comunidad. De ahí la importancia del respeto a la costumbre.

Para la elección del comisariado de bienes comunales<sup>16</sup> y del jefe de tenencia<sup>17</sup> (los cargos civiles de mayor importancia), en la comunidad se realizan una o dos asambleas antes de la asamblea final de nombramiento. De acuerdo con la

<sup>16</sup> Para la Ley Agraria de 1992, en su artículo 32, "El comisariado de bienes comunales es el órgano encargado de la ejecución de los acuerdos de asamblea, así como de la representación y gestión administrativa de los bienes comunales". Para la comunidad, además de las anteriores funciones, los miembros del comisariado tienen la obligación de defender los bienes comunales, guardar celosamente el archivo de la comunidad, convocar a las asambleas, y otras marcadas por la costumbre. Además deberán ser personas honorables e intachables en su conducta.

<sup>17</sup> En Capacuaro, la jefatura de tenencia está constituida por el jefe de tenencia y su suplente, quienes forman parte de la estructura de autoridad comunal, cuyas funciones son análogas a las del ayuntamiento y sus representantes: mantener el orden, administrar el patrimonio

costumbre, para llevar a cabo la elección de las personas idóneas a ocupar dichos cargos, previamente el consejo de cabildos elige una terna o forman una planilla de entre seis y 10 personas que sean honorables y respetadas socialmente. Posteriormente presentan dicha lista en la primera reunión de asamblea general para elegir a los nuevos cargueros y a partir de ésta se lleva a cabo la votación. Como en cualquier sistema electoral, se tienen reglas claras.<sup>18</sup> En primer lugar se realiza una convocatoria pública y abierta, anunciada por escrito, por micrófono, con tañidos de campana y con citatorios para el consejo de cabildos. Aunque formalmente tienen derecho a participar todos los comuneros residentes en la comunidad, hay formas culturales históricas que excluyen a las mujeres de la toma de decisiones, como negarles el derecho a participar como asistentes a las asambleas o como posibles candidatas a ocupar un cargo de esta naturaleza. Por otra parte, ante la selección previa de los posibles candidatos, por parte del consejo de cabildos, se reducen en mucho las posibilidades de una real participación democrática en la que todos los cargos pudieran ser libremente ocupados por todos los hombres, como lo había observado Pedro Carrasco [1961:483].

Estos procedimientos ejercidos por el consejo de cabildos generó en 1998 el cuestionamiento de una parte de la población, quienes exigieron una mayor participación en la elección de sus representantes. En ocasión de la elección del jefe de tenencia, el 4 de abril de 1998, un grupo de comuneros aliados al presidente del comisariado de bienes comunales decidieron manifestarse en contra de las decisiones del consejo de cabildos. Para esa ocasión, como para muchas otras anteriores, la elección previa de los candidatos a ocupar este cargo dependía directamente de la formación de una terna de candidatos elegidos por el consejo de cabildos, quienes hasta el día de la votación presentaban la lista que guardaban celosamente para dar a conocer los nombres de dichas personas, a quienes previamente el cabildo ya habría visitado y dado aviso de su decisión de elegirlos como candidatos a jefe de tenencia, para que se presentaran el día citado. En esa ocasión, como en otras, se eligieron personas que el cabildo consideraba gente respetable, con buena conducta y responsables, que por lo general no se negaban a participar en la elección, pues se considera que se quiere participar en servicio de la comunidad.

---

constituido por bienes de uso común o servicios (caminos, obras y edificios públicos). En tanto autoridad civil cumplen con las funciones estipuladas por la ley, pero también cumplen con otras funciones de acuerdo con la costumbre comunal, como resolver asuntos civiles como robos, despojos, conflictos familiares, faltas a la moral, etcétera.

<sup>18</sup> Sería bastante amplio detallar las reglas y normas necesarias que se llevan a cabo para la reestructuración de los órganos de representación internos, si se tiene interés en ello consúltese el capítulo v de Mayorga [2003].

En la primera asamblea<sup>19</sup> ordinaria que se llevó a cabo con tal fin, reunidos sólo una minoría de comuneros (alrededor de 30), el jefe de cabildos presentó su “lista” de candidatos a la asamblea para que de acuerdo a su consideración se eligiera por votación al nuevo jefe de tenencia y a su suplente. Entonces —comenta tata Domingo (cabildo segundo)— “varios comuneros manifestaron públicamente su inconformidad sobre la forma de elección de quienes los habrían de representar ante las autoridades municipales”, por lo que reclamaron por el procedimiento y solicitaron que la asamblea también tuviera el “derecho de elegir a sus candidatos para poder ejercer más libremente la democracia”. Asimismo, en aquella ocasión cuestionaron por primera vez el papel del consejo de cabildos, porque antes ellos siempre elegían de manera unilateral a los candidatos, lo cual en ese momento generó el descontento de la asamblea manifestándose el hecho de que “los cabildos no ejercían la democracia y el derecho de la comunidad”. En un tono muy sincero, tata Domingo me explicó que él todavía no entendía muy bien qué era eso de la democracia, pero que creía que sí la estaba llevando a cabo porque ellos sólo ‘proponían’ a los candidatos, la asamblea decidía finalmente con su voto”. Desconcertado me comentó que la asamblea nunca se había opuesto a la forma en la que por “costumbre” se habían llevado a cabo las cosas; pero que en esa ocasión el descontento había sido general por parte de la asamblea, por lo que a consideración de esta última exigieron que a la lista presentada por el consejo de cabildos se agregara el nombre de otras dos personas más elegidas ahí mismo por la propia asamblea, con la finalidad de que “se les respetara su decisión y su derecho”. De la lista de las ocho personas nombradas como candidatos se sometió a votación abierta levantando la mano la nueva elección del jefe de tenencia, siendo nombrado por mayoría el señor Ramiro Colesio y Juan Chávez como suplente, quien obtuvo el segundo término por el número de votos.

Al final, las personas electas no fueron ninguna de las propuestas por la asamblea, pero con el hecho de que los dejaran proponer a sus candidatos sentían ya que se les tomaba en cuenta para elegir a sus representantes, de acuerdo a las palabras de algunos comuneros.

A partir de esa fecha, el consejo de cabildos se vio severamente cuestionado en su procedimiento de selección de quienes habrían de ser los candidatos a ocupar cargos civiles y comunales. Desde entonces la asamblea comunal ha exigido su

<sup>19</sup> En tanto que organización comunitaria, la asamblea comunal significa la fundamentación y reglamentación de la acción social en general. Al interior de la comunidad, la asamblea es considerada la máxima autoridad, la cual establece el puente necesario para la resolución de conflictos; sin embargo, la presencia del consejo de cabildos en dichas asambleas es una garantía de la construcción del consenso.

participación en el nombramiento de sus candidatos, la cual ha consistido en elegir otros dos candidatos más a los propuestos por el cabildo, pues se considera que la asamblea tiene todo el derecho de elegir “democráticamente” a sus representantes, pese a que este procedimiento se había llevado a cabo, por costumbre “desde siempre” señala tata Domingo. Dicho comentario remite a las prácticas consuetudinarias anteriores, cuando los nombramientos asignados por los cabildos eran sometidos sólo a la ratificación de la asamblea comunal, para su aprobación y reconocimiento. Por lo general eran aprobados siempre todos los nombramientos, no había impugnaciones ni controversias al respecto. Todo parece indicar que el procedimiento del consejo de cabildos, de llevar a cabo la conformación de una terna, tenía que ver con un procedimiento marcado por la cautela. De esta forma el cabildo llevaba a cabo su opinión, “para que sea más calmado el pueblo”, dice tata Domingo.

En estas asambleas los comuneros desarrollaron una crítica a las formas de autoridad y del ejercicio del poder por el consejo de cabildos; en este sentido, se buscó una formulación de la democracia interna, la cual propone que la asamblea (representada por los jefes de familia de la comunidad) busque el consenso, en lugar de que las decisiones se basen en el consejo de cabildos. Si bien la nueva práctica de elegir a los representantes de las autoridades civiles no rompió por completo el sistema tradicional de elección, sí obliga en la actualidad a que se tomen en cuenta la voz y las opiniones de la asamblea para poder elegirlos, una situación que antes no se consideraba ni se cuestionaba.

#### ANTECEDENTES DE LA REESTRUCTURACIÓN DEL CONSEJO DE CABILDOS

Tres acontecimientos internos influyeron de manera decisiva en la reestructuración de la autoridad tradicional o consejo de cabildos: 1) un faccionalismo al interior del cabildo a fines de la década de 1990, 2) la muerte del cabildo mayor, tata Jesús Jiménez (en 2000), y 3) los conflictos familiares entre tata Domingo y el ingeniero Domingo Jiménez, presidente del comisariado.

Dichos acontecimientos hicieron evidentes muchos conflictos al interior de la comunidad, y se convirtieron en una coyuntura en la que usos y costumbres se vieron amenazados.

En Capacuaro, la obtención del cargo de cabildo ha variado con el tiempo. Antes sólo podían ser cabildos hombres que habían ocupado otros cargos; sobre todo religiosos y fundamentalmente el cargo de mandón.<sup>20</sup> Este cargo era seleccionado cuidadosamente por el consejo de cabildos, quienes tomaban en cuenta

<sup>20</sup> Su función principal es fungir como intermediario entre el consejo de cabildos y el sacerdote, y estar al pendiente del cuidado y orden de la iglesia.

a las personas de mayor respeto y honorabilidad, pues de acuerdo con la costumbre local, una vez que terminaba su cargo de un año como mandón, pasaba automáticamente a ser parte del consejo de cabildos.

El nombramiento de los mandones, designado por el cabildo, se había realizado hasta hace poco tiempo a partir de la honorabilidad de la persona, de su experiencia (basada en la vejez y en el desempeño de cargos anteriores) y de su vocación de servicio. Esto había mantenido al cabildo en su conjunto como grupo corporado y bien estructurado, pero actualmente una facción de los miembros del consejo de cabildos, contraria al pequeño grupo representados por los cabildos mayores (los más viejos), ha intervenido en las decisiones del proceso de elección del cargo de mandón, y de algunos otros cargos, a partir de criterios diferentes para su reclutamiento. Algunos de estos criterios tienen que ver con que la gente sea más joven y con cierta capacidad adquisitiva para asumir los cargos. Estos aspectos, a la larga, han generado conflictos generacionales al interior del cabildo.

Para fines de los noventa, las reuniones del consejo de cabildos no eran muy frecuentes, y se empezó a observar la presencia de una mayoría de “no muy viejos”, quienes cada vez más intentaban debatir las opiniones de los más viejos, generando grandes diferencias entre ellos. Este hecho ocasionó que el cabildo se fraccionara en dos grupos: uno de ellos representado por los dos cabildos mayores y otras cuatro personas más, y el resto del cabildo conformado por el grupo de oposición a los primeros, debido entre otras cosas a su postura de que los cabildos mayores,

No han respetado acuerdos y decisiones tomadas en asambleas de cabildo [...] por su falta de interés para asistir a dichas asambleas, [...] por la carencia de una verdadera autoridad y responsabilidad por parte de los jefes de cabildo para convocar a las reuniones... [y] porque mostraban una total apatía para participar en los trabajos que se realizaban tanto en la iglesia, como en la comunidad (tomado de las actas de reunión con fechas 12 de mayo de 2000 y 12 de octubre de 2000).

En torno a estas críticas, el consejo de cabildos en su conjunto se vio seriamente cuestionado por algunos miembros de la comunidad, entre ellos los miembros del comisariado de bienes comunales, quienes veían que el cabildo ya no cumplía adecuadamente sus funciones, sobre todo las relacionadas con los compromisos religiosos, como acudir a las principales festividades rituales, a la misa de los domingos, participar activamente en las celebraciones religiosas de la semana santa y la fiesta patronal, entre otras, y no sólo en los festejos seculares, tener una mayor vinculación con los sacerdotes y sobre todo con los grupos religiosos, de los cuales se encontraba muy desligado. Poco a poco se estaba desligando de aquello que antes era la norma. Dadas estas circunstancias, el consejo de cabildos se vio ante un momento de pérdida de prestigio social y de legitimidad en sus decisiones.

Esta situación de pérdida de legitimidad y respeto se acentuó a partir de la disputa al interior del consejo de cabildos, por el cargo de jefe de cabildos, ante la muerte de tata Jesús Jiménez en mayo de 2000.

Dentro de esta institución, el cargo de cabildo mayor (o jefe de cabildos) es asumido por lo general por un solo miembro del consejo, quien tendrá la mayor jerarquía. Si bien el cabildo mayor no es precisamente el de mayor edad, esta persona debe destacar sobre todo por su honorabilidad y una sólida vida cristiana. Como el resto de los cargos de mayor rango dentro de la comunidad, éste también es representado por un cabildo segundo o suplente. Dichas posiciones suelen ser las más importantes dentro de la jerarquía y, por lo mismo las más disputadas, no por las excesivas responsabilidades que tienen dentro del ciclo ceremonial, ni por su papel de guías de las mismas, sino principalmente por la injerencia que han logrado legitimar dentro de la estructura de la autoridad civil y comunal en la localidad.

Al interior del consejo de cabildos los conflictos se evidenciaron a partir de que el entonces cabildo mayor o jefe de cabildos, tata Jesús Jiménez, se sintió relegado de su autoridad como cabildo mayor por parte de su primo, tata Domingo Jiménez, quien era el cabildo segundo, porque este último tomaba las últimas decisiones y orientaba las discusiones en representación de todo el cabildo, además de que con él acudía la mayoría de la gente a solicitar un cargo o para solicitar consejo ante algún problema. El "conflicto" se hizo más evidente poco antes del fallecimiento del cabildo mayor.

De acuerdo con los usos y costumbres de la comunidad, antes de su fallecimiento el cabildo mayor debe elegir de entre los miembros del cabildo a la persona que lo reemplazará en el cargo y, de no ser así, el cabildo segundo lo debe sustituir en casos de enfermedad, ausencia temporal o muerte. En este caso no se nombró a un sucesor, por lo que de acuerdo al costumbre, correspondía a tata Domingo asumir dicha responsabilidad; empero, un grupo de comuneros, entre ellos el ingeniero Domingo Jiménez, no aceptaron que tata Domingo ocupara el cargo, lo cual parecía lo más evidente por costumbre.

Por otra parte, los conflictos intrafamiliares entre tata Domingo y el ingeniero Domingo, mencionados anteriormente, generaron un mayor impedimento para que tata Domingo asumiera el cargo de cabildo mayor.

Hay que destacar que aunque el cabildo ya se había identificado como fragmentado, esto no quiere indicar que desde entonces no funcionara o que el cabildo en general haya perdido todo su peso. El cabildo continuó con sus funciones y facultades, pero no hay duda de que al perderse la unidad se acentuó la decadencia del cabildo mayor y del cabildo segundo.

A raíz de estos conflictos intracomunitarios, el gobierno indígena ya no es como lo señalaba Aguirre Beltrán en su estudio *Regiones de refugio*, cuando se refería al hecho de que "el gobierno indígena era en su esencia de carácter sacro y, como

tal, no daba lugar a opiniones y juicios discrepantes; simbolizaba la unidad, el consenso general de todas las personas que integraban la comunidad" [Aguirre Beltrán, 1987 (1967):224]. La estructura interna ha ido alterándose y debilitándose, hecho que está determinando las modificaciones en cuanto a la organización religiosa y política de la comunidad.

#### ROMPIMIENTO DEL MODELO DE TRANSMISIÓN DEL CARGO DE CABILDO MAYOR

A raíz de la delicada salud del cabildo mayor (en abril de 2000), el ingeniero Domingo Jiménez intervino a través de la intermediación del sacerdote Manuel Salas,<sup>21</sup> para que se convocara a una reunión de cabildos y llevar a cabo el cambio o reestructuración del consejo de cabildos, ya que según el presidente del comisariado de bienes comunales, "tata Domingo por su edad y sus constantes enfermedades, no puede actuar solo". Con este fin se convocó a una junta de cabildos el 12 de mayo de 2000. En dicha reunión estuvieron presentes la mayoría de los miembros del consejo de cabildos, el sacerdote Manuel Salas, el presidente del comisariado y el jefe de tenencia como "invitados"; a ella también estaba invitado el sacerdote Mario Amezcua, "impulsor"<sup>22</sup> del cuerpo de cabildos en 1980. En esa ocasión (aún no fallecía el cabildo mayor) el sacerdote Manuel Salas señaló que era "urgente la unificación de los dos grupos de cabildos en conflicto a fin de dar solución a otros problemas que aquejaban a la comunidad y de esta manera también poder trabajar en coordinación con el sacerdote, las autoridades civiles y comunales, y así evitar diferencias de cualquier tipo". A manera de justificación, un miembro del cabildo señaló que "era urgente la reestructuración del cabildo por la necesidad de avanzar en los trabajos pendientes"; otros, por su parte, cuestionaron su falta de autoridad y responsabilidad en llevar a cabo los trabajos comunitarios.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> El sacerdote Manuel Salas estuvo en funciones como párroco de la comunidad de 1996 al 2000.

<sup>22</sup> Así lo describe el sacerdote Manuel Salas. Por su parte, el sacerdote Mario Amezcua en una ocasión se atribuyó ser el "creador" del cabildo en Capacuaro, lo cual, según él, le daba derecho a intervenir en las decisiones de la comunidad, aún cuando ya no tiene ninguna función dentro de la misma.

<sup>23</sup> Debo señalar que antes de dicha reunión ya existía un acuerdo previo entre el presidente del comisariado de bienes comunales y dos cabildos que representaban al grupo opositor de los cabildos mayores, y este acuerdo consistía en llevar hasta sus últimas consecuencias el cambio de cabildos mayores, a fin de buscar el nombramiento de los señores Rogelio Jiménez Constancio (comunero de Capacuaro y chofer del sacerdote Mario Amezcua, quien se encuentra radicando en Uruapan desde el momento que dejó el curato de Capacuaro) y Abel Jiménez Jiménez como cabildos mayores, ambos muy vinculados a los intereses del presidente del comisariado de bienes comunales.

De acuerdo con la versión de varios comuneros, en la historia de la comunidad, era la primera vez que se cuestionaba el papel del consejo de cabildos, así como era también la primera vez que se convoca a un cambio y “elección” de dicho consejo. Esta propuesta, sin embargo, no tuvo como eco que se pusieran trabas a la solución de los problemas de la comunidad, como se hizo ver en esa reunión, sino que surgió una idea impulsada por el propio presidente del comisariado, quien desde los inicios de su gestión no ocultaba decir que era necesaria la “renovación del cabildo”:

Lo mejor para que la comunidad marche bien es que surjan cambios al interior del cabildo, para lo cual yo propondría que sea un cargo rotativo, que dure 6 años, que sea por elección de asamblea, que se renueve en sus ideas, que se informe del acontecer cotidiano, no sólo de la comunidad, sino a un nivel más amplio, que se integre más a la solución de las problemáticas comunitarias,... porque sé que son importantes por eso quiero que el cabildo permanezca, pero que éste se renueve, porque de lo contrario, así como están sólo son un obstáculo para el progreso de la comunidad (entrevista al ingeniero Domingo Jiménez Ventura, comisariado de bienes comunales, 14 de agosto de 1999).

Desde entonces el comisariado buscó contar con el apoyo de los sacerdotes Manuel Salas y Mario Amezcua, a fin de buscar respaldo en su propuesta: llevar a cabo la “elección” de nuevos cabildos mayores mediante una asamblea o reunión de cabildos, para su “democrática elección” como todos los demás cargos.

Al proponer el presidente del comisariado la elección de “nuevos cabildos”, las divisiones al interior del cabildo se acentuaron más: por un lado estaban quienes apoyaban la decisión de la renovación del cabildo mediante elección, y por el otro quienes apoyan al cabildo segundo como sucesor del cabildo mayor; como la costumbre lo marcaba.<sup>24</sup> Dentro de esta misma división se encontraba la gente de la comunidad, apoyando una y otra propuesta. En resumen, las dos opciones eran:

- 1) *Renovación del cabildo mediante elección*
- 2) *Sucesión del cabildo de acuerdo con la costumbre.*

Si bien en la reunión del 12 de mayo no se pudieron llevar a cabo el cambio ni la reestructuración del cabildo, se acordó que en la próxima reunión se decidiría por votación, dentro del propio consejo de cabildos, si se llevaba a cabo o no dicha

<sup>24</sup> He de resaltar aquí que el grupo de cabildos que apoyaba la decisión del presidente del comisariado de bienes comunales, son de las personas más jóvenes dentro de dicho consejo y los que más protestaban por las decisiones de los cabildos mayores, aunque también contaba con el apoyo de cabildos muy sumisos y fáciles de convencer. Por su parte, el grupo de cabildos que apoyaban la designación de *tata* Domingo eran quizá los más viejos, quienes apegados por sus usos y costumbres, lo reconocían como cabildo mayor.

reestructuración. En los meses siguientes otro acontecimiento fracturó las relaciones entre las distintas autoridades locales. Las relaciones entre el sacerdote Manuel Salas con las autoridades civiles y comunales se tornaron tensas, al grado de provocar el abandono sorpresivo del sacerdote, después de que éste fuera notificado de su cambio por órdenes del obispo de Zamora. Requeriría demasiado espacio detallar aquí todos los enfrentamientos mantenidos entre estos personajes, pero resumiré los criterios que llevaron a las autoridades civiles y comunales a solicitar la remoción del citado sacerdote.

Durante sus tres años de estancia en la comunidad, el sacerdote Manuel Salas protagonizó diversas situaciones conflictivas con algunas personas de la comunidad, entre ellas el fiscal<sup>25</sup> en turno, las autoridades civiles y comunales y aun con miembros del propio consejo de cabildos. En varias ocasiones se destacaba el mal carácter del sacerdote, su escasa vinculación con la gente de la comunidad, su constante estado de alcoholización y su poca sensibilidad para dirigirse a los indígenas, a quienes frecuentemente insultaba o a quienes se dirigía de forma agravante. Estos hechos llevaron a las autoridades civiles y comunales a dirigir una carta al obispo de Zamora, Carlos Suárez Cazares, solicitándole “el cambio inmediato del sacerdote”. A continuación transcribo dicha solicitud:

**Comunidad indígena de Capacuaro, Michoacán, a 25 de agosto del año 2000.**

**C. Don Carlos Suárez Cazares  
Obispo de la Diócesis de Zamora**

Los que suscribimos C.C. Ing. Domingo Jiménez Ventura, Felipe Angel Constancio, (comisariado de bienes comunales y jefe de tenencia, respectivamente) así como los integrantes del H. Cabildo de esta comunidad,<sup>26</sup> nos estamos dirigiendo ante usted, para solicitarle lo siguiente:

Con todo respeto, le pedimos el cambio inmediato del párroco MANUEL SALAS LOPEZ por el daño que ha causado a nuestra comunidad, con su comportamiento y mal ejemplo, el maltrato por igual a comuneros y autoridades, por ello anexamos actas de los últimos incidentes, se ha negado además a asistir a las reuniones de cabildo, y últimamente esta

<sup>25</sup> El fiscal es un cargo religioso, quien por lo regular es un hombre casado y con hijos, quienes por un año viven en el curato y se encargan del cuidado y aseo de la iglesia, además de cumplir su función como sacristán de tocar las campanas y servir al sacerdote durante las acciones litúrgicas.

<sup>26</sup> En este documento se hace referencia a la participación del “H. Cabildo de la comunidad”, refiriéndose a los llamados “nuevos cabildos” en funciones.

intentando mal informar a los grupos religiosos, por lo que puede provocar una división al interior de nuestra comunidad, prueba de ello es con la reestructuración del H. cuerpo de cabildos, donde manifestó que no está de acuerdo. Sr. Obispo pensamos que su actitud esta totalmente contraria al ejemplo de Tata Vasco para con nosotros, pensamos que la época de la conquista ya pasó desde hace tiempo, y no queremos pensar que ahora nuestra iglesia se convierta en el nuevo conquistador con la actitud de los primeros españoles, porque con todo lo anterior, estaríamos perdiendo la fe en nuestra Iglesia Católica.

Esperando de su comprensión, tome en cuenta la presente en beneficio de la comunidad cristiana de nuestra parroquia.

Posterior a esta carta, en una visita del obispo a la comunidad de Capacuaro, con motivo de una Misión Pastoral, éste se percató de las fricciones entre el sacerdote y algunos miembros de la comunidad, por lo que decidió trasladarlo a la parroquia de San Gregorio, cerca del municipio de Sahuayo. Sin dar conocimiento a la comunidad de la determinación del obispo, el sacerdote abandonó el curato en total anonimato el 8 de octubre del año 2000. No hubo ninguna explicación, ni la acostumbrada despedida a un sacerdote a quien siempre se le acompañaba con música hasta la salida del pueblo y al mismo tiempo se le daba la bienvenida al nuevo sacerdote. Este hecho provocó la reacción de las autoridades civiles, quienes levantaron un acta de abandono de la parroquia por parte del sacerdote, sin previo aviso a las autoridades, al cabildo, ni a miembros de la comunidad.

Un mes antes de estos acontecimientos, se había llevado a cabo el 11 de agosto de 2000 la reestructuración y el cambio de los jefes de cabildo. En medio de una serie de cuestionamientos y disputas entre los dos grupos de cabildos en conflicto, resultaron electos en una reunión de cabildos los señores Abel Jiménez Jiménez, Rogelio Jiménez Constancio, Sotero Colesio Morales y Romualdo Ángel Ángel. Este hecho generó la inconformidad de los cabildos afines a tata Domingo, de una parte importante de la gente de la comunidad y del sacerdote Manuel Salas, quien se percataba que todo esto estaba “amañado” por el presidente del comisariado de bienes comunales.

Después del “abandono” de la parroquia por parte del sacerdote, se sucedieron una serie de acontecimientos conflictivos entre los grupos religiosos, algunos miembros del “viejo cabildo” y otros miembros de la comunidad, en contra de las autoridades civiles y comunales, a quienes culparon de la salida del sacerdote y de “no respetar las costumbres de la comunidad en relación con la continuidad del cabildo, de acuerdo con sus antepasados”. Para una parte de la comunidad, estos cambios representaban aspectos negativos que contravenían sus costumbres. De alguna manera el comentario de un comunero resume el sentir de mucha gente:

Nosotros pensamos que la elección de los llamados “nuevos cabildos” no cuenta porque no va con las costumbres de la comunidad... No tratamos de asumir una posición de defensa con el cabildo mayor (tata Domingo), sino que creemos que lo más importante es mantenernos en la razón de la costumbre.

Estos acontecimientos dejaron a la comunidad en un estado latente de conflicto entre las distintas partes, lo cual llevó al jefe de tenencia a solicitar la intervención del gobierno municipal, a fin de “evitar cualquier enfrentamiento entre comuneros de esta tenencia a mi cargo”.<sup>27</sup> En respuesta a dicho llamado acudió el ingeniero Jorge Aguilar Gachuzo, síndico del H. Ayuntamiento Constitucional del municipio de Uruapan, Michoacán, con la finalidad de conciliar los intereses que se tenían sobre la conformación del consejo de cabildos de la tenencia de Capacuaro. En una reunión celebrada el 13 de octubre del 2001, en la jefatura de tenencia, el síndico municipal señaló que:

La administración municipal respeta las tradiciones de todas las tenencias, comunidades y rancherías... y sabedor de que los Cabildos son una autoridad meramente moral y con fines religiosos, ello motiva a que no tengamos ninguna injerencia legal directa ya que las cuestiones de una asociación o agrupación social como ésta, deberán dirimir sus conflictos en base a la costumbre, más sin embargo, cuando se den actos o hechos que puedan ser catalogados como delitos, es cuando se intervendrá por esta autoridad [...] por lo tanto se pregunta a los presentes si es su voluntad que el H. Ayuntamiento intervenga como mediador entre las partes, a fin de lograr un consenso y así terminar con las diferencias que actualmente tienen.

Como respuesta, los comuneros presentes manifestaron su aprobación. En esa reunión dominó de nuevo el descontento entre las partes, prevaleciendo la idea de que el 11 de agosto hubo anomalías en la elección de los “nuevos cabildos”. Ante la imposibilidad de encontrar solución al conflicto, se procedió (al igual que sucede en la designación y elección de las autoridades civiles y comunales) a convocar a una segunda reunión y definir si se llevaba a cabo la ratificación de los “nuevos cabildos” o bien la designación de otros. Para ello consideraron conveniente extender una invitación al presbítero Mario Amezcua para que “oriente la sesión ya que él fue el fundador de este organismo”,<sup>28</sup> además se señaló que “sólo asistirían los miembros del cabildo a fin de evitar inducciones por gente que no debe intervenir en sus decisiones”.<sup>29</sup>

Haciendo de lado esta última determinación, en la segunda reunión de cabildos celebrada el 24 de octubre de 2000 acudieron como testigos el presbítero

<sup>27</sup> Palabras del entonces jefe de tenencia.

<sup>28</sup> Palabras del comisariado de bienes comunales, ingeniero Domingo Jiménez Ventura.

<sup>29</sup> Decisión impuesta por las autoridades civiles.

Mario Amezcua, el licenciado Arturo Hernández García y el síndico municipal Jorge Aguilar Gachuzo. Con un quórum legal de 27 miembros del cabildo, de un total de 50, inició la reunión con una petición al pleno de dos representantes de tata Domingo, de que no sesionaran debido a que “por motivos de salud no podía comparecer”. Ante ello los presentes determinaron la falsedad del hecho ya que “hace unos instantes se le había visto en la población y no mostraba signos de alteración en su salud”, por lo que no se justificaba su ausencia, no obstante que fue debidamente notificado por los integrantes del cabildo y por la juez del Registro Civil de la tenencia. En virtud de lo anterior se decidió sesionar, llegando al acuerdo general de que se determinaba:

[...] la ratificación en todos y cada uno de sus puntos, la sesión y designación hecha el 11 de agosto del 2000, ya que se cumplieron con las formalidades que corresponden, quedando como JEFE DE CABILDOS el C. Abel Jiménez Jiménez, como SUPLENTE DEL JEFE DE CABILDOS el C. Rogelio Jiménez Constancio, como SECRETARIO el C. Sotero Colecio Morales, y como TESORERO el C. Romualdo Angel Angel, por un lapso de 6 años, invitando para que se integre a los trabajos de los cabildos al C. Domingo Jiménez Chavez [tata Domingo], determinando que en cuanto llegue el nuevo párroco a esta tenencia se le hará saber la determinación de este consejo de cabildos para su observancia y cumplimiento.

A partir de esta fecha quedó constituido el “nuevo cabildo”, pero no quedaron exentos del cuestionamiento por parte de mucha gente de la comunidad, quienes les atribuían su falta de respeto a la costumbre y a la comunidad misma, por el hecho de que los “nuevos cabildos” no tenían una idea clara de cómo conducir a la comunidad, pues incluso “uno de ellos, Rogelio Jiménez Constancio [chofer del sacerdote Mario Amezcua], tiene muchos años que no vive en la comunidad y sólo se ha dejado dominar y conducir por lo que le manda el presidente del comisariado de bienes comunales”. Para gran parte de los miembros de la comunidad, los “nuevos cabildos” adquirieron un estatus diferente a los “viejos cabildos”, pues ya no se les reconocería como principales o cabildos mayores, debido a que sus nuevos nombramientos se equiparan más con los cargos civiles; sus posiciones de presidente, secretario y tesorero del cabildo, dejarían de pertenecer ya al “sistema tradicional” de autoridad indígena, dejando de ser considerados también por la comunidad como los *tata quericha* o consejo de ancianos.

Por otra parte, el procedimiento de “elección” fue catalogado por gran parte de la comunidad como falso (o no legal), sobre todo porque detrás estaban los intereses del presidente del comisariado. La respuesta fue un desconocimiento a los “nuevos cabildos”, cuya carencia real de poder se reflejó en un movimiento por parte de la comunidad por desconocer la elección efectuada y trascender el asunto a las autoridades civiles municipales y eclesiásticas de la diócesis de Zamora. Tales hechos reflejan la idea de que, desde la visión local, cada cargo

representaba un peso, una verdadera responsabilidad y no una ocupación que pueda ser utilizada para obtener provecho o protección personal.

Sin embargo, con la destitución de tata Domingo como cabildo mayor, la salida del sacerdote Manuel Salas y la llegada de un “nuevo” sacerdote ajeno a las problemáticas y que desconocía las costumbres de la comunidad, el presidente del comisariado de bienes comunales se vio frente a un campo libre para llevar a cabo modificaciones no sólo en los ámbitos de su competencia, sino también en los que no lo eran, como es el caso de los cargos religiosos.

La manera en que se fueron sucediendo los acontecimientos provocó que la comunidad se mantuviera en una latente conflictividad, una situación que el nuevo sacerdote encontraba difícil de solucionar, dada la esencia misma de la gente de la comunidad.<sup>30</sup> Por su parte, el papel de los “nuevos cabildos” se vio reflejado sólo como un respaldo a las decisiones tomadas y dirigidas por el propio presidente del comisariado de bienes comunales, el ingeniero Domingo Jiménez.

Estos nuevos roles del presidente del comisariado provocaron conflictos con características propias entre facciones de la comunidad: por un lado, el conflicto entre los representantes del comisariado de bienes comunales que buscan en su cargo el control de ciertas acciones; en este caso el propio cargo de comisariado es un recurso en disputa. Con todo, es un hecho que los cargos civiles brindan prestigio político a quienes los desempeñan. Por otro lado se encuentran los individuos que buscan en la permanencia de la costumbre y la tradición perpetuar su estatus de máxima autoridad en la comunidad, los llamados “principales” o cabildos mayores, y buscar en ello la “continuidad de la comunidad”. De ahí la importancia de su permanencia acorde a la costumbre: “La costumbre es la vida de la comunidad”,<sup>31</sup> y el consejo de cabildos, como órgano de decisión, consejo y de guía, se relaciona con su ordenamiento.

## CONCLUSIONES

Como parte de la organización política de la comunidad, la vieja estructura del cabildo “resurgió”, a principios de la década de 1980 como una instancia de poder ya no sólo moral sino político, donde su figura y autoridad moral le permitieron legitimar los principales nombramientos de los cargos civiles, así como ser partícipes en la discusión y solución de los problemas públicos. Dentro del sistema de valores

<sup>30</sup> El comentario de una mujer indígena de la comunidad resume la esencia de la discusión: “Aparentemente, Capacuaro es un pueblo tranquilo, pero sin embargo, la gente suele ser conflictiva entre ellos mismos y entre los de su raza. Es gente *cerrada*, y sólo hasta que la gente logra ganar su confianza, es que ellos pueden ser más abiertos y amables, sobre todo porque ven con mucha desconfianza a las personas ajenas a la comunidad”.

<sup>31</sup> Palabras de tata Domingo, cabildo segundo.

purhépechas, los ancianos desempeñan un papel muy importante porque conocen el manejo de los asuntos públicos, ya que han servido a la comunidad y a través del servicio han conocido sus problemas y su gente. Por lo general cuando alcanzan esta posición son ancianos, pero no son *principales* o *tata querichas* por ser ancianos, son principales porque han servido y conocen cómo se practica “el costumbre”.

Hasta fines de la década de 1990 en Capacuaro los “cabildos mayores” todavía tenían una participación importante en la toma de decisiones dentro de la comunidad, pero sus opiniones y consejos ya no eran totalmente acatados como en el pasado. Su participación fue desplazada poco a poco. Frente al cuestionamiento de que los cabildos no estaban cumpliendo cabalmente sus funciones de representantes de la Iglesia y la fe cristiana, debido a su creciente desapego de los principales rituales religiosos, algunos miembros de la comunidad los empezó a considerar personas “viejas y cansadas” que ya poco podían hacer por la comunidad. En el ámbito civil, su posición de “mediadores” para nombrar a las autoridades civiles, también empezó a ser cuestionada por un grupo de comuneros, quienes veían obstaculizado su derecho a elegir libremente a sus representantes ante la sociedad mayor. Esto se aunó al conflicto interno del propio consejo de cabildos y a los conflictos familiares entre uno de los cabildos mayores y el presidente del comisariado, y provocó que en 2000 se llevara a cabo, por primera vez en la historia de la comunidad, una elección de “nuevos cabildos” bajo la modalidad de una “elección democrática” y no una sucesión, como era la costumbre.

De esta manera, la vigencia del consejo de cabildos empezó a ser cada vez más cuestionada, sobre todo a partir de la emergencia de nuevos actores sociales, entre ellos algunos profesionistas, quienes en los últimos años han impactado en la coherencia cultural y política del cabildo. Por otra parte, dada la capacidad negociadora del presidente del comisariado de bienes comunales ante el exterior, se favoreció en términos formales la división de la autoridad civil y la religiosa, cuyo poder de representación se hallaba identificado con el consejo de cabildos.

Como se mencionó en un inicio, en la comunidad de Capacuaro han coexistido en los últimos años dos formas de legitimar el poder. La primera, como ya vimos, se ha basado en el ideal de la organización local de la forma “purhépecha tradicional”, en tanto que la segunda ha basado su ideal sobre el “progreso” de la comunidad. Frente a estas dos propuestas o modelos, la comunidad se ve ante el dilema de decidir su actuación o participación en circunstancias caracterizadas por la existencia de dos concepciones políticas encontradas acerca de cómo debe ser la organización comunitaria, y por ende, la comunidad misma. Ambas persiguen la unidad de la comunidad, pero bajo caminos diferentes.

Cuando la gente dice que las cosas hay que hacerlas “de acuerdo con la costumbre”, o “como siempre han sido”, para “seguir viviendo en comunidad”, significa para una parte de la comunidad, la necesidad de construir, imaginar,

legitimar y defender su propio modelo de comunidad. Dentro de esta posición se encuentran los llamados “viejos cabildos”.

Si bien la postura del “viejo cabildo” defiende categorías como la costumbre, el servicio a la comunidad, la honorabilidad, el territorio comunal, el control de la organización ceremonial y civil, las autoridades civiles se apropian del mismo territorio pero transforman su significado para dar cabida a su proyecto, que pretende subordinar la idea de “comunidad tradicional” por una idea de “comunidad en progreso”, sustentado por elecciones “democráticas”, la preferencia de personas jóvenes y con mayor escolaridad, aunados a un mayor poder de decisión en la vida comunitaria, donde la existencia misma del viejo cabildo es cuestionada.

#### TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA DE CARGOS

El cambio de procedimiento en la elección de los nuevos cabildos en 2000 (elección en vez de sucesión), nos hace pensar por un momento en el desarrollo del germen de la democracia occidental, pero vemos que la nueva elección sexenal propuesta para el cambio y elección de los cabildos mayores no es un derecho de la asamblea en su conjunto, sino sólo de un pequeño grupo conformado por el actual cabildo, incluida la participación del presidente del comisariado.

Por otra parte, en la nueva asignación del “cargo” de cabildos, los “nuevos cabildos” quedaron desprovistos de un ritual religioso que legitimara su cargo, pues no se realizó ningún ritual con los elementos simbólicos que anteriormente los identificaba como personas “honorables” y respetables ante la comunidad, como era la entrega de diferentes objetos simbólicos (la corona, el bastón de mando, la bendición con un crucifijo por parte de los cabildos mayores), a través de un ritual y una celebración de “nombramiento”.

Si bien el cambio de los cabildos mayores puede llevar a una mayor democratización del gobierno indígena tradicional con la elección de nuevos cabildos, esto también estaría modificando las viejas formas de designación, honorabilidad y respeto, y permitirá en otros casos la elección de personas ajenas a la tradición religiosa de personas que no han cumplido como requisito ser mandón como cargo inmediato para formar parte del cuerpo de cabildos. De esta manera se prevé una mayor secularización del consejo de cabildos mismo, puesto que la residencia comunal, la vejez, honorabilidad y la experiencia inherente a ella, ya no serán condiciones importantes para preservar al cabildo como una institución normativa, como autoridad tradicional y moral de la comunidad. Por otra parte, observamos a primera vista una reducción drástica del consejo de cabildos en su conjunto, en cuya base quedan cabildos viejos, de los cuales se esperará sólo su muerte y reemplazo por cabildos jóvenes. Así entonces, podemos descubrir nuevas formas de autoridad, y quizá esto pudiera implicar el surgimiento de una *comunalidad* de nuevo cuño,

sustentada en una identidad que pretende tener como referente central una nueva organización comunitaria, bajo normas y valores distintos, o quizá también estamos ante la vista de una evolución política a través de formas comunitarias totalmente institucionalizadas, y el final del “cabildo tradicional”.

Con esto no intento reproducir el debate en torno a la comunidad respecto a su tradicionalidad, cerrazón e importancia de los recursos poseídos comunalmente como definitorios de la misma, sino que hablo de una comunidad cambiante, lejana de los estudios que la afirman como una entidad cerrada y opuesta al cambio. Todo lo anterior nos hace notar que el sistema de cargos es un campo social que, aunque en continua transformación, constituye no sólo un elemento de arraigo y explicación comunitaria, sino también un espacio de acción y de poder simbólico.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1981 (1953) *Formas de gobierno indígena*, México, INI.

1987 (1967) *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI.

1994 “Jerarquía del poder: universos distintos”, en Valdivia Dounce, Teresa (coord.), *Usos y costumbres de la población indígena de México*, México, INI.

1995 (1952) *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, México, INI.

### **Bartolomé, Miguel Alberto**

1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, México, INI-Siglo XXI.

### **Calderón Mólgora, Marco A.**

1999 *Historia y procesos políticos en Cherán y la Sierra P'urhépecha*, México, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, UAM-Iztapalapa.

### **Cancian, Frank**

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*, México, INI-SEP.

1996 “Organizaciones políticas y religiosas”, en Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, México, UAEM, pp. 193-226.

### **Carrasco, Pedro**

1961 “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development”, en *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 483-497.

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEPSetentas.

### **Chance K., John**

1990 “Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems”, en Stephen, Lynn and James Dow (eds.), *Class, Politics, and Pupular Religion in Mexico and Central America*, Washington, American Anthropological Association, pp. 27-42.

### **De Walt, Billy R.**

1996 “Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica”, en Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, pp. 249-269.

**Dietz, Gunther**

1999a *La comunidad purépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

1999b “La comunidad Acechada: La región purépecha bajo el impacto del indigenismo”, en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, vol. xx, núm. 78, Zamora, pp. 155-202.

**Espín, Jaime**

1986 *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

**Franco Mendoza, Moisés**

2003 “El gobierno comunal-municipal entre los p’urhépecha: sistema actual”, en Paredes Martínez, Carlos y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. II, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 551-566.

**Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo*, México, IIA-UNAM.

**Mayorga Sánchez, J. Leticia**

2003 *El respeto a la costumbre: conflictos y sistema de cargos en la comunidad purhépecha de Capacuaro, Michoacán*, tesis de maestría, Zamora.

**Nash, Manning**

1996 (1958) “La relaciones políticas en Guatemala”, en Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, pp. 161-173.

**Neiburg, Federico G.**

1988 *Identidad y conflicto en la sierra mazateca. El caso del consejo de ancianos de San José Tenango*, México, INAH-ENAH.

**Rivera Farfán, Carolina**

1998 *Vida nueva para Tarecuato: Cabildo y parroquia ante la nueva evangelización*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Sepúlveda, María Teresa**

1974 *Los cargos políticos y religiosos en la Región del lago de Pátzcuaro*, México, Museo Nacional de Antropología.

**Sierra, María Teresa**

1992 *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos ñāññūs del Valle del Mexquital*, Pachuca, Gobierno de Hidalgo/CIESAS.

**Tapia Santamaría, Jesús**

1991 *Fiestas religiosas en el Bajío Zamorano y el Área Purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, tomo III.

**Turner, Victor W.**

1988 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, México, Taurus.

**Vázquez León, Luis**

1986 *Antropología Política de la comunidad indígena en Michoacán*, Michoacán, SEP.

1987 *Cambio y continuidad indígena tarasca de la Sierra. La evolución política de Santa Cruz Tanaco*, Zamora, tesis de maestría.

**Ventura Patiño, María del Carmen**

2003 *Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán, 1942-199: comunidad indígena, instituciones de gobierno y partidos políticos*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Weber, Max**

1984 *Economía y sociedad*, México, FCE.

**Weitlaner, Roberto J. y Carlo Antonio Castro**

1973 *Usila, morada de Colibríes, México, papeles de la Chinantla*, Museo Nacional de Antropología.

**Zárate Hernández, Eduardo**

1993 *Los Señores de Utopía*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS.



# VARIACIONES DEL SISTEMA DE CARGOS Y LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA PARA EL CEREMONIAL EN LA ETNORREGIÓN PURÉPECHA

*Hilario Topete Lara*

Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

**RESUMEN:** *El presente ensayo es producto de diversas indagaciones realizadas en la etnorregión purépecha, en el Estado de Michoacán, México. Toda la argumentación gira en torno de la idea de que el sistema de cargos no es una institución homogénea, sino que, por diversos factores endógenos y exógenos, ha definido un rostro peculiar en cada localidad. Mediante una crítica al indiscriminado uso de la categoría, a la que se suman peculiaridades de las instituciones con que se hacen posibles los oficios religiosos en servicio de los santos, se establece la distancia entre el sistema de cargos religiosos y otras formas de organización comunitaria para el ceremonial.*

**ABSTRACT:** *The present paper is the result of several researches made about the Purepecha etnoregion, located in the state of Michoacan, Mexico. The main thesis all through the text is that cargo system is not an homogeneous institution, but, because of a multiplicity of endogenous and exogenous factors, a slightly different face in each location. By criticizing the indiscriminate use of cargo system as a category and analyzing the particular performs of the institutions that make possible the religious offices for the local saints maintenance, is established a distance between the religious cargo system and other communal organizations for the ceremonial.*

**PALABRAS CLAVE:** *sistema de cargos, organización comunitaria para el ceremonial, pintekua, kanakua, gobierno local, prestigio, rol, estatus, "el costumbre", honor, mayordomías*

## INTRODUCCIÓN

Dentro de la vasta literatura antropológica sobre el sistema de cargos y acerca de él se ha derramado mucha tinta. Tal parece que nunca ha sido suficiente y esta aproximación así lo demuestra. Son clásicas ya las perspectivas diacrónica [Carrasco, 1976, 1990; Sepúlveda, 1974; Wolf, 1969; Greenberg, 1987; Wasserstrom, 1983; Hayden y Gargett, 1990; Chance y Taylor, 1987; Palomo, 2000; Sandoval, 2000;

López A., 2000] y sincrónica [Falla, 1969; Millán, 2002] con que se le ha abordado; sugerente es la de la cosmovisión [Medina, 1995; Hermitte, 1970; Bricker, 1980; Zavala C., 1961]; también fueron de gran utilidad los modelos homogenizador, estratificador, extractor y redistributor, dualista y metrópoli-satélite por medio de los cuales fue interpretado, según nos ha expuesto Greenberg en un gran esfuerzo sintético [1987:17-46]. Por supuesto, las propuestas que han pretendido articular modelos o perspectivas entre sí, y modelos con perspectivas, no son pocas; sin embargo, no tengo la intención de discutir cada uno de los productos de investigación disponibles en la literatura antropológica sobre la institución. La pretensión del presente trabajo, encapsulada en el título, no lo justifica, pero tampoco lo permite la extensión a que debe limitarse la exposición. El objetivo es realizar un ejercicio de generalización sobre los cuerpos normativos vinculados con el sistema de cargos y, con base en ello, aproximarnos a las variaciones que reviste la institución en la región purépecha.

El presente trabajo tiene como punto de partida una reflexión en torno del gobierno local y el sistema de cargos en la etnorregión purépecha, iniciada conjuntamente con los miembros del equipo de Michoacán del Proyecto Etnografía de Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH<sup>1</sup> y cuyo producto primigenio se encuentra en “La comunidad y *el costumbre* en la región purépecha”;<sup>2</sup> las ideas tardaron años para empezar a aclararse en mí y un primer ejercicio de aproximación a la distancia entre los (así, en plural) sistemas de cargos y las instancias del gobierno local, así como de éstos con las formas de organización comunitaria para el ceremonial se encuentran en otro ensayo titulado *Cargos y otras yerbas*, publicado por el INAH, en prensa al momento de escribir estas líneas. Se trata, por decirlo en forma sucinta, de distanciar entre cargos, comisiones, puestos, cofradías, mayordomías y otras instancias (elementos estructurales y estructurantes muchos de ellos) tanto del gobierno local como de la organización propia organización social. Es, pues, el presente, uno de los rostros de Janos que invita cordialmente a la mirada del otro.

Los investigadores, avezados o no, cuando nos aproximamos al estudio de las formas de organización social tradicional indígena, generalmente tropezamos con fiestas religiosas. Como vamos al campo armados con una serie de teorías, modelos, tipologías, categorías y conceptos (no podría ser de otra manera), casi de

<sup>1</sup> Con esta aclaración expreso también mi agradecimiento y reconocimiento a Aída Castilleja, Gabriela Cervera, Karla Villar, Marta Bustamante, Carlos García Mora y Jesús Lara, sin cuyos datos etnográficos y confluencia en diversas mesas de discusión (en las que tuve la oportunidad de participar), hubiera sido imposible el presente ensayo.

<sup>2</sup> Véase, para confrontar el contenido del citado artículo, A. Castilleja *et al.* [2003].

inmediato, los estudiosos de la organización ceremonial, de la estructura y la organización social o de los sistemas normativos comunitarios, damos por supuesto que donde hay fiestas existe sistema de cargos; es usual, pues, confundir la organización comunitaria para el ceremonial religioso con el sistema de cargos, confundir mayordomías—independientes o articuladas—con esa institución y, en el más extremoso de los casos, suponer que las cofradías y las organizaciones eclesiásticas constituyen un sistema de cargos. Craso error: la fiesta y el ceremonial religioso pueden efectuarse sin la existencia de sistema de cargos porque el desarrollo de las mismas puede descansar en cualquiera otra forma que revista la organización comunitaria para el ceremonial, por ejemplo en cofradías, mayordomías u organizaciones eclesiásticas de base. Puede ocurrir también que aunque exista sistema de cargos en una comunidad, cierta parte de las fiestas y el ceremonial no descansa sobre su estructura y funcionamiento.

Una segunda precisión que deseo hacer es que, también con frecuencia, asumimos que todo sistema de cargos es una jerarquía cívico-religiosa, una forma que adopta la institución que ha sido profusamente estudiada, entre muchos otros, por Tax [1937], Nash [1958], F. Cámara [1952], E. Wolf [1958], W. Smith [1981], J. Greenberg [1987], F. Cancian [1976] y L. Korsbaek [1996]. En la región purépecha de México, el espectro de variantes que nos muestra la institución es amplio; sin embargo, el énfasis colocado sobre ella casi siempre se ha dirigido hacia alguna de sus facetas más llamativas, como pueden ser las reciprocidades, las ayudas mutuas, el consumo suntuario, las concentraciones-redistribuciones, las jerarquías que se refrendan, la democracia que posibilita, etcétera. Esto es perceptible en los trabajos de P. Carrasco [1976] G. Aguirre [1983], R. A. M. van Zantwijk [1974], M. Jiménez [1985], J. Muriel [1981], C. Velásquez [1981], N. J. Torres [1993], P. Chávez y O. de la Fuente [1995] dentro de los cuales campea ese espíritu, sin pretender, con este comentario, demeritar su análisis e interpretación; aquí, me limito a comentarlo superficialmente. Sin embargo, quiero hacer mención a dos investigadores en la región purépecha que anticiparon el derrotero del presente trabajo: G. M. Foster [1987] y M. Padilla [2000a, b]. Ambos, entre otras coincidencias, enfocaron sus indagaciones hacia el espacio comunitario y concedieron una particular importancia a las normas comunitarias que se activaban o simplemente se hacían evidentes a lo largo del ciclo festivo bajo responsabilidad de los cargueros.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Utilizo “carguero”—y su femenino y plurales—en la acepción que se le da en la etnorregión purépecha; es decir, para referir a la persona que se hace responsable de una imagen para celebrarle su fiesta y los oficios religiosos que *el costumbre* dicta, sin recibir remuneración alguna y, sí, por el contrario, asumir el patrocinio individual, apoyado por su familia u otros cargueros a manera de mayordomías administradas o agregadas de las que nos ha ofrecido una tipología W. Smith [1981]. Por supuesto, las razones para no enunciar un mecanismo escalafonario, y otras características, se enuncian en el resto del presente trabajo.

Padilla [2000a], apoyado en un estudio de caso, abrió una veta interesante al criticar el concepto *prestigio* recurriendo a las etnocategorías *janganperata* (reconocimiento, “reconocerse mutuamente la cara”) y *kashumbikua* (“conducta reverencial” “urbanidad” y “etiqueta”), que hacen posible la reproducción de la institución. El sociólogo y antropólogo, con base en un puntual trabajo de campo, se aproximó bastante a una reflexión que tiempo más tarde, desde una perspectiva puramente filosófica, sacaría a la luz pública M. Malishev: que el reconocimiento es la idea que resalta el significado de su existencia y está en el corazón del sentido de la vida humana [Malishev, 2002]. Malishev y Padilla tuvieron a bien dirigir su pensamiento hacia un atributo antropológico que sólo existe donde hay dos individuos al menos, en una relación que posibilita, entre muchos otros, tanto el intercambio de bienes y servicios como los procesos de valorización. Aunque el segundo es menos profundo y radical, la coincidencia no deja de ser interesante porque —y aquí me limitaré al sistema de cargos— cuando un carguero hace algo, le subyace un *qué* que quiere ser comunicado y, para lograrlo, puede ajustarse tanto a los imperativos más personales como al “deber ser” esperado por los demás. Esto último distancia a los dos autores: Malishev [2002] se dirige hacia razones más profundas como la libertad y la rebelión; Padilla [2000a] mira hacia los sistemas normativos comunitarios y re-descubre las relaciones de deuda que, con otra orientación, ya había puesto al descubierto I. Dinnerman [1974]. El autor propone que la deuda no sólo es un vínculo con los hombres, sino con los santos y va más al fondo: hacia las normatividades entre los hombres donde encuentra la “etiqueta purépecha”.

En efecto, si los hombres establecen vínculos con los santos y de ellos reciben “protección y bienes materiales”, nos dice, aquellos les expresan su agradecimiento asumiendo un cargo; sin embargo, sostiene el autor atinadamente, el culto es una obligación comunitaria porque la comunidad toda se beneficia de los dones de los santos y por ello cooperan con el carguero en turno; se trata, en cierta forma y en el fondo, de un proyecto comunitario puesto en juego y posibilitado, viabilizado, refrendado, por los cargueros. El sistema de cargos es, entonces, un mecanismo propiciatorio de esos intercambios y es, al mismo tiempo, un medio a través del cual se premia la responsabilidad individual frente al proyecto comunitario; así, en el plano sagrado el individuo intercambia con el santo y en el terrenal con los hombres. En el trasfondo existe un conjunto de relaciones de deuda que se reproduce cotidianamente, pero no ocurre que los hombres cumplan con las deudas con apego absoluto a sus propias iniciativas y deseos, sino que lo hacen en concordancia con normas silenciosas que, en ocasiones, sólo pueden ser leídas en el proceso ceremonial. Esta idea me parece importante, pero requiere ser analizada con profundidad.

En términos generales suscribo casi en su totalidad los planteamientos de Padilla [2000a, b], pero, así como el autor sometió a crítica el concepto de prestigio y terminó definiéndolo como “el tipo específico de poder que acumulan los cargueros...”

[*ibid.*:133], yo me separo de él, dado que considero que para entender la sociedad purépecha y particularmente la vigencia de sus sistemas de cargos, se requiere no recurrir tan solo al prestigio, sino también a su religiosidad, al honor social (ambos, adelante, estrechamente relacionados con el reconocimiento) y entender a los purépechas como una sociedad altamente honorífica. Me distancio un poco más para retomar cuatro etnocategorías que son cruciales en el proceso de conocimiento del sistema de cargos —y de la propia estructura y organización sociales— entre los purépechas: el *parandi* “el gusto”, la *kanakua* y el “acompañamiento”; de este conjunto habré de retomar las tres últimas, por las necesidades específicas del presente trabajo, aunque todas ellas se incluyen en un quinto concepto rico en contenidos y potencial interpretativo: la *pintekua* o “el costumbre”.

## ACERCA DEL CONCEPTO

Dos estudiosos sobre el sistema de cargos han penetrado al conjunto de rasgos de dicho sistema. P. Carrasco, se desliga del concepto para proponer el de organización político-ceremonial, y L. Korsbaek, para distanciarse del resto de los estudiosos, bautizó a la institución como “típico sistema de cargos”. El primero encontró que:

a)... es una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad;... b) es un sistema tradicional o consuetudinario; no... exactamente igual al gobierno local [concepto acuñado por G. Aguirre Beltrán [1953] ] constituido según la ley municipal;... c) los puestos son generalmente por un año o al menos por un periodo corto, y no hay reelección; d) los cargos están dispuestos en una escala y se deben ocupar en un orden determinado... [a cuyo término, y luego de cubrirlos todos, se adquiere el grado de anciano, principal, pasado o cabildo]; e) la escala combina puestos civiles y religiosos de modo que los participantes alternan unos con otros... no existe una separación entre la “Iglesia y el Estado”; f) la participación en la escala de cargos está abierta a todos los miembros de la comunidad; g) cuando la comunidad está dividida en barrios, hay alternancia... entre los representantes de cada uno de ellos; h) hay patrocinio individual... el funcionario... debe sufragar gastos [para convites y ceremonias religiosas] durante el ejercicio de su cargo o como requisito para ocuparlo; i) dichos gastos sustraen recursos de la posible acumulación de bienes materiales o de la inversión en actividades productivas, pero aumentan el prestigio del patrocinador [Carrasco, 1990:307].

El segundo, con bastantes coincidencias, precisó las siguientes características:

El sistema de cargos consta de un número de oficios [que] se turnan entre los miembros plenos de la comunidad... por un periodo corto de tiempo... Después de este periodo relativamente corto en el cargo, el sujeto se retira a sus actividades normales, usualmente por un periodo largo de tiempo... Los cargos se organizan jerárquicamente [integrandos]

un sistema que] comprende a todos, o casi todos, los miembros de la comunidad. El carguero normalmente no recibe ninguna remuneración [...] Por el contrario, los oficios... usualmente implican un costo considerable para el sujeto, en pérdida de tiempo, de trabajo y por los gastos realizados en efectivo... Pero como compensación de asumir un oficio... se confiere al sujeto un gran prestigio en la comunidad local... El sistema... consiste en dos jerarquías: Una política y otra religiosa... íntimamente relacionadas [que, una vez recorridas todas y cada una del escalafón, o al menos una buena parte, hacen posible conferir al carguero el rango de] “pasado” o “principal” [Korsbaek, 1996].

Evidentemente, en conformidad con la literatura etnográfica que poseemos actualmente, es posible hacer algunas notas pertinentes a las indagaciones —y al enorme ejercicio de síntesis— que realizaron estos notables estudiosos sobre la institución. Es indudable que el sistema de cargos consta de un número de oficios cuyo nombre, posición (orden, jerarquía) y funciones están determinados por un proceso histórico en el cual la dinámica intracomunitaria y la que han tejido las propias comunidades con el exterior, les ha dejado su impronta; el criterio de la temporalidad —tanto de ejercicio como de “retiro”— también se contempla a la luz del mismo desarrollo y no se sujeta al de homogeneidad. También coincido con ambos en que, al término de los oficios que indica la escala, el sujeto pasa a ser un individuo con cierto prestigio y se incorpora en una élite cuya nominación puede ser la de “pasado”, “anciano”, “notable” o “cabildo” tradicional. Sin embargo, llegando a este punto puedo anotar algunas divergencias. Esto, visto históricamente y atendiendo a los procesos de producción y reproducción de la estructura y la organización sociales comunitarias, debe servirnos de alerta ante el encanto del “típico sistema de cargos”, según el cual existe una alternancia de cargos civiles y religiosos, una peculiaridad no universalizable porque dentro del gobierno local puede darse el caso de una simple articulación, e incluso una total separación entre los cargos civiles de los religiosos.

Por otro lado, es menester matizar la “apertura” del sistema a todos los miembros de la comunidad, puesto que el ingreso al mismo depende de las posibilidades valoradas por el aspirante para cumplir con las responsabilidades y las erogaciones, así como de la valoración de un cuerpo elector, por supuesto. De comunidad a comunidad podemos percatarnos de que el sujeto puede optar por el ahorro previo para el financiamiento o por el endeudamiento; sin embargo, la organización social y las redes de relaciones que tejen los individuos dentro de la comunidad pueden estar diseñadas para posibilitar el acceso a un oficio luego de la valoración del capital social que posea el aspirante, el cual consiste en ayudas recíprocas, deudas con el santo (mandas) y obligaciones parentales, mientras que otras pueden convertirse en agentes posibilitadores o verdaderas trabas para el acceso al sistema. Este entramado de relaciones y normas que las hacen viables

puede desembocar en procesos de concentración-redistribución que ciertamente atentan contra la acumulación individual en el mediano y largo plazo.

Carrasco [1990] ha llamado la atención sobre algunos aspectos interesantes. Quiero destacar aquí uno de ellos: la advertencia de no confundir al sistema de cargos con el gobierno local: el ayuntamiento local (o la fracción que le corresponde, sea como jefatura de tenencia, encargatura del orden, comisaría, delegación o cualquier otra denominación geopolítica) obedece a un mandato supracomunitario instituido en la constitución estatal en concordancia con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; por ende, no puede confundirse con el ayuntamiento tradicional que incorpora al sistema de cargos, una fracción de él y/o a miembros de la organización comunitaria para el ceremonial, en forma independiente de la modalidad que revista. En efecto, en el pasado el concepto de gobierno local aparecía homologado con el de ayuntamiento constitucional. Al respecto, Aguirre Beltrán [1953] también había advertido ya que la interrelación de autoridades judiciales, municipales, agrarias y ceremoniales —en las comunidades indígenas— eran los componentes del gobierno local, una idea que me parece pertinente en el estudio del sistema de cargos, porque nos permite tanto evitar las frecuentes confusiones entre unos y otros como advertir su interrelación.

Por su parte, en Korsbaek [1996] podría recusarse el uso del término “miembros plenos” porque la plenitud de la persona bien puede no estar condicionada al ejercicio de los cargos. En efecto, de acuerdo con la organización social comunitaria —y aquí hay que contemplar las especificidades del entramado sociocultural— puede ocurrir que un individuo alcance la plenitud con el matrimonio, aunque la experiencia etnográfica nos dice que existen contextos socioculturales en los cuales la persona es plena si —y sólo si— ha ejercido alguno o todos los cargos. Otro punto de desacuerdo con este investigador es que considera como rasgo característico que los oficios normalmente no reciben remuneración alguna; esto puede introducirnos en una discusión sobre la que no existe acuerdo: los estudiosos sobre el tema aún no han invertido la suficiente atención para distanciar un cargo de un puesto administrativo (o una comisión) y de las especificidades históricas que han hecho posible que un cargo otrora no remunerado (sobre todo en aquellos casos de alternancia de oficios religiosos y políticos) de pronto aparezca en el corpus de un gobierno local como un puesto administrativo remunerado que, no obstante su nuevo estatuto, será considerado como cargo. Aquí, me limitaré a señalarlo.

Llama la atención también, en Korsbaek [1996], la noción de pérdida de tiempo y dinero compensada con dosis de prestigio que, en términos reales, desde nuestra percepción *ethic* así ocurre. El asunto es saber si el patrocinio y la erogación que supone sean realmente considerados en todos los casos como pérdidas. Creo que apenas se cae en cuenta en aquellos casos en los que la valoración de los cargue-

ros sobre las erogaciones los lleva a pensarlos como una compensación por otras formas de fortuna que se han recibido previamente de los santos como la vida, la salud, el bienestar. En este caso, la escasez de estudios sobre los sistemas de valores comunitarios nos ha obligado a pensar el gasto en términos de la concepción occidental y no desde el corazón de las propias comunidades.

Por último, es menester hacer énfasis en que el conjunto de oficios jerarquizados es una estrategia mediante la cual los miembros de una comunidad hacen posible la realización de ciclos ceremoniales que coadyuvan a la conformación de identidades, que dan coherencia, sentido a la vida cotidiana de una comunidad mediante procesos como la reafirmación de estatus y roles entre otros y, en última instancia, proporciona a los involucrados sentido de la existencia misma. Por otro lado, el soporte del sistema descansa, aunque no exclusivamente, como mostraremos, en una compleja red de relaciones sociales (estructura social), no exentas de poder, debidamente normadas, que atraviesan y son atravesadas por una serie de fracturas y constantes reelaboraciones en el seno de las propias comunidades. Estos elementos junto con los procesos en que se ven envueltos y las normatividades que los orientan, son nombrados en los pueblos indígenas de la región purépecha —a la cual haremos mención en lo sucesivo, a fin de darle concreción al presente escrito— con el término “el costumbre” o la *pintekua*.

La institución es un ingrediente de la organización social comunitaria que no necesariamente se constituye como jerarquía cívico-religiosa, como muchos estudiosos han creído; el sistema de cargos, merced a la separación de la Iglesia y el Estado, en muchas comunidades se ha recludo en el ámbito religioso conformando sistemas de cargos religiosos allí donde existía algún sistema escalafonario alternado, del tipo del que nos habló eruditamente en su tiempo F. Cancian. Pero separación no significa necesariamente aislamiento ni oposición: en muchas otras comunidades podemos observar que entre los puestos y los cargos cívicos y los cargos religiosos existe cierta articulación. Ésta es posible mediante la inserción de autoridades oficiales en la urdimbre de cargos ceremoniales o mediante la normatividad comunitaria que transita subrepticamente de manera no oficial entre el sistema y los diversos puestos político-administrativos, normados a su vez por las leyes reglamentarias del artículo 115 constitucional. En la región purépecha el sistema de cargos, como nos lo presentó en su forma más depurada F. Cancian [1976], no existe. Pero esta afirmación no presupone que allí donde la institución goza de buena salud, exista por regla un distanciamiento absoluto entre las esferas cívico-políticas y las ceremoniales; sobre esta observación sustentó la idea de cierta articulación entre cargos y puestos, comisiones o representaciones para el ámbito cívico, político y administrativo.

El sistema de cargos incluye una serie de trabajos asignados a individuos seleccionados conforme normas y procesos intracomunitarios marcados por la

*pintekua*. A ellos —los seleccionados— se les designaba con el término genérico de cargueros (*terotsikwaecha*), que los diferenciaba de otras autoridades; hoy, por supuesto, en el interior de la institución, a los cargueros se les distingue con diversas denominaciones según su posición en la jerarquía. Cargo es la palabra con la cual los purépechas se refieren al conjunto de responsabilidades que el carguero debe cumplir para con el santo y la comunidad, sin recibir por ello retribución monetaria alguna; el desempeño del cargo constituye al individuo como sujeto del ceremonial. A cambio de sus servicios y desempeño, el carguero obtiene honor social (respeto, deferencia) que, en tanto valor ceremonial, se incrementa con el ascenso en el servicio religioso allí donde existe un sistema escalafonario; el carguero también adquiere prestigio (reconocimiento) y cierto poder religioso-ceremonial; a la vez, mediante el cumplimiento de la *pintekua* es posible saldar deudas con los santos a cuya celebración dedica sus esfuerzos, o puede anticipar favores y protección de los mismos. El honor social obtenido mediante el cumplimiento del cargo se expresa fundamentalmente de tres maneras: la de conducta reverencial normada por reglas de etiqueta y de protocolo en el contexto del ceremonial; la del reconocimiento comunitario, manifiesto en conductas y fórmulas rituales de deferencia, y, por último, mediante la experiencia personal, subjetiva, del “gusto”. Todas ellas son susceptibles de percibirse en la ocupación de los espacios donde se tratan y deciden asuntos comunitarios, detentando objetos que simbolizan su posición, en el orden de los saludos durante las ceremonias y fiestas, en la secuencia con la que se brinda la música, en la experiencia vivida y, en su caso, con las danzas que recorren las casas de los cargueros. Los cargos implican, pues, compromiso para el ceremonial y comportamiento, organización, financiamiento del ritual y, bajo determinadas circunstancias propias del cargo, vigilancia de ciertos aspectos y procesos de la comunidad que forman parte de un proyecto comunitario.

En el cumplimiento del cargo se producen, se crean, se activan o se refuerzan redes sociales que se expresan mediante múltiples ayudas en especie, en efectivo o en trabajo cuyos beneficiarios son los cargueros y cuyos destinatarios son los santos y la comunidad; las ayudas, que por lo general se dirigen a un centro (concentración de dinero, especie, trabajo), tienen como contraparte la redistribución (alimento, música, bebida, la fiesta). Las relaciones comprometidas en el sistema carecen de una horizontalidad absoluta, puesto que implican cuotas de poder; por el contrario, los individuos poseen entre sí vínculos y posiciones diferenciadas (estatus) legitimadas por las relaciones de parentesco y/o de afinidad con el carguero, por el ceremonial, las reglas de etiqueta, las obligaciones diferenciadas asignadas a los sujetos. El cumplimiento del cargo hace evidente que las relaciones sociales corren fundamentalmente a través de las venas del parentesco, sea consanguíneo (padres, hermanos) o ritual (compadres, padrinos). En el cumplimiento del cargo también aparecen, como elementos inherentes, la fiesta y el ceremonial y, con

ellos, la posibilidad de vivir una serie de experiencias de entre las que emergen tanto la cohesión como los componentes de corte estético, mediante los cuales se valora y reconoce el accionar de los cargueros y, por supuesto, un “gusto” ligado al honor, al cumplimiento de responsabilidades ceremoniales y al cumplimiento de deudas contraídas con el o los santos.

Los vínculos con el carguero están atravesados por complejos y profusos mecanismos de reciprocidad y redistribución a través de los cuales la ayuda recibida ha de ser reciprocada por el carguero en ésta o en otra esfera de acción, con servicios o bienes de naturaleza similar o diferente de los recibidos; dichos mecanismos, habría que aclararlo, no se activan exclusivamente con miras al ceremonial, sino que, como procesos estructurales y estructurantes, aparecen en otras esferas de la cotidianidad y en otros ceremoniales como las bodas, los apadrinamientos y en momentos cataclísmicos, por citar unos ejemplos. Pero no es lo único: si bien es cierto que quien recibe el cargo adquiere la primacía del patrocinio de la fiesta, también lo es que descarga responsabilidades entre parientes, vecinos, amigos, manderos y eventualmente autoridades civiles, pero en particular, decía, entre parientes más cercanos, a quienes proporciona (redistribuye) en su momento alimentos, bebidas, oficios religiosos, música, danzas, adornos y todo lo que establece *el costumbre*. A su vez, el reconocimiento se hace extensivo a la familia del carguero, principiando por la esposa, a quien se le denomina con el femenino del cargo que cumple el esposo (mayordoma, priosta, etcétera).

De acuerdo con la estructura y la organización comunitarias, el desempeño de un oficio religioso (o político ceremonial) puede ser individual o colectivo (tipo mayordomías agregadas), anual o vitalicio y, mediante la valoración del servicio, es posible acceder a otros oficios en el futuro que pueden —o no— ser de mayor jerarquía, según la *pintekua*. En el caso de los cargos, como en el de las mayordomías, la dosis de reconocimiento recibida se vincula con el valor simbólico del oficio dentro del ceremonial, el número de participantes reunidos, la calidad y la calidez (conforme la etiqueta de la que habló Padilla) y también con las erogaciones propias del mismo. La capacidad de servicio, de vigilancia del ceremonial y de compromiso comunitario, aunados al prestigio y al honor social adquiridos, facilitan la ocupación de puestos político-administrativos, aunque esta regla no es general; el tránsito inverso no rige, lo que hace evidente la vigencia de ciertos valores encapsulados en “el costumbre”.

La reproducción del sistema de cargos, entonces, se sostiene en los siguientes elementos que, además de posibilitar su permanencia, definen su especificidad manifiesta en variaciones locales con distinto grado de complejidad en sus elementos, funciones y articulaciones: a) un conjunto de relaciones sociales fincadas en el parentesco, la afinidad, las simpatías, la residencia y en la devoción tanto del carguero como de los manderos mediante las cuales se disipa la onerosidad

de un patrocinio que llega a descansar en grupos formales e informales de apoyo; b) una fuerte presencia del culto católico que puede o no tener en el clero agentes coadyuvantes en la reproducción tanto del culto como del sistema; c) la conservación y reproducción en la comunidad de un sistema de valores y normas vinculadas con la deuda, el honor social, la reciprocidad, la redistribución, al “gusto”, al “acompañamiento”, a cierta forma de trascendencia y, eventualmente, d) la articulación entre cargos religiosos y puestos de orden político-administrativo que hace posible tanto la conformación del gobierno local como la propia reproducción del sistema.<sup>4</sup>

#### ACCESO AL CARGO Y REDES DE SOPORTE DEL SISTEMA

En general, para ser carguero se requiere atravesar por un proceso que se inicia desde el momento en el que el aspirante manifiesta su intención de tomar el cargo de manera autónoma o es sometido a mecanismos de presión para tomarlo, y finiquita, según las normas de la *pintekua*, hasta el momento en que es relevado mediante un acto ritual; por supuesto, el finiquito no abarca al grupo de cargueros que han cubierto toda o casi toda la gama de cargos que indica “el costumbre”. Una vez cumplidas sus obligaciones, se retira temporal o definitivamente, según sus posibilidades, conforme con el tipo de sistema de cargos y/o “el costumbre”. La excepción, decíamos, la constituyen aquellos cargos que competen más a la vigilancia del ceremonial en su conjunto, a cuyas posiciones se accede por el cumplimiento previo de otros cargos, y éstas pueden exceder un año de duración o, en su caso, ser vitalicias. En este último caso, pasan a formar parte del cuerpo de notables: cabildos tradicionales, *tatiicha*, mayores, *juramutiecha* o ancianos, cuya vigilancia del cumplimiento de la *pintekua* cesa cuando muere o su vitalidad le impide seguir cumpliendo con la responsabilidad que implica el oficio; su nominación no es homogénea, como tampoco el término con que se les llama en purépecha.<sup>5</sup>

Para acceder a los oficios existen dos mecanismos distintos: la autopropuesta o petición autónoma de un individuo y la propuesta —en ocasiones no exenta de cierta presión— heterónoma por parte del cuerpo elector; la situación económica del aspirante a carguero, la cantidad de redes sociales de apoyo y la pertenencia

<sup>4</sup> Hipótesis muy semejantes a éstas fueron planteadas en A. Castilleja y otros [*op. cit.*:89], en la cual participé como coautor; sin embargo, complimentan —y en buena manera precisan y superan— a las que había planteado siete años atrás. Véase Topete [1996].

<sup>5</sup> Existen excepciones, como en la localidad de Tarecuato, donde el cargo de *cabildo* es heredable entre miembros de la misma familia como, al parecer, ocurrió en algunos pueblos de la Meseta Purépecha.

al barrio (en su caso) suelen ser precondiciones que hacen posible el acceso al cargo. La propuesta autónoma es vivenciada por los cargueros como un gusto, pago de manda, devoción, destinación (ya me tocaba),<sup>6</sup> tradición familiar o bien, como una necesidad de seguir en la carrera (allí donde existe un escalafón para el servicio a los santos). La vía heterónoma se elige cuando los responsables de asignar cargos proponen o deciden quién ha de ser la persona idónea cuando no existen autopropuestas o se proponen individuos no viables a causa de su comportamiento;<sup>7</sup> en este caso, la experiencia del “gusto” y de cierta destinación no están ausentes. En cualesquiera de las opciones se recurre para solicitar el cargo a una instancia superior, que puede ser, según la comunidad de estudio, el cuerpo de cabildos, los *juramutiecha*, el juez de tenencia, el juez *kompe*; el sacerdote, los encargados del templo, el responsable de la imagen o de asignar los cargos o a una organización comunitaria creada por la iglesia *ex profeso*, como el Consejo de Pastoral en Charapan

Cuando el cargo se otorga a petición del individuo interesado, éste presenta su intención al cuerpo elector, quien recibe la solicitud y, si es el caso, consulta, cabildea y decide. En algunas localidades las solicitudes para los cargos más importantes, como los de mayordomo y prioste, engruesan largas listas de espera; estar incluido en la lista puede implicar la obligación de refrendar año con año su petición ante las autoridades responsables del ceremonial. Una vez realizada la propuesta, y que ésta ha sido valorada por el cuerpo elector, se hace llegar el veredicto a la persona elegida. La noticia se esparce por la comunidad y el aspirante se prepara para recibir la comunicación formal y aceptarla o bien denegarla, aunque esto es poco frecuente. La notificación se hace llegar a través de un propio, que en ocasiones es un carguero de bajo rango.

Las relaciones de parentesco se activan, aun antes de la asignación o solicitud formal, para sopesar la existencia de un soporte socioeconómico que rebasa al núcleo familiar. Esto, por supuesto, ejerce cierta influencia en la decisión final del cuerpo elector, porque si bien puede ocurrir que el aspirante no cuente con los recursos económicos suficientes, sí podría patrocinar el cargo invocando la ayuda de parientes, manderos, vecinos y amigos. La cantidad y calidad de las relaciones

<sup>6</sup> En ocasiones la propuesta surge de la interpretación de un sueño o mensaje que el devoto siente haber recibido del santo.

<sup>7</sup> En algunas comunidades, como en Charapan, la opción se toma sobre la base de la “vida buena” que ha llevado el aspirante. Por “vida buena” se entiende la práctica de ciertos comportamientos que tienen que ver con los preceptos religiosos (asistir a misa con frecuencia, por ejemplo), los sociales (participación en faenas y con ayudas a los cargueros y a la Iglesia, no ingerir bebidas alcohólicas en exceso) y de orden más íntimo como ser buen esposo, buen padre, responsable con la manutención de la familia, entre otros.

con que cuenta el aspirante a carguero son fundamentales para su buen desempeño en el cumplimiento del compromiso. La titularidad es de por sí onerosa, pero “el costumbre” dicta una serie de preceptos que atenúan la carga mediante mecanismos de reciprocidad, de ayuda mutua, de solidaridad; por esta razón el aspirante a carguero recurre en primera instancia a padres y padrinos, tanto para obtener su anuencia como para garantizar su apoyo.

La comunicación formal al nuevo carguero suele ser ceremoniosa; puede iniciar con una procesión de cabildos acompañados de otros cargueros o al menos el —o los— cargueros salientes (con varas de mando o sin ellas), desde la casa del carguero de mayor jerarquía si así lo dicta “el costumbre” o desde un recinto religioso hasta la casa del elegido; la aceptación se confirma con el ofrecimiento de alimentos y bebidas a la comitiva. En otros lugares se pide al elegido acudir al curato o a algún lugar tradicionalmente establecido para el caso.<sup>8</sup>

La reunión del individuo que aún no es un carguero con quienes tienen el poder de investirlo con el oficio es ineludible. La retórica, la etiqueta y las formalidades del caso también lo son. El elegido, aun cuando conoce las responsabilidades y los procesos inherentes al cargo, es instruido (re-instruido) por “los mayores”. Padres, padrinos y familiares cercanos atestiguan el evento y asumen silenciosamente su responsabilidad para ayudar al nuevo carguero; a este colectivo se le llama *acompañamiento* y en él pueden intervenir vecinos y extraños en calidad de testigos de honor. El *acompañamiento* matiza grados de relación y compromiso y, a la vez, en el momento de la fiesta, es un mecanismo para la redistribución y refrendamiento de la hospitalidad; entre otros sentidos, también sirve para legitimar y valorar la fiesta.<sup>9</sup> Este colectivo ocupa ciertas posiciones espaciales en el ceremonial religioso o en la organización y el soporte de las fiestas, y se le brinda un trato deferente tanto en las reglas de etiqueta como en la provisión de alimentos y bebidas que son parte de su expresión.

El nombramiento del carguero se confirma una vez que han concluido casi todos los compromisos del carguero saliente y la investidura se realiza en ceremonias que transcurren entre diciembre y enero. El tránsito para ocupar el cargo está mediado por un ceremonial (una misa u otro ritual, o cambios, como la coronación, la entrega de varas de mando y/o la imagen) cuya fecha y lugar se define según “el

<sup>8</sup> En Santa Fe de la Laguna algunos de estos eventos se realizan en un lugar claramente establecido en uno de los cerros contiguos al pueblo.

<sup>9</sup> El “acompañamiento” involucra más aspectos de los señalados: al tiempo que puede convertirse en una estrategia de reciprocidad y para refrendar estatus, lo es también para crear cierto grado de compromiso por parte de los acompañantes para participar como donadores (de trabajo, dinero, especie). Pero el acompañamiento también involucra “el gusto”, el placer por compartir que, además de la vivencia de goce, sirve para consolidar el honor.

costumbre". En estos eventos el carguero, su esposa y sus padrinos ocupan un sitio de honor en la iglesia y son ubicados en el centro de las miradas que atestiguan la investidura y legitiman, hasta ese momento, el rito de pasaje. En esta ceremonia le es entregada al carguero, si es el caso, una vara de mando y serán coronados —allí donde se conserva la tradición— con la *kanakwa*. Cargueros de mayor rango imponen y/o atestiguan la coronación, según lo indique la *pintekua*.

En la misa y en la procesión que le sucede, suele encabezar una copalera que, por lo general, es la hermana mayor del carguero o la hija mayor de la familia a la que éste pertenece. La procesión, que puede o no incorporar danzas como la de los Moros, es acompañada por cohetes, una banda de música o por pifaneros, y culmina en casa del carguero. Con frecuencia, cuando las imágenes son llevadas a las casas de los cargueros, se dispone allí un altar donde se deposita la imagen (y la vara, si es el caso) por el tiempo que "el costumbre" define y a donde acudirá la gente a rezarle, a solicitarle favores, a pagar mandas (en especie, alimentos, ropajes, etcétera), ofrendarle veladoras, flores, adornos y otros presentes vinculados con los atributos propios o asignados a cada imagen y donde la esposa y/o las hijas habrán de ofrecerle copal como alimento sagrado. Allí, una vez cumplida la formalidad, se hará entrega de algún alimento y/o bebida a los acompañantes comunes y a quienes tienen mayor cercanía con el nuevo carguero o una posición de mayor jerarquía en el sistema de autoridad y de cargos religiosos. Como obligación adicional está la celebración de un rosario vespertino durante la estancia de la imagen en casa del carguero, que resulta imprescindible.

A su vez, los cargos que se vinculan con la Capilla del Hospital y la Inmaculada Concepción y el santo patrono, que no son llevados a las casas, se hacen responsables de procesiones y del mantenimiento del ornato, alimentación y los oficios religiosos de las imágenes, trabajos que en ocasiones sólo son posibles si los cargueros se trasladan al recinto anexo a la capilla, al templo (*iurisho*, *uahtapera*, casa del mayordomo, etcétera). En éste y otros casos es frecuente que se haga una donación de alimentos a los acompañantes; por supuesto, además de que el carguero está obligado a los servicios antedichos, debe acompañar a otros cargueros que lo inviten para involucrarse en el culto a otros santos y, si es el caso, participar en espacios de decisión tanto del orden civil como eclesiástico.

El conjunto de las responsabilidades del carguero y de quienes con él colaboran se evidencian en las distintas fases de la fiesta, a saber: preparación, víspera, la fiesta en sí y la despedida.<sup>10</sup> La primera es quizá la menos notoria aunque la más prolongada,

<sup>10</sup> La tipificación de las fases de la fiesta tiene base, en cierta forma, en la que se propuso para el apartado "El acceso al cargo y las redes que sustentan el cumplimiento", por A. Castilleja y coautores en A. Castilleja *et al.* [*op. cit.*:89-94].

y parece competer sólo al carguero y a su familia; sin embargo, no ocurre así porque en su proceso incorpora a parientes consanguíneos y rituales, manderos, vecinos, amigos, voluntarios y eventualmente a autoridades civiles: Se cualifican y cuantifican necesidades, se ponderan posibilidades, se diseñan estrategias para satisfacerlas, se forman comisiones, se delegan responsabilidades, se realiza la concentración de insumos, se diseñan proyectos y se contratan servicios externos que requiere “el costumbre” (música, coheteros, preparadores de danzas). Las redes de cooperación que se activan son más extensas que en otras fases, y su tiempo de duración también lo es; por lo general la preparación no termina sino hasta la despedida, por el conjunto de obligaciones involucrados en la misma.

La segunda fase inicia el desvelamiento del carácter público de la fiesta. Marca su inicio en tanto fiesta y el principio del proceso de incorporación tanto de quienes han participado en la fase de preparación como quienes por reglas del ceremonial, no están obligados a participar hasta este momento. En efecto, la víspera se inicia con la llegada de la música, pero también supone la tarea de la preparación de alimentos y la alborada (*alboreada*). La música se recibe casi siempre en un lugar que es un “afuera”, para llevarla luego hacia el interior que es casi siempre el asentamiento de una autoridad religiosa (templo, curato, casa parroquial), civil (jefatura de tenencia, encargatura del orden) o ceremonial (carguero responsable de la fiesta, cargueros de mayor jerarquía), con lo que se marca la importancia de la misma; invariablemente culmina en la casa del carguero, o puede limitarse a ella. La música suele amenizar los trabajos de las mujeres, quienes se permiten hacer un alto en su trabajo para bailar, beber, chismorrear, etcétera, mientras preparan alimentos, adornos y sirven a todos los que prestan ayuda; también acompaña los de hombres que realizan los últimos preparativos del “trabajo fuerte”.<sup>11</sup> Esta segunda fase suele incorporar una alboreada (alborada, *laudes*) que consiste en llevar música a cargueros, familiares de importancia (compadres, por ejemplo), y en las fiestas de santos, a quienes llevan el nombre del mismo y/o han prestado algún servicio en la fase de preparación. La reciprocidad asimétrica está presente; la redistribución se hace notoria. En algunas localidades se realiza una procesión llamada “la bajada de la cera” o “la cera” cuyo objetivo último son las donaciones de cirios y veladoras al carguero o al templo para uso cotidiano del culto al santo. Los cohetes y la música marcan momentos significativos que transcurren durante el día o los días posteriores a la fiesta.

La tercera fase es la más pública, llamativa, la que parece menos rica en manifestaciones de ayuda mutua y reciprocidades, pero nunca están ausentes; sin

<sup>11</sup> El “trabajo fuerte” consiste en cortar leña, preparación de cobertizos, tabloncillos para mesas y bancas (cuando se renta el mobiliario, los hombres lo disponen) y son los encargados de matar reses y/o cerdos, destazarlos y preparar algunos alimentos como carnititas.

embargo, cede espacio para las redistribuciones y las experiencias más intensas en términos afectivos, emotivos. Las actividades y procesos son de la más diversa laya: van desde lo más profano a lo más religioso, según la importancia y el carácter de la fiesta. En todas ellas se realizan oficios religiosos, procesiones y, si la *pintekua* lo exige, el traslado de la imagen al templo y a la casa del o los cargueros.<sup>12</sup> Danzas y representaciones pueden formar parte de la parafernalia. La quema de castillos, juegos pirotécnicos y de otro tipo, jaripeos, bailes, ferias y torneos deportivos son actividades que suelen estar integradas sobre todo a las fiestas patronales; algunas de ellas son convocadas, patrocinadas y organizadas por el carguero. Los alimentos, bebidas, música y otros presentes donados no son ajenos; las reglas de etiqueta y los tratos diferenciales a parientes, autoridades y amigos se tornan más intensos y significativos. La fiesta proporciona un conjunto de ingredientes mediante los cuales se hace posible la comunidad a través del goce estético, pero también mediante ellos se recrean y ponderan normas, a la vez que se crean nuevas, dado que se tiene acceso a un mundo normativo alterno donde la contravención de las normas cotidianas no es ajena.<sup>13</sup>

La fase final, marcada con la despedida de la música (de las bandas, orquestas) indica el cierre del ciclo festivo pero sólo en su fase más intensa; las responsabilidades no han llegado a su fin, no al menos para los cargueros y para los responsables de asignarlos. La despedida marca el tránsito entre la fiesta y la cotidianidad. En algunas localidades la despedida implica visitas a otros cargueros para ofrecerles música y danzas durante un día o más, hasta incorporar a todos los que indica la *pintekua*. Hasta entonces el relato que se elabora para el goce estético mediante el ejercicio de la memoria tiene los datos suficientes y puede construirse casi a plenitud. Se encuentran casi todos los elementos para valorar la actuación del carguero. El proceso de reconocimiento, que se ha iniciado desde la etapa de preparación, se

<sup>12</sup> Las procesiones tienen circuitos fijados en la costumbre local según el culto al santo en cuestión, con excepción de las que se realizan en el traslado de los santos a casa del carguero. En las fiestas patronales el trayecto incluye total o parcialmente a cada uno de los barrios, cuarteles o mitades a modo de vincular las unidades territoriales mediante el ceremonial. En muchas localidades, los recorridos se realizan en sentido levógiro evidenciando cierta cosmovisión y en ocasiones, la disposición de los géneros en espacios públicos: las mujeres suelen bordear la parte externa y los hombres se desplazan por la parte interna considerando a ésta como la más próxima al templo o la parroquia; esta misma disposición se observa en las asambleas o en reuniones para la toma de decisiones.

<sup>13</sup> La contravención a que hacemos referencia no debe entenderse como la antiestructura turneriana. De hecho, la posibilidad de crear normas está contenida dentro del espíritu de la *pintekua*; por eso, ese universo normativo no atenta contra las propias normas comunitarias, sino que se adiciona parcialmente al cuerpo normativo o se diluye como experiencia incrustada en la memoria.

ratifica, se matiza o se rectifica porque la fiesta ha proporcionado gran cantidad de ingredientes que permiten legitimar el juicio mediante el cual se asignan dosis de legitimidad, de honor social, de prestigio que se vierte en el carguero o se reconoce.

Ese proceso llamado fiesta es rico en determinaciones. Por un lado nos permite vislumbrar, mediante abstracciones y generalizaciones, un conjunto de relaciones de orden económico (reciprocidad, concentración-redistribución) ocultadas, a la vez que dictadas, por la *pintekua*; estas relaciones corren por el tejido de las relaciones sociales, entre ellas las correspondientes a la estructura del parentesco desempeñan un papel crucial. En este sentido resulta muy importante destacar nuevamente las cuatro etnocategorías que encierran buena parte de esas relaciones y del sentido mismo de “el costumbre”: *kanakua*, donación hacia una persona o desde una persona; *parandi*, donación unilateral cuyo destinatario es nominalmente el santo y el beneficiario directo la institución religiosa, independientemente que la donación se realice interpósita persona, por ejemplo un carguero; el “acompañamiento” al carguero, mediante el cual se hacen donaciones o redistribuciones de alimentos, música y bebida, aunque mediante él es posible acceder a ayudas en trabajo, en especie o en dinero, a la vez que de compromisos a futuro; por último está “el gusto”, un intercambio de vivencias placenteras que gratifican al carguero con emociones y sentimientos, a la vez que coadyuva a la constitución de la memoria y el honor.

De otro lado, la fiesta nos permite entrever la articulación de los planos socioeconómico y normativo, puesto que en el ceremonial el carguero responsable recurre, mediante su experiencia y la de expertos, al cumplimiento de una *pintekua* que se presenta como un cuerpo normativo para el ceremonial, pero también, como mencionábamos, nos permite aproximarnos a diversas formas de donaciones, cooperaciones, comisiones en las que se envuelven grupos o sectores más amplios y diversos, posibilitando con ello la reproducción de estructuras de parentesco y de relaciones sociales de la más diversa laya (estructura social). En este contexto bien vale la pena decir que se posibilitan, también formas de cohesión y de integración comunitaria; en efecto, en el laboratorio grandilocuente de la fiesta podemos dar cuenta también de la experiencia vivida, de las emociones y sentimientos compartidos colectivamente y, además, del conjunto de valores y virtudes preciados comunitariamente.

## ROLES, ESTATUS, CARGOS Y CULTOS SIN SISTEMA ESCALAFONARIO

Durante el ciclo festivo comunitario en general y particularmente a lo largo y ancho del desempeño del cargo se hace posible la expresión, confirmación y modificaciones de roles y estatus comunitarios. Los géneros, por ejemplo, se encuentran normados y diferenciados en el propio sistema, y, en cierta forma, por el propio sistema. En efecto, aun cuando el cargo es entregado al varón, en quien recae propiamente el nombramiento de carguero (es *el carguero*), el trabajo de la esposa

para garantizar el cabal cumplimiento de las obligaciones es de tal envergadura que a ella también se le designa con el término de *carguera* (mayordoma, priosta, etcétera), confirmándose así que los cargos no son un asunto que competa exclusivamente a la persona nominal. Pero no se agota allí la importancia de la mujer: bajo su responsabilidad queda la preparación de los alimentos, el acomodo y adorno de los altares, el cambio de ropa de la imagen, la ornamentación del altar, el servicio de los alimentos (a santos y mortales)<sup>14</sup> y algunas bebidas, la recepción de “acompañantes” (sobre todo femeninos). Son, por cierto, más conocedoras en detalle de la *pintekua*; por supuesto, los hombres también realizan tareas específicas del género: matan y destazan animales —mayores— para consumirlos, construyen estructuras de soporte para los servicios (bancadas, mesas, altares, capillas, ramadas), transportan y disponen objetos pesados.

El género también es importante durante las procesiones: las mujeres participan más que los hombres y ocupan el primer plano, abriendo y flanqueando el paso de la imagen y, en su caso, al sacerdote; en las procesiones, atrás de la imagen siguen los varones y, al final, los músicos y los coheteros. Donde “el costumbre” dicta colocar tapetes de aserrín teñido, de flores o de *winumo*<sup>15</sup> para el paso de la procesión, las mujeres caminan formando una valla a los extremos de la calle para garantizar que quienes cargan las andas con la imagen sean los primeros en hollar el arreglo que ellas mismas, apoyadas por niños, confeccionaron. Las mujeres, ataviadas con su traje tradicional (de la localidad) le dan más lucimiento a una procesión y, en cierta forma, son las primeras posibilitadoras del honor social y de su buen desempeño depende en buena medida el reconocimiento que se brinde al carguero.

Las reglas del saludo que rigen en la cotidianeidad para la jerarquía y el género también se manifiestan en el ceremonial. Cuando los cargueros reciben en casa a las autoridades tradicionales el varón inicia atendiendo al visitante de mayor jerarquía, y los demás visitantes lo siguen según el orden de importancia; la importancia del padrinzago<sup>16</sup> también se hace patente en estas ocasiones. El saludo a las mujeres viene después. La etiqueta, en el desplegamiento del ceremonial, acentúa las diferencias de estatus.

En la región hay cargos masculinos y femeninos, para niños y niñas, muchachas y muchachos, adultos y adultas; predomina, por norma, el cargo masculino y, por razones obvias, para el hombre casado. En efecto, los cargos masculinos son

<sup>14</sup> Las mujeres, y sólo las mujeres, salvo en alguna situación extrema, brindan el alimento a los santos; éste consiste en copal o incienso. En algunas localidades, por ejemplo Ocumicho y San Juan Nuevo Parangaricutiro, a la Inmaculada Concepción sólo le ofrecen alimento las doncellas (*Iurishkiriicha*), copaleras o palmeras.

<sup>15</sup> Hoja acicular del pino.

<sup>16</sup> Cuando llegan visitantes a la casa, primero se saluda al padrino, luego al padre, a los hermanos y a los primos; a las mujeres se les saluda en un segundo momento, siguiendo el mismo orden.

los más numerosos y ocurre con frecuencia que se reconoce una asociación entre el género y la generación del carguero con los atributos y la jerarquía de la imagen que se venera. Así, en la mayoría de los pueblos las mujeres son las depositarias del culto a la Inmaculada Concepción, aunque siempre bajo la autoridad forma del carguero; los trabajos de aseo y ornato del recinto, de alimentación de la imagen recaen en el *irisho*<sup>17</sup> y el traslado de las andas, son exclusivamente femeninos (algunos de ellos sólo para doncellas, vírgenes). En efecto, a la Inmaculada Concepción fue consagrado un ciclo anual con nueve fiestas para cuya celebración se hacía indispensable cierto espíritu diacónico; éste mismo fue difundido en el interior de las cofradías bajo esa advocación mariana;<sup>18</sup> con el advenimiento de la Colonia esa organización sirvió como modelo para constituir el gobierno local, el cual recayó en una serie de responsables que rotaban intracomunitariamente espacios de poder, formas de autoridad, compromisos de asistencia y trabajos tendientes a preservar el funcionamiento del hospital en términos de religión, hospitalidad, automanutenición, caridad y apoyo tanto al clero para su manutención como al proceso evangelizador. De esta forma organizativa, que fue fusionándose con la de orden político-administrativo, emergería la forma organizativa que hoy llamamos sistema de cargos (al parecer desde F. Cancian). El culto mariano, con el acento puesto en la pureza, virginidad de María, ya en los oficios del hospital terminaría reservando una parte del mismo para las doncellas (vírgenes, no casadas): las “palmeras”, *wananchaecha* o *iurisipariicha*, quienes visten, adornan, alimentan y, en su caso, cargan a la virgen en andas. Otro cargo es el de la copalera o encendedora, cuya función es proporcionar alimento al santo, como corresponde al rol femenino en la vida cotidiana, y suele ser asignado a la hermana mayor del carguero, como ya se mencionó. Por último, y para no extender la lista, una mujer adulta puede ocupar un cargo importante como es el caso de las *Madres mayores*; sin embargo, aun cuando este cargo y otros, como la *pendon pari*,<sup>19</sup> suelen tener una importancia relevante, nunca ocupan un nivel en la cúspide del sistema.

Otra imagen que tiene primacía entre los purépechas es la de los Niños, que representan a Jesús de Nazaret infante; en algunas comunidades esta imagen llega a tener tal importancia que suele colocársele, jerárquicamente, por encima del santo patrono del pueblo y no es infrecuente que en una misma localidad se rinda culto a más de

<sup>17</sup> Purepechismo con el cual se llama aún en algunas localidades a la Capilla del Hospital, invariablemente recinto de la Inmaculada Concepción y/o alguna de sus advocaciones.

<sup>18</sup> En la zona purépecha, los pueblos congregados se organizaron en buena medida como cofradías. Se trataba, en cada caso, de un pueblo-hospital reconocido eclesiásticamente como una cofradía. Ciertamente, la virgen de la Inmaculada Concepción fue la figura tutelar de la mayor parte de ellas.

<sup>19</sup> Cargadoras, portadoras de estandartes.

una imagen de Jesús-niño (entre ellas destacan el Niño *chichiwa* y el Niño Dios de los Viejitos). Este culto está generalmente bajo la responsabilidad de los cabildos (viejos) de la comunidad o de cargueros que ocupan posiciones importantes en la jerarquía.

Un caso más que evidencia la asociación de atributos entre el carguero y el santo es el culto a santos patronos de oficios y de barrios. Así por ejemplo, san Isidro Labrador, patrono de los agricultores tiene por carguero a un varón agricultor; el cargo es asumido excepcionalmente por asumen mujeres jóvenes como las *sembradoras* en Zipiajo.<sup>20</sup> También son hombres los cargueros de santos patronos de otros oficios como san José (carpinteros) o san Pedro (pescadores). Asimismo, en todas las procesiones de la exaltación de la Santa Cruz y del Santo Entierro, carguero y portadores de andas, son siempre varones; en cierta forma, así se marcan espacios de acción, los roles. Por supuesto, como en Zipiajo, las normas para el acceso a los cargos no son inamovibles, imperturbables, inflexibles, eternas; pareciera que el sistema de cargos es capaz de modificarse “para que nada cambie” o, mejor, para perdurar, lo cual marca su importancia en términos comunitarios; por ejemplo, en muchas localidades —San Felipe de los Herreros, por ejemplo— ocurre que si una mujer viuda o soltera solicita un cargo formalmente asignable sólo a varones, puede acceder a él siempre y cuando para el ceremonial y la fiesta la acompañe un varón, sea hermano, padre o padrino.

El grado de elaboración del culto cotidiano y de las fiestas refleja la importancia de la imagen a la que se rinde culto y, por ende, del carguero; el honor social obtenido por los responsables de los oficios suele ser directamente proporcional a la importancia y la calidad del desarrollo de la fiesta;<sup>21</sup> el indicador de la calidad se mide generalmente por la cantidad de gente congregada y satisfecha.<sup>22</sup> La distinción de niveles de articulación intra e intercomunitaria que se manifiesta en las fiestas es una vía para marcar diferencias y jerarquías de santos y cargueros, según sean de patronos de barrio, de oficio, del pueblo o del culto compartido entre dos o más comunidades, como ocurre entre los pueblos de La Cañada. En efecto, las jerarquías están marcadas aun sin la existencia de un sistema escalafonario<sup>23</sup> y dicho proceso taxonómico se vincula con la importancia que la propia comunidad

<sup>20</sup> Los lugareños atribuyen esta modificación a dos razones: la onerosidad, y la migración de varones, quienes, sin embargo participan con las remesas que envían a familiares para la fiesta. La segunda, que es muy notoria, explica parcialmente la presencia femenina en un cargo otrora femenino.

<sup>21</sup> En algunas localidades se refiere a la circunstancia con la palabra “éxito”, como en San Antonio Charapan.

<sup>22</sup> La satisfacción a que refiero no está vinculada exclusivamente con la cantidad y/o calidad de los alimentos y bebidas recibidos, la música contratada y los adornos dispuestos, la ejecución de cuadros y danzas; se vincula también con el trato que se dispensa a los participantes y la valoración del cumplimiento de “el costumbre”.

<sup>23</sup> Esta afirmación, que se torna reiteración, está vinculada con una discusión presentada en otro trabajo en el que intento diferenciar entre mayordomías con algún tipo de jerarquía sin un sistema escalafonario *ascensional*.

ha concedido a determinados cultos; por ejemplo, es común que para las fiestas de barrio se considere a los santos de barrio en un mismo nivel de importancia, aunque suele valorarse a uno de ellos como “el más importante”, como ocurre por ejemplo en Charapan o en Tarecuato; esa importancia concedida al santo y al barrio, se transfiere al carguero. Además de estas diferencias entre cargueros existen otras vinculadas con santos a quienes la comunidad coloca en diferentes niveles jerárquicos según las circunstancias y, en este punto, la diversidad se amplía significativamente. La diversidad de distancias, respetos, jerarquía, etcétera, se hace patente en el uso de los espacios para el ceremonial tanto por las imágenes como por los cargueros; en el caso del cuerpo de cabildos, los mayordomos, mandones y otros, se acentúa con el trato marcadamente diferencial que se les dispensa, en contraste con el proporcionado a cargueros de menor jerarquía o responsables de imágenes valoradas como menos importantes.

Lo antes expuesto nos sirve para recordar que no es lo mismo un sistema de cargos que una organización comunitaria para el ceremonial (que bien puede incorporar a esta institución, como a mayordomías, cofradías, organizaciones religiosas, comisiones, etcétera) y que aún allí donde el sistema ha desaparecido, el culto y la fiesta perviven; no conocemos un solo pueblo en la región purépecha que carezca de ellos. Las fiestas de un ciclo ceremonial son el epifenómeno de un sistema en movimiento que implica un sucesivo cumplimiento de obligaciones y de una puesta en juego de múltiples relaciones que lo sustentan; también lo es de la organización comunitaria para el ceremonial, pero no por eso deben confundirse. En el sentido amplio de la palabra, el ciclo de fiestas se muestra como el lapso para la religión y la religiosidad populares, como un escenario cronológico en el que se hacen evidentes las diferencias entre santos, barrios, cultos y grupos de cargueros que conforman la comunidad. El ciclo se ha cargado con secuencias que imponen el cumplimiento de compromisos del conjunto de los miembros de la comunidad, de sus autoridades oficiales y, por supuesto, de los cargueros religiosos, que es el punto de interés en este caso. En efecto, a lo largo del ciclo anual de fiestas se renuevan oficios que garantizan la reproducción de las relaciones que sustentan su organización; se cierran y abren ciclos de cumplimiento de obligaciones no sólo para con el santo al que rinden culto, sino también para la participación en otras ceremonias religiosas y, por supuesto, para cumplir obligaciones con otros miembros de la comunidad: reciprocación una ayuda recibida, refrendar obligaciones y estatus del padrinazgo, del compadrazgo y *filialidad* entre otros.

La similitud no excluye las diferencias. Éstas dependen del grado de elaboración o suntuosidad de cada fiesta; son diferencias normadas por la *pintekua* y su conocimiento es claramente compartido y transmitido entre quienes forman parte de su organización y asumen la responsabilidad del

ceremonial.<sup>24</sup> En todas las fiestas hay música, comida, cohetes y bebida; en algunas, “donas” (*kanakwicha*, donaciones),<sup>25</sup> aunque varía el tipo de cada una de ellas. Sin embargo no en todas hay danzas. Las danzas son un elemento característico de algunas y, por tanto, distintivo del (de los) carguero(s). Pero a través de ellas, más allá de las significaciones de orden religioso o cosmológico, el carguero también refrenda reciprocidades y jerarquías. En efecto, los cargueros, una vez que han recibido la música para el ceremonial y la fiesta, y que la ha llevado al recinto religioso que indica la *pintekua*, hace un recorrido con danza y música por las casas de los cargueros atendiendo a la importancia de los mismos. En algunas comunidades también se refrenda la autoridad del sacerdote (donde lo hay), de la autoridad municipal, y sólo en algunos casos de las autoridades agrarias (representante de bienes comunales, comisariado ejidal, comisariado de bienes comunales); en casos en que la figura del Juez (*Juez kompe*, como en Tacuro, de La Cañada) es el elemento articulador entre cargos religiosos y civiles, la autoridad judicial (judicial-religiosa, en este caso), también es refrendada mediante estas visitas.

#### EL SISTEMA DE CARGOS Y LAS AUTORIDADES COMUNITARIAS EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

El sistema de cargos es una institución depositaria de modelos de organización que tiene antecedentes en el orden colonial y fueron adaptadas localmente, como siguen siéndolo ahora. El proceso de reelaboración constante en el que se encuentra inmersa ha dado lugar a diversas modalidades, entre las cuales aún persisten algunos elementos compartidos tanto en su composición y función como en su articulación con autoridades del ámbito civil y agrario.

La institución nos muestra un amplio espectro en el que identificamos modalidades con distinto grado de complejidad. En un extremo se ubican los sistemas

<sup>24</sup> Aunque interviene la opción de los cargueros en la ejecución de algunos elementos particulares, los márgenes de decisión están claramente normados. Por ejemplo, el carguero puede optar por uno u otro arreglo del templo, por ejemplo, pero siempre en apego a los colores que *el costumbre* dicta; lo mismo opera para la elección de alimentos o de la música,

<sup>25</sup> *Kanakwa* refiere, literalmente, a “corona” y, en algunas localidades, el momento ritual de investidura en el cargo se realiza con una “coronación”. El acto de coronación refleja la importancia del individuo y lo incorpora en una dimensión alterna al resto de los individuos. Por ejemplo, se corona a cargueros con la corona de la Inmaculada Concepción para investirlos con el cargo y para retirarlos del mismo. Pero no es el único caso de coronación existente: desde inicios de la colonia se sabe que los purépechas hacían visitas a parientes, amigos y enemigos con danzas, música, y coronas de flores, además de presentes; al llegar a casa de los visitados se les brindaba música, se les colocaba en la cabeza una corona de flores y se procedía a bailar (la mujer del visitante con el hombre visitado y la mujer visitada con el hombre visitante) en señal de paz, de buena voluntad. Hoy día, *kanakwa* se ha extendido para incorporar la donación de presentes.

que tienen un amplio número de funcionarios que ocupan posiciones claramente diferenciadas y jerarquizadas, en tanto que en el otro se aglutinan modalidades de la organización del culto basadas en un menor número de cargueros atrapados en una jerarquía simple. Entre uno y otro extremo existen variantes en términos de sus miembros, funciones, vínculos entre ellos y de su articulación con las autoridades civiles y agrarias. Destacar estos dos extremos no debe interpretarse como el necesario tránsito de un sistema de mayor a menor complejidad (ni viceversa), o como evidencia de un estado de descomposición.

La diversidad de los sistemas de cargos se explica, aunque sólo en parte, con la procedencia de sus integrantes en función de las instituciones que les dieron origen así como de las responsabilidades asignadas inicialmente y aquéllas que con el tiempo le fueron agregadas o desagregadas. Pero no lo es todo.

En el origen colonial de la fundación y organización corporativa de los pueblos tuvo un papel importante la llamada República de Naturales. Decía páginas atrás que la tarea de organización político-administrativa, debidamente reglamentada, estuvo ligada con el proyecto eclesiástico para la evangelización vía las cofradías, integrando en ocasiones a poblaciones completas. Agregábamos que en la región se instituyó el culto generalizado hacia la Inmaculada Concepción,<sup>26</sup> en cuyo patronazgo se estableció un sistema-hospital que funcionó merced al espíritu diacónico diseminado en las cofradías, como un sistema de responsabilidades (económicas y religiosas) del cual participaban prácticamente todos los del pueblo mediante la rotación de las funciones.

La jerarquía de esta institución empezó a imbricarse con la de puestos político-administrativos merced a una estrategia de organización comunitaria aun no desvelada satisfactoriamente. Esto queda patente en los cuatro *pindekuarios*<sup>27</sup> que, hasta su momento, había consultado Pedro Carrasco para elaborar su obra *El catolicismo popular de los tarascos*, y en dos más a los que he tenido acceso en el último lustro.<sup>28</sup> En estos últimos las tasaciones, que son el principal asentamiento de los libros mencionados, incluyen de manera indistinta nombres de autoridades tanto de la República de Naturales como del hospital. Por otra parte, en los justos títulos coloniales del siglo xvi de algunas de las comunidades estudiadas, existen asentamientos de gestiones para las composiciones de tierras en los que aparecen autoridades ya sea del orden

<sup>26</sup> En la *Inspección ocular de Michoacán*, fechada en 1799, de las 65 cofradías enlistadas en primer término en los pueblos incluidos en nuestra delimitación, 56 son de la virgen de la Inmaculada Concepción.

<sup>27</sup> Libros donde se anota la participación en las funciones o fiestas; su nombre deriva de *p'intekua*, que significa costumbre.

<sup>28</sup> Nos referimos a los *pindekuarios* de San Juan Nuevo Parangaricutiro y el de Charapan; el primero del siglo xvii y el segundo, de fecha imprecisa, transcrito en 1806.

civil (el gobernador o alcalde) o del hospital y su capilla (prioste principalmente), en ambos casos representando al *común*. La evidencia documental nos indica un entrelazamiento (cuasi fusión) entre estas dos esferas de autoridad desde épocas tempranas; sin embargo, no podemos afirmar que desde épocas tempranas se haya constituido una jerarquía cívico-religiosa del tipo que encontró Cancian [1976] en Zinacantan y que le sugirió la noción de sistema de cargos.

La República de Naturales y el proyecto de pueblo-hospital se impusieron como modelos de organización que los pueblos adecuaron a sus condiciones particulares de vida. Estos dos elementos distintivos de la organización corporativa purépecha colonial se mantuvieron —no sin cambios, luego de la consolidación de los ayuntamientos civiles y de las reformas sobre la tenencia de la tierra— gracias a los propios proyectos comunitarios así como del interés del clero por definir su primacía en la organización del culto. Entre los procesos de cambio no es posible ignorar ciertos eventos de corta duración que incidieron en la conformación de los perfiles que nos muestra la institución entre los purépechas, a saber: a) la pérdida de importancia de los hospitales luego de la tarea evangelizadora y del fortalecimiento de la Iglesia; b) el desmantelamiento de la corporación llamada República de Indios en la región, como consecuencia de las revueltas indígenas del siglo XVIII, y su desaparición legal luego del movimiento de Independencia; c) el intento temprano del Estado mexicano del siglo XIX por establecer las municipalidades dentro de un orden civil en el gobierno local directamente vinculado con el ayuntamiento, cuyo impacto en la región, debo aclararlo, fue nulo en algunas comunidades; d) el proyecto liberal que intentó eliminar las corporaciones religiosas, el régimen de propiedad privada de la tierra y ciudadanizar a la población mexicana; e) el impacto desigual en las comunidades del movimiento revolucionario de 1910 que, por cierto, en algunas no se hizo presente; f) el grado de penetración del Estado con la aplicación del artículo 115 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, y sus reformas en materia de municipios, y de las leyes y reglamentaciones correspondientes en la Constitución estatal; g) la Guerra Cristera y las revueltas agrarias por la defensa de la propiedad comunal y el culto frente al proyecto estatal de constitución de ejidos; h) el impacto de las reformas de 1992 al artículo 27 constitucional y las políticas agrarias para formar ejidos y restituir tierras en propiedad comunal y regular el acceso a bienes comunes, así como los conflictos agrarios insolubles que se han desarrollado en el interior de las mismas; i) las disposiciones de la Iglesia católica en materia de dirección del culto, como la puesta en marcha del proyecto pastoral denominado Sistema Integral de Nueva Evangelización; j) las reformas al artículo 130 constitucional en materia de reconocimiento de iglesias y regulación de las relaciones con el Estado, k) el grado de penetración en el nivel comunitario de los partidos políticos; l) la emergencia de nuevos actores y nuevas formas de prestigio; m) la intensificación

de los procesos migratorios en el siglo xx y, por último, n) la influencia de los medios masivos de comunicación, entre otros.

Estos procesos han incidido en grado diverso en el estado de salud de la institución y le han proporcionado un rostro específico; sin embargo, es necesario integrar otros que derivan de las constantes modificaciones en las funciones y organización del ceremonial. Año tras año se realizan ajustes asumidos o legitimados por el cuerpo de notables y/o por los mismos cargueros. Algunos de estos ajustes son coyunturales, y su implementación suele no trascender al siguiente ciclo; es el caso, por ejemplo, cuando en ausencia del carguero titular de una función, otro miembro del sistema lo asume con la finalidad de dar continuidad al ceremonial; también lo es cuando los compromisos del cargo se distribuyen entre un mayor número de individuos. Otros cambios, sin embargo, modifican de manera sustancial la composición o funciones de los miembros del sistema: la imposición de la obligatoriedad de la asamblea y la figura del comisario de bienes comunales o comisarios ejidales en algunas comunidades, obligó a desprender las responsabilidades agrarias del cargo del mandón, como ocurrió, por ejemplo, en San Juan Nuevo Parangaricutiro.<sup>29</sup> La reducción en la cantidad de jueces y la reasignación de sus funciones son un caso, y ocurre que actualmente algunos cargueros, además del desempeño de las funciones asignadas, asumen otras que correspondían a otros cargos. La interrupción en el nombramiento de algún cargo, sobre todo en los que corresponden al orden de autoridades del hospital o de su capilla o de la antigua República de Naturales, inicia siendo temporal y más tarde se torna permanente; las funciones de estos cargos han sido asumidas por otros elementos de la jerarquía religiosa y su reinstauración es una posibilidad muy remota.

Algunos cambios en el sistema perfilan una tendencia a la disolución de la jerarquía (mayor número de cargos dispuestos en el mismo nivel jerárquico y limitación o anulación tajante de un escalafón) o hacia un menor número de cargos ceremoniales en un mayor número de cargueros (que actúan en forma de mutuales, cofradías o mayordomías por cooperación o agregadas, en términos de W. Smith); las vías varían de comunidad a comunidad. La reformulación de la normatividad es constante, pero no la destruye. Prueba de ello es que aun cuando se modifican las normas para el acceso a algún cargo en la jerarquía religiosa que años atrás

<sup>29</sup> En este caso particular ocurrió que, al no tener el cabildo el control de las tierras comunales, la ancestral estrategia de ceder una parcela adicional al carguero para que con su cultivo sufragara gastos ceremoniales y evitar con ello el empobrecimiento o la venta de derechos comunales, obligó al patrocinio individual de la fiesta, ocasionando con ello la reducción de cargueros participantes en el escalafón interno de cargos; consecuentemente, los cargos más altos de la jerarquía empezaron a ser desempeñados casi de manera exclusiva por individuos con grandes posibilidades económicas, zanjando así la vía de participación mayoritaria dentro del sistema.

requería el cumplimiento previo de algún otro cargo civil o ceremonial, se mantiene vigente el hecho que quien haya de ocupar una posición de importancia sea una persona a quien la comunidad considere respetable, honesta y responsable, según un sistema de valores comunitariamente reconocido y compartido. Asimismo, las comunidades han logrado desplazar en el pasado funciones desde lo específicamente religioso a lo cívico y viceversa; en las últimas décadas es más común que la comunidad imponga a las autoridades civiles funciones de orden ceremonial; por ello, en algunos casos estos puestos suelen considerarse coyunturalmente como cargos, aunque no lo sean. Sin embargo, debo hacer notorio que el sistema de cargos no siempre manifiesta tendencias a la extinción: en algunos casos se ha ampliado, como en San Juan Nuevo Parangaricutiro, y en otros como Charapan, pese a haber desaparecido durante décadas fue reinstaurado.

#### VARIACIONES DEL SISTEMA Y VIDA COMUNITARIA

Lejos de buscar un patrón generalizable en términos de la composición y organización de los cargos ceremoniales en la región, me interesa identificar tipos que nos muestren los distintos rumbos, más o menos homogéneos entre sí, que han delineado las comunidades en el transcurso de sus constantes reelaboraciones, tanto en términos de su gobierno local como de la organización del ceremonial. Nuestra primera certeza es que no existe un tipo ideal de sistema de cargos al cual puedan ceñirse todos los registrados hasta el momento; el “típico sistema de cargos” al parecer no existió. Estamos, pues, en presencia de varios tipos de ellos. Para su identificación optamos por analizar la institución de la que derivan los cargos, las funciones de cada uno de los miembros del sistema de cargos religiosos y la distinción en términos de la posición que ocupan en la jerarquía. A partir de allí es posible distinguir siete grupos, correspondiendo cada uno de ellos a la institución que les dio origen: a) cargos cuya nomenclatura refiere a responsables de funciones civiles y/o religiosas en las sociedades prehispánicas de la región, cuyas funciones fueron reasignadas (*Karari, Katapi, Kambiti*); b) cargos que derivaron de las autoridades civiles propias de la República de Naturales (Alcalde); c) cargos que derivaron de la Capilla del Hospital de Naturales y formaban parte de la cofradía de la Inmaculada Concepción (prioste, fiscal, semaneros, mayordomos); d) cargos del culto a otros santos, incluyendo los correspondientes a otras cofradías o mayordomías (mayordomos); e) cargos incorporados por iniciativa de la Iglesia católica que se ha apoyado en la religiosidad popular conforme con la política del Sínodo de Nueva Evangelización (cargueros de imagen); f) cargos cuya nomenclatura proviene tanto del ámbito como de las funciones de orden civil pero refuncionalizados para efectos del ceremonial y del gobierno local en su conjunto (jueces).

Por supuesto, existen distintas combinaciones que dan lugar a las variantes locales del sistema de cargos religiosos con posiciones más o menos jerarquizadas y articuladas con puestos político-administrativos o alguna otra forma de organización comunitaria para el ceremonial. Los de mayor complejidad, en jerarquía y funciones incluyen cargos de cada uno de estos grupos, en tanto que otros sólo de algún tipo de ellos, perfilando mayordomías (con algún género de jerarquía) o cofradías; en el primer caso es más evidente el vínculo con asuntos que competen a la organización comunitaria, no necesariamente restringida al orden ceremonial; en el segundo, la función corresponde estrictamente al ritual religioso. En los tres grupos, pero sobre todo en los dos primeros, la pertenencia al barrio, cuartel o mitad es un factor central en los nombramientos de carácter rotativo. En términos generales podemos afirmar que allí donde se preserva —aunque sólo sea simbólicamente— la capilla del hospital y el culto a la virgen María, el *sistema de cargos religiosos* goza de buen estado de salud.

Es menester una precisión acerca del por qué distingo la cofradía de la capilla del hospital frente al resto de los cuerpos del gobierno local. Además de su primacía como institución colonial, primero impuesta y luego integrada en el gobierno tradicional de las comunidades, es clara su posición jerárquica por encima de otras cofradías tanto en el pasado (desaparecidas muchas de ellas) como en el presente; también es cierto que la primacía es evidente frente a otros grupos de cargueros. Por ejemplo, la posición de *mayordomo* generalmente está asociada con el ámbito de autoridades del hospital; junto con él, el *prioste* y otros funcionarios estaban encargados de la administración de los bienes del hospital, del cuidado de la capilla y de las imágenes (algunas de estas funciones aún se preservan).

Es visible que la denominación de “mayordomías”, se ha fusionado al término de cargo o carguero, lo mismo que sus funciones, de ahí que resulte difícil su distinción. Sin embargo, las mayordomías están más vinculadas con el culto a santos de menor importancia en la comunidad que, como hemos visto, guardan entre sí una compleja organización circunscrita por la *pintekua*, más allá del definido por la Iglesia católica, y la mayor parte de las veces están bajo la responsabilidad de la organización comunitaria para el ceremonial, y no de un sistema de cargos.

El sistema de cargos, cuando no está enlazado con la estructura político-administrativa, diseña, en el conjunto de sus posiciones y funciones, espacios reservados tanto para autoridades civiles y agrarias como de la Iglesia; esta estrategia de reproducción no siempre está presente en la organización comunitaria para el ceremonial. El sacerdote participa en el orden litúrgico y en algunos casos legitima, bendice, reconoce o nombra cargueros y, junto con los encargados del templo, cuando éstos son nombrados por la comunidad, controla o coordina espacios compartidos entre los órdenes de autoridad eclesiástica y ceremonial. A las autoridades civiles y agrarias se les asigna la organización de alguna fiesta

del ciclo ritual o de parte de ellas, y se requiere de su participación o presencia en otras; su posición como autoridad se refrenda en algunos eventos por el lugar que se les asigna en los espacios del ceremonial, el orden en el cual se presenta la música o la danza frente a sus casas o los locales donde desempeñan sus funciones. Las autoridades externas, de una u otra manera, ven diluida su cuota de poder, al menos dentro del ceremonial, para dar paso a la consolidación de otra autoridad enraizada en la organización tradicional; de otro lado, cuando está incrustada en el sistema, se subordina, para efectos ceremoniales, a la instancia que dicta “el costumbre”. En el caso del clero ocurre casi lo mismo: aunque nunca se subordina en el proceso litúrgico ni cede su jerarquía eclesiástica frente a la comunidad, sí se somete al horario, al calendario, al ritmo, a los espacios de la fiesta.

En ese tenor, el número y tipo de autoridades civiles o agrarias es menos variable que el número de cargos religiosos y, la base legal de su nombramiento, no reconoce jerarquía religiosa o socioreligiosa alguna entre ellos; el sistema de cargos sí estipula, por el contrario, el reconocimiento de las autoridades civiles. Las diferencias entre uno y otro pueblo radican en las funciones y posiciones asignadas por los usos y costumbres o mejor, el sistema normativo comunitario.

Al comparar los cargos y funciones en poco más de una decena de pueblos de la región, distinguiendo su posición en la jerarquía o la institución de la cual derivan, encontramos algunos elementos comunes, por lo tanto viables de generalizar, así como múltiples especificidades en términos de las funciones asignadas a cada cargo; por ejemplo, existen funciones distintas entre cargueros que ostentan el mismo nombre, o bien tareas similares que son cubiertas por cargueros que ocupan diversas posiciones.

En los sistemas donde opera la jerarquía observamos ciertas funciones reservadas para los cargos de posiciones superiores y no restringidas al culto a algún santo en particular, como vigilar el cumplimiento de la tradición, conociéndola y organizándola, cuidar del templo o de la capilla a la manera de la organización del hospital, trasladar —cuando así lo indica la *pintekua*— las imágenes a la casa de los cargueros, sea que ésta se mantenga ahí durante el año o sólo durante la fiesta, nombrar a cargueros de posiciones inferiores, validar y presenciar danzas y representaciones, intermediar o articular distintos ámbitos de autoridad en el ceremonial y, entre otros más, participar en el orden interno de la comunidad al integrarse al cuerpo de notables.

En los cargos de la organización comunitaria para el ceremonial centrados en el culto a los santos en forma de mayordomías, pueden percibirse funciones que, aunque de carácter general, manifiestan rasgos particulares según el culto del santo en particular. Entre ellas destacan conocer y cumplir las obligaciones para con el santo y la comunidad, respetar el protocolo ceremonial vigilado y orientado por quienes se reconoce que han acumulado este conocimiento, reproducir el culto al santo (que

incluye el cuidado de las imágenes y de sus bienes), destinar, si es el caso, un lugar en la casa para instalar un altar y mantenerlo abierto a la comunidad para adoración de la imagen y eventualmente proporcionarle alimentos (copal, incienso) y rosarios; organizar las danzas y representaciones rituales en las fiestas que indique “el costumbre”; organizar la fiesta y el financiamiento del ceremonial mediante el desembolso individual y/o vigilar la cooperación y participación de la comunidad en la fiesta haciendo valer su posición en la comunidad a través de alguna autoridad civil.

Sin importar el número de niveles de articulación, participación o complejidad, en casi todas las comunidades existe un grupo de notables en quienes recae la validación de quienes se proponen, o son propuestos, para ocupar un cargo y que de manera directa e inmediata son los depositarios y responsable de la reproducción de la *pintekua*. En términos generales podemos señalar que en el conjunto de los pueblos estudiados se distinguen sistemas de cargos claramente jerarquizados, muy diferentes de otros cuyas posiciones no se diferencian totalmente; entre unos y otros existen posiciones difíciles de enunciar, describir y analizar exhaustivamente en una aproximación de este tipo. En el primer caso el sistema característicamente escalafonario se rige por normas de operación y ascenso, en tanto que aquellos donde la jerarquía está diluida sólo se rigen por el acatamiento de normas de operación y una instancia de autoridad legitimada por la comunidad. He allí una diferencia más entre formas de organización comunitaria para el ceremonial y sistema de cargos.

Sin pretender que lo que se expresa a continuación sea indicativo de una jerarquía escalafonaria, en forma sucinta referiremos ahora los niveles que, en orden ascendente, componen el sistema de cargos: el primero sobresale por su amplitud, porque el número de participantes es el más amplio, y por la escasa jerarquía que reconocen los cargueros entre sí. En él se ubican por lo general cargueros del culto a imágenes cuya importancia atribuida por la comunidad está por debajo de otras. En este nivel también se ubican los cargueros que fungen como auxiliares de cargueros de jerarquía superior; por lo general se distinguen con términos específicos como los *orekuticha*, *sapichu*. Son cargueros que se renuevan año con año, y por lo general son nombrados o confirmados por otros que ocupan posiciones superiores.

Un segundo nivel está compuesto por un número menor de oficios que pueden estar diferenciados por una jerarquización interna. En este grupo se ubican los cargueros de fiestas patronales comunitarias, de barrios, cuarteles o mitades, u otras por encima de las asignadas a cargos del primer nivel. Los cargueros de este nivel eventualmente nombran y/o reconocen a cargueros del mismo nivel o de otros inferiores; aquí se insertan eventualmente las articulaciones con el orden político-administrativo. Con frecuencia el tránsito por cargos de este nivel es el requisito indispensable hacia el nivel más alto en la jerarquía.

Por último, identificamos un tercer nivel que corresponde a la posición superior de la jerarquía ceremonial y está compuesto por el cuerpo de viejos, notables o cabildos que son depositarios del saber tradicional y que han llegado a tal estatus por haber cumplido previamente con una serie de oficios escalonados. Formalmente carecen de responsabilidades económicas lo cual de ninguna manera excluye su participación en el ciclo ceremonial. Ellos nombran o aceptan la nominación de cargueros del segundo nivel y, en ausencia de éste, del primer nivel. Al igual que los del segundo nivel, éstos participan en la articulación con la esfera civil y, por lo tanto, en el gobierno local. En términos reales, este cuerpo de cargueros desempeña funciones de asesoría, consultoría y vigilancia, y su labor se prolonga de por vida. Por último, agregaremos que allí donde es posible identificar el segundo y tercer nivel, por lo general, existe un sistema escalafonario y, por ende, jerarquizado. En cambio, allí donde no existe un sistema de cargos, la horizontalidad de los mismos es la tónica y la distancia entre los cargueros es marcada por la importancia del santo mismo; puede, evidentemente, existir una jerarquía, pero no un escalafón ascendente, y en la misma línea tampoco genera un cuerpo de “principales”, “ancianos” o “pasados”. A pesar de ello, puede estar interrelacionado con autoridades civiles y conformar parte del gobierno local y, por supuesto, de la organización comunitaria para el ceremonial.

La dinámica interna de las comunidades y la que desde el exterior incidió para delinear el perfil actual de la organización sociorreligiosa para el ceremonial determinó también una serie de variantes que, vistas en su especificidad, parecerían todas ellas únicas, irrepetibles. Sin embargo, atendiendo a sus semejanzas estructurales y organizacionales, se propone la siguiente tipología que las contiene y diferencia en función de la articulación entre la esfera de lo civil y lo religioso. Cada una de ellas está sostenida en un sistema normativo sobre el cual se ajustan y adecuan modificaciones que surgen tanto del orden interno de la comunidad, como del contexto en el que están inmersas:

1. Organización sociorreligiosa comunitaria de cargos religiosos desvinculados de la estructura político-administrativa.
  - 1.1. Con una jerarquía más o menos compleja de cargos que implica un sistema escalafonario, regularmente rematada por un cuerpo de cabildos (pasados, notables, principales) tradicionales. A esto lo llamamos simplemente sistema de cargos religiosos.
  - 1.2. Con una jerarquía simple que sólo reconoce un cuerpo elector como instancia superior y como autoridad en términos litúrgicos, al igual que la anterior, al sacerdote local y a la estructura eclesiástica; una variante es aquella en la que la autoridad está concentrada en un responsable de

la imagen nombrado por alguna autoridad eclesiástica u otra autoridad reconocida en la comunidad, o un individuo que, por circunstancias diversas heredó o le fue asignada la custodia de la imagen. Este tipo se caracteriza por la carencia de un sistema escalafonario. El funcionamiento es del tipo de las mayordomías.

2. Organización sociorreligiosa de cargos religiosos articulados con la estructura político-administrativa:
  - 2.1. Articulados mediante uno o más cargos conformando una jerarquía cívico-religiosa truncada donde el sistema escalafonario alternado, aunque existe, aparece desvanecido, debilitado y con escasa presencia. Esto correspondería con lo que F. Cancian llamó “organizaciones políticas y religiosas atípicas” y, evidentemente, su estructura y funcionamiento, aunque metaconstitucional, es legitimado comunitariamente.
  - 2.2. Articulados mediante un sistema de normatividades que dictan obligaciones a las autoridades político-administrativas desde la propia institución; en este caso, el sistema escalafonario alternado no existe. Se trata, claro, de un sistema de cargos religiosos legitimado comunitariamente, cuyas relaciones de poder hacia el ámbito político-administrativo se han debilitado considerablemente.

Es conveniente aclarar que esta tipología expresa distintas vías por las que el sistema ha atravesado, y las mismas han resultado de las múltiples modificaciones en el orden y organización por las que han transitado las comunidades conforme con los procesos históricos, económicos y políticos internos y aquéllos que desde el exterior han dejado su impronta en el interior. No obstante que esta tipología podría llevar a la formulación de un modelo de transformación con una tendencia de mayor a menor complejidad, la evidencia etnográfica sugiere que, más que una paulatina desaparición, los elementos compartidos y la variación en la estructura y organización de las unidades que componen el pueblo purépecha posibilitan su persistencia.

El modelo, cuya elaboración aún está en espera, incorporaría cuatro ámbitos que, aunque parecieran diferenciados *per se*, no se encuentran de ninguna manera aislados; los ámbitos serían, fundamentalmente, el económico, el político, el religioso y el ideológico. Estos ámbitos aparecerían fuertemente imbricados a manera de conjuntos interseccionados como en un diagrama de Venn cuyos elementos cambian de universo, desaparecen (la aparición de nuevos no está exenta) conforme con los cambios de las coordenadas espaciales, temporales y circunstanciales. Por supuesto, un modelo con estas características implicaría una seria y profunda discusión acerca de la distancia entre los distintos ámbitos y donde su imbricación

parece conformar un todo; sus fronteras son tan virtuales que dificultan el ejercicio. Por supuesto, implicaría también la consideración de ciertas etnocategorías cuyos contenidos y potencial explicativo podrían ser excelentes auxiliares para la comprensión de la institución; por el momento y a manera de avance, reitero la propuesta de cuatro de ellas que aparecen como una constante y cuya comprensión —en términos lógico-formales— resultan ser poderosamente útiles: *pintekwa* (“el costumbre”), *kanakwa* (donaciones), “acompañamiento” y “gusto”, que pretendo desarrollar en un próximo trabajo.

A su vez, la organización comunitaria para el ceremonial, en la cual casi todos los responsables son también denominados cargueros, puede ser contemplada como:

1. Organización comunitaria para el ceremonial con organismos de distintos niveles jerárquicos:
  - 1.1. Jerarquías supra e infraordenadas y escalafonarias (de ascenso) que componen el sistema de cargos religiosos desvinculado de cualquier nexa con autoridades civiles. Éstas constituirían sistemas de cargos religiosos.
  - 1.2. Jerarquías supra e infraordenadas y escalafonarias articuladas con autoridades civiles mediante un cargo. Operativamente podríamos llamarlas sistemas de cargos cívico-religiosos truncos.
  - 1.3. Jerarquías supra e infraordenadas y escalafonarias articuladas con autoridades civiles sólo mediante normas, a las que podríamos llamar sistemas de cargos cívico-religiosos laxos.
  - 1.4. Jerarquías supra e infraordenadas sin escalafón:
    - 1.4.1. Cofradías
    - 1.4.2. Organizaciones religiosas.
    - 1.4.3. Comisiones para el ceremonial.
    - 1.4.4. Mayordomías jerarquizadas.
2. Organización comunitaria para el ceremonial sin jerarquías, cuya única diferencia es definida por la imagen que se venera y la importancia entre unos y otros grupos de cargueros está dada con una convención generada internamente o impuesta externamente:
  - 2.1. Comisiones de pares para el ceremonial.
  - 2.2. Mayordomías sin jerarquías.

Esta última inclusión necesariamente nos llevaría a la interrogante sobre la distancia e inclusión mutua —según se vea— entre sistema de cargos y organiza-

ción comunitaria para el ceremonial que, de manera superficial hemos abordado anteriormente y requiere una revisión más detallada. No la eludo, simplemente me limito a aclarar que es una tarea que abordaré en otro trabajo, porque el objetivo propuesto para el presente, está cubierto y abultaría considerablemente su extensión.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1983 *Formas de gobierno Indígena*, México, INI.

1987 *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, INI.

### **Bricker, Victoria R.**

1980 "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos", en Vogt, E. Z. (ed.), *Los zinacantecos*, México, INI.

### **Cámara Barbachano, Fernando**

1996 "Organización religiosa y política en Mesoamérica", en L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM.

1996 (1952) "Religious and Political Organization", en Tax, S. (ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe, The Free Press, pp. 142-173 (traducción al español en Korsbaek, L., *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM).

### **Cancian, Frank**

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI.

### **Carrasco, Pedro**

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-Setentas.

1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Suárez, M. (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm* (vol. I), México, Alianza Editorial Mexicana.

### **Castilleja, A. et al.**

2003 "La comunidad y el costumbre en la región purépecha", en Millán, S. y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estatura Social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, t. III, México, Colección etnografía de los Pueblos indígenas de México, serie Ensayos, pp. 17-112.

### **Chance, John y William B. Taylor**

1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, boletín oficial del INAH, núm. 14, Suplemento, México.

### **Chavez Cruz, Pablo y Olga Teresita de la Fuente Palacios**

1995 *Pindekua: El sistema de cargos en San Juan Nuevo Parangaricutiro, Mich.*, México, tesis de licenciatura, ENAH.

### **Dinnerman, Ina**

1974 *Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEP.

**Falla S. J., Ricardo**

1969 "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América indígena*, vol. XXIX-4, México, III.

**Foster, George M.**

1987 *Tzintzuntzan*, México, FCE.

**Greenberg, James B.**

1987 *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.

**Hayden, Brian y Rob Gargett**

1990 "Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society", en *Ancient Mesoamérica*, vol. I, núm. 1, Cambridge University Press.

**Hermitte, Esther**

1970 *Poder sobrenatural y control social*, México, III.

**Jiménez Castillo, Manuel**

1985 *Huáncito. Organización y práctica política*, México, INI.

**Korsbaek, Leif**

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

**López Aceves, Hugo Eduardo**

2000 "Allende Mesoamérica. El sistema de cargos en el noroeste de México", en *Cuicuilco*, núm. 7, México, ENAH.

**Malíshev, Mijail**

2002 *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, UAEM-P y V.

**Medina, Andrés**

1995 "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, núm. 9, México, UAM-I.

**Millán Saúl**

2002 *Los cargos en el sistema*, ponencia presentada en el II Congreso Internacional sobre Organización Social Tradicional Indígena, México, marzo.

**Muriel, Josefina**

1981 "Las cofradías hospitalarias en la formación de la conciencia comunitaria", en F. Miranda (ed.) *La cultura purhé*, México, COLMICH-FONAPAS (Michoacán).

**Nash, Manning**

1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economics Studies*, vol VII, pp. 65-75.

**Padilla Pineda, Mario**

2000a "Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio", en *Cuicuilco*, vol. VII, núm. 19, México, INAH, mayo-agosto.

2000b *Ciclo festivo y orden ceremonial*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Palomo Infante, María Dolores**

2000 "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas", en *Cuicuilco*, vol. VII, núm. 19, México, ENAH-INAH.

**Sandoval Forero, Eduardo A.**

2000 "Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas", en *Cuicuilco*, vol. VII, núm. 19, México, ENAH, mayo-agosto.

**Sepúlveda y H., Ma. Teresa**

1974 *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, México, INAH.

**Smith, Waldemar R.**

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.

**Tax, Sol**

1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. xxxix, pp. 423-444.

**Topete, Hilario**

1996 "El sistema de cargos religiosos: Hipótesis acerca de su supervivencia y expansión, y las nuevas relaciones del clero con la población en la comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán", en Tejera Gaona, H., *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, México, INAH-P y v.

**Torres Sánchez, N. Joel**

1993 "P'urenchecuario y el sistema de cargos", en Castillejas, A. y V. Hugo Valencia V., *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia, sus fiestas*, México, INAH.

**Van Zantwijk, R.A.M,**

1974 *Los servidores de los santos*, México, INI.

**Velázquez Morales, Catalina**

1981 "Transferencia de excedentes a los evangelizadores a través de los cargos religiosos en el sistema tradicional de las comunidades indígenas", en F. Miranda (ed.), *La cultura purhé*, Michoacán, COLMICH-FONAPAS.

**Wasserstrom, Robert**

1983 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE.

**Wolf, Eric**

1958 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central", en J. R. Llobera, *Antropología económica*, Barcelona, Anagrama.

**Wolf, Eric R.**

1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XIII, pp. 1-18.

1969 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

**Zabala Cubillos, Manuel**

1961 *Sistema económico en Zinacantan: Estructura económica de nivelación*, tesis de licenciatura, México, ENAH.



# MISCELÁNEA



# HUELLAS DE ENFERMEDADES EN ESQUELETOS DE PERSONAS ANCIANAS: COMPARACIÓN ENTRE DOS MUESTRAS CON CULTURA DIFERENTE

Josefina Mansilla Lory  
Carmen María Pijoan Aguadé  
María Elena Salas Cuesta  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

**RESUMEN:** *Los cambios en la esperanza de vida y morbilidad entre dos muestras esqueléticas del México antiguo, alejadas en el tiempo, muestran que las diferencias encontradas se deben fundamentalmente a la respuesta del organismo ante distintos ecosistemas y sistemas socioculturales.*

**ABSTRACT:** *Changes in life expectancy and morbidity between two skeletal populations' samples belonging to different ages from ancient Mexico, strongly suggest that their distant sociocultural and ecological systems are the main sources of this phenomena.*

**PALABRAS CLAVE:** *Mesoamérica, morbilidad, esperanza de vida, osteopatología, prevalencia, ancianos, Nueva España*

A lo largo de la historia de la humanidad los individuos de mayor edad han sido generalmente una minoría que, con el paso del tiempo y la diversificación de sociedades, culturas y medios ambientes, han ido sufriendo transformaciones en su longevidad, esperanza de vida, mortalidad y morbilidad.

Estos factores culturales junto con la biografía, que incluye su predisposición genética, interactúan y conforman parte del conocimiento de nuestro pasado, así como de los procesos involucrados durante la vida humana.

En este trabajo hablaremos de las enfermedades que dejan su huella en el esqueleto, y por lo tanto, son susceptibles de ser observadas en poblaciones desaparecidas. El objetivo del estudio es conocer y comparar las enfermedades óseas que presentan los sujetos de mayor edad en una muestra prehispánica, Tlatilco y otra del periodo virreinal, la del templo de San Jerónimo, ambas ubicadas en lo que es hoy en día la ciudad de México.

La duración de la vida eliminando las principales causas de muerte esencialmente independientes del envejecimiento, lo que Grmek llama longevidad fisiológica, que se

alcanza cuando se logra evitar la muerte accidental o anticipada y se llega a la muerte por senectud. Las observaciones estadísticas y fisiopatológicas modernas sitúan a la longevidad fisiológica alrededor de los 80 años, siendo este parámetro más biológico que social. La experiencia muestra que difícilmente se logra sobrepasar los 80, menos aún los 90 años. La longevidad máxima señalada por la estadística demográfica moderna no sobrepasa a los 115 años de edad y hasta ahora constituye el límite de la vida humana como especie [Grmek, 1994:163 y s].

La longevidad media, llamada también esperanza de vida al nacimiento, es la edad media alcanzada por el conjunto de individuos nacidos en un periodo dado que vivieron en un lugar determinado [*ibid.*:162]. Las fluctuaciones de estos parámetros en el pasado pueden interpretarse como cambios en el modo y calidad de vida, es decir, uso del cuerpo, condiciones sanitarias, avance en los tratamientos médicos y en la terapéutica disponible entre otras (antibióticos, vacunas). Así, el incremento en la esperanza de vida observada durante el siglo pasado ha sido atribuido a varios factores ambientales observados: mayor salubridad, control de enfermedades infecciosas, mejor alimentación y reducción de la mortalidad infantil [Carotenuto y Bullock, 1980:20].

Si en épocas anteriores los ancianos eran unos cuantos, éstos generalmente eran muy vigorosos, debido a que los débiles eran eliminados por la selección natural, dada la poca eficacia de los recursos médicos. Para la época prehispánica las fuentes históricas sobre los antiguos nahuas reportan que los ancianos eran considerados como individuos de gran prestigio y consideración, y que la vejez era estimada un gran don de los dioses [López Austin, 1996:323 y s, 328]. En la época virreinal también se tiene noticias de que eran respetados y cuidados.

Las enfermedades que han sido relacionadas con la edad son, por una parte, las degenerativas que con el paso del tiempo y el uso que se le haya dado al organismo tienen manifestaciones en el esqueleto que se van agudizando; por otra parte están las enfermedades crónicas progresivas.

La osteoporosis es una enfermedad degenerativa que aparece con el decremento de la masa esquelética sin tener una etiología obvia. Se ha detectado generalmente después de la tercera década de vida. Aparece comúnmente en mujeres caucásicas después de la menopausia (en la actualidad ocurre alrededor de los 50 años), es poco común en mujeres negras y se incrementa en personas sedentarias. Esta enfermedad que puede ser considerada multifactorial en cuanto a su etiología, se caracteriza por una pérdida de trabécula ósea con fracturas sobre todo en vértebras, radio e iliaco [Aufderheide y Rodríguez-Martín, 1998:314 y s; Ginesta, 2003:272; Roberts y Manchester, 1997:177 y ss].

Las artrosis son el resultado del proceso de desgaste; 80% de sujetos mayores de 60 años de edad tienen osteoartritis, pero menos de 20% tienen sus síntomas. La enfermedad de Paget se encuentra en 3% de las personas mayores de 45 años y se

localiza en cráneo, columna vertebral, pelvis, fémur y tibia. Esta enfermedad es de etiología desconocida y la forma sintomática se presenta en ancianos mayores de los 60 años con incremento en la prevalencia al aumentar la edad [Aufderheide y Rodríguez-Martín, *op. cit.*:122 y s].

Los cánceres son enfermedades relacionadas con el avance de la edad, 50% de todos ellos surgen después de los 65 años de edad y 80% después de los 50, pero hay indicios de que después de los 80 hay un decremento. Su etiología absoluta es desconocida, aunque se puede hablar de exposiciones a componentes físicos y químicos del ambiente, sean naturales o resultantes de la actividad humana, que incrementan la posibilidad de adquirirlos (factores de riesgo) [*ibid.*:374].

Debido a que la exposición a carcinógenos predispone a algunos cánceres, en muchas circunstancias se puede pensar que la presencia de menores agentes carcinógenos en la antigüedad podría suponer su menor prevalencia; sin embargo, hay que tomar en cuenta muchos factores, entre otros los del ambiente que son de naturaleza natural, como el gas radón, uranio o metales pesados en bruto. Otro factor que modifica la expresión de esta enfermedad es la esperanza de vida, siendo ésta menor en las poblaciones desaparecidas. Se sabe que 90% de los antiguos humanos morían antes de los 55 años y, por lo mismo la edad solamente puede reducir la frecuencia del cáncer 90% en estas poblaciones, si se toma en cuenta la referencia de Aufderheide y Rodríguez-Martín [*ibid.*] de que en 1996 aproximadamente 87% de los cánceres en Estados Unidos de Norteamérica ocurrieron en sujetos de 55 años.

#### LAS MUESTRAS ESTUDIADAS

La colección esquelética estudiada para Mesoamérica pertenece al sitio arqueológico de San Luis Tlailco, ubicado en la Cuenca de México en la actual ciudad de México, y corresponde al periodo Formativo o agrícola aldeano comprendido entre 1300 y 1000 aC. Este periodo se caracteriza por pequeñas aldeas sedentarias con poca densidad demográfica, arquitectura homogénea, economía mixta autosuficiente basada principalmente en la agricultura (maíz, calabaza y frijol) y complementada con la caza y recolección. La división del trabajo es reducida y es incipiente su intercambio de bienes de prestigio y de consumo con regiones remotas. Su ecosistema les fue favorable, ya que se encontraban en la cercanía del bosque de la Sierra de las Cruces, lago de Texcoco y tres ríos con sus terrazas propicias para la agricultura, además de una fauna y flora muy ricas para su consumo y aprovechamiento. La complejidad social se refleja en sus prácticas y ritos relacionados con las creencias míticas características del área mesoamericana, así como en sus representaciones humanas en las famosas figurillas de barro que reflejan aspectos de su vida cotidiana [García Moll *et al.*, 1991; Salas y Hernández, 1994].

La serie estudiada está conformada por 78 individuos cuya edad al momento de la muerte es de entre 35 y 59 años. Durante las cuatro temporadas de campo realizadas en este sitio arqueológico entre 1942 y 1969 se recuperaron 474 esqueletos. Estos restos se encuentran en el acervo de colecciones de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México.

La serie esquelética para el periodo virreinal está compuesta por 31 esqueletos de entre 35 y 84 años que fueron encontrados en el subsuelo del interior del templo de San Jerónimo, el cual forma parte del ex convento con el mismo nombre. Hay en total 71 entierros primarios en esta colección. Este templo es uno de los más antiguos que se conservan, se encuentra ubicado en el centro o primer cuadro de la actual ciudad de México. El convento fue uno de los más grandes e importantes de la ciudad, y en él profesaron monjas de origen familiar selecto y sólo podían ingresar doncellas criollas y españolas que debían pagar dote [Muriel, 1946]. La temporalidad de estos restos, correspondientes a los siglos XVII y XVIII, se determinó con base en las diferentes remodelaciones del edificio y los materiales culturales asociados a los entierros como los objetos personales, ajuar funerario, así como los propios ataúdes y la cerámica y vidrio recuperados [Mansilla, 1997].

Esta muestra está constituida por los esqueletos individuales recuperados durante una exploración arqueológica no exhaustiva a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1976. La mayoría (81%) de estos individuos, según los 540 registros históricos recopilados de los libros de defunciones de las parroquias del Sagrario Metropolitano (la más antigua de la ciudad) y la de San Miguel Arcángel (fue filial a la del Sagrario), fue considerada como perteneciente al grupo español y 19% (100) fueron inscritos en el libro de castas (ocho negros, 31 mulatos, 21 mestizos, cuatro castizos, ocho chinos, tres indios y 25 castas en general). Por otros datos, también asentados en estos libros, tales como si se dejó testamento, la cantidad de misas por oficiar para el difunto, el lugar de residencia, así como el hecho de que esta iglesia pertenezca a las dos parroquias de españoles más importantes, el lugar del entierro dentro de la nave de la iglesia y no en el atrio de un convento muy relevante, además de estar dentro de la ciudad de españoles, se puede inferir que se trata de entierros de un sector de la sociedad, personas privilegiadas con poder socioeconómico que podían tener acceso y costear este tipo de entierro [Mansilla, 1997; Muriel, 1946 y 1994; Pescador, 1992].

El panorama en cuanto al medio ambiente ha sido referido como devastador. La alteración ecológica que sufrió la antigua Tenochtitlan, a raíz de la Conquista, fue producto de la desecación de canales del lago de Texcoco y de la deforestación de la Cuenca de México, lo cual llevó a un desequilibrio natural que a su vez se tradujo en constantes inundaciones, destrucción y enfermedades. La visión de la ciudad es descrita con problemas de salubridad pública, calles llenas de basura con materias orgánicas en descomposición, fecalismo al aire libre, constantes epidemias (27 en el

siglo xvii y 48 en el xviii), el lago convertido en letrina de la ciudad, la distribución del agua potable con problemas en las condiciones higiénicas, ya que las tuberías de barro permitían por su fácil rotura la mezcla del agua con la de las atarjeas. Otro factor por considerar durante este periodo fueron las numerosas y devastadoras epidemias y hambrunas (27 epidemias y 41 hambrunas en siglo xvii y xviii y 48 respectivamente en el xviii) [Cooper, 1980; Malvido, 1982a y 1982b; Maldonado, 1978; Cruz, 1991], además de la situación de la medicina que carecía de la certeza de la relación causal entre los microorganismos y las enfermedades, se aplicaban tratamientos a los síntomas que en algunos casos resultaban contraproducentes, como sangrías, purgas y recetas drásticas, sin antibióticos ni vacunas y cirugía muy limitada, sin técnicas antisépticas y con una cantidad reducida de médicos [Grmek, 1994; Ortiz, 1987].

#### EL ESTUDIO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE GRUPOS DE EDAD AVANZADA Y OSTEOPATOLOGÍA

Los estudios sobre asignación de edad y sexo y el paleopatológico de las muestras seleccionadas fueron elaborados con anterioridad [Mansilla *et al.*, 1992; Salas y Hernández, 1994; Pijoan *et al.*, 2002] con diferentes propósitos y por lo tanto los grupos de edad establecidos no son los mismos para las dos colecciones, así que para esta investigación se tuvo la necesidad de ajustar estos grupos de tal manera que se pudieran incluir los asignados con anterioridad. Asimismo, se englobaron las enfermedades con manifestación ósea para tener una perspectiva de los diferentes procesos que se llevan al cabo por el paso del tiempo y los provocados por otras causas pero que pueden contribuir a una mayor o menor longevidad. En infecciones agrupamos a las periostitis y las osteomielitis, en osteoartrosis las huellas de osteoartritis y artritis degenerativa, en descalcificación la osteoporosis y la densidad ósea asignada por la ligereza de los elementos óseos, traumatismos que incluyen fracturas.

Estos conjuntos agrupados por los grupos de edad en forma de porcentaje fueron comparados entre ambas muestras.

Cabe resaltar que existen dos grupos de edad, el de 55-59 y el de 80-84, conformados únicamente por un individuo, lo cual provoca que los porcentajes obtenidos no puedan ser considerados para la evaluación comparativa de los dos grupos.

#### RESULTADOS

La comparación entre la edad de muerte entre Tlatilco y San Jerónimo (ver gráfica 1) muestra una clara diferencia; la mortalidad en Tlatilco se concentra en el grupo

de entre 35 a 45 años y llega a una longevidad de 59, mientras que en la de San Jerónimo la edad de muerte se encuentra distribuida por igual entre los grupos de 45 a 55 y 59 a 71 y llega hasta una longevidad de 84 años.

Los datos sobre esperanza de vida muestran también una diferencia siendo mayor la esperanza de vida entre los sujetos que conforman la colección de San Jerónimo. Se recopilaron otros datos de este misma variable entre diferentes muestras prehispánicas y los números reflejan que la de San Jerónimo resultó con la mayor esperanza.

A pesar de la poca confiabilidad de los escasos datos paleodemográficos obtenidos y de la heterogeneidad de la técnica, en la mayoría de las muestras de la época prehispánica los resultados arrojan una esperanza de vida al nacer menor a la señalada para las muestras coloniales (ver cuadro 1).

CUADRO 1.

**ESPERANZA DE VIDA DURANTE EL PRECLÁSICO**

Tlatilco, Estado de México [Salas y Hernández, 1994]	26.3	N= 416
Ticomán, El Arbolillo y Zacatenco, D.F. [Sanders et al., 1979]	24.8	N=134

**ESPERANZA DE VIDA DURANTE EL CLÁSICO**

Teotihuacán, Estado de México [Storey, 1992]	17.06	N= 171
Ticomán, El Arbolillo y Zacatenco, D.F. [Sanders et al., 1979]	17.50	Edad media de la población N=15.4
Cholula, Puebla. Clásico y Postclásico [Camargo y Partida, 1992]	23.5	Edad media de la población N=17.4

**ESPERANZA DE VIDA DURANTE EL POSTCLÁSICO**

Teotenango, Estado de México [Camargo y Partida, 1992]	18.60	Edad media de la población N=15.3
Tenochtitlan, D.F. [Camargo y Partida, 1992]	23.9	Edad media de la población N=18.1
Azcapotzalco, D.F. [Ceja, 1990]	24.44	N= 74

**ESPERANZA DE VIDA DURANTE EL VIRREINATO**

San Jerónimo, D.F. [Pijoan et al., 2002]	30.40	N= 74
--	-------	-------

En cuanto a las enfermedades que dejan su huella en el esqueleto tenemos que la presencia de huellas de infección (ver gráfica 2) en la muestra de Tlatilco tienen un aumento sustancial a partir de los 45 años, que se mantiene en 100% hasta los 59, mientras que en la de San Jerónimo también se incrementa a partir de los 45 años, manteniéndose en adelante con el mismo porcentaje de 100 a los 84 años.

En los indicadores óseos de las osteoartrosis (ver gráfica 3) tenemos en los individuos de Tlatelolco una frecuencia mayor entre los 35 y 45 años y en los de San Jerónimo una homogeneidad de 100% para todos los grupos.

En cuanto a la fusión de vértebras (ver gráfica 4), se presenta en la colección de Tlatilco entre los 35 y 45 años, y en la de San Jerónimo se muestra un incremento entre el grupo de 35-45 y el de 45-55 años, manteniéndose igual en el de 59-71; en el caso del grupo de 55-59, aunque es de 100%, se trata de un solo individuo.

El problema de la descalcificación esquelética (ver gráfica 5) en Tlatilco presenta un aumento en su prevalencia entre los grupos de 35-45 al de 45-55, en San Jerónimo la frecuencia es mayor en el grupo de 35-45 y disminuye en el siguiente pero vuelve a incrementarse entre el grupo de 59-71 y en el de 80-84 que está constituido por un solo sujeto.

En el caso de los traumatismos (ver gráfica 6), en Tlatilco se muestran entre el grupo de 35-45 y en San Jerónimo se presentan en este mismo grupo de edad con una frecuencia notablemente mayor; en el siguiente grupo de edad 45-55 disminuye la prevalencia pero ésta vuelve a incrementarse posteriormente, sólo en San Jerónimo.

La hiperostosis porótica (ver gráfica 7) se encuentra con mayor frecuencia en el grupo de edad de entre 35 y 55 años en Tlatilco, comparado con San Jerónimo en donde la frecuencia es menor, y baja aún más a partir de los 45, ya que los datos de 55-59 y 80-84 años se basan en un solo individuo.

Las frecuencias de la sacralización (ver gráfica 8) en la colección de Tlatilco se manifiestan mayormente en el grupo de 35-45 años, con una menor prevalencia que los individuos de San Jerónimo del mismo grupo de edad. En estos últimos sujetos después de los 45 años baja el porcentaje en ambas series.

Las huellas de criba orbitaria (ver gráfica 9) entre los tlatilquenses se presenta únicamente entre los 35 y 45 años; en el grupo del virreinato la frecuencia es mucho mayor en este mismo grupo de edad y disminuye en el siguiente, no se presenta en el grupo de 55-59 y se eleva nuevamente en el de 59-71 años.

La ausencia de patología (ver gráfica 10) se ve únicamente entre la muestra de Tlatilco y va en aumento conforme avanza la edad.

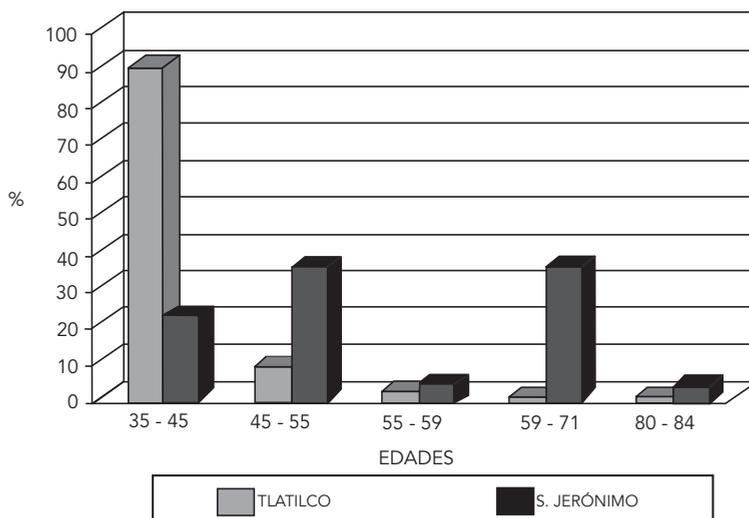
De las enfermedades en la cavidad oral no fue posible hacer la comparación como en los demás padecimientos, porque la técnica empleada no fue la misma y no se señala por grupos de edad; no obstante, el porcentaje total de infecciones es mayor en la muestra de San Jerónimo (96% en adultos) y el de caries es de 91%

desde la infancia, aunque como se menciona en Mansilla *et al.* [1992], “a los 55 años de edad gran parte de los individuos carecían de la mayoría de las piezas”. Para Tlatilco se identificó 5.1% de caries y 11.7% de desgaste dental marcado.

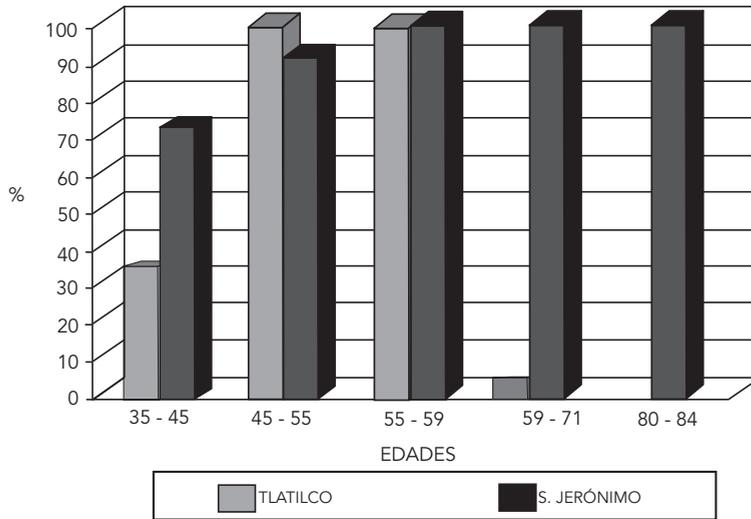
Los datos por sexo en general no muestran grandes diferencias a excepción de la descalcificación y los traumatismos. Los individuos de la muestra de Tlatilco de sexo femenino del grupo entre 35 a 45 años presentan una mayor descalcificación que los de sexo masculino; en cambio, en el siguiente grupo de edad los hombres tienen mayor prevalencia. En cambio, la muestra femenina de San Jerónimo entre 35 y 45 años tiene una descalcificación considerablemente menor que los sujetos masculinos, y aunque la diferencia disminuye en el siguiente grupo de edad, los hombres presentan una descalcificación mayor y para el grupo de edad entre 59 y 71 años los individuos de sexo femenino alcanzan casi 100% de descalcificación, mientras que los de sexo masculino apenas llegan a 50%. El siguiente grupo no puede ser considerado, ya que lo constituye un solo esqueleto (ver gráfica 11).

Los resultados por sexo de los traumatismos (ver gráfica 12) señalan una gran similitud para el grupo de Tlatilco, en cambio para el de San Jerónimo los sujetos masculinos sufren una mayor cantidad de traumatismos que las mujeres en todos los grupos de edad, siendo más notable la diferencia con el sexo femenino en el grupo de entre 59 y 71 años.

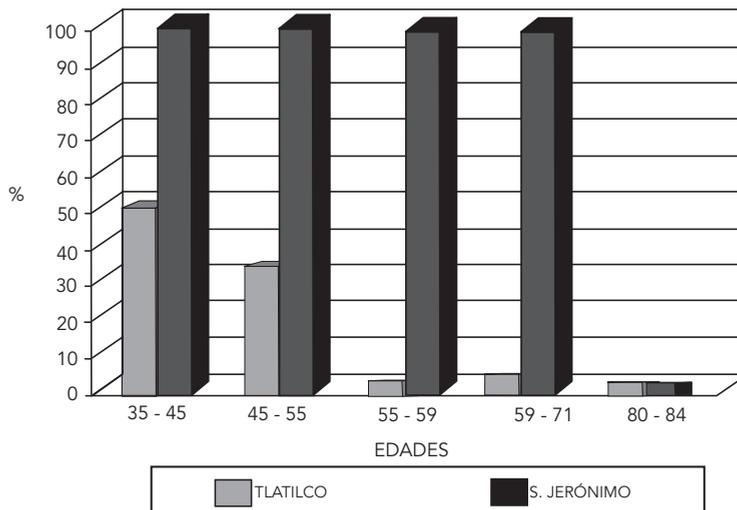
GRÁFICA 1. Mortalidad



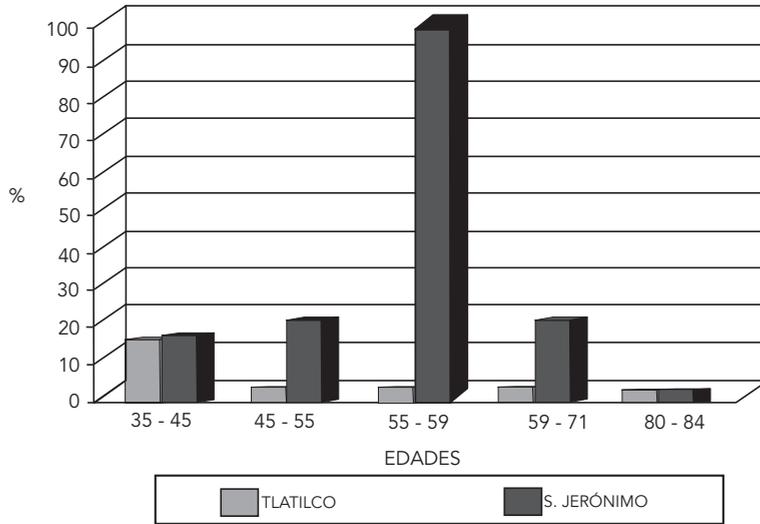
**GRÁFICA 2. Infecciones óseas**



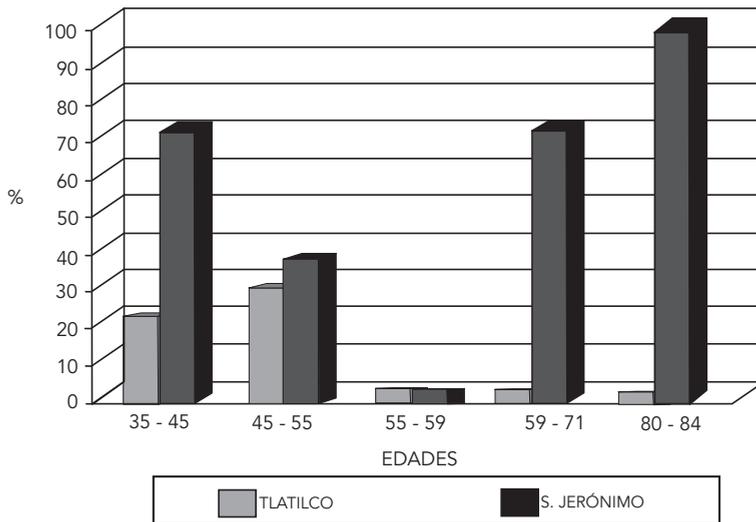
**GRÁFICA 3. Osteoartrosis**



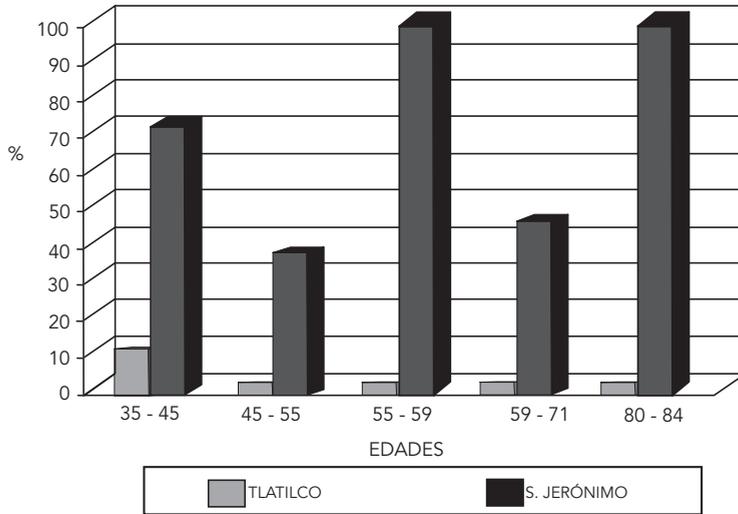
**GRÁFICA 4. Fusión de vértebras**



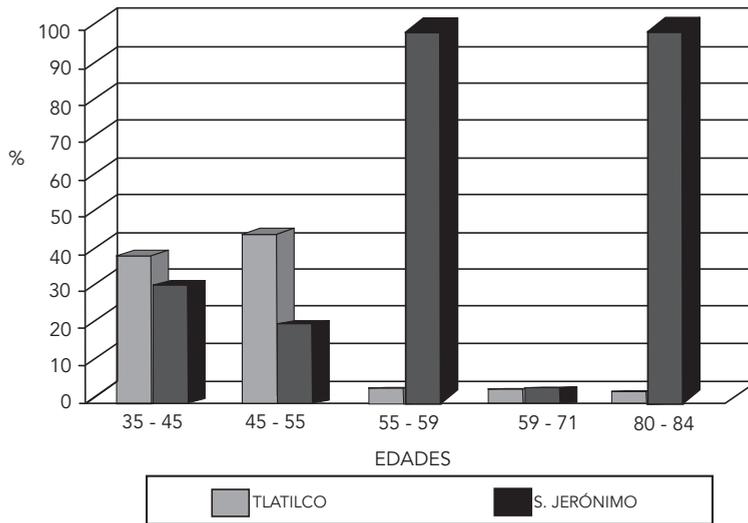
**GRÁFICA 5. Descalcificación**



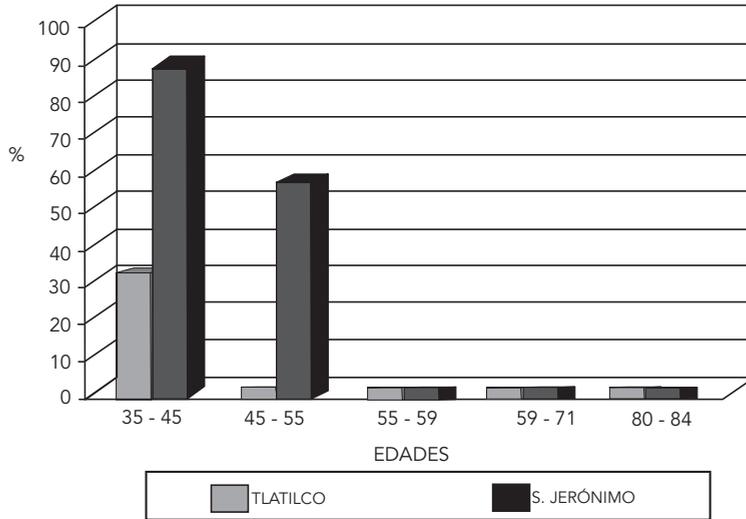
**GRÁFICA 6. Traumatismos**



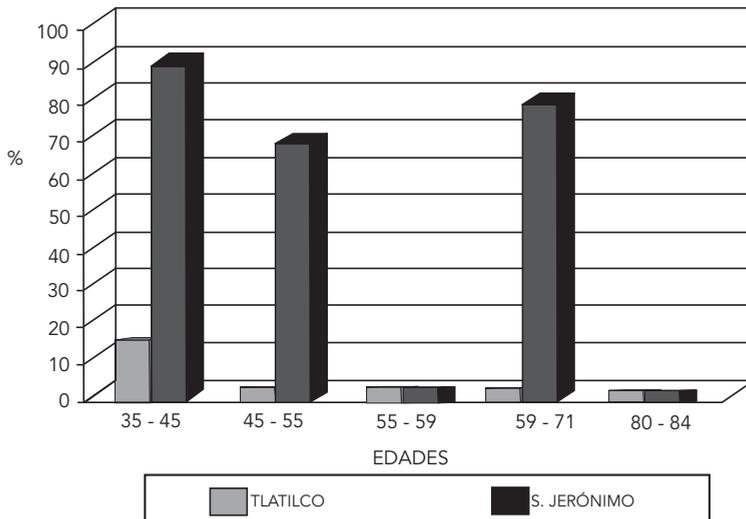
**GRÁFICA 7. Hiperostosis porótica**



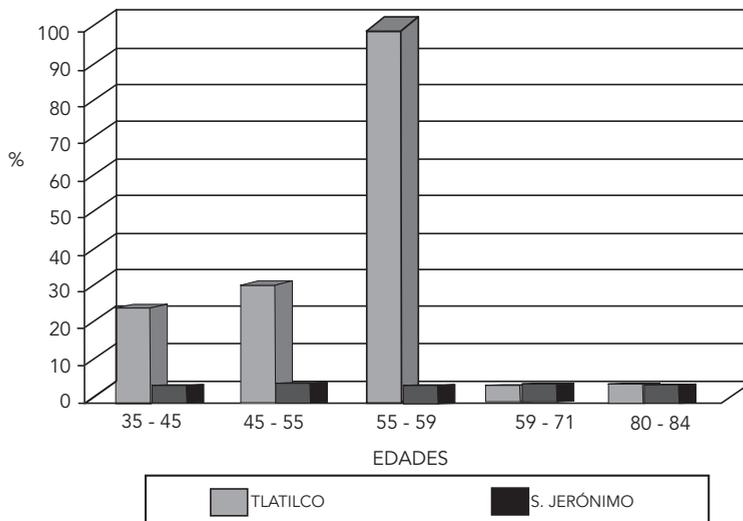
**GRÁFICA 8. Sacralización**



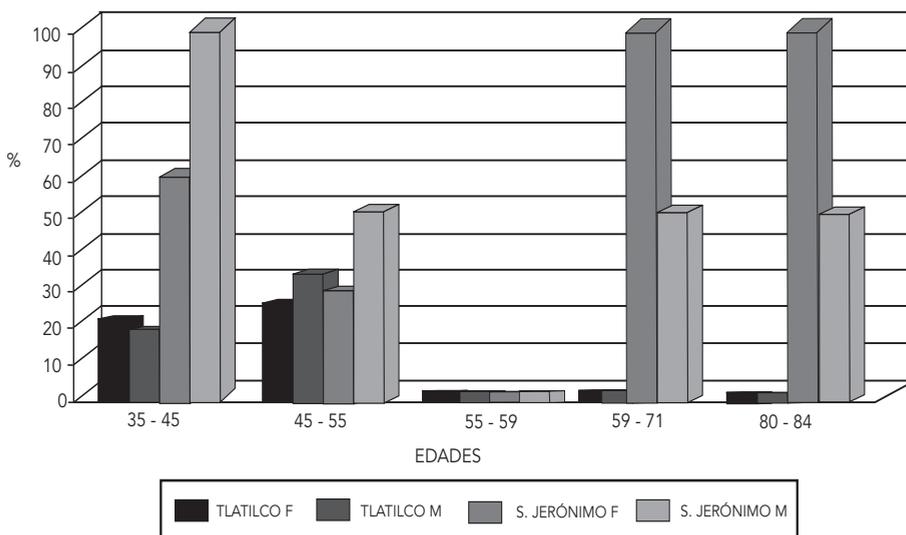
**GRÁFICA 9. Criba orbitaria**



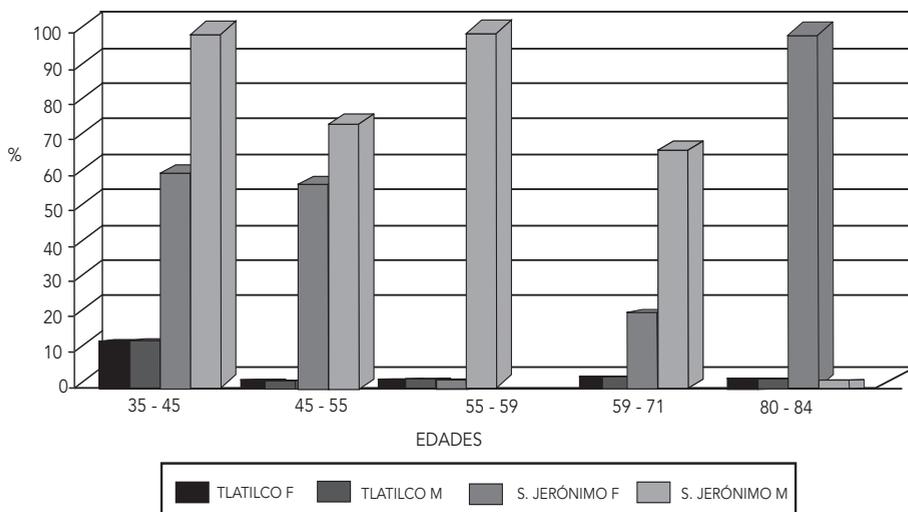
**GRÁFICA 10.** Ausencia de osteopatología



**GRÁFICA 11.** Descalcificación por sexo



GRÁFICA 12. Traumatismos por sexo



## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La comparación entre los grupos de edad más avanzada entre estas dos muestras resulta asombrosa; no sólo la esperanza de vida y la edad al momento de la muerte se ven incrementados en el grupo virreinal, sino que las patologías óseas nos hablan de un uso del cuerpo diferente y de un modo y calidad de vida diferenciales.

En general se puede hablar de un intenso uso del cuerpo entre los habitantes prehispánicos de Tlatilco. Los procesos de desgaste de las estructuras articulares en las que no existe inflamación como la osteoartritis, así como la artritis degenerativa y algunas fusiones de vértebras sobre todo cervicales (que ya hemos mencionado en otros trabajos y que probablemente tengan su origen en la forma de cargar por medio del mecapal) muestran que al llegar estos individuos a la edad en que la mayor parte morían, el esqueleto de casi 60% ya estaba deteriorado. Este uso del cuerpo se explica por la falta de animales de carga y transporte, y se empieza a manifestar desde los 20 años. En los hombres se encontró un mayor desarrollo del miembro superior que ha sido relacionado con la actividad de la caza (arquería), pesca, manufactura o actividad durante la guerra, y en las mujeres por asumir la misma posición durante horas, ya sea arrodilladas para la molienda en metate, sentadas sobre los pies en el telar de cintura o por la fabricación de cerámica en torno. Otra actividad identificada en Tlatilco que dejó su huella a través de las lesiones óseas en la zona de inserción muscular o de ligamentos, fue la relacionada con largas caminatas en terrenos sinuosos [Mansilla *et al.*, 1997; Salas y Hernández, 1994].

En la muestra virreinal de San Jerónimo la osteoartritis se presenta en 91% en el grupo de edad de 36 a 55 años, con mayor frecuencia en grandes articulaciones, columna vertebral y pies. Este padecimiento se encontró en mayor proporción en individuos de sexo masculino y podría asociarse tanto al paso del tiempo como al uso del cuerpo en labores arduas y que conllevan microtraumatismos, como es el caso de la equitación y las labores inherentes a los oficios de la época.

Por otro lado tenemos que en general al llegar únicamente unos cuantos a edades más allá de los 50 años en la época prehispánica, algunas enfermedades ligadas a la edad, como los cánceres, no se encontraron. Existen casos identificados para otras colecciones prehispánicas pero son extraordinarios [Dávalos, 1964].

En la colección de San Jerónimo sí encontramos una mujer de alrededor de 50 años que, a juzgar por el diagnóstico diferencial, es resultado de un carcinoma metastásico [Mansilla *et al.*, 2003].

El panorama de las enfermedades óseas infecciosas (periostitis y osteomielitis) en estas muestras anteriores a los antibióticos, es que más de la tercera parte la presentan a la edad de mayor mortalidad en Tlatilco. Existe además el informe [Salas y Hernández, 1994] de un patrón y la hipótesis de que se trata de una infección cutánea, en un principio en los pies. Hay que tomar en cuenta que probablemente la mayoría de las muertes en esta época eran ocasionadas por microorganismos como los que producen las infecciones intestinales y en las vías respiratorias, que siguen siendo actualmente las enfermedades que provocan la mayor mortalidad en países no desarrollados.

Durante la época virreinal en la Nueva España la insalubridad y el probable parasitismo crónico imperaban en la ciudad, factores que afectaban a todos los niveles sociales. Hay referencias de las infecciones tanto endémicas como epidémicas que asolaban a la población. Dentro de las infecciones encontradas entre los infantes se encuentra un caso de sífilis congénita [Mansilla y Pijoan, 1995], el aumento de las infecciones con la edad en esta muestra probablemente se deba a que los organismos se encontraban cada vez más deteriorados y susceptibles de ser atacados por los microorganismos patógenos. Al respecto se cuenta con los datos de Mansilla *et al.* [2000] realizado en esta misma muestra del interior del templo de San Jerónimo, en donde se encontró una cantidad de plomo en los dientes mayor a la que se encontró en dentición de población actual. Estos factores contribuyen de alguna forma a que se pueda pensar en una mayor susceptibilidad del organismo a infecciones.

La descalcificación se presenta en una proporción menor a 20% en la muestra de Tlatilco, lo cual puede hablar de un mayor consumo y/o aprovechamiento de calcio, así como de una actividad física cotidiana que, junto con la vitamina D, permite la fijación del calcio por medio de una exposición de gran parte de la piel a los rayos solares durante la mayor parte del año. En las cifras sobre descalcificación

encontradas en la muestra de San Jerónimo para estos grupos de edad encontramos una frecuencia de casi 60%, cifra que habla del deterioro del organismo. Se podría esperar una mayor prevalencia entre las mujeres por el proceso hormonal de la menopausia, pero no ocurre así en esta colección; los hombres también muestran una considerable desmineralización que se debe analizar buscando las causas. En esta muestra observamos varios cráneos con atrofia biparietal que muestra una marcada pérdida de hueso en estas zonas, ocasionada por la osteoporosis. También la costumbre europea de cubrirse del sol la mayor parte del cuerpo, utilizando ropa y accesorios, así como la del encierro domiciliario para mujeres y niños, pueden ser la causa del raquitismo y descalcificación presente en esta muestra [Mansilla, 1997]. Cabe mencionar que se han encontrado diferencias en este padecimiento según el grosor general de los huesos por afinidad étnica y/o ecosistema [Aufderheide y Rodríguez-Martín, *op. cit.*].

De las huellas de lesiones óseas asociadas a enfermedades carenciales a través de la expresión de la hiperostosis porótica, que en América se ha atribuido a anemia por deficiencia de hierro, posiblemente causada por parasitosis [Schultz, 2001:136; Larsen y Sering, 2000], se tiene que casi 40% de los individuos de Tlatilco las presentan. En San Jerónimo la cifra asciende a 19.3%, mostrando menor carencia.

En cuanto a los traumatismos en Tlatilco, Salas y Hernández [1994] afirman que las fracturas tienen una baja incidencia y se presentan en costillas, clavículas, miembro superior (en especial cúbito y radio), las atribuyen a movimientos relacionados con las actividades realizadas. No existe diferencia entre ambos sexos.

En la muestra virreinal de San Jerónimo encontramos que en estos grupos de edad avanzada estas lesiones se presentan con mayor frecuencia (67.7%), y lo mismo se señala en el trabajo de Pijoan *et al.* [2002]. La causa de estos traumatismos y su diferencia con los encontrados en la época prehispánica podría atribuirse a la diferencia, tanto en los materiales utilizados, como en la forma de las herramientas, artefactos y armas de los europeos. En esta serie sí hay una diferencia notable entre ambos sexos, aunque dichos traumatismos se presentan con mayor la frecuencia en el sexo masculino, lo cual podría atribuirse tal vez al tipo de actividad realizada.

Las discrepancias entre las enfermedades bucales también son extraordinarias, y la pérdida de piezas dentales *ante mortem* en la muestra virreinal es asombrosa en comparación con la de Tlatilco. Este fenómeno refleja de seguro la diferencia entre una dieta prehispánica rica en vegetales y frutas, fibras, algas y proteínas, gracias a las cualidades nutritivas del alga espirulina, pescados, aves así como carne de mamíferos pequeños, venado cola blanca e insectos y miel de abeja. Según las recomendaciones médicas actuales, este tipo de alimentación es indudablemente más saludable que una dieta basada en harina de trigo refinada, así como azúcar refinada y grasas animales en abundancia, que era la alimentación principal entre

los individuos de la muestra virreinal [Vargas, 2002]. Otro aspecto por considerar en este sentido sería la relación que puede establecerse con la descalcificación.

En general se puede decir que los habitantes de Tlatilco llevaban una vida ardua y con carencias, morían a menor edad pero llegaban a la muerte habiendo tenido una calidad de vida mejor que la manifiesta en los esqueletos de la muestra virreinal; varios de los primeros inclusive no presentan huellas de padecimientos óseos. En cambio, los de la colección del interior del templo de San Jerónimo, a pesar de pertenecer al grupo privilegiado socioeconómicamente, vivían más pero sus enfermedades óseas hacen ver una vida con una estructura ósea deteriorada que los hacía padecer más durante la última etapa de sus vidas. Así constatamos cómo se relacionan diferentes variables bio-genético-ecológico-socio-culturales y nos hablan del modo y calidad de vida de poblaciones desaparecidas.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aufderheide, A. y C. Rodríguez-Martín**

1998 *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*, Cambridge, Cambridge University Press.

### **Camargo, P. y V. Partida**

1992 "Algunos aspectos demográficos de cuatro poblaciones prehispánicas de México", en *Memorias del poblamiento de las Américas*, Veracruz.

### **Carotenuto, R. y J. Bullock**

1980 *Physical Assessment of the Gerontologic Client*, Filadelfia, F. A Davis Company.

### **Ceja, M.**

1987 *Azcapotzalco: una población del Postclásico vista a través de sus enterramientos*, tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH.

### **Cooper, D.**

1980 *Las epidemias en la ciudad de México 1761-1813*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, colección Salud y Seguridad Social, serie Historia.

### **Cruz, Ma. S.**

1991 "La emergencia de una ciudad novohispana. La ciudad de México en el siglo xvii", en Ríos de la Torre, G. (coord.), *Espacios de mestizaje cultural III*, Anuario Conmemorativo del v Centenario de la llegada de España a América: México, UAM-A, pp. 89-115.

### **Dávalos, E.**

1964 "La patología ósea prehispánica", en *Actas y Memorias del xxxv Congreso Internacional de Americanistas*, México, Libros de México, pp. 79-86.

### **García Moll, R., D. Juárez, C. Pijoan, M. E. Salas y M. Salas**

1991 *San Luis Tlatilco, México. Catálogo de entierros temporada IV*, México, INAH.

**Ginesta, J. A.**

2003 "Enfermedades metabólicas y carenciales", en Isidro, A., Malagosa, A. (eds.), *Paleopatología. La enfermedad no escrita*, Barcelona, Massson, pp. 263-273.

**Grmek, M.**

1994 *Les maladies a l'aube de la civilisation occidentale*, París, Editions Payot & Rivages.

**Larsen, C. S. e I. E. Sering**

2000 "Inferring Iron-Deficiency Anemia From Human Skeletal Remains: The Case of the Georgia Bight", en Lambert, P. M. (ed.), *Bioarchaeological Studies of Life in the Age of Agriculture: A View From the Southeast*, Alabama, University of Alabama Press, pp. 116-133.

**López Austin, A.**

1996 *Cuerpo humano e ideología I*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, serie Antropológica núm. 39.

**Maldonado, C.**

1978 "El control de las epidemias: modificaciones en la estructura urbana", en Moreno, A. (coord.), *Ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, colección Científica, núm. 61, pp. 148-152.

**Malvido, E.**

1982a "Cronología de epidemias y crisis agrícolas en la época colonial", en Florescano, E. y E. Malvido (coords.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, colección Salud y Seguridad Social, serie Historia, pp. 171-176.

1982b "Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810)", en Florescano, E. y E. Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México I*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, Colección Salud y Seguridad Social, serie Historia, pp. 179-197.

**Mansilla, J.**

1997 *Indicadores de respuesta al estrés (agresiones ambientales) en la colección osteológica del templo de San Jerónimo, Ciudad de México*, tesis doctoral, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

**Mansilla, J. y C. Pijoan**

1995 "A case of Congenital Syphilis During the Colonial Period in Mexico City", en *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 97, pp. 187-195.

**Mansilla, J., C. Pijoan y J. A. Pompa**

1994 *Catálogo de los esqueletos de entierros primarios de la colección San Jerónimo, temporada 1976, México D. F.*, México, INAH, Colección Fuentes.

**Mansilla, J., C. Pijoan y M. E. Salas**

1997 "Evaluación de las lesiones osteoarticulares en la población de Tlatilco (temporada IV)", en Manrique, L. y N. Castillo (coords.), *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, México, INAH, colección Científica núm. 333, pp. 433-446.

**Mansilla, J., C. Pijoan, J. A. Pompa y D. Villegas**

1992 "Los entierros primarios del templo de San Jerónimo, ciudad de México (temporada 1976). Estudio de los indicadores de las agresiones ambientales", en Jaén, M. T. et al. (eds.), México, INAH, *Antropología física, anuario 1991*, pp. 121-129.

- Mansilla, J., Ma. E. Chávez., C. Solís, A. Oliver, L. Rodríguez y E. Andrade**  
2000 "Contaminación humana con plomo en la ciudad de México a través del tiempo", en Varela, T. A. (ed.), *Investigaciones en biodiversidad humana*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 299-305.
- Mansilla, J., C. Pineda, C. Pijoan, S. Fernández y M. Martínez-Lavin**  
2003 "Metástasis esquelética en la muestra colonial de la iglesia de San Jerónimo de la ciudad de México. Reporte de un caso", en Aluja, Ma. *et al.* (eds.), *Antropología y Biodiversidad 1*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, pp. 538-544.
- Muriel, J.**  
1946 *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago.  
1994 *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, serie Historia novohispana, núm. 30.
- Ortiz, F.**  
1987 *Diagnóstico. La medicina y el hombre en el mundo moderno*, México, Everest.
- Pescador, J.**  
1992 *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México.
- Pijoan, C., J. Mansilla y P. Hernández**  
2002 "Análisis de edad a la muerte en dos grupos del México virreinal", en *Memorias del Tercer congreso internacional en Antropología e Historia de Salud Enfermedad "Living and Healing Old Age in the World"*, Génova, Erga Edizioni.
- Roberts, Ch. y K. Manchester**  
1997 *The Archaeology of Disease*, Nueva York, Sutton Publishing Limited/Cornell University Press.
- Salas, M. E y P. Hernández**  
1994 "Tlatilco, México: una aldea del Preclásico. Un ejemplo de adaptación al medio ambiente. Perfil biocultural", en *Anales de Antropología xxxi*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 63-87.
- Sanders, W., J. Parsons y R. Stanley**  
1979 *The basin of Mexico: Ecological processes in the evolution of a civilization*, Nueva York, Academic Press.
- Schultz, M.**  
2001 "Paleohistopathology of Bone: A New Approach to the Study of Ancient Diseases", en Ruff, Christopher (ed.), *Yearbook of Physical Anthropology*, vol. 44, Wiley-Liss, Inc., pp. 106-147.
- Storey, R.**  
1992 *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan*, Alabama, The University of Alabama Press.
- Vargas, L. A.**  
2001 "La alimentación de los criollos y mestizos en el México colonial", en Alarcón, D. y H. Bourges, (eds.), *La alimentación de los mexicanos*, México, El Colegio Nacional, pp. 47-66



# LA DESHUMANIZACIÓN POR LA PALABRA, EL SOMETIMIENTO POR LA LEY. PARALELISMOS DISCURSIVOS SOBRE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EL CONO SUR, SIGLOS XVIII-XIX

*Florencia Roulet*

Universidad de Lausanne, Suiza

*Pedro Navarro Floria*

CONICET y Universidad del Comahue, Argentina

**RESUMEN:** *Este trabajo analiza una serie de transformaciones discursivas operadas casi simultáneamente en Argentina y Estados Unidos, países que completaron su integración territorial a fines del siglo XIX incorporando territorios indígenas previamente proclamados “vacíos”. En los escritos de los propagandistas argentinos se percibe la influencia de autores europeos y de escritores norteamericanos directamente involucrados en la política indígena. A través de su discurso, los pueblos autóctonos hasta entonces designados “indios” se metamorfosearon en “salvajes” subhumanos, al tiempo que el “cristianismo” como referencia identitaria devino en “civilización” encarnada en la raza blanca, y los “territorios indígenas” se representaron como “desiertos” interiores al territorio nacional aunque estuvieran fuera del control estatal. Las “naciones indígenas” soberanas y exteriores al Estado fueron compulsivamente incorporadas a él como “bandas rebeldes”. Revestido del barniz legitimador de la ciencia positivista, este discurso se impuso en el terreno literario y el periodístico, cristalizando en disposiciones jurídicas que contribuyeron decisivamente a la domesticación de la cuestión indígena, a la privación de derechos individuales y colectivos y a una ciudadanía muy limitada. A la luz de los recientes trabajos impulsados en las Naciones Unidas sobre las cuestiones indígenas, proponemos una crítica de esas construcciones discursivas con el propósito de contribuir al reconocimiento y la restitución de derechos a los pueblos originarios en Estados modernos y democráticos.*

**ABSTRACT:** *This article analyses a series of discursive transformations operated almost simultaneously in Argentina and the United States. Late in the nineteenth century, both countries completed their territorial integration occupying indigenous lands, claiming them to be “empty”. In the writings of Argentinean propagandists, the theoretical influence of European authors and that of North American contemporaneous writers directly involved in Indian policy are clearly noticeable. Through their discourse, indigenous people—usually called “indians” until then—turned into sub-human “savages”, while “Christianity” as a reference of self-identity was replaced by the notion of “civilization” incarnated in*

*the white race, and indigenous "territories" were represented as "deserts" inside the national territory, even if not under effective State control. By those means, former sovereign and independent indigenous nations were forcibly incorporated to the Nation State as "rebellious bands". Legitimated by the racist theories developed by the positivist science, this discourse gained hegemonic recognition in the literary and journalistic fields, resulting in juridical measures that decisively contributed to the domestication of the indigenous question, to the deprivation of indigenous individual and collective rights and to a very limited citizenship. Taking into account the recent United Nations researches on indigenous issues we present critiques of those intellectual constructions in order to contribute to the recognition and restitution of indigenous people's rights in modern and democratic Nation States.*

**PALABRAS CLAVE:** *pueblos indígenas, domesticación, ciudadanía, derechos indígenas, desierto, tratados, fronteras*

## LA PALABRA, ARMA LETAL DE LA SEGUNDA CONQUISTA

Las postrimerías del siglo XVIII, y especialmente todo el siglo XIX, asisten a un renovado auge de exploraciones, colonización y contiendas por el espacio planetario, que terminarán de desenclavar y unificar el mundo. Por su magnitud, violencia e impacto sobre las poblaciones originarias de las Américas, este proceso es equiparable a una Segunda Conquista. Sus actores avanzan con la fuerza que dan el número y la superioridad tecnológica y se afirman en otro discurso, más refinado y drástico que los balbucesos del primer colonialismo.

España y Portugal habían perdido durante el siglo XVII su control hegemónico de los mares. Gran Bretaña, los Países Bajos, Francia, Suecia y Dinamarca construían sus propios imperios ultramarinos. Los argumentos esgrimidos desde fines del siglo XV para justificar la toma de posesión de los países nuevamente "descubiertos" fueron caducando: la autoridad papal era contestada por los protestantes, los acuerdos bilaterales de reparto del mundo fueron ridiculizados por los nuevos amos de los mares y la misión evangelizadora fue invalidada por una creciente aceptación del principio de la tolerancia religiosa. La Segunda Conquista debería fundarse en otros títulos legitimadores: la posesión del territorio, su exploración y ocupación efectiva mediante la erección de poblados permanentes, la elaboración de mapas, la demarcación de límites internacionales y la sujeción de los nativos.

En esa lucha de gigantescas proporciones por la apropiación del espacio y el dominio sobre los seres humanos, los colonizadores de estirpe europea se propusieron "privar a las naciones indígenas, en su totalidad o de manera sustancial, de tres de los cuatro atributos esenciales que dieron origen a su condición originaria de entidades plenamente soberanas", a saber: de su territorio, de su capacidad reconocida para entablar relaciones internacionales, así como de sus formas de gobierno, a la vez que reducían drásticamente el cuarto atributo, su población [Alfonso Martínez, 1995:§ 135].

Este proceso de transferencia gradual de las relaciones con las naciones indígenas del ámbito del derecho internacional y la diplomacia al de la legislación interna de cada Estado Nación se conoce como “domesticación” [*ibid.*:§ 12] o “internalización”. Se concretó en dos frentes principales: el de la apropiación del espacio real, luego de vencer por las armas la obstinada resistencia indígena, y el de las ideas, para generar consenso —en la población no indígena— sobre la legitimidad, inevitabilidad y deseabilidad de tamaño despojo. Lo primero quedó en manos de militares, intrépidos “pioneros” o humildes “labradores” que poniendo riesgo de sus vidas y haciendas fueron avanzando palmo a palmo sobre territorio indígena. Lo segundo fue obra de toda suerte de propagandistas que mediante un uso político y sutil del lenguaje operaron una serie de transformaciones discursivas paralelas e intervenciones que terminaron convirtiendo a los pueblos originarios de todas las latitudes del planeta en intrusos en sus propias tierras. Las normas jurídicas estatales coronarían este proceso con un barniz de legalidad que aquietaba los sobresaltos de conciencia de los raros moralistas.

Entre las últimas décadas del siglo XVIII y fines del siglo siguiente, el “indio” se transformaría en “salvaje”, su contraparte, el “cristiano”, en “hombre civilizado”, sus territorios en “desiertos” (y más tarde en “tierras vacías” o “vírgenes”), y su condición de naciones soberanas en meras asociaciones estructuradas por el parentesco: “tribus”, “hordas”, “bandas”. Las metamorfosis del léxico se deslizarían al plano normativo y al imaginario fundante de las nuevas repúblicas: así, los tratados que celebraban con las naciones originarias se convertirían en actos unilaterales de derecho interno denominados “acuerdos”, las fronteras externas con el mundo aborígen en “fronteras interiores” y la guerra de conquista contra el indígena en una guerra de policía contra el bandolerismo y la delincuencia. Las numerosas experiencias de intercambios comerciales y convivencia pacífica que prosperaron por mutua necesidad e interés mientras la tierra alcanzaba para todos fueron borradas de la memoria para dar lugar a la representación de una guerra a muerte, permanente, entre la “civilización” y los “salvajes”. Así, los multiformes cautivos, renegados y fugitivos que durante siglos convivieron con los nativos y mestizos en los márgenes de sus sociedades de origen, fueron discursivamente transformados primero en “bárbaros” contrapuestos a la imagen emblemática de “la cautiva” y más tarde en representantes de una sociedad mestiza y alternativa que amenazaba o se resistía al orden dominante. En el imaginario social que la literatura, la plástica y la naciente historiografía contribuían a forjar, estas imágenes calaron tan hondo que fueron naturalizadas en el sentido común y en buena medida siguen vigentes, alimentando prejuicios, discriminaciones y paternalismos que siguen vigentes.

Si bien es cierto que la mayor parte de esos tópicos han sido separadamente deconstruidos y sometidos a crítica por la historiografía más reciente, es infrecuente

constatar que aparecieron de modo simultáneo tanto en Estados Unidos como en el Río de la Plata en contextos históricos precisos —reemplazando caracterizaciones previas, menos negativas, que cayeron en desuso—, que constituyen un conjunto homogéneo e indisociable, la imprescindible contra cara del concepto de “civilización” que debe construir al “salvaje” para darse una razón de ser, y que lejos de ser meros productos del lenguaje se tradujeron en disposiciones jurídicas con enormes consecuencias para el estatus de los indígenas una vez incorporados al Estado-nación. Se puede decir entonces que, tanto como el Remington y el telégrafo, la palabra fue un arma determinante en la domesticación de la cuestión indígena.

Mientras que la Primera Conquista había sido dirigida por soberanos que tomaban decisiones en la soledad de sus gabinetes, sin rendir cuentas a nadie, en los nuevos regímenes democráticos decimonónicos, el peso de la naciente “opinión pública”, constituida por ciudadanos deseosos de hacer valer sus puntos de vista, hizo proliferar el gremio de los propagandistas, que en periódicos, folletos, libros y revistas comenzaron a dar a conocer el nuevo credo del colonialismo. No se trataba de juristas eruditos como Francisco de Vitoria (1486-1546) o Hugo Grotius (1583-1641) sino de hombres de acción que empuñaban la pluma para defender con las letras lo que otros conquistaban en los campos de batalla. Sus ideas se nutrieron de vagas y a menudo contradictorias nociones del derecho internacional (entonces denominado “derecho de gentes”), adaptadas y deformadas según sus intereses y conveniencias, y popularizadas en fórmulas simples y efectistas. Con el tiempo, estas ideas (cuando no ellos mismos) ganaron el terreno de las legislaturas, de los tribunales y del poder ejecutivo, y se convirtieron en normas legales formalmente sancionadas: así la evolución del derecho acompañó a la de las ideas, de la mano del poder político.

Como las opiniones públicas no consumen masivamente tratados de derecho y filosofía ni tediosas jurisprudencias, esas transformaciones se gestaron ante todo en el terreno literario y plástico: el arte acompaña paso a paso esa evolución de las ideas. Los generadores de ideología son periodistas, ensayistas y poetas de pluma ágil y verbo florido así como pintores inspirados (Bodmer y Catlin en Estados Unidos; Pellegrini, Essex Vidal, Rugendas o los ilustradores de las obras de d’Orbigny en Río de la Plata). El desarrollo a menudo sincrónico de un clima común de ideas en torno de la temática indígena en ambos extremos del continente se explica en parte por las notorias similitudes en el proceso de ocupación y colonización de las zonas de frontera, pero en gran medida también por la enorme influencia intelectual que tuvieron en ambas regiones algunos literatos y juristas europeos que teorizaron sobre los problemas derivados del contacto cultural entre colonizadores y nativos, así como por la poderosa fascinación que ejerció el modelo norteamericano de conquista del oeste sobre las élites dirigentes rioplatenses.

Intentaremos aquí un recorrido por los textos de una serie de autores de los siglos XVIII y XIX, hartos leídos, citados y plagiados por los propagandistas rioplatenses. A través de sus obras podremos atestiguar cómo fue transformándose el lenguaje del primer colonialismo, cuyos orígenes se remontan a la antigüedad grecorromana y a los padres de la Iglesia, en una serie de *slogans* modernos, cuya contundencia y eficacia deriva a menudo del prestigio “científico” con el que los revistieron las flamantes disciplinas de la biología, la sociología y la antropología. Muy pronto los historiadores los consagraron como otros tantos mitos nacionales.

## DE INDIOS A SALVAJES

Desde los primeros contactos con los europeos, los habitantes de las Américas fueron clasificados con términos familiares a la tradición occidental que implicaban una noción de inferioridad cultural.<sup>1</sup> Esos términos eran usados desde la antigüedad para designar a extranjeros cuya existencia fuera del marco geográfico y político de la *polis* era interpretada como falta de raciocinio, signo de una humanidad incompleta. Retomados luego por el cristianismo, los mismos calificativos fueron aplicados a los pueblos que no profesaban la “verdadera fe”: “bárbaros”, “salvajes”, “idólatras” e “infielos” [Pagden, 1982]. La diferencia esencial entre el “nosotros” de los europeos trasplantados a América y los “otros” que encontraban a su paso, como la concebían entonces aquéllos, no consistía en una cuestión biológica sino cultural, centrada en un criterio religioso. Para los hombres del siglo XVI, la idolatría suponía la pérdida de cualquier derecho a la soberanía y abría las puertas de la esclavitud personal [Estenssoro, 2003:35; Todorov, 1991:52-55; Williams, 1990; Falkowski, 1992]. La evangelización de los nativos fue a la vez la justificación y la meta (al menos teórica) de la conquista de América: de ahí el énfasis inicial en caracterizar al indígena como ignorante del verdadero Dios y hostil al cristianismo.

Sin embargo, en el trato cotidiano pronto prevalecieron la designación genérica de “indios”, sin calificativos, y los gentilicios de cada nación indígena, con-

<sup>1</sup> “[...] Los observadores de América, como los observadores de todo lo culturalmente inhabitual para lo cual se carece de antecedentes fácilmente disponibles, debieron ser capaces de clasificar *antes* de haber propiamente visto; y en orden a clasificar con algún sentido significativo, no tuvieron otra alternativa que apelar a un sistema que ya estuviera en uso. Fue, en efecto, ese sistema, y no la estructura innata del mundo, lo que determinó tanto lo que efectivamente creyeron que era la realidad objetiva que tenían delante como también las áreas de esa realidad que seleccionaron para describir” [Pagden, 1982: 2]. Esta, y todas las citas textuales de obras en inglés o francés reproducidas en adelante, han sido traducidas al castellano por los autores.

ceptos valorativamente neutros, que son las designaciones más frecuentemente empleadas para referirse a los naturales durante todo el periodo colonial. Entre los siglos XVI y XVIII, los epítetos negativos de “bárbaro”, “salvaje” e “infiel” se usaron en dos contextos: el del contacto con nuevos grupos cuyo intimidante aspecto generaba un sentimiento de extrañeza, y el del conflicto armado. El recurso a tal adjetivación puede constatarse tanto en la documentación histórica como en la literatura de la época. Así son percibidos por exploradores y viajeros los “patagones”, cuyo mítico gigantismo estaba presente ya en la gesta de Primaleón —novela de caballería editada en 1512, pocos años antes de que los describiera Pigafetta, el cronista de Magallanes, primero en constatar su existencia real en el extremo sur de América— y cuyo salvajismo “consistía esencialmente en la aplicación a los hombres del Nuevo Mundo el modelo de representaciones que había prevalecido en los mapas medievales para los feroces pueblos escitas” [Duvernay Bolens, 1995:58]. El personaje literario sirve de paradigma al relato del cronista, quien antes de ver la realidad que tiene ante sus ojos capta y describe los seres extraordinarios que de antemano su imaginación está esperando encontrar. Dos siglos más tarde, el “salvajismo” de los pueblos de ultramar se convirtió en un tópico literario. Jonathan Swift (1667-1745), ineludible referencia literaria de los hombres del siglo XIX, menciona el frecuente recurso de los escritores de su época a las descripciones ornamentales de la fauna y la flora exóticas, así como el indispensable condimento narrativo que proporcionan “las bárbaras costumbres e idolatrías de gente salvaje” [Swift, 1976 (1726):119].

En la documentación administrativa de esa misma época, los nativos son llamados “indios” a secas, salvo en raras ocasiones que invariablemente se producen en circunstancias de conflicto abierto o latente. A medida que avanza el siglo XVIII, el indígena percibido como enemigo real o potencial tiende a ser calificado de “infiel” y “bárbaro”, aunque muy rara vez de “salvaje”. Si bien sigue presente en los espíritus que es propio de infieles vivir “sin Dios ni ley” y se dan por sentados su carácter traicionero y su deslealtad, el término ha ido perdiendo sus implicaciones religiosas: el “indio infiel” o “bárbaro” no se opone aquí al europeo cristiano sino al indio reducido o encomendado, que colabora con el colonizador en la tarea de prevenir o castigar a los indígenas insumisos. La barbarie en este contexto es una categoría política, un atributo circunstancial. Una vez establecidas las paces e independientemente de que se iniciara cualquier tipo de tarea evangelizadora entre ellos, los indios antes “infieles” y “bárbaros” pasaban a ser “amigos” [cfr. Roulet 1999-2001, 2002].

El “indio amigo”, dócil y colaborador, es una realidad tangible de la vida colonial que proporciona la materia prima para la elaboración literaria del tema del “buen salvaje”, tan caro a la Ilustración dieciochesca y al Romanticismo de principios del siglo XIX. El mito nace en el ámbito metropolitano, a menudo de la pluma de escrito-

res que jamás han tenido un contacto directo con los pobladores originarios de otros continentes, como es el caso de Swift y de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o bien que ensalzan las virtudes prístinas de pueblos en vías de extinción física, como lo hace Alexis de Tocqueville (1805-1859) al referirse a los indígenas norteamericanos en la década de 1830.<sup>2</sup> Su difusión y su persistencia en los países de lengua inglesa se deben en parte a que servía los intereses de los agentes que intentaban convencer a futuros colonos de las prometedoras perspectivas que los esperaban en América [Billington, 1985:6]. Dos siglos después de la primera descripción hecha por Pigafetta, un reflejo parcial de esa construcción ideológica del “buen salvaje” en el extremo sur americano se puede ver en las conclusiones de los viajeros enviados por la Corona española acerca de los “patagones”: hombres inasimilables a las pautas occidentales de trabajo y de vida, pero frugales, honestos y hospitalarios.

La idealización del indígena y el cuestionamiento frontal a la empresa colonial al que se atreven autores como Swift no parecen haber echado raíces en el ámbito americano. En Estados Unidos, un autor prolífico y con gran influencia como James Fenimore Cooper (1789-1851) pudo permitirse adornar con los atributos del buen salvaje a los Mohicanos, a los Delaware y a los Shawnee —contrastando con la maldad intrínseca que imputaba a otros grupos—, sólo en la medida en que se trataba de pueblos tan diezmados por el contacto con los europeos y las guerras intertribales que se daba por inevitable e inminente su desaparición. Si en Argentina las convocatorias fraternales a los indígenas de la Pampa y del Noroeste no fueron más allá de las primeras proclamas revolucionarias, en Chile, en cambio, sí hubo una recuperación simbólica e historiográfica de la “gloriosa resistencia araucana” y de caciques como Lautaro y Caupolicán a partir de la Independencia, recuperación que fue fuertemente contestada por el argentino Domingo F. Sarmiento (1811-1888) y otros racistas a partir de 1840:<sup>3</sup>

<sup>2</sup> “A la llegada de los Europeos, el indígena de América del Norte ignoraba aún el precio de las riquezas y se mostraba indiferente al bienestar que el hombre civilizado adquiriría con ellas. Sin embargo, no se advertía en él nada grosero; por el contrario, imperaba en su modo de actuar una habitual reserva y una suerte de cortesía aristocrática. Suave y hospitalario en la paz, implacable en la guerra, más allá de los límites conocidos de la ferocidad humana, el Indio se exponía a morir de hambre para socorrer al extranjero [...] y desgarraba con sus propias manos los miembros palpitantes de su prisionero. Las más famosas repúblicas antiguas no habían admirado jamás un coraje más firme, almas más orgullosas y un amor de la independencia más altivo que los que escondían entonces los bosques salvajes del nuevo mundo [...]. El Indio sabía vivir sin necesidades, sufrir sin quejarse y morir cantando” [De Tocqueville, 1992:26 y s].

<sup>3</sup> En relación con Chile véase Pinto Rodríguez [2000], que explica la “inclusión original” de los mapuches por el trato fronterizo colonial y su reinclusión tras la independencia, para ser excluidos después.

[...] desde lejos, o mediante contactos esporádicos, se podía idealizar al *nativo*: al azteca, al inca, al araucano, al chino o al hindú, al persa, al marroquí o al patagón; en la proximidad de todos los días encarnada además en un espacio mercantil de agresiva concurrencia, aquella bruma distante y borrosa se disipaba. El otro ideal era reemplazado por el otro próximo y concreto. Y con él el mito humanitarista se licuaba. Sólo quedaba la alternativa material de alguien que se expandía frente a otro que debía replegarse. Un blanco que juzgaba y un no blanco sobre el que se emitían juicios de acuerdo a un código que desconocía. De un colonizador en avance y un colonizado en repliegue [Viñas, 1982:69].

En las primeras décadas del siglo XIX, en América del Sur —un siglo antes en América del Norte—, se produce un notable quiebre terminológico. A medida que avanza la expansión territorial a expensas de los indígenas y que éstos reaccionan con actos de guerra, la designación de “indios” cede el paso a la de “salvajes” y la representación que de ellos se hace tiende a su demonización, infantilización y animalización: salidos del fondo de los infiernos, imprevisibles y caprichosos como los niños, son asimilados a fieras salvajes, sus habitaciones son denominadas “madrigueras” o “guaridas” y sus acciones están caracterizadas por el instinto incontrolado y la ferocidad.<sup>4</sup> La consecuencia lógica es su deshumanización, que justifica su exterminio. Mientras la tierra abundaba y faltaba gente para poblarla, el “problema del indio” se limitaba a una cuestión de defensa de la frontera contra los robos de ganado y los ataques a viajeros y comerciantes que transitaban por caminos inseguros. Pero cuando el desarrollo de actividades productivas a mayor escala empezó a requerir tierras nuevas, el indio se convirtió en el mayor obstáculo para la expansión territorial. La conquista del espacio debió hacerse por métodos violentos que engendraron respuestas igualmente sangrientas. Sin embargo, la violencia indígena no fue atribuida al despojo que se intentaba perpetrar, sino a la condición natural e inmutable del “salvaje”, un ser que difícilmente reunía los atributos propios de una persona. Paradójicamente, en una era que proclamaba como principio universal la igualdad de todos los seres humanos, la Segunda Conquista volvió a poner sobre el tapete el tema de la humanidad de los indígenas y no dudó en negarla, excluyéndolos de paso de la historia:

Los salvajes no tienen [...] historia, siendo su lenguaje tan pobre como sus medios de subsistencia y de bienestar. Hasta suelen no tener tradición ni memoria, su existencia

<sup>4</sup> Son impactantes las similitudes entre la descripción que propone Cooper de los Sioux en *La Pradera* (1828) y de los Iroqueses en *El último Mohicano* (1826), indios “malos” por antonomasia, con los indios que presenta el poeta argentino Esteban Echeverría en *La cautiva*, obra redactada en 1837: fieros (en el sentido de aguerridos, pero también en su agresividad instintiva propia de fieras), sanguinarios, oscuros, repulsivos, carentes de sentimientos, ladrones, falsos, insolentes y traicioneros. Este giro terminológico se constata sincrónicamente en otras regiones de América del Sur [cfr. Hill y Staats, 2002:15].

[...] no es vida humana, es un estado biológico; la animalidad esperando su hora en una monotonía retardataria sin siquiera ser apacible como la existencia de la familia entre los castores [Mansilla, 1994 (1890):xviii y s].

El paso de la imagen literaria del salvaje equiparado a la fiera a la enunciación jurídica de su falta de derechos en tanto personas no había sino rápidamente franqueado por los ideólogos del racismo. Mientras que el imperialista norteamericano Lawrence Lowell afirmaba en 1899 que “[los indios] no son hombres, dentro de la teoría [de que todos los hombres han sido creados iguales]” [*apud* Williams 1980:820], Sarmiento decía, con respecto a la cuestión de la violación de los principios del derecho de gentes en la guerra contra los salvajes: “Este derecho supone gentes”, supuesto al que no suscribía [Sarmiento 1948, II:219].

En ambos extremos del continente americano, el mito del salvaje se monta sobre dos elementos esenciales: el de la subsistencia basada exclusivamente en la caza —caracterizada como “robo” cuando se trataba de ganado introducido por los europeos (lo que llevaba a negar por definición las prácticas agrícolas y pastoriles de muchos de estos pueblos y a postular su nomadismo)—, y el de la guerra como actividad por excelencia (en el caso rioplatense, expresada en el “malón”, ataque indígena contra estancias o localidades de frontera). Por la magia de las palabras, los indios —todos los indios, tanto los hostiles como los que antes eran denominados “amigos”— quedaron transformados en “no personas fuera del alcance de las obligaciones morales hacia las personas humanas, y sus patrias se convirtieron en tierras disponibles (*land free to be taken*)” [Jennings, 1994:342]. Las generales de la ley no se aplicaban a estas “no personas”, hacia quienes se volvió lícito tener comportamientos que hubieran sido moral y legalmente sancionados en caso de producirse entre “blancos”. El exterminio, la privación de la libertad o la deportación de la población masculina adulta, el reparto de mujeres y niños indígenas en casas de “familias decentes” donde trabajarían de por vida sin gozar de salario, la expropiación de sus medios de subsistencia, la imposición compulsiva del cristianismo a seres que no podían prevalerse de la libertad de cultos garantizada a los inmigrantes en las constituciones nacionales, constituyen un conjunto de crímenes que contemporáneamente están tipificados como genocidio por el derecho internacional,<sup>5</sup> pero que ya entonces eran cada uno de por sí

<sup>5</sup> La Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de las Naciones Unidas define este crimen como el exterminio metódico de un grupo étnico, nacional, racial o religioso ya sea que se perpetre mediante la matanza de miembros del grupo o mediante actos tales como la lesión grave a la integridad física o mental de sus miembros; el sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que acarreen su destrucción física, total o parcial; las medidas destinadas a impedir los nacimientos o el traslado forzoso de los niños del grupo a otro (Artículos 1 y 2 de la Convención) [*cf.* Roulet, 1997:91 y s].

delitos graves, pierden su carácter de tales. No sólo no se los considera crímenes pasibles de castigo, sino que aparecen como medios apropiados para —cuando se le dejaba con vida— convertir al indio en persona. Puesta en entredicho su humanidad al tiempo que se afirmaba su inferioridad, el salvaje:

[...] era presa, ganado, animal doméstico o plaga: nunca un ciudadano. A medida que el mito del Salvaje Innoble ganaba popularidad, conducía a negar la ciudadanía indígena incluso al interior de sus propias comunidades [Jennings, 1976:59].

En América del Norte el giro idiomático de indio a salvaje es perceptible a partir del levantamiento indígena y la masacre de colonos que tuvo lugar en 1622 en Virginia, a raíz de la masiva apropiación de las tierras de los nativos para plantar tabaco en gran escala [*ibid.*:77 y s; y Billington, 1985:7]. En cambio, en Río de la Plata el punto de inflexión fue 1820, con el cierre del proceso revolucionario y el malón contra Salto liderado por el rebelde chileno José Miguel Carrera. El malón de Salto es el pretexto que invoca el gobernador bonaerense Martín Rodríguez para partir en campaña contra los mismos indios con quienes apenas unos meses antes había firmado paces.<sup>6</sup> El gobernador no buscaba castigar a los asaltantes (que eran otros) sino correr la frontera prescindiendo del consentimiento indígena. El expediente de salvajizar al indio permite enunciar públicamente el proyecto político de exterminarlo, sin riesgo de chocar las conciencias de los bienpensantes que hasta una década antes se engolosinaban enunciando los derechos universales proclamados por la Revolución Francesa:

La experiencia de todo lo hecho nos enseña el medio de manejarse con estos hombres: ella nos guía al convencimiento de que la guerra con ellos debe llevarse hasta el exterminio. Hemos oído muchas veces a genios más filantrópicos la susceptibilidad de su civilización e industria y lo fácil de su seducción a la amistad. Sería un error permanecer en un concepto de esta naturaleza y tal vez perjudicial. Era menester haber estado en contacto con sus costumbres, ver sus necesidades, su carácter y los progresos de que su genio era susceptible, para convencernos que aquello era imposible. Veríamos entonces que los esfuerzos de la razón para atraerlos a una amistad sostenida en las bases de la industria y del comercio recíproco, serían efímeros. Veríamos, también con dolor, que los pueblos civilizados no podrán jamás sacar ningún partido de ellos ni por la cultura, ni por ninguna razón favorable a su prosperidad. En la guerra se presenta el único remedio, bajo el principio de desechar toda idea de urbanidad y considerarlos como a enemigos que es preciso destruir y exterminar [Proclama del Gobernador Rodríguez en 1823, en Marfany, 1944:1061 y s].

<sup>6</sup> Recordemos que el gobierno surgido de la revolución de 1810 había intentado negociar con los indígenas “pampas” y ranqueles el corrimiento de la línea de fronteras hacia el sur. A este designio habían respondido las tratativas iniciadas en 1810 por el coronel Pedro Andrés García así como las de 1819 de Feliciano Antonio Chiclana con los ranqueles y las de marzo de 1820 del gobernador Rodríguez con los “pampas” [*cfr.* Levaggi, 2000:169-184].

El año 1820 es crucial en la relación hispano-indígena en el Plata, porque marca el fin del periodo de paz consolidado a partir de la década de 1780 mediante tratados que estimulaban los intercambios comerciales entre las partes. El ciclo de violencia fronteriza abierto entonces, como todos los del siglo XIX, estará estrechamente ligado tanto a la debilidad política creada por la guerra civil entre las provincias argentinas como a las iniciativas de los estancieros bonaerenses de avance sobre la frontera.

El más poderoso productor de discurso sobre el tema del “salvaje” en el Cono Sur del siglo XIX fue sin duda Domingo F. Sarmiento. Ya en Chile, en la década de 1840, intervino ampliamente en la polémica acerca del sometimiento de la Araucanía: sus artículos periodísticos tratando a los mapuches y tehuelches como animales feroces son paradigmáticos [Navarro Floria, 2000a:47-51 y 56-60]. Autodidacta con inmensa erudición, Sarmiento no cita ni al dominico Bartolomé de las Casas ni a los filósofos humanistas más próximos a él en términos temporales como Voltaire o Condorcet. Si menciona a Rousseau es para referirse a sus ideas revolucionarias o a sus nociones sobre la música de los pueblos primitivos. Para definir la oposición entre “civilización y barbarie”, se nutre en cambio de los escritos de autores menos proclives a la filantropía como De Tocqueville, Guizot, Lord Palmerston, Walter Scott, Alexander von Humboldt, James Fenimore Cooper y el poeta argentino Esteban Echeverría, entre otros. Si bien los fundamentos de su rechazo de los pueblos indígenas eran primordialmente políticos, Sarmiento buscó sustentarlo teóricamente en hipótesis *ad hoc* y en argumentos provenientes del ámbito estadounidense, de unas ciencias sociales completamente “biologizadas”, es decir, permeadas por una lógica que sometía los procesos humanos y sociales a leyes de tipo natural, de cumplimiento ineluctable, y contaminadas por los debates en torno de la esclavitud negra y la conquista del oeste. La explicación básica consiste en afirmar que sólo la “raza blanca” es perfectible: “Precisamente porque nuestra raza es eminentemente perfectible, va sustituyendo a todas las otras de la tierra, exterminándolas, extinguiéndolas o absorbiéndolas” [Sarmiento, 1948, IX:215]. Para dar sustento “científico” a sus opiniones racistas, Sarmiento cita al frenólogo escocés George Combe (1788-1858) que a partir del estudio de cráneos indígenas norteamericanos dedujo su “carácter orgulloso, cauto, astuto, cruel, obstinado, vengativo y poco capaz de reflexión”, “indomable” y “demasiado peligroso” para ser sometido [*ibid.*:216].<sup>7</sup>

El concepto de “raza” desarrollado por la naciente antropología consumó la deshumanización del indígena. Las doctrinas poligenistas, que atribuían las disí-

<sup>7</sup> Combe trabajó en estrecha camaradería y compartió sus puntos de vista con el médico de Filadelfia Samuel George Morton (m. 1851), autor de *Crania Americana* (1839) y de *Crania Aegyptiaca* (1844), un sorprendente conjunto de falsas correlaciones y errores de cálculo, omisiones, incongruencias y tergiversaciones derivadas de una poderosa convicción *a priori*, similar a la que llevó a Sarmiento a construir su hipótesis *ad hoc*, acerca de una supuesta jerarquía de

miles características de los grupos humanos a un supuesto origen múltiple de la especie, proponían una explicación genética de las diferencias que persistiría, pese al triunfo del monogenismo, en las teorías en boga hacia fines de siglo, las cuales distinguían al interior de la especie única “razas” dotadas de aptitudes desiguales. Si, para los iluministas, la principal causa de cambio en el hombre era el medio ambiente y la historia humana podía resumirse como el tránsito por una serie de estadios progresivos, las teorías decimonónicas enfatizan la inmutabilidad de los tipos raciales, definidos en forma determinista [Bieder, 1986:55].<sup>8</sup> Mientras que la “barbarie” atribuida a los indios hostiles en el siglo XVIII era una característica pasajera que se esfumaba en cuanto cambiaba de signo la relación política con ellos, el “salvajismo” cristalizado en el concepto de raza constituía un conjunto de rasgos indelebles que quedaba inscrito en los cromosomas y se transmitía hereditariamente. Las transformaciones en el lenguaje antropológico dominante derivaron, en el caso argentino, al discurso político del nuevo Estado, mediante la influencia de Sarmiento y los escritos de orden sociológico de la generación romántica de 1837, en los que el “salvaje” —más allá de una adscripción étnica cada vez más dificultosa— era todo aquel que se constituyera en obstáculo social para las reformas modernizadoras.

Es claro que había excepciones a ese punto de vista. La Iglesia Católica sostuvo desde el Renacimiento la igualdad intrínseca de todos los hombres y la consiguiente posibilidad de cristianizarlos. El fundador de los Salesianos, Giovanni Bosco, por ejemplo, elaboró y difundió un concepto de los pueblos indígenas a evangelizar que los consideraba “infieltes” por ignorancia, pero fundamentalmente rescatables [Nicoletti y Navarro Floria, 2001]. Por otra parte, algunos personajes fronterizos que habían convivido durante largos periodos con los indígenas se formaban de ellos y de sus culturas una impresión favorable e incluso cargada de indisimulada simpatía, que ignoraba la tajante dicotomía formulada por Sarmiento [Roulet, 2004b]. Estas voces discordantes terminaron siendo, sin embargo, minoritarias frente a la arrolladora difusión del mito del Salvaje Innoble.

En el ámbito rioplatense, la autonomización y politización del término “salvaje” respecto del contexto científico produjo una doble generalización: por un lado, la salvajización de todos los llamados “indios”; por el otro, la indianización —en el

---

las razas. No es desechable la posibilidad de que el contacto con la escuela historiográfica puritana, romántica y liberal de Nueva Inglaterra, formada por seguidores de Walter Scott como Irving, Prescott, Bancroft, Parkman y Motley, haya ratificado en Sarmiento sus ideas deterministas acerca de las “razas”.

<sup>8</sup> Para el ámbito sudamericano, véase D’Orbigny [1944:35-44 y 119-120], donde fundamenta su clasificación en una serie de “caracteres nacionales” inmutables, de base tanto fisiológica como “moral”.

plano discursivo, se entiende— de todos los llamados “salvajes”. Si los portadores por antonomasia de ese calificativo siguieron siendo los indígenas, también se asignó la “indianidad” —y por ende el “salvajismo”— al confuso espacio mestizo de la frontera, poblado por indígenas más o menos occidentalizados, combatientes criollos de los distintos bandos enfrentados en guerra civil que se refugiaban entre los indios cuando la suerte les era adversa, esclavos huidos de sus amos, tráfugas de la justicia que buscaban impunidad al amparo de algún cacique, paisanos tanto argentinos como chilenos, cautivos, comerciantes itinerantes que medraban en completa ilegalidad y toda clase de mestizos. Esta “salvajización” del adversario borraba del horizonte cultural las consideraciones gradualistas ilustradas, cargando de sentido político al concepto de “salvaje” y poniendo las bases ideológicas tanto para el programa de sometimiento mediante la conquista formulado para los territorios de la Pampa y la Patagonia en la década de 1860 como para el genocidio posterior [Navarro Floria, 2001:346 y s, 375 y s].

#### DE CRISTIANOS A CIVILIZADOS

El mito del salvaje tuvo su contraparte en el concepto de civilización. Esta nueva noción parte de una idea antigua, retomada en el Renacimiento —por los españoles Las Casas y Acosta, por ejemplo— y popularizada con la Ilustración, acerca del desarrollo progresivo de la humanidad desde condiciones más simples y toscas hasta un modo de vida “civil”, refinado y típicamente urbano. El término “civilización” aparece en Francia en 1757 en una obra del conde de Mirabeau (1715-1789) y pasa al inglés una década más tarde, con el sentido original de “perfeccionamiento gradual de las costumbres” [Bénéton, 1975:33]. Se trata pues, inicialmente, de un movimiento, un proceso de duración indefinida que puede afectar tanto a los individuos como a los pueblos. Más adelante la palabra se referirá a la resultante final de ese proceso, pero no se la considerará aún exclusiva de un único grupo humano. En su evolución semántica decimonónica el término “civilización” pierde su carácter universal y dinámico, se convierte en un “estado” y se confina al modo de vida y la cultura de la “raza” blanca o europea [*ibid.*:34], la de los “hombres por excelencia”, como los llama De Tocqueville.<sup>9</sup>

En un contexto en el que el laicismo gana terreno, los descendientes de los conquistadores que antaño se autodesignaban “cristianos” se dan el más mundano

<sup>9</sup> “[...] en América confluyen tres razas naturalmente distintas, y casi se podría decir que enemigas [...]. Entre estos hombres tan diversos [...] el primero en luces, en potencia, en felicidad, es el hombre blanco, el Europeo, *el hombre por excelencia*; por debajo de él aparecen el Negro y el Indio” [De Tocqueville, 1992:368]. Las cursivas son nuestras.

título de “civilizados”. Retomando la imagen bíblica de Israel como pueblo elegido por Dios, los europeos blancos —Cooper y De Tocqueville para América del Norte, y una larga serie de viajeros relacionados con América del Sur— atribuyen en un principio la superioridad de su cultura a los designios de la Providencia,<sup>10</sup> pero pronto la mano de Dios se hace invisible, en la medida en que se afianza la convicción de que la civilización tiene una dinámica propia e inexorable, independiente de la voluntad de los hombres y de la acción divina. Hacia fines del siglo XIX, la ciencia —con pretensiones de imparcialidad, objetividad, racionalidad y ajena a consideraciones de justicia o de ética— reemplaza a la religión como fundamento del derecho y proporciona a los Estados colonialistas argumentos laicos para legitimar su dominio sobre otros pueblos del planeta.

Si la justificación moral de la Primera Conquista había sido convertir a los indios “bárbaros e infieles” al cristianismo, en la Segunda Conquista se impone el deber de “civilizarlos” mediante una meticulosa erradicación de todos los elementos culturales y materiales que los caracterizaban como “salvajes”, desde la caza, la guerra, la vida en *tipis* o en toldos y la poliginia hasta la vestimenta, el lenguaje y las creencias,<sup>11</sup> y muy en particular sus formas tribales de organización sociopolítica. Pero con más fuerza aún que la noción de un deber moral de los autodesignados “civilizados” hacia los “salvajes” —sentimiento que puede rastrearse, por ejemplo, en Charles Darwin, que en 1833 oponía razones morales a la guerra de los estancieros bonaerenses contra los indígenas [Navarro Floria, 2000b:115-122]—, lo que se abre camino es la idea de que la civilización da derechos —en particular territoriales— sobre la barbarie. De esta manera, la “civilización” construye al “salvaje” para justificar su misma razón de ser.

<sup>10</sup> “[...] los primeros habitantes de Norteamérica vivían del producto de la caza. Sus prejuicios implacables, sus pasiones indómitas, sus vicios y tal vez más aún, sus virtudes salvajes, los libraban a una destrucción inevitable. La ruina de esos pueblos comenzó el día en que los europeos abordaron sus costas; continuó incesantemente después y termina de operarse en nuestros días. La Providencia, colocándolos en medio de las riquezas del nuevo mundo, parecía no habérselas dado sino para un breve usufructo; ellos apenas estaban ahí, de algún modo, en espera [...]. Este continente entero aparecía entonces como la cuna aún vacía de una gran nación [...]” [De Tocqueville, 1992, t. 1:28]. Véase, para el caso argentino, Navarro Floria [2000b].

<sup>11</sup> “Hacia fines del siglo XIX, la concepción de un mundo dividido entre civilización y barbarie era particularmente fuerte en el pensamiento occidental. Para aquellos que creían en la superioridad de su propia forma de civilización, se seguía lógicamente que esa forma superior debía ser extendida a los otros. Los imperialistas creían que tal expansión produciría un beneficio fundamental para el género humano. El prejuicio etnocéntrico contenido en esa creencia quedó opacado por el interés, proclamado en voz alta, en salvar a los paganos. Esta matriz de pensamiento se manifestó en el expansionismo tanto religioso como político. La intervención era no sólo un derecho sino un solemne deber de ‘los hombres civilizados sobre las razas salvajes’ del mundo” [Williams, 1980:822].

Desconociendo de plano las evidencias acerca de las prácticas agrícolas y la vida en aldeas de los indígenas de la costa este de América del Norte [cfr. Jennings, 1976:61 y ss], el jurista suizo Emer de Vattel (1714-1767), cuya obra tendría enorme influencia en los Estados Unidos independientes y menos explícitamente en las Provincias Unidas del Río de la Plata, postulaba para ellos un modo de subsistencia basado en la caza, la pesca y la recolección. En virtud de este supuesto —por lo demás erróneo—, les reconoció el derecho a poseer tierras que les permitieran alcanzar la autosuficiencia mediante la agricultura, pero dio su aval a la apropiación por parte de los colonos del excedente que los nativos no cultivaran [De Vattel, 1983 (1758):78 y s]. Así, aunque se cuidó de incluirlos en la categoría de pueblos que vivían de la rapiña (lo que en su concepto hubiera autorizado su exterminio) e hizo la salvedad de que la colonización debía “contenerse dentro de justos límites”, De Vattel los acusó de practicar un género de vida ocioso que justificaba la implantación de los europeos en sus territorios. Su tratado contiene en germen uno de los elementos centrales del mito del salvaje: el de la subsistencia basada en la caza (a la que añade el pastoreo de animales), que a sus ojos es indisoluble del nomadismo. Debido a su modo de vida itinerante, el indígena carece de un vínculo particular con el territorio: lo recorre, pero no lo habita.<sup>12</sup> En Argentina, la atribución de nomadismo a los pueblos originarios de la Pampa y la Patagonia sería el argumento más fuerte para legitimar el derecho del Estado a conquistar sus territorios. Al *salvajizar* al indio, los publicistas del siglo XIX que conocían algo del derecho de gentes procuraban hacerlo deslizar paulatinamente —insistiendo sobre su supuesto carácter de ladrones— de la jerarquía de pueblos libres, con acotados derechos territoriales (de la que aún gozaba en el XVIII con De Vattel), a la de aquellos grupos que, por atentar contra la propiedad del “blanco”, eran pasibles de legítimo exterminio.

Todavía en 1820 el coronel argentino Pedro Andrés García (1758-1833) era fiel a las doctrinas jurídicas que reconocían los derechos territoriales indígenas, desaconsejando “abrir una guerra permanente con dichos naturales, contra quienes parece no puede haber un derecho que nos permita despojarlos con una fuerza armada si no en el caso de invadirnos”, opinión a la que suscribía su contemporáneo, don

<sup>12</sup> Fieles a esta idea, los hombres de letras que en el transcurso del siglo XIX plasmaron en sus obras el mito del salvaje, eligieron con sumo cuidado los términos que utilizarían para referirse a la relación del “salvaje” con su territorio. Nuevamente, son llamativas las similitudes, por ejemplo, entre la obra de Cooper, que usa los verbos *to rove* (rondar, vagabundear, recorrer), *to roam* (errar, andar sin rumbo), *to wander* (errar, pasearse) y *to dwell* (permanecer, detenerse) pero jamás *to settle* (asentarse, establecerse), y la de Echeverría, que elige términos como “cruzar cual torbellino”, “hollar”, “cabalgar”, “hendir el espacio”, “correr”, “volar” y “asentar su toldería” para, enseguida, “seguir veloz su camino”.

Francisco Ramos Mejía (1773-1825). Para este destacado estanciero bonaerense, la extensión de las fronteras sólo podía hacerse con el consentimiento de los indios, a quienes el Estado tenía la misma obligación de proteger que a los cristianos [cfr. Barros, 1975:67 y s; y Ramos Mejía, 1988:82]. Unas décadas más tarde, estas posiciones filantrópicas ya no tenían cabida y la idea de que la civilización daba derechos sobre la barbarie se había convertido en irrefutable, deslizándose del terreno del discurso político al de la normativa jurídica:

No se puede negar, ni hay quien niegue en nuestros tiempos, el derecho con que la civilización desaloja la barbarie y la somete a su gobierno. Una razón de conveniencia universal, que está incorporada también al derecho universal, justifica la acción de los pueblos y de las grandes agrupaciones de hombres civilizados para dominar los territorios en poder de los salvajes.<sup>13</sup>

Incluso las voces minoritarias que combatían estas posiciones extremas mantenían su discurso en el molde estrecho de la terminología consagrada:

Nosotros no tenemos el derecho de expulsar a los indios del territorio y menos de exterminarlos. La civilización sólo puede darnos derechos que se deriven de ella misma [...]. Tenemos el derecho de introducir en el desierto nuestra civilización, nuestra legislación, nuestras prácticas humanitarias [...] ¿Pero qué civilización es ésa que se anuncia con el ruido de los combates y viene precedida del estruendo de las matanzas? Las bestias se enfurecen y acometen, cuando son perseguidas de muerte, y ¿cómo no esperar que los indios, que tienen al menos la organización humana, se vuelvan contra nosotros sedientos de venganzas, cuando no nos anunciamos a ellos sino como heraldos de la muerte? Fomentemos el progreso de la campaña, establezcamos esa organización, esa disciplina, conquistemos el desierto con la explotación y el trabajo y el indio cansado al fin de vanas correrías vendrá a someterse al influjo y a la ley que desconoce [Hernández, 1869].

Ni siquiera los críticos más vehementes objetaban el principio sino los métodos violentos de esa imposición disfrazada de “derecho” que no llevaba a la “civilización” del indio sino a su exterminio, verdadera aunque inconfesable garantía de la disponibilidad de sus tierras. A este objetivo político contribuyó la ciencia de la época proporcionando argumentos biológicos y psicológicos tendientes a probar la ineptitud de los indígenas para la civilización:

Leemos y estudiamos —reconocía el culto coronel Mansilla— [para] despreciar a un pobre indio, llamándole bárbaro, salvaje, para pedir su exterminio, porque su sangre, su raza, sus instintos, sus aptitudes no son susceptibles de asimilarse con nuestra civilización empírica [...] que para todo nos presenta, en nombre del derecho, el filo de una espada... [Mansilla 1966, t. II:516 y s].

<sup>13</sup> Senador Aristóbulo del Valle, en el debate de la ley 1470 [República Argentina, 1884b:377].

Este análisis nos permite no solamente desnaturalizar las nociones de “salvaje”, “bárbaro”, “indio”, etcétera que servían para caracterizar al enemigo, sino también las de sus contrafiguras que diseñaban la sociedad propugnada. La “civilización”, en ese sentido, aparece representada por los objetos de la ira de los “salvajes”: las instituciones del Estado, los elementos materiales del progreso —los sembradíos, el ganado, las viviendas—, de la vida y la honra de los ciudadanos, los campesinos pacíficos, los soldados y guardias nacionales, las “indefensas mujeres de la campaña” que eran cautivadas. En un plano menos concreto, se trataba también de la “seguridad del comercio y de las propiedades”, la industria, el orden público y el capital [Navarro Floria, 2001:350-359]. Para la mayor eficacia del discurso legitimador del exterminio, la “civilización” erige el mito emblemático de “la cautiva”.

La imagen de “las infelices cautivas víctimas de la rabia desenfadada [de los indios] y esclavas de sus lúbricos excesos” [Quesada, 1864:52] que evocan Quesada y Echeverría en su poema fundante, y tantos otros autores a sabiendas del impacto que causaban en la sensibilidad de su público, ejercerá una poderosa fascinación en escritores y artistas decimonónicos, hasta convertirse en un símbolo de la lucha entre “razas”. Sin embargo, la realidad de las *tolderías* de la Pampa y la Araucanía, así como de las aldeas indias de América del Norte era que en ellas vivía gran número de personas de ambos sexos procedentes de todos los estratos de la sociedad colonizadora, algunas en condición de cautivas y cautivos de guerra, otras por su propia voluntad.<sup>14</sup> Y la realidad incontrovertible de las casas de jefes de fronteras, comandantes de fuertes y “familias decentes” de las ciudades era que en el ajetreo de sus patios y cocinas, en la ruda labor de sus campos y huertos, los trabajos más pesados eran realizados por indias e indios capturados en las campañas militares y retenidos como cautivos y rehenes, en condiciones de esclavitud, cuya existencia misma la historiografía prefirió ignorar. Mientras que el cautiverio indígena se hace por completo invisible en el relato oficial, la pluralidad del cautiverio “blanco” entre los indios se singulariza y feminiza. Los cautivos se diluyen en “la cautiva”. Sobre esa figura indefensa de rasgos virginales se representa toda la brutalidad y lascivia de buen grado atribuida al “salvaje”:

<sup>14</sup> Si bien es cierto que el cautiverio femenino alcanzaba proporciones significativamente mayores que el masculino, este último era un fenómeno nada desdeñable. Susan Socolow [1992:83], analizando la lista de los 634 cautivos liberados de las *tolderías* durante la campaña de Juan Manuel de Rosas en 1833, calcula que las proporciones son de 61% de mujeres y 39% de hombres. Estos cautivos, frecuentemente trabajadores rurales de la franja fronteriza, arrieros o viajeros, cumplían importantes funciones económicas en las *tolderías*: eran esclavos, mercancías a intercambiar con otros grupos indígenas o con las autoridades hispanocriollas a cambio de rescate, baqueanos, mensajeros, etcétera [cfr. Mayo, 1985:235-243].

El cuerpo de la mujer robada tuvo una función simbólica evidente, al invertir los términos de la situación de despojo: no es el hombre blanco quien despoja al indio de sus tierras, su libertad y su vida, sino el indio quien roba al blanco su más preciada pertenencia. La violencia ejercida por el indio sobre ella justificaría de por sí, toda la violencia contra el raptor [Malosetti Costa, 1994:9].

Este desarrollo parece haber sido más típico de América del Sur que de la porción septentrional del continente. En *El último mohicano*, Fenimore Cooper introduce con gran eficacia romántica personajes femeninos, pero no se trata de cautivas. En todo caso, deja claro que la integridad física de las mujeres capturadas por los indios era escrupulosamente respetada.<sup>15</sup> Es posible que la razón de esta diferencia se encuentre en la tradición literaria española, donde la cristiana raptada por los moros ya era tanto una realidad histórica —aunque no exclusivamente femenina— como una figura clásica de la literatura del siglo de Oro [cfr. Benassar y Benassar, 2001]. En cualquier caso, desde los tempranos tiempos coloniales surge en el ámbito rioplatense la imagen de la cautiva blanca como un mito de la conquista [Iglesia y Schwartzman, 1987]. A través de ella,

[...] la dicotomía civilización-barbarie es llevada al plano de la relación entre los sexos en imágenes que presentan a la cautiva como prenda de conflicto entre varones de dos culturas y dos razas, siempre —no está de más aclararlo— desde el punto de vista de los varones blancos, de los vencedores [Malosetti Costa, *op. cit.*:38].

La erotización de las relaciones de conquista no tiene en la imagen de la cautiva su primer ni su último motivo: en realidad la podríamos incluir en una serie que se inicia con el tema de la mujer indígena seducida por el conquistador y se cierra con el tema decimonónico de la naturaleza feminizada y penetrada por los exploradores “civilizados” de la segunda mitad del siglo XIX [cfr. Nouzeilles, 2002]. En ese marco, el cautiverio de mujeres blancas puede ser visto como una trasgresión de la relación “normal” entre “civilizados” conquistadores y “salvajes” sometidos, una metáfora expiatoria e *invisibilizadora* de la violencia sistemática ejercida por los hombres europeos sobre las mujeres indígenas, que se expresó tanto en el plano sexual como en el económico y el ideológico, entre otros.

Al ser la forma emblemática contraria del concepto de “salvajismo”, la cautiva encarna el punto de vista de la “civilización blanca”, que reemplaza durante el siglo XIX al de la cristiandad como productor de discurso, de normativas y de decisiones en relación con los espacios y poblaciones coloniales.

<sup>15</sup> “[...] quien piensa que aún un Mingo [iroqués, caracterizado como ‘indio malo’ por Cooper] maltratará a una mujer, a menos que sea con el hacha de guerra, no sabe nada de la naturaleza india o de las leyes de los bosques” [Cooper, 1985:719].

## DE PAÍSES A DESIERTOS

El primer sentido del término “desierto” es el de “despoblado”.<sup>16</sup> Pero en el siglo XVIII, en el marco de las exploraciones científico-políticas de la Ilustración, los europeos llamaron desiertos no a los territorios deshabitados o estériles, sino a los no apropiados o no trabajados según las pautas capitalistas: podían ser páramos, estepas o selvas impenetrables. La principal modificación de este concepto se produjo en el siglo XIX, cuando se asoció el concepto de “desierto” al de “salvaje” y se le asignó un sentido político. Invirtiendo la relación de causalidad que proponía Sarmiento al definir la barbarie como un producto cultural del desierto, se puede sugerir que es la “salvajización” del indio la que convierte ideológicamente al espacio por éste ocupado en un desierto, entendido como “vacío de civilización”, cuyos ocupantes originarios no ejercen derechos de propiedad —en el sentido capitalista— sobre el territorio.

Según las doctrinas jurídicas europeas del siglo XVIII, sin embargo, una nación colonizadora sólo podía adquirir derechos de propiedad y de soberanía o bien sobre “países vacíos” que estuviera decidida a ocupar estableciéndose en ellos, o bien sobre una porción apenas de una región más vasta donde sólo se encontrarán “pueblos errantes, incapaces por su escaso número de habitarla por entero”. El derecho de gentes los autorizaba a apropiarse de aquellos terrenos “que los salvajes no necesitaran en particular y no estuvieran usando de modo continuo”, dado que “su habitación vaga en esas inmensas regiones no puede pasar por una verdadera y legítima toma de posesión”. Si la colonización queda de este modo justificada, no se llega al extremo de negar todo derecho a sus primeros habitantes, sino que se los incita a “agruparse dentro de límites más estrechos” [De Vattel, *op. cit.*:193 y ss]. Lo novedoso del periodo analizado es que se escamotea del imaginario la existencia misma de una población nativa y se decreta, contra toda evidencia, que se trata de “países vacíos”. En algunos casos, como el australiano, los aborígenes se vuelven tan invisibles para los conquistadores que incorporaron esos territorios a las posesiones de la Corona Británica en 1788: todo el continente fue declarado *terra nullius*, es decir, sin dueño. Con lo cual, a los efectos políticos y jurídicos, los aborígenes pasan a convertirse en *populus nullus* mientras que sus sistemas tradicionales de propiedad de la tierra son desconocidos de plano [Hocking, 1988:VIII]. Aunque cueste creerlo, esta ficción legal mantuvo validez jurídica en la legislación interna australiana hasta 1992.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> “La inmensa extensión del país [...] es enteramente despoblada [...]. El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas: la soledad, el despoblado sin una habitación humana [...]. Al sur y al norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones” [Sarmiento, 1990:56].

<sup>17</sup> En ese año, el Tribunal Supremo Australiano adoptó la decisión de anular el título de *terra nullius* en el caso Mabo contra Queensland (175 C.L.R. 1, 1992), reconociendo de este modo los derechos previos de los aborígenes al territorio australiano. El precedente inmediato de

El término se impone con notoria sincronía —que ciertamente no obedece a una coincidencia— en las dos Américas: los verdes bosques de la costa atlántica estadounidense donde viven los “salvajes iroqueses”, como las grandes praderas de abundantes pastos en el interior del continente, territorio de los sioux y otros temibles jinetes indígenas, son “convenientemente” designados desiertos a partir de la década de 1830. En *La pradera*, Cooper describe esa extensa región “incapaz de mantener a una población densa por falta de madera y de agua” [Cooper, *op. cit.*:884 y 998], como una barrera que frena la progresión del pueblo americano hacia el oeste. La monotonía del paisaje regular, donde la vista se extiende sin obstáculos ni límites, le rememora un océano —como a Esteban Echeverría (1805-1851) el similar paisaje pampeano— y no se priva de sugerir —sin nombrarlas— una analogía entre los indígenas y los piratas: “El encuentro de dos cazadores en el desierto Americano, como nos resulta a veces conveniente llamar a esta región, era [...] [como] el de dos navíos que se juntaran en un mar al que se sabe infestado de piratas” [*ibid.*:892]. Del mismo modo, la llanura pampeana y la meseta patagónica que hasta entonces se llamaban preferentemente “tierra adentro”, “Pampa” y “Patagonia” serán rebautizadas “desiertos”, porque estaban en poder de los indígenas.<sup>18</sup>

La generación romántica argentina, y particularmente Sarmiento, erigen los conceptos “desierto” y “salvaje” en un par inseparable, un verdadero complejo o sistema de vida alternativo al orden capitalista. Quien opera esta resignificación es Echeverría, que usa el término desierto con el sentido político de “territorio

---

tal decisión fue la muy conocida opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia en el caso relativo al Sahara Occidental, del 16 de octubre de 1975, que consideró que al tiempo de la colonización española de Río de Oro y Sakiet El Amra (1884), dichos territorios estaban “ocupados por pueblos que, aunque nómades, estaban social y políticamente organizados en tribus y bajo la autoridad de jefes competentes para representarlos” y “poseían derechos, incluyendo algunos derechos relativos a las tierras que atravesaban en sus migraciones”. Se puede acceder al texto completo de esta opinión consultiva en <http://212.153.43.18/icjwww/idecisions/isummaries/isasummary751016.htm>.

<sup>18</sup> Un ejemplo paradigmático de la significación que adquiere el término desierto y de su estrecha asociación con el mito del salvaje nómada y guerrero es el siguiente párrafo del historiador puntano Reynaldo Pastor, que revela hasta qué punto las ideas acuñadas en el siglo XIX mantuvieron su vigencia hasta muy entrado el siglo XX: “El desierto era para la mayoría de los cristianos un país ignoto, misterioso, con encrucijadas peligrosas y traidoras acechanzas. A él se llegaba por caminos indescifrables; en él moraba el indio [...]. El indio cuya figura aterradora, cuyo desprecio por la vida civilizada, cuya sombría resolución de exterminio, cuya fortaleza física era innegable y cuya astucia y coraje fueron proverbiales, custodiaba la inmensidad de las pampas, cual fatídica y vengadora sombra [...]. De su natural pereza e indolencia lo arrancaron las actividades de la guerra. Los pueblos y las explotaciones rurales despertaron su codicia, volviéndolo activo y emprendedor ante las perspectivas del robo y el pillaje o cuando su instinto guerrero lo impulsaba al malón” [Pastor, 1942:41 y ss].

ocupado por el indio”, parte inmanente de un abstracto territorio nacional aún no apropiado plenamente por el hombre civilizado:

El Desierto es nuestro, es nuestro más pingüe patrimonio, y debemos poner nuestro conato en sacar de su seno, no sólo la riqueza para nuestro engrandecimiento y bienestar, sino también poesía para nuestro deleite moral y fomento de nuestra literatura nacional [Echeverría, *op. cit.*:17].<sup>19</sup>

A medida que avanza el siglo y que se va concretando el proyecto de eliminar el “obstáculo” indígena a la incorporación de esos territorios, el desierto empieza a representarse como fecundo en el caso argentino,<sup>20</sup> mientras que en Estados Unidos Frederick Jackson Turner (1861-1932) acuña la noción de “tierras libres”, que tendrá larga vigencia tanto en ese país como en América Latina, donde gran cantidad de historiadores hablarán y hablan todavía de la “ocupación de espacios vacíos”. El tema del “desierto fecundable” por el trabajo productivo aparece en Sarmiento y en el discurso político argentino como un verdadero programa social, consistente primero en vaciar el desierto —discursivamente, presentándolo como territorio disponible, y materialmente, por la conquista— y después en repoblarlo e incorporarlo al sistema nacional.

En Argentina de los años de la formación del Estado, esas ideas se reflejaron perfectamente en el debate de la ley 215 de 1867, que concluyó en un acuerdo político en torno de la necesidad de conquistar el “desierto” sometiendo al “salvaje”. Al asumir la presidencia el 1880, el general Julio A. Roca (1843-1914) proponía “poblar los territorios desiertos, ayer habitados por las tribus salvajes” [República Argentina 1880:426]. El paso de los años y la demora en realizar la operación militar correspondiente no hicieron más que reforzar la imagen del desierto como espacio enemigo y como teatro de operaciones de guerra [Navarro Floria, 2002].

Pese a las similitudes discursivas entre el caso estadounidense y el argentino, una diferencia de peso subsiste, con enormes consecuencias jurídicas y prácticas para la perduración de los pueblos indígenas como comunidades con una identidad propia y una base material: se trata del reconocimiento o no de algún derecho a la tierra previo a la eventual “cesión” por el Estado de un cierto espacio para vivir. En cada colonia británica y sus sucesores territoriales (excepto Australia) “había por lo menos un reconocimiento político y legal de derechos previos a la

<sup>19</sup> Sobre la concepción echeverriana del Desierto, *cfr.* Castellán [1980].

<sup>20</sup> “... ¿hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados de la América a las devastaciones de la barbarie [...]? Después de la Europa, ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América? ¿Hay en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso?” [Sarmiento, 1990:44].

propiedad" [Hocking, 1988:4], derechos conocidos como "título previo" (*prior title*). En consecuencia, la política de la corona británica, de los Estados Unidos independientes y posteriormente del Canadá consistió en extinguir el título previo de los aborígenes a la tierra por medios legales, en particular mediante tratados que preveían la cesión o compra de tierras por los colonos —a cambio de un pago anual para la adquisición de productos alimenticios, herramientas, ropa, armas, etcétera, que incentivarían su transformación en agricultores sedentarios—, pero que reservaban al mismo tiempo a los indios una porción de su territorio ancestral a perpetuidad, con fórmulas poéticas del tipo "mientras brille el sol" o "mientras crezca la hierba": es el antecedente de las "reservas indias" que empezaron a crearse a partir de mediados del siglo XIX para reagrupar a las tribus en espacios reducidos con fronteras bien definidas, iniciarlos en la agricultura de autosuficiencia y protegerlos del contacto corruptor de los blancos inescrupulosos que les vendían alcohol y armas [*cf.* Utley, 1985:43-46].

En Argentina, en cambio, el gobierno independiente optó por discontinuar la práctica colonial y la legislación indiana, que reconocía derechos territoriales no sólo a las comunidades nativas sujetas a encomienda, sino también, aunque a menudo de modo tácito, a los pueblos no sometidos con quienes se celebraron tratados que en algunas ocasiones señalaban un límite geográfico entre dos jurisdicciones distintas y presuponían por ende derechos plenos de propiedad de la parte indígena. Así, por ejemplo, el tratado de 1742 con el cacique Bravo, que en su artículo 3 fija el arroyo Saladillo como lindero; o la contrapropuesta hecha en julio de 1782 por el Cabildo de Buenos Aires al cacique Cayupilqui estableciendo como límite máximo por donde podían potrear los indios amigos una línea bien definida entre el Fuerte de Chascomús y el paraje de Palantelén, "sin que puedan ocupar otra extensión fuera de los límites referidos por motivo alguno"; o el tratado preliminar con el cacique Lorenzo Callfilqui suscrito en mayo de 1790, que estipula en su artículo 1 que españoles e indios tienen territorios separados, y en el artículo 5 establece el límite en el río Salado [Levaggi, *op. cit.*:108, 127 y 134]. Fracasados los tímidos intentos de negociar el consentimiento indígena para el avance de la frontera durante la primera década independiente, éste se concretaría mediante campañas militares, sin recurrir a la negociación política, y se argumentaría que la inmensidad pampeana y patagónica, "donde el cristiano atrevido jamás estampa la huella" [Echeverría, *op. cit.*:35] formaba parte del mítico territorio nacional, cuyo único propietario legítimo era el Estado, aunque no lo controlara ni en los mapas. Sin expresarlo precisamente en esos términos, la clase dirigente argentina hace suya de hecho la doctrina de la *terra nullius*.

El punto de ruptura entre la práctica colonial y el nuevo discurso jurídico negador de derechos indígenas se situó nuevamente —como era de esperarse— en

la década de 1820.<sup>21</sup> Años más tarde, durante los debates parlamentarios previos a la sanción de la ley 215, el senador Rojo expresó de modo contundente la que sería la posición triunfante en torno a este tema:

Puede concedérseles a algunas tribus la posesión y aun la propiedad de un espacio de terreno; pero no debemos reconocerles ninguno de esos derechos como anteriores a la ley y fuera de ella. [...] [Es] imprudente, cuando menos, reconocer en los indígenas un derecho cualesquiera respecto del territorio, sea que se les reconozca como individuos, como asociación civil, o como cuerpo de nación, necesariamente extraña e independiente de la Nación Argentina [...]. [Hay] una diferencia enorme, la que existe entre reconocer y conceder un derecho al territorio [...]. [Si] se reconoce derechos a las tribus indígenas, ¿con qué facultad ni razón vamos a despojarlos? [República Argentina, 1867:136 y 162].

En los debates parlamentarios argentinos de la época, la disputa jurisdiccional sobre la Pampa y la Patagonia fue entre el Estado Nacional —que impuso la razón de su fuerza— y los Estados provinciales, y posteriormente —en relación con el límite cordillerano— entre la Argentina y Chile, desconociendo en todo momento cualquier posible jurisdicción territorial indígena. La ya citada ley 215 de 1867 dispone el otorgamiento de tierras a las agrupaciones indígenas sometidas, sin dar cabida a derecho previo alguno. El proyecto de esa ley, que preveía en su artículo 2 reconocer a las tribus “el derecho aborigen[al] [*sic*] para la posesión del territorio que les sea necesario para su existencia en sociedad fija y pacífica”, fue duramente debatido y finalmente rechazado en ese punto [*ibid.*:117 y 133-138]. En toda la legislación argentina posterior, y fundamentalmente en la relacionada con el establecimiento de colonias indígenas,

<sup>21</sup> La Comisión de Fronteras de los hermanos Oyuela, creada en 1825, se refería a los caciques de Tandil como “habitantes y antiguos poseedores de dichos campos” y —considerando “los principios proclamados y las instituciones que nos rigen, entre las que se encuentra ser inviolable y sagrada la propiedad [...] sean dichas tierras propias de los indios fronterizos e incuestionable su derecho de propiedad o adquiridas por el derecho de la guerra”—, estipulaba que era justa la devolución de las tierras del Tandil y que los terrenos en que estaba situado el fuerte de la Independencia debían ser comprados o adquiridos por alguna otra indemnización. El informe afirmaba incluso que “La venta de estos terrenos hace ver claramente la predisposición de los indios a enajenar según les convenga otros terrenos, agrandando con este ramo la esfera reducida de su comercio” [Marfany, 1944:1068]. En aquellos mismos años se admitía aún un derecho de propiedad indígena (individual, o a lo sumo de un linaje) cuando se orquestaban dudosas operaciones de venta tendientes a dar una apariencia de legalidad a la apropiación de las tierras situadas entre los ríos Diamante y Atuel, en Mendoza. En 1824, 1825 y 1827 distintas personas le “compraron” al cacique puelche Vicente Goico, con el consentimiento de sus hermanos Marcos y José Goico y de sus sobrinos Juan, Tomás y Javier Goico, una impresionante cantidad de lotes que se extendían de río a río [Archivo Histórico de Mendoza, Protocolo 189, fojas 34 a 40; Protocolo 191, fojas 8-9, 35-36, 39-40 y Protocolo 194, fojas 11-12] Estos casos de compra de tierras a indígenas sobre la base de un implícito “título previo” son, sin embargo, excepciones.

las naciones originarias fueron tratadas como recién llegadas, y se les concedían tierras —cuando se les daban— en condiciones notablemente desfavorables en comparación con las condiciones impuestas a los inmigrantes europeos de la misma época. De este modo, los pueblos indígenas perdieron parcial o totalmente —con excepción de las “reservas” en los Estados Unidos y de las escasas y paupérrimas “colonias indígenas” en Argentina— uno de los atributos esenciales de su soberanía: su base territorial. Paradójicamente, al haber desplazado de sus tierras a los pobladores originarios, distribuyendo las tierras públicas en enormes fracciones ganaderas y desarrollado una muy débil presencia estatal, hasta el siglo xx Argentina no supo o no quiso revertir la representación y la realidad de la Pampa y la Patagonia como desierto despoblado y disponible, representación útil tanto en términos políticos como económicos, para la explotación productiva o turística del espacio.

#### DE NACIONES A INDIVIDUOS

La conversión de los indígenas en ciudadanos individuales es el punto extremo de la desjerarquización política de las naciones indígenas, por cuanto implica la negación de todo tipo de derecho colectivo a entidades que hasta el día de hoy no son oficialmente reconocidas como “pueblos”, es decir como sujetos de derecho internacional. Esta individuación jurídica es la consecuencia de haberles negado *status* de naciones y no el resultado de una política afirmativa de ciudadanización. Tal proceso de individuación reconoce un momento intermedio, que consistió, durante el siglo xix en considerar a las naciones indígenas como asociaciones prepolíticas: bandas, hordas, tribus, etcétera.

Sin embargo, desde los primeros contactos en América los europeos constataron que se encontraban ante sociedades políticamente organizadas a las que denominaron “naciones”.<sup>22</sup> Sus jefes, que sólo excepcionalmente —en México y Perú— respondían a la imagen que ellos mismos tenían de emperadores, reyes y príncipes, fueron designados con términos tomados de las lenguas indígenas: caciques, curacas, sachems, toquis, mburuvichás, etcétera. El hecho de no constituir

<sup>22</sup> Todavía en pleno siglo xviii, Emer de Vattel no limitaba el alcance del concepto de “nación” a los estados que se pretendían “civilizados”, aunque a menudo usaba los dos términos como sinónimos. Compuesta “por hombres naturalmente libres e independientes, y que antes del establecimiento de las Sociedades Civiles vivían juntos en estado de naturaleza”, la nación es un “cuerpo político, o una sociedad de hombres que se agrupan y unen sus fuerzas para procurar juntos su beneficio y su seguridad” [De Vattel, 1983:2, 17]. A sus ojos, aztecas e incas eran entidades soberanas ya que: “Toda Nación que se gobierna a sí misma, en la forma que sea, sin dependencia de ningún extranjero, es un Estado soberano. Sus derechos son naturalmente los mismos que los de todo otro Estado” [*ibid.*:8]. La conquista española de estos pueblos constituía pues, una flagrante usurpación [*ibid.*:79].

estados ni monarquías a la manera europea no era un impedimento para reconocerles un carácter soberano<sup>23</sup> y para entablar con ellas relaciones diplomáticas basadas en el derecho de gentes, cuya expresión más acabada fueron los tratados. Ningún soberano concluye un tratado con sus súbditos. De ahí que, de acuerdo con el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas, existieran

[...] pruebas fehacientes de que durante los dos siglos y medio de contactos entre el colonialista europeo y los pueblos indígenas, la parte europea reconocía tanto el carácter internacional (y no interno) de las relaciones entre ambas partes [como] la personalidad internacional inherente y [...] la capacidad jurídica de esos pueblos [...] resultantes de su condición de sujetos de derecho internacional, de conformidad con la doctrina de aquellos tiempos, así como su condición de naciones soberanas, con todas las consecuencias jurídicas que ello tenía en las relaciones internacionales de la época [Alfonso Martínez, 1995:§130].

En el ámbito rioplatense, la validez del derecho de gentes en las relaciones con los indígenas se invoca explícitamente hasta la década de 1820.<sup>24</sup> Esta invocación tiene su último destacado exponente en el coronel Pedro Andrés García, ideólogo de las relaciones fronterizas rioplatenses desde la revolución de 1810 [cfr. Navarro Floria 1999a]. Pero las nuevas necesidades económicas y políticas de las sociedades capitalistas, ávidas de tierras, orientarían la reformulación de las doctrinas jurídicas. Casi contemporáneo a García, el presbítero Antonio Sáenz explicaba en su cátedra porteña de Derecho Natural y de Gentes que la sociedad organizada que ha dado en llamarse Nación y Estado es una reunión de hombres “que se han sometido voluntariamente a la dirección de alguna suprema autoridad [...] para vivir en paz y procurarse su propio bien y seguridad”. Este criterio de la sumisión a una

<sup>23</sup> “Tal como se usaba entonces, el término nación se refería frecuentemente a una identidad política suficientemente integrada e importante, sin tener en cuenta su estructura política interna, como para garantizar el reconocimiento y la negociación diplomáticas. Por consiguiente, el término pudo ser aplicado en aquel entonces tanto a comunidades estructuradas por el parentesco como a las estructuras burocráticas impersonales de los estados-nación” [Jennings, 1984:37].

<sup>24</sup> En 1790, Juan Antonio Hernández, capitán del cuerpo de Blandengues que acababa de negociar con el cacique Callfilqui el tratado de la Laguna Cabeza de Buey, decía “parece que este nuevo aliado y sus subalternos, desnudándose de todos los sentimientos de la antigua enemistad y hostilidad que de él y sus secuaces hemos sufrido por largos tiempos, no ha tenido más objeto que cumplir ejecutar lo que prometió; por lo tanto, acercándonos a las máximas del derecho de gentes, a Callfilqui y demás caciques confederados debe cumplirse con exactitud y puntualidad lo que se le estipuló” [AGN, Buenos Aires IX, 13-8-17, *apud* Levaggi, 1995:725]. Sobre el impacto jurídico que tienen las designaciones utilizadas para referirse a los indígenas, véase Roulet [1998].

autoridad superior mediante “el desprendimiento que cada uno debe hacer de una parte de su libertad” es la línea divisoria que distingue a las “sociedades constituidas bajo alguna forma racional” (o “naciones cultas”) de aquellas que consisten en una reunión de hombres que formarían apenas un mero proyecto de sociedad o una confusión anárquica [Sáenz, *op. cit.*:61, 64, 79 y 105]. Sáenz incluye en esta categoría a los pueblos indígenas, negándoles por su presunto salvajismo la condición de sociedades políticamente organizadas y los derechos a ellas inherentes:

Ejemplos harto funestos de estas verdades se encuentran en algunas comarcas habitadas por salvajes, los cuales en sus reuniones anárquicas a cada paso se ven envueltos en confusión y desastres, pudiendo asegurarse que entre estas hordas bárbaras no hay quien obedezca, ni quien mande, porque ha faltado al convenio de sometimiento a una autoridad, y la consiguiente aceptación de éstas para observar las condiciones de asociación [*ibid.*:65].

Las jefaturas indígenas, multipersonales y carentes de poder coercitivo, se invisibilizan: a falta de soberano reconocible, se niega la existencia misma de la nación. De este modo se resuelve la aparente contradicción que afectaba a la obra de De Vattel: los “salvajes” no constituyen sino “hordas bárbaras”. No son pues sujeto de derecho internacional ni se aplican a ellos las normas vigentes en los tratos entre naciones. El término va desapareciendo del vocabulario, reemplazado por palabras como “horda”, “banda”, “tribu”, cuando no —en contextos de animalización— “rebaño”, “enjambre” o “manada” (expediente al que recurren con frecuencia autores como Cooper, Echeverría y Sarmiento), todas ellas formas de asociación basadas en el parentesco, que se consideran prepolíticas y a las que no se aplica el derecho internacional.<sup>25</sup> “El derecho de gentes que ha suavizado los horrores de la guerra, es el resultado de siglos de civilización; el salvaje mata a sus prisioneros, no respeta convenio alguno siempre que haya ventaja en violarlo” [Sarmiento, 1990:253]. Resulta irracional, por ende, atenerse con él a las normas jurídicas vigentes entre naciones “cultas”.

El objetivo perseguido al imponer en el terreno discursivo el uso de estos términos, que la antropología convertirá en categorías científicas apropiadas para describir la organización política de las sociedades “primitivas”, es privar a las naciones indígenas de su capacidad para entablar relaciones internacionales, es decir, el menoscabo de otro elemento fundamental de su soberanía. El proceso de domesticación da así un nuevo paso adelante.

Políticamente devaluado, el concepto de nación aplicado a los pueblos indígenas del Cono Sur tuvo todavía cierta perdurabilidad en el campo de la

<sup>25</sup> Sobre el impacto jurídico que tienen las designaciones utilizadas para referirse a los indígenas véase Roulet [1998].

antropología. Victor Martin De Moussy (1810-1869), que en su *Descripción de la Confederación Argentina* (1860-1864) respetó el esquema clasificatorio trazado por Alcide d'Orbigny (1802-1857) tres décadas antes, describe una "raza" americana dividida en "ramas" y subdividida en "naciones", a su vez fraccionadas en "tribus" u "hordas" más o menos salvajes, cada una con su jefe o cacique, que se caracterizaban no por la unidad política sino por rasgos fenotípicos y psicológicos invariables —el "carácter nacional", traducción del *Volkgeist* romántico—. Esta invariabilidad se vuelve legitimación de la conquista, cuando las naciones descriptas son "salvajes" errantes por el "desierto" [Navarro Floria, 1999b].

Sin embargo, el significado inequívocamente jurídico-político del concepto de nación resultó controvertido en Argentina en formación. En el primer debate a fondo de la cuestión indígena, que cristalizó en la ley-acuerdo 215 de 1867, se cuestionó seriamente por primera vez la designación de "naciones" para los indígenas. En un diálogo sin desperdicio, dos senadores discutían:

[Rojo:] Ha dicho el señor senador [Navarro] que, para realizar la ocupación del río Negro, tendríamos que hacer la guerra a una Nación [...]. Quiere decir que ya no vamos a legislar sobre derechos individuales, reconocidos o concedidos, sino sobre el derecho de una Nación.

[Navarro:] ... ¡pues qué! ¿no estamos en guerra con los indios?

[Rojo:] Pero no son una nación.

[Navarro:] Sí, señor: son indígenas nacidos en territorio argentino; pero son una nación compuesta de varias tribus salvajes, que no tienen ninguna población fija... viven debajo de un cuero con cuatro estacas... [República Argentina, 1867:136].

Tan radical fue en la Argentina la privación de derechos colectivos a los indígenas y tan taxativa la aplicación de la legislación liberal e individualista, que inclusive el uso del concepto de tribu resultó problemático. Uno de los aspectos más resistidos del proyecto legislativo de trato pacífico de 1868 fue el reconocimiento de la entidad política y jurídica de las tribus [República Argentina, 1868], por lo que en las sucesivas normas sobre la tierra y ciudadanía indígena se desterró el concepto y se lo sustituyó por el de familia o, para acotar al máximo toda connotación grupal que implicara derechos colectivos, simplemente por el de individuo sujeto de derechos.<sup>26</sup> Sí resulta interesante advertir la recurrencia del término "tribus" junto con los más imprecisos

<sup>26</sup> Por ejemplo, en el debate de la ley 817 de inmigración y colonización, donde se propone romper "ese vínculo que une al indio con el indio, y que le hace estar permanentemente conspirando contra las autoridades" [República Argentina, 1876:794]; en el proyecto de creación de colonias

de “razas” y “grupos” en el proyecto Avellaneda-Roca de conquista de la Pampa en 1878; más llamativo aún es el pronto abandono de esos términos y su reemplazo por la figura del “indio prisionero” o el “salvaje sometido”, sujeto individual y aislado con más obligaciones que derechos [República Argentina 1879:678-683 y 688; República Argentina 1884b:xxi]. En todo caso, aunque el presidente Roca anunció insistentemente, durante los primeros años de su presidencia, la desaparición de las tribus [República Argentina, 1880:426; 1882a, t. I: 16; 1882b: 11 y 1884:xxi], todavía en 1896 un proyecto de ley de tierras públicas proponía el establecimiento de las tribus, una realidad y una problemática que persiste hasta hoy. Por esos mismos años, a propósito del reconocimiento de títulos de propiedad a antiguos pobladores del territorio conquistado y retomando el argumento de Sáenz, un diputado negaba la existencia de instituciones civiles —y, por lo tanto, de derecho a la tierra— en las “tribus nómades” [República Argentina, 1885a, t. II: 566]. El problema se encuentra íntimamente ligado al del estatus jurídico de los indígenas sometidos, que unos pocos consideraban ciudadanos de pleno derecho mientras que la mayoría los veía como “argentinos rebeldes”, “beligerantes”, incapaces o delincuentes.

En los Estados Unidos se constata el mismo proceso de domesticación de la cuestión indígena, aunque la evolución es más lenta, tal vez porque los antecedentes de trato de nación a nación eran mucho más sistemáticos y numerosos como para poder desconocerlos de plano. En 1831 una sentencia del juez Marshall en *Cherokee Nation v. Georgia* define a las naciones indígenas con un estatus peculiar: no constituyen estados extranjeros sino naciones domésticas dependientes (*domestic dependent nations*) y tienen con los Estados Unidos una relación análoga a la del pupilo con su tutor. Consecuentemente, el Congreso fue extendiendo la jurisdicción federal sobre los crímenes cometidos dentro de las reservas y con el tiempo puso fin al secular proceso de negociación de tratados. En 1885, la Suprema Corte de los Estados Unidos dictaminó que los indios “no constituían un Estado o nación”, sino apenas “comunidades locales dependientes” [Williams, 1980:812]. Dos años más tarde, el Congreso aprobó el *General Allotment Act* con el objetivo

---

de 1882 [República Argentina 1883, t.I:440]; o en el debate de 1885 sobre los indígenas sometidos, donde una comisión de diputados quitó del proyecto oficial toda institución o acción que contribuyera a mantener la estructura tribal. En palabras del diputado Darquier: “Se trata... de dirigir la evolución por la cual pasan todas las razas humanas en una de sus fases más difíciles: la transición de la vida nómada a la vida sedentaria. Todo se modifica con este cambio... hasta lo más sustancial, que es la organización de la familia... Indígenas son todos los ciudadanos de la República, con excepción de los naturalizados... y entonces legislamos para ciudadanos...”. Esto despertó la oposición del diputado Nicolás Calvo, defensor del sistema estadounidense de reservaciones, que invocó la existencia de tratados previos; de ahí la relación entre la cuestión de los tratados y la del estatus jurídico del indio [cfr. República Argentina, 1886, t. I:202-205, 259-260, 458-466, 498-524].

de disolver las identidades tribales —y a largo plazo las reservas— mediante la liquidación de la propiedad colectiva dentro de éstas y la división de la tierra en lotes individuales enajenables. El indio, que hasta entonces había sido considerado siempre miembro de una tribu, sería tratado como un individuo aislado.<sup>27</sup>

El prodigioso esfuerzo de destrribalización del indio desarrollado a fines del XIX atenta no sólo contra las solidaridades y las identidades grupales, sino que se focaliza sobre las autoridades tradicionales, a las que se tiende a apartar en beneficio de sumisos “jefes marioneta” manipulados por los colonizadores. Con la anulación o subordinación de las jefaturas se desmorona uno de los últimos bastiones de la soberanía indígena: sus formas de gobierno. En Argentina, los mismos caciques que pocos años antes eran condecorados y tratados casi como pares por las autoridades estatales, eran sometidos a las peores humillaciones que sufrían los últimos de sus paisanos: eran exhibidos en circos y museos, y murieron mendigando un pedazo de tierra donde poder sobrevivir. La concesión de tierras a los caciques a título individual, siguiendo el ejemplo norteamericano,<sup>28</sup> se dio sólo excepcionalmente en Argentina.

#### DE TRATADOS INTERNACIONALES A SIMPLES ACUERDOS DOMÉSTICOS

Las transformaciones lingüísticas y políticas que privaron a los pueblos indígenas del reconocimiento como naciones tuvieron una de sus consecuencias más importantes en las decisiones que hicieron de los tratados internacionales anteriormente celebrados entre esos pueblos y los estados colonizadores meros acuerdos internos sujetos a la única jurisdicción de éstos.

En las colonias británicas de América del Norte como en el extremo sur del continente (en particular lo que luego serían Chile y Argentina), las potencias coloniales europeas y sus sucesores firmaron decenas de tratados con las naciones originarias que no lograron someter por la fuerza.<sup>29</sup> Estos pactos formales

<sup>27</sup> “El primer paso fue ‘destrribalizar’, también expresado como ‘individualizar’ al indio: romper sus vínculos tribales, disolver sus costumbres comunitarias y sus patrones de pensamiento, y reforzar su familia como unidad social y económica básica. El evangelismo protestante requería una salvación individual. La ciudadanía estadounidense requería una responsabilidad individual ante la ley. El autoabastecimiento agrícola requería trabajo individual de acuerdo con la ética puritana del trabajo, y una tierra poseída individualmente. Entre los indios norteamericanos ciudadanizados y Dios, el gobierno y la promesa de ganancia universal mediante el trabajo honesto, no había lugar para la tribu” [Uitley, 1985:211].

<sup>28</sup> Véase la propuesta del senador santafesino Nicasio Oroño (1825-1904) en el debate de la ley 817 de inmigración y colonización [República Argentina, 1876:794].

<sup>29</sup> Sin tomar en cuenta acá el precedente colonial, los Estados Unidos independientes ratificaron formalmente 370 tratados con naciones indígenas [cfr. Kvasnicka, 1988:195-201]. Para el caso argentino, la recopilación más exhaustiva que existe de los tratados con indígenas figura en

hechos a nombre de sus máximas autoridades (monarcas, presidente y congreso), ratificados por los jefes indígenas en imponentes asambleas, constituían a todas luces instrumentos de derecho internacional. Así fueron presentados a los negociadores indígenas y así fueron percibidos por los negociadores “blancos” incluso en vísperas de las últimas campañas militares. El coronel argentino Lucio Mansilla (1831-1913), por ejemplo, incluye en el largo intitulado del primer capítulo de su famosa *Excursión a los indios ranqueles*, escrita en 1870, un acápite —destinado, como toda la obra, a suscitar el debate—, que denomina “Un tratado internacional con los indios”. En América del Norte, el objetivo primordial de la mayor parte de estos instrumentos jurídicos era la extinción del título indígena a la tierra y la cesión “voluntaria” de enormes extensiones a los blancos.<sup>30</sup> En Argentina los objetivos fueron más diversos y variaron sustancialmente según el periodo. Durante la etapa colonial se trató sobre todo de pactos de no agresión y de alianza recíproca contra otros indígenas, que incluían cláusulas comerciales, disposiciones sobre la mutua entrega de cautivos y a veces artículos relativos a la prédica del evangelio en territorios indígenas. Sólo excepcionalmente se conservaron en los textos escritos por la parte “cristiana” referencias explícitas a los respectivos derechos territoriales, lo que no descarta que el tema haya sido objeto de tratativas verbales durante las negociaciones [cfr. Roulet, 2004a]. Durante el periodo independiente, se buscó obtener el consenso de los caciques para el corrimiento de la línea de fronteras y el reconocimiento de la soberanía estatal, un objetivo que se perfila cada vez con mayor fuerza. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se advierte claramente en los tratados la voluntad de la parte no indígena de utilizarlos domesticar la relación con los indios y para adquirir títulos legales sobre sus territorios como parte integrante de la Nación Argentina. El jurista Abelardo Levaggi constata que los tratados de la época contienen —salvo excepciones— cada vez mayores obligaciones para la parte indígena y menores compromisos para el Estado, hasta que los interpreta como meras maniobras de distracción por parte de los “blancos” a la espera de la oportunidad para invadir [Levaggi, 2000:435 y 439].

---

Levaggi [2000]. Una prueba adicional del carácter internacional de estas tratativas diplomáticas es que varias de ellas fueran publicadas en el Registro Oficial de la República Argentina (por ejemplo, el tratado de marzo de 1820 entre el gobernador Martín Rodríguez y los caciques de la frontera sur, y el del 1 de junio de 1875 con Juan José Catriel).

<sup>30</sup> Para un gobernador del Estado de Georgia de principios del siglo XIX, “Los tratados eran expedientes por los cuales gente ignorante, intratable y salvaje era inducida sin derramamiento de sangre a ceder lo que la persona civilizada tenía derecho a poseer en virtud del mandato del Creador entregado al formar al hombre: sé fecundo, multiplícate, llena la tierra y sométela” [apud Utley, 1985:36].

A partir de 1870, cuando ya se percibe como inexorable la derrota indígena tanto en Estados Unidos como en Argentina, se da fin formalmente al proceso de celebración de tratados. En Estados Unidos el Congreso aprueba en 1871 la *Indian Department Appropriation Act*, que establece que “en adelante ninguna nación o tribu indígena dentro del territorio de los Estados Unidos será admitida o reconocida como una nación independiente o como un poder con el cual los Estados Unidos puedan contratar mediante tratado” [Washburn, 1973, t. iv:2183]. Desde entonces las tratativas negociadas con tribus o individuos indígenas se denominarían *agreements* (acuerdos, pactos) y deberían ser aprobadas por el Comisionado de Asuntos Indígenas y el Secretario del Interior (cuando antes eran ratificadas por el Congreso, como todo tratado internacional).

En Argentina este tema también se plantea en el contexto de los debates sobre la ley 215, donde se los comienza a interpretar como “especies de convenciones que las autoridades públicas celebran con estas corporaciones más o menos salvajes o civilizadas”, pero se descarta que puedan “llegar al rango de tratados internacionales”, y se propone por primera vez reemplazar, en el plexo normativo, la denominación “tratados” por “convenios” [República Argentina, 1867:139 y s].<sup>31</sup> En coherencia con la privación del estatus de naciones para los indígenas, se consideraba que negociar con ellos suponía “rebajar [a] el Congreso argentino a tratar con bandidos, filibusteros y ladrones que no tienen fe ninguna” [República Argentina, 1868:635]. A pesar de que “se seguía usando la ‘mala’ palabra: ‘tratado’” [Levaggi, 2000:530] y ocasionalmente se reclamaba su cumplimiento, la dinámica misma de la conquista —y no una norma legal— los volvió obsoletos y permitió su supresión impune de la memoria histórica oficial. Como dice un diputado argentino en 1872, “la fuerza reemplazará al convenio... con el acuerdo o sin el acuerdo de los indios” [República Argentina, 1884:289], usando términos llamativamente similares a los de un personaje de Cooper: “la fuerza hace al derecho (*might makes right*)”. Unos años después, en el conocido debate de 1885 sobre el destino de las agrupaciones indígenas sometidas, despierta risas en el Congreso la mención irónica, por parte de un diputado, de los “tratados con los ciudadanos pertenecientes a la raza pampa”, y el gobierno ignora la existencia de tratados escritos: “todos los convenios con ellos han sido verbales... No ha habido ninguna clase de tratados que los hayan puesto en condiciones de beligerantes ni de naciones extranjeras, como han hecho los Estados Unidos” [República Argentina, 1886, t. i:463 y 506].

<sup>31</sup> Al año siguiente una propuesta de reglamentación del trato pacífico ratifica implícitamente el cese de la política de tratados, al sugerir la realización de acuerdos pactados para el sometimiento voluntario de agrupaciones indígenas, pero incluso en esos términos es rechazada por el Senado porque se interpreta que eso “importa celebrar tratados con los indios de Nación a Nación, lo que quiere decir que les reconocemos derechos” [República Argentina, 1868:640].

## DE FRONTERAS EXTERNAS A "FRONTERAS INTERNAS"

La denegación del estatus de nación a los indígenas derivó en una segunda transformación importante tanto en el campo de las representaciones como en el de las decisiones políticas que aquéllas generan: la que culminó en el concepto de "fronteras interiores", como si los pueblos indígenas hubieran sido —en palabras de Sarmiento— un cuerpo extraño en el seno de la única nación posible, representada en el Estado.

Durante todo el periodo colonial y la mayor parte del periodo independiente, las zonas de contacto entre el espacio ocupado por los "blancos" y el que dominaban los indígenas no sometidos fueron llamadas "fronteras" —con el sentido de "la raya y término que divide los Reinos, por estar el uno frontero del otro" [Real Academia Española, 1964 (1732)], sin calificativos y con todas las implicaciones que el término tenía en cuanto a línea de demarcación entre jurisdicciones independientes y extranjeras entre sí.<sup>32</sup> Para todos los actores de ese largo periodo estaba claro que se trataba de fronteras internacionales. Las autoridades expedían pasaportes y autorizaciones especiales para pasar de una jurisdicción a otra; se reconocía a menudo explícitamente la existencia de dos sistemas legales diferentes; se prevenían medidas de extradición, etcétera.

En el caso chileno, el tratado de Quillín de 1641 establece el río Biobío como frontera internacional entre el territorio español y el araucano, límite conservado en la Constitución chilena de 1818. Si bien los textos constitucionales posteriores señalaban que Chile llegaba por el sur hasta el Cabo de Hornos, la provincia de Arauco se creó recién en 1852 y la incorporación efectiva del territorio y de sus habitantes mestizos e indígenas fue un largo proceso. Sarmiento insistió tenazmente desde principios de la década de 1840, en la necesidad de ocupar el territorio y someter a unos indígenas que consideraba una "intercalación de un pueblo extraño en el seno de nuestra república" porque Araucanía "no es Chile, si Chile se llama el país donde flote su bandera y sean obedecidas sus leyes" [Sarmiento, 1948, ix:190 y 211]. En el ámbito bonaerense, sucesivos tratados del siglo XVIII fijaron —como hemos visto— la frontera en el río Salado, que se mantuvo hasta 1820. En Mendoza, la frontera fue durante largas décadas (por lo menos de 1770 a 1806) el río Diamante, así como en Córdoba lo fue el Río Cuarto (1796-1854), aunque tales delimitaciones no hubieran sido fijadas por escrito.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> El concepto de frontera-límite expresado por el lenguaje de aquella época es claramente distinto al de frontera-región elaborado por la historiografía a partir de la geografía de Ratzel y de la famosa tesis de Turner.

<sup>33</sup> En relación con estas demarcaciones y durante el siglo XIX en Argentina, hay un permanente reconocimiento de los "indios amigos" como interiores al Estado, y la dicotomía colonial y racista entre "indios amigos" —sometidos o aliados— e "indios bárbaros, infieles, enemigos o salvajes" persistió al menos en el manejo cotidiano de las relaciones de frontera, aunque desde el discurso se impusiera cada vez con mayor fuerza la imagen homogeneizadora del "salvaje".

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, al tiempo que recrudece la confrontación violenta por la tierra y se tiende a criminalizar al “salvaje”, se empieza a añadir el calificativo de “interiores” a las fronteras con los indios, para distinguirlas de los límites internacionales con los Estados vecinos. Desde esta perspectiva discursiva, los indígenas no luchan por su independencia sino que se han convertido en rebeldes contumaces al interior de la Nación misma [cfr. Delrío, 2002]. El coronel Barros, por ejemplo, planteó en 1876 la cuestión de la frontera indígena como tema de “seguridad interior”, y desde el origen mismo del Estado nacional se había propuesto reconsiderar el carácter de los “malones” fronterizos, ya no como ataques externos sino como insurrecciones internas equivalentes a los levantamientos federalistas de las “montoneras” provincianas.

Como un elemento de esta faceta del proceso de “domesticación” hay que señalar, en los Estados Unidos, la transferencia en 1849 del *Bureau of Indian Affairs*, creado en 1824, del ámbito del Ministerio de Guerra al del Interior. En Argentina, donde el avance sobre territorios indígenas fue forzado recién décadas después, un fenómeno equivalente aunque más abrupto y menos planificado sería el del traspaso de la cuestión indígena y territorial del Ministerio de Guerra al del Interior, tras la conquista y la creación de los Territorios Nacionales en 1884. La implicación de la Guardia Nacional argentina en las relaciones fronterizas durante las décadas anteriores a la conquista —que fue siempre controvertida por las consecuencias que tenía para la disponibilidad de mano de obra rural— no habría respondido, entonces ni tanto al proceso de domesticación de la cuestión indígena ni a la necesidad coyuntural de movilizar el ejército de línea contra los otros focos de resistencia ante el centralismo porteño: los levantamientos federalistas del Interior y la guerra de Paraguay.

El simple adjetivo “interior” sobreentiende que la jurisdicción estatal se extendía sobre los territorios indígenas, aunque sólo fuera sobre el papel —por el momento—. Sin embargo, cuando el coronel Mansilla, experto en la cuestión fronteriza, explicaba el alcance de la jurisdicción de un jefe militar de frontera diciendo que éste debía garantizar que no entrara al territorio estatal ganado robado afuera, pero no podía responder del ganado robado en el interior, a sus espaldas [República Argentina 1877, t. I:552 y ss], desnudaba una representación del “adentro” y el “afuera” del Estado que convertía a la relación fronteriza, precisamente, en una cuestión exterior. De hecho, en 1878 el Congreso argentino legisló expresamente sobre la conquista de las “tierras nacionales situadas al exterior de las fronteras” [República Argentina, 1879, t. II:253]. Esta subsistencia de un “afuera” no controlado por el poder estatal era inadmisibles para la concepción política dominante y por eso se necesitaba insistir en la interioridad del otro.

La perduración de las llamadas fronteras “interiores” resultaba entonces contradictoria con la integridad del Estado, una aberración intolerable para cualquier nación “civilizada”. Luego de la “Campaña del Desierto” se pretendió

que habían cesado de existir y que la palabra misma debía caer en desuso: “es necesario que desaparezca de nuestro vocabulario este nombre de fronteras, que antes nos dividía de los salvajes” [República Argentina, 1884b:375]. En su mensaje a la nación de 1885, el presidente Roca declaraba:

Quedan pues levantadas desde hoy las barreras absurdas que la barbarie nos oponía al Norte como al Sud en nuestro propio territorio, y cuando se hable de fronteras en adelante se entenderá que nos referimos a las líneas que nos dividen de las Naciones vecinas, y no a las que han sido entre nosotros sinónimos de sangre, de duelo, de inseguridad y de descrédito... [República Argentina, 1885b:12].

Sin embargo, la noción de “fronteras interiores” tuvo larga vigencia en nuestra historiografía posterior, en virtud de la eficacia del concepto para naturalizar una concepción del territorio nacional prefigurada desde la independencia. En los Estados Unidos se mantuvieron vigentes los términos *border* y *frontier*, en particular a partir de Turner, quien sin embargo había decretado el fin de la frontera como fenómeno histórico en 1893.<sup>34</sup> Generalmente se las calificó de *Indian frontiers*, con la clara implicación de que se trataba de fronteras “internas”, distintas de las fronteras con Estados vecinos.

Otra vez Sarmiento identificó con mayor claridad el carácter alternativo y amenazador del orden fronterizo —ahora sí, considerando a la frontera como región marginal— frente al orden estatal en construcción. Su conceptualización del “desierto” como lugar de la “barbarie”, y de ésta como sistema de vida, contiene una definición de la frontera como mundo, como sociedad peculiar constituida por rebeldes, marginales, fugitivos, cautivos, refugiados políticos, todos ellos “salvajes” frente al orden institucional de la “civilización”. En una síntesis memorable, durante su presidencia, el sanjuanino declara:

Mi gobierno se contrajo desde el primer día no sólo a asegurar materialmente las fronteras y anticiparse a las amenazas de insurrección operadas por personas que la ley no sabría clasificar, a juzgar por sus actos y conexiones, entre bandidos o salvajes de las Pampas...” [República Argentina, 1869b:9].

<sup>34</sup> Turner escribió su muy influyente ensayo sobre la frontera en 1893, para las conmemoraciones del cuarto centenario del desembarco de Colón en las Antillas, cuando todavía estaba fresca la memoria de la masacre de Wounded Knee (1890) que ahogó en sangre el último movimiento mesiánico de resistencia de los indígenas de las llanuras y cuando, con la abolición del *Homestead Act* de 1862, se daba por cerrada la etapa de colonización interna fundada en la atribución gratuita de tierras a los inmigrantes europeos. Turner concluía su conferencia diciendo “Ahora, a cuatro siglos del descubrimiento de América, al cabo de cien años de vida bajo la Constitución, la frontera ha desaparecido, y con su desaparición se ha cerrado el primer período de la historia americana” [Turner, 1994 (1893):18].

Clasificar a las personas constituía un propósito menor; lo fundamental era identificarlos como enemigos del orden dominante. Al año siguiente, el más lúcido testigo de la frontera pampeana de entonces, el coronel Mansilla, “veía la complicidad de los moradores fronterizos en las depredaciones de los indígenas y el problema de nuestros odios [...] complicado con el problema de la seguridad de las fronteras” [Mansilla, 1966 (1870), t. 1:262].

En ese contexto, los límites entre la represión centralista de las insurrecciones internas y la guerra de frontera se difuminan. ¿Qué son los malones, las ya tradicionales “invasiones” indígenas?, se preguntaban los senadores argentinos en 1864: ¿ataques exteriores o desórdenes internos? Las definiciones inclinan la balanza en este último sentido: se destierra el término “invasión” para no dar a entender que se trata de los límites del Estado; la movilización de la Guardia Nacional no se justifica, porque “las invasiones de los indios, no son otra cosa que el salteamiento de ladrones a la propiedad particular” [República Argentina, 1865:188 y ss]. El mismo año de la excursión de Mansilla, una comisión del Senado considera la defensa de la frontera “no como una operación de guerra propiamente, sino como una guerra de policía... contra las irrupciones de los indios bárbaros”, es decir una guerra interna: “¿Qué otra cosa son los indios del desierto que rebeldes armados contra nuestras propiedades?” [República Argentina, 1876 [1870]:226 y 236].

Una línea de trabajo de la actual historiografía sobre las fronteras americanas avanza en la revisión de fuentes documentales, en busca de la recreación de la frontera como un mundo autónomo, fragmentado, mestizo y aún no capturado por el orden estatal, sino dotado de un orden propio, inestable y en plena transculturación [Schröter 2001; Boccara, 2002]. En este sentido, los “salvajes” fronterizos como actores —indígenas y mestizos, cautivos, traficantes y fugitivos que ahora se ven, por añadidura, desplazados de sus tierras, despojados de sus pautas de vida tradicionales y sometidos a las leyes de un mercado y de un Estado que ignoran, temen y rechazan— y sus formas de sociabilidad se revelan perdurables más allá de la Segunda Conquista y de su olvido por obra de las transformaciones del lenguaje.

### ¿DE “INDIOS” A CIUDADANOS?

Una vez negada a los indígenas su condición de naciones, su posición al interior de los Estados nacionales era materia de difícil definición no solamente en el plano colectivo sino también en el individual. Las respectivas constituciones no se ocupaban expresamente de ellos. En Estados Unidos, a partir de la contradictoria doctrina del juez Marshall que los convertía en “naciones domésticas dependientes”, se puso en pie un modelo para gobernar a pueblos extranjeros como a sujetos colonizados, sin garantizarles derechos de ciudadanía [Williams, 1980]. De hecho, recién en 1924 fue

aprobado por el Congreso el *Indian Citizenship Act* que declara ciudadanos a todos los indios nacidos dentro de los límites territoriales de Estados Unidos. Esta peculiar situación llevó al jurista argentino Amancio Alcorta (1842-1902) a escribir:

Nada más original, sin duda, que la situación *sui generis* de las tribus aborígenes de la América del Norte; sus poblaciones hacen parte de la nación, como cuerpo político, pero tratan de igual a igual con sus autoridades; no son un estado independiente y extranjero, pero son un estado en igualdad de condiciones a los demás de la unión; no son súbditos extranjeros, pero no son ciudadanos de la República, pudiendo serlo por los tratados; habitan el territorio, pero no están sujetos a sus leyes, se gobiernan por sus usos y costumbres y, dentro de los límites que ocupan, ellos sólo imperan [*apud* Zavalía, 1892:100].

El ejemplo norteamericano fue tenazmente defendido y propuesto en la Argentina por Nicolás Calvo (1817-1893),<sup>35</sup> que lo consideraba, precisamente, una vía más lenta y menos conflictiva de incorporación de los indígenas a la nación. Pero, a diferencia de Estados Unidos, los indígenas argentinos sometidos al poder del Estado quedaron automáticamente reconocidos como ciudadanos ante la ley, por haber nacido “en el Territorio de la República”. El objetivo de esta *ciudadanización* forzada del indio era meramente ideológico: no apuntaba a reconocerle derechos civiles y políticos ni a definir sus deberes en tanto miembro de una colectividad estatal, sino a imponerle administrativamente una nueva identidad nacional (“indio argentino” o “chileno”, etcétera), que borrara las dimensiones social y cultural, pero sobre todo política, de sus identificaciones indígenas previas y, con el tiempo, a decretar la abolición de su condición de “indios” [*cfr.* Martínez L., Gallardo y Martínez B., 2002]. De este modo, los indígenas se convirtieron en una clase tan peculiar de “ciudadanos” que un estudiante de derecho de fines del XIX se interrogó en su tesis doctoral sobre la incongruencia entre la ley y los hechos:

¿Qué ley o precepto constitucional autorizan al Poder Ejecutivo para disponer, como lo han hecho en repetidas ocasiones, de las personas de los indios, destinarlas a los cuerpos de línea o a los buques nacionales, seguramente contra la voluntad de ellos? ¿Qué disposición legislativa lo ha podido facultar para dar indios a los particulares que los solicitasen en tal forma, que parecía que se trataba de la donación de una *cosa*? No ha sido seguramente la ley del vencedor la que los ha colocado en esa situación anormal de destinados, pues o se les considera como argentinos y entonces [...] incurrían en el

<sup>35</sup> Nicolás Calvo es uno de los personajes clave en la producción de discurso sobre el tema: cita permanentemente el ejemplo estadounidense y genera interpretaciones originales tendientes a una política segregacionista (reducciones en lugar de colonias abiertas, reconocimiento de cierta autonomía institucional de las tribus, etcétera). Vivió en El Havre —donde se desempeñó como cónsul argentino— y en Londres, fue diputado nacional de 1880 a 1888, constitucionalista, traductor de Story y estudioso de la Constitución de los Estados Unidos.

delito de sedición castigado con prisión, o eran tenidos como extranjeros y en ese caso imperaría la ley de la guerra, según la cual debe procederse al canje de prisioneros si los hay por ambas partes o arreglar las condiciones de entrega de los mismos en otros términos, pero ni en uno ni en otro caso era permitido enviarlos a los cuerpos del ejército [Zavalía, 1892:108 y s].

Efectivamente, a partir de la guerra de conquista de los territorios indígenas del sur argentino (1875-1885) los indígenas, privados de su condición de naciones, de su territorialidad, de sus medios más elementales de vida, de sus estructuras organizativas originales y aun de sus vínculos familiares, fueron sometidos a la legislación común y a la intemperie del mercado de trabajo. Su tratamiento como ciudadanos individuales debe contrastarse con el concepto de *ciudadanización* con el fin de determinar su validez y sus condiciones de aplicabilidad al caso [cfr. Quijada, 1999]. En términos puramente formales, los territorios indígenas pasaron a ser Territorios Nacionales argentinos y sus habitantes se convirtieron en ciudadanos, sin el largo intervalo que recorrieron los indígenas norteamericanos hasta ser considerados ciudadanos estadounidenses. Esa inclusión aparente, forzada por la ampliación territorial del Estado y por el sentido especial que la territorialidad adquiere en América Latina —como marca de identidad nacional—, quiso ser presentada en la época de la Segunda Conquista haciendo hincapié en que no se exterminaba a los habitantes del “desierto”: “el plan del Poder Ejecutivo es contra el desierto para poblarlo, y no contra los indios para destruirlos”, resumía la famosa fórmula del ministro Adolfo Alsina (1829-1878) al iniciar la conquista de la Pampa [República Argentina, 1875:829]. “Desde esta perspectiva las fronteras de la exclusión no afectaban al indio biológico sino a su forma tradicional de vida” [Levaggi, 2000:248]. Sin embargo,

[...] la igualdad ante la ley [...] fue entendida en los dos sentidos de la relación jurídica: no sólo a favor del sujeto, reconociéndolo titular de derechos, sino también en la dirección inversa, haciéndolo pasible de obligaciones, incluso de obligaciones que antes no conocía [*ibid.*].

Desde los primeros debates sobre la conquista del Sur argentino se preveía que los vencidos no serían incorporados a la Nación en iguales términos que los inmigrantes europeos, por ejemplo. En 1867 se habla de “una especie de cautividad, de sujeción armada” y de “indios prisioneros” [República Argentina, 1867:161]. En 1882, Zeballos les niega el “amparo que la civilización y la humanidad otorgan a los buenos habitantes de un país”, considerando que

[...] todo lo más humanitario, lo más civilizador, lo más honroso que podría hacer la Nación con ellos, es refundirlos en el Ejército, donde se les enseña a leer y escribir, y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido [República Argentina, 1882b, t. II:206].

No hubo reconocimiento ni concesión de derechos sino imposición forzada de toda suerte de condiciones tendientes a borrar su “salvajismo”, paso previo al eventual disfrute de la ciudadanía: su destribalización y dispersión geográfica, la sedentarización, la escolarización de sus niños y su alfabetización en la lengua castellana, la cristianización, el abandono de sus religiones y demás rasgos culturales tradicionales, el ejercicio de trabajo productivo y, a menudo, su colonización en conjunto con inmigrantes europeos. Si la dinámica de la conquista dejó a los vencidos en el absoluto desamparo, el debate parlamentario de 1885 sobre colonización indígena —el más importante de la época en torno de la cuestión de los indígenas sometidos [República Argentina, 1885a, t. I: 202-205, 259-260, 498-524]— marcó el rechazo final y mayoritario de toda propuesta que se asimilara al sistema estadounidense de reconocimiento de alguna entidad colectiva a los pueblos originarios.

Allí se aboga, efectivamente, por escolarizarlos obligatoriamente y enrolarlos en las Fuerzas Armadas como a todos los ciudadanos, por colonizarlos “sin crearles autoridades especiales” como los comisarios indígenas propuestos inicialmente. El coronel Mansilla, entonces diputado nacional, llama la atención acerca de la cuestión de la ciudadanía, exponiendo que se trata de asimilar una “raza” que “hemos declarado incompatible con el derecho que nosotros tenemos a ocupar la tierra como conquistadores” y solicitando que se los considere “argentinos rebeldes” [*ibid.*:466 y 504]. La opinión mayoritaria, sin embargo, consiste en un retorno a las declaraciones inclusivas de la época de la Independencia, pero reducidas a letra muerta por las ideas de salvajismo y civilización propias de fines del siglo y por la concepción restringida de la democracia propugnada por la oligarquía conservadora:

Este es el principio bajo el cual debemos considerar a los indios, es decir, con la investidura de ciudadanos, de la cual no pueden hacer uso porque no la conocen.

De modo que para considerarlos ciudadanos, para que entren en el ejercicio de los derechos civiles de los demás habitantes de la República, solamente necesitan ponerse aptos por medio de la civilización, que el gobierno tiene que darles, por deber de humanidad, por deber de progreso, y por deber de nacionalidad, también [*ibid.*:500].<sup>36</sup>

La historia concreta de la incorporación de los indígenas a la sociedad dominante los encuentra casi invariablemente en lugares subalternos: empleados y empleadas domésticas repartidos como cosas, peones rurales, trabajadores sobreexplotados, reclutas de las fuerzas armadas y de seguridad. Aunque tanto sectores del Estado como la Iglesia Católica pretendieron un estatus de minoría

<sup>36</sup> Esta “nacionalización” del indio sin concesión efectiva de derechos de ciudadanía se dio en otros países del Cono Sur, como Bolivia y Chile [*cfr.* Martínez, Gallardo y Martínez, 2002:36].

para los indígenas, la posición mayoritaria en favor de la ciudadanización lisa y llana contribuyó a eliminar la percepción de la presencia indígena y a edificar el mito de la nación sin indios [Quijada, 2000:82 y ss].<sup>37</sup> Aquella realidad permite a Quijada hablar de una “integración jerarquizada”, condicionada a que “se realice en los estratos inferiores de la estructura social” [*ibid.*:84]. En este contexto se puede considerar la concesión de tierras escasas y marginales a algunos caciques, la escolarización y la explotación laboral como formas de asimilación [*ibid.*:75] pero fuertemente limitadas o subordinadas a las representaciones construidas a lo largo del siglo XIX acerca del salvajismo, el desierto, la civilización y los indios como inferiores, privados de institucionalidad política propia.

## CONCLUSIONES

En un contexto comparativo entre Argentina y Estados Unidos, hemos procurado poner en relieve a lo largo de este trabajo las elaboraciones jurídicas y las consecuencias políticas del deslizamiento semántico de los indígenas, inicialmente concebidos como soberanos externos, hasta la devaluada posición de rebeldes internos, deslizamiento operado en un largo proceso de *domesticación de la cuestión indígena*.

Hemos comprobado la transformación simbólica de los indios en “salvajes” animalizados por la literatura y la ciencia; de la Cristiandad como opuesta a ellos en “civilización” única indignada por la agresión indígena; de los territorios indígenas en “desiertos” despoblados y disponibles; de las naciones indígenas externas al mundo colonial que trataban con las monarquías europeas, a “tribus”, “hordas” o “bandas” criminalizadas e internas a los nuevos Estados, sin entidad política ni autoridades reconocibles. Hemos estudiado las condiciones y límites que esas transformaciones lingüísticas e ideológicas impusieron a la ciudadanización de los pueblos indígenas después de la Segunda Conquista. Este análisis histórico nos permite retomar la cuestión del estatus jurídico de los pueblos indígenas en su situación actual.

En primer lugar, si el discurso dominante del siglo XIX logró traducir el proceso de domesticación de la cuestión indígena en términos de una guerra interna entre “civilización” y “barbarie”, para la historiografía actual es cada vez más claro que el problema está en la concepción de un mundo fronterizo más complejo y durable de lo que ese discurso quería suponer. En los términos del siglo XIX, la

<sup>37</sup> Es interesante constatar que en el momento en que se escriben estas reflexiones, a un siglo el fracaso de los últimos proyectos de tutela estatal sobre los indígenas (proyecto de ley nacional del trabajo de Joaquín V. González, en 1904), el gobierno argentino propone la creación de una Defensoría del Indígena.

conquista habría terminado con los indios: fuera por exterminio físico o por extinción de sus culturas —en cuyo caso subsistirían biológicamente pero dejarían de ser “indios”—. Sin embargo, en el marco del actual pluralismo cultural, la reformulación de las identidades nacionales tomando en cuenta el componente indígena sigue siendo un problema pendiente en todo el continente americano. La reforma constitucional argentina de 1994, que atribuye al Congreso de la Nación el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos y la garantía de derechos a la educación intercultural, a la tierra comunitaria y a la cogestión de sus intereses (artículo 75, inciso 17), no es más que un paso en el camino de la deconstrucción de aquel discurso decimonónico, del reconocimiento de la persistencia de identidades indígenas y mestizas —y en ese sentido, fronteras— y de la formalización de políticas consistentes con esa realidad. El desafío actual no consiste sólo en devolver visibilidad a los componentes indígenas de la sociedad argentina, sino restituirles protagonismo y poder de decisión.

En segundo lugar, como afirma en su informe final el relator especial de las Naciones Unidas sobre tratados con los pueblos indígenas, la “erosión gradual pero incesante de la soberanía original de las poblaciones indígenas” contó tanto con componentes materiales como con instrumentos jurídicos unilaterales para la privación de la territorialidad y del orden social indígena en general, y la segregación o la integración marginal evidentes hasta hoy. Sin embargo, las recomendaciones para la solución de esta problemática —que no contemplan solamente el plano jurídico sino que alcanzan tanto las estrategias y decisiones políticas como una reconsideración ética de la situación— proponen una reutilización de los tratados de base consensual sobre el supuesto de que los pueblos indígenas no han perdido “su personalidad jurídica internacional como naciones/pueblos” y de que las “renuncias expresas de los pueblos indígenas a sus atributos como sujetos del derecho internacional (en particular, a la jurisdicción sobre sus tierras y al control exclusivo de su poder político y sus instituciones)” son inaceptables [Alfonso Martínez, 1999:§§ 194-196, 204, 219, 254-256, 259, 265, 267, 271]. Esto implica en el contexto actual que para la eficaz resolución de los conflictos pendientes y la prevención de los que pudieran suscitarse en el futuro entre pueblos indígenas y Estados, no basta con completar la ciudadanización de los indígenas asegurándoles los beneficios y garantías individuales que la Constitución y las leyes internas brindan a todos los ciudadanos. Se trata además de reconocer su condición perdurable de *pueblos*, es decir, sujetos colectivos que detentan en común un conjunto de derechos específicos como tales (en particular, a la libre determinación, a sus territorios y recursos, al goce de un medio ambiente sano, a la paz, entre otros). Por ende, las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados en los que han quedado englobados en virtud de un proceso histórico de domesticación, deberían dejar de lado la unilateralidad estatal en la toma de decisiones y regirse por los principios de la negociación pacífica y el consentimiento previo, libre e informado, única garantía

de que los indígenas vuelvan a ser protagonistas activos en todas las cuestiones que los involucran [*cf.* Alfonso Martínez, 2004].

Para avanzar en propuestas de esta índole, se hace necesario el análisis histórico y crítico de los procesos ideológicos y políticos mediante los cuales los Estados modernos pasaron a considerar a los pueblos indígenas como rebeldes internos, con tanto éxito que a menudo historiadores, antropólogos y juristas contemporáneos proyectan involuntariamente hacia el pasado conceptos discriminatorios elaborados y difundidos por los propagandistas del nacionalismo decimonónico. Así, términos aparentemente neutros como “tribu”, “comunidad”, “población”, “grupo o minoría étnica”, conceptos como los de “nomadismo”, “tierras libres”, “áreas vacías” o “fronteras internas” e incluso las tímidas referencias a los “acuerdos diplomáticos” y a la mera “autonomía política” de los indígenas libres antes de su avasallamiento militar, empañan la comprensión cabal de su verdadera condición, previa a su incorporación forzada al Estado, a saber la de naciones soberanas e independientes. Acompañando los avances conceptuales y temáticos de la historiografía actual, se impone un nuevo cambio de léxico, que se despoje de los prejuicios fomentados por un largo siglo y medio de tenaz insistencia discursiva basada en supuestos racistas, el cual recupere sin reticencias el valor semántico de las palabras. Este nuevo léxico, sin pretender un imposible retorno al pasado, debe contribuir a restituir plenamente a los pueblos indígenas su dignidad y secundarlos en su larga lucha por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos.

## BIBLIOGRAFÍA

### Alfonso Martínez, Miguel

- 1995 *Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas. Segundo informe sobre la marcha de los trabajos*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1995/27, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G95/132/35/PDF/G9513235.pdf?OpenElement>.
- 1996 *Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los estados y las poblaciones indígenas. Tercer informe sobre la marcha de los trabajos*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1996/23, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G96/134/44/PDF/G9613444.pdf?OpenElement> (sólo disponible en inglés).
- 1999 *Estudio sobre los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos entre Estados y poblaciones indígenas. Informe final*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1999/20, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G99/137/76/PDF/G9913776.pdf?OpenElement>.
- 2004 *Los pueblos indígenas y la resolución de conflictos*. Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/AC.4/2004/2. <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G04/147/86/PDF/G0414786.pdf?OpenElement>.

**Barros, Álvaro**

1975 *Fronteras y territorios federales de las pampas del Sud*, Buenos Aires, Hachette.

**Benassar, Bartolomé y Lucile Benassar**

2001 *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI-XVII siècles*, París, Perrin.

**Benéton, Philippe**

1975 *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

**Bieder, Robert E.**

1986 *Science Encounters the Indian, 1820-1880. The early Years of American Ethnology*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

**Billington, Ray Allen**

1985 *Land of Savagery, Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*, Norman, University of Oklahoma Press.

**Boccaro, Guillaume (ed.)**

2002 *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*, Quito, IFEA Ediciones Abya Yala.

**Castellán, Ángel A.**

1980 "Nacimiento historiográfico del término 'desierto'", en *Congreso nacional de historia sobre la Conquista del Desierto*, tomo IV, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

**Cooper, James Fenimore**

1985 *The Leatherstocking Tales*, vol. 1, Nueva York, The Library of America.

**D'Orbigny, Alcide**

1944 *El hombre americano, considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*, Buenos Aires, Futuro.

**Delrío, Walter**

2002 "Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-Nación (1870-1885)", en Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

**Duvernay-Bolens, Jacqueline**

1995 *Les Géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*, París, Michalon.

**Echeverría, Esteban**

1999 (1837) *La cautiva/El matadero*, Buenos Aires, Emecé.

**Estenssoro Fuchs, Juan Carlos**

2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA/PUCP.

**Falkowski, James**

1992 *Indian Law/Race Law. A Five-Hundred-Year History*, Nueva York, Greenwood Publishing Group.

**Hernández, José**

1869 "Qué civilización es la de las matanzas", en *Río de la Plata*, 22 de agosto, Buenos Aires.

**Hill, Jonathan y Susan Staats**

2002 "Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos", en Boccara, Guillaume (ed.), y *Colonización, resistencia mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*, Quito, LEER/Ediciones Abya Yala.

**Hocking, Barbara (ed.)**

1988 *International Law and Aboriginal Human Rights*, Sydney, The Law Book Company Limited.

**Iglesia, Cristina y Julio Schwartzman**

1987 *Cautivos y misioneros, Mitos blancos de la conquista*, Buenos Aires, Catálogos.

**Jennings, Francis**

1976 *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Nueva York, W. W. Norton.

1984 *The Ambiguous Iroquois Empire. The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, Nueva York, W.W. Norton.

1994 *The Founders of America. From the Earliest Migrations to the Present*, Nueva York, W. W. Norton.

**Kvasnicka, Robert M.**

1988 "United States Indian Treaties and Agreements", en *Handbook of North American Indians*, vol. 4, pp. 195-201.

**Levaggi, Abelardo**

1995 "Tratados entre la Corona y los Indios de la frontera Sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo", en *Memorias del x Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, pp. 695-764.

2000 *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.

**Malossetti Costa, Laura**

1994 *Rapto de cautivas blancas. Un aspecto erótico de la barbarie en la plástica rioplatense del siglo XIX*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, colección Hipótesis y discusiones, núm. 4.

**Mansilla, Lucio V.**

1966 (1870) *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Kapelusz.

1994 (1890) *Rozas, Ensayo histórico-psicológico*, Buenos Aires, A-Z.

**Marfany, Roberto**

1944 "La guerra con los indios nómadas", en Levene, Ricardo, *Historia de la Nación Argentina*, vol. VI, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

**Martínez, José L., Viviana Gallardo y Nelson Martínez B.**

2002 "Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX", en Boccara, Guillaume (ed.), *Colonización, resistencia*

y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX, Quito, IFEA/Ediciones Abya Yala, pp. 27-46.

**Mayo, Carlos**

1985 "El cautiverio en una sociedad de frontera", en *Revista de Indias*, vol. 45, núm. 175, Madrid, CSIC, pp. 235-243.

**Nacuzzi, Lidia R. (comp.)**

2002 *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

**Navarro Floria, Pedro**

1999a "'Formar patria a hombres que no la tienen'. Pedro Andrés García, entre la frontera colonial y la política de conquista", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 25, Madrid, pp. 253-280.

1999b "Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del nascente Estado argentino", en *Scripta Nova*, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Barcelona, en <http://www.ub.es/geocrit/sn-51.htm>

2000a "Domingo F. Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841-1856)", en *Revista de Estudios Trasandinos*, núm. 4. Santiago de Chile, <http://www.kanslis.lu.se/latinam/virtual1.htm>

2000b "La mirada de la 'vanguardia capitalista' sobre la frontera pampeano-patagónica: Darwin (1833-1834), Mac Cann (1847), Burmeister (1857)", en *Saber y Tiempo*, núm. 10, pp. 111-146.

2001 "El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879", en *Revista de Indias*, vol. 41, núm. 222, Madrid.

2002 "El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera Sur", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 28, Madrid, pp. 139-168.

**Nicoletti, María Andrea y Pedro Navarro Floria**

2001 "Una imagen alternativa de las culturas indígenas de la Patagonia: Don Bosco y la Congregación Salesiana", en *Boletín de Historia y Geografía*, núm. 15, Santiago de Chile, Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez.

**Nouzeilles, Gabriela**

2002 "El retorno de lo primitivo, aventura y masculinidad", en Nouzeilles, Gabriela (comp.), *La naturaleza en disputa, Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.

**Pagden, Anthony**

1982 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press [versión castellana de 1988: *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial].

**Pastor, Reynaldo**

1942 *La Guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis*, Buenos Aires, Biblioteca de la Sociedad de Historia Argentina.

**Pinto Rodríguez, Jorge**

2000 *De la inclusión a la exclusión, La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile.

**Quesada, Vicente G.**

1864 "Las fronteras y los indios (Buenos Aires). Apuntes históricos", en *La Revista de Buenos Aires*, vol. v, Buenos Aires, pp. 29-52.

**Quijada, Mónica**

1999 "La ciudadanización del 'indio bárbaro'. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920", en *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, pp. 675-704.

2000 "Indígenas: violencia, tierras y ciudadanía", en Quijada, M., Carmen Bernard y Arnd Schneider, *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 57-92.

**Ramos Mejía, Enrique**

1988 *Los Ramos Mejía*, Buenos Aires, Emecé.

**Real Academia Española**

1964 (1732), *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos.

**República Argentina, Congreso Nacional**

1865 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados del año 1864*, Buenos Aires, La Tribuna.

1867 *Cámara de Senadores, Sesión de 1867*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1869a *Cámara de Senadores, Sesión de 1868*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1869b *Cámara de Senadores, Sesión de 1869*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1875 *Cámara de Senadores, Sesión de 1875*, Buenos Aires, Imprenta 9 de Julio.

1876 (1870) *Cámara de Senadores, Sesión de 1870*, Buenos Aires.

1876 *Cámara de Senadores, Sesión de 1876*, Buenos Aires, Imprenta 9 de Julio.

1877 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1876*, Buenos Aires, Mayo.

1879 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1878*, Buenos Aires, Mayo.

1880 *Cámara de Senadores, sesión de 1880*, Buenos Aires, El Nacional.

1882a *Cámara de Senadores, sesión de 1881*, Buenos Aires, La República.

1882b *Cámara de Senadores, sesión de 1882*, Buenos Aires, El Nacional.

1883 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1882*, Buenos Aires, Courrier de la Plata.

1884a *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1872*, Buenos Aires, Coni.

1884b *Diario de sesiones [del Senado], sesión de 1884*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional.

1885a *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1884*, Buenos Aires, Stiller & Laass.

1885b *Diario de sesiones [del Senado], sesión de 1885*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional.

1886 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1885*, Buenos Aires, Moreno y Núñez.

**Roulet, Florencia**

1997 *Derechos humanos y pueblos indígenas. Un manual sobre el sistema de las Naciones Unidas*, Copenhague, IWGIA/Aukiñ Wallmapu Ngulam (Consejo de Todas las Tierras).

1998 "¿Quiénes son los pueblos indígenas? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición", en *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, vol. 3, núm. 7, Buenos Aires, Asociación de estudios de Cultura y Sociedad, pp. 24-52.

1999-2001 "De cautivos a aliados: los 'Indios Fronterizos' de Mendoza (1780-1806)", en *Xama*, núms. 12-14, Mendoza, Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, pp. 199-239.

- 2002 "Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)", en Nacuzzi, Lidia (comp.), *Funcionarios diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, pp. 65-117.
- 2004a "Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre indígenas y españoles", en *Revista de Indias*, vol. 45, núm. 231, Madrid, pp. 313-348.
- 2004b "Una mirada desde el exilio. Imágenes del indio en las Memorias de Manuel Baigorria", en Bechis, Marta (comp.), *Cuartas Jornadas de investigadores en arqueología y etnohistoria del centro-oeste del país*, vol. II, Río Cuarto, Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, pp. 217-240.

**Sáenz, Antonio**

- 1939 (1822-23) *Instituciones elementales sobre el Derecho Natural y de Gentes*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA).

**Sarmiento, Domingo Faustino**

- 1948 *Obras completas*, Buenos Aires, Luz de Día.
- 1990 *Facundo. Civilización y Barbarie*, Madrid, Cátedra.

**Schröter, Bernd**

- 2001 "La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo", en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 10, núm. 3, Albuquerque, pp. 351-385.

**Socolow, Susan**

- 1992 "Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact Along the Argentine Frontier, 1600-1835," en *Hispanic American Historical Review*, vol. 72, núm. 1, pp. 73-99.

**Swift, Jonathan**

- 1976 (1726) *Gulliver's Travels and Other Writings*, Londres, Oxford University Press.

**Tocqueville, Alexis**

- 1992 (1835) "De la démocratie en Amérique I," en *Oeuvres*, París, Gallimard.

**Todorov, Tzvetan**

- 1991 *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

**Turner, Frederick Jackson**

- 1994 (1893) "The significance of the Frontier in American History", en Weber, David J. y Jane M. Rausch (eds.), *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Jaguar Books on Latin America núm. 6, pp. 1-18.

**Utley, Robert**

- 1985 *The Indian Frontier of the American West, 1846-1890*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

**Vattel, Emer**

- 1983 (1758) *Le droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, edición facsimilar, colección Ginebra, Slatkine Reprints-Henry Dunant Institute.

**Viñas, David**

- 1982 *Indios, ejército y frontera*, México, Siglo XXI.

**Washburn, Wilcomb E.**

1973 *The American Indian and the United States. A Documentary History*, 4 vols., Nueva York, Random House.

**Williams, Robert A.**

1990 *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Nueva York, Oxford University Press.

**Williams, Walter**

1980 "United States Indian Policy and the Debate over Philippine Annexation: Implications for the Origins of American Imperialism", en *The Journal of American History*, vol. 66, núm. 4, pp. 810-831.

**Zavalía, Eduardo M.**

1892 *Los indios ante la Constitución y las leyes*, Buenos Aires, Edición del autor.



**Washburn, Wilcomb E.**

1973 *The American Indian and the United States. A Documentary History*, 4 vols., Nueva York, Random House.

**Williams, Robert A.**

1990 *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Nueva York, Oxford University Press.

**Williams, Walter**

1980 "United States Indian Policy and the Debate over Philippine Annexation: Implications for the Origins of American Imperialism", en *The Journal of American History*, vol. 66, núm. 4, pp. 810-831.

**Zavalía, Eduardo M.**

1892 *Los indios ante la Constitución y las leyes*, Buenos Aires, Edición del autor.



# EL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN CARISMÁTICA EN EL SECTOR RURAL Y URBANO DEL CENTRO DE VERACRUZ: INTERACCIÓN SOCIAL, IMPACTO SOCIAL E IDENTIDAD<sup>1</sup>

Iván Barrera Lara

Universidad Veracruzana, Escuela Nacional de Antropología e Historia

**RESUMEN:** *La finalidad de este trabajo es mostrar las manifestaciones que el Movimiento de Renovación Carismática presenta en una “comunidad renovada” del sector rural y en otra del sector urbano. Para ello, nos basamos en la interacción social que los actores sociales construyen tanto al interior como al exterior de cada agrupación carismática a la que pertenecen. Otro aspecto que se analiza es el impacto social del Movimiento de Renovación Carismática en cada contexto social. Finalmente, se hace una reflexión en torno de la identidad, debido a que cada Comunidad Renovada construye su propio contexto identitario dentro de la Iglesia católica para marcar sus fronteras con los demás grupos o movimientos que coexisten en el interior de la Iglesia.*

**ABSTRACT:** *In this work we demonstrate the manifestations which the Charismatic Renovation Movement presents in “renovated communities” both within the rural sector and in the urban sector. To achieve that, we base our study on the social interaction which the social actors construct both within and outside of each charismatic group to which they belong. Another aspect analyzed is the social impact which the Charismatic Renovation Movement has in each social context. Finally, a reflection regarding identity is made, given that each Renovated Community constructs its own identity context within the Catholic Church to delineate its boundaries from the other groups and movements within the Church.*

**PALABRAS CLAVE:** *Movimiento de Renovación Carismática, interacción social, impacto social, identidad, Xalapa y Coacoatzintla*

## INTRODUCCIÓN

La finalidad de este trabajo es mostrar las manifestaciones que el Movimiento de Renovación Carismática presenta en una “comunidad renovada”<sup>2</sup> del sector rural

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de un texto más amplio titulado *El Movimiento de Renovación Carismática: interacción social y experiencia religiosa en dos comunidades del centro de Veracruz*.

<sup>2</sup> Son “grupos de personas comprometidas en la Renovación del Espíritu que han sentido por parte de Dios un llamamiento particular a una vida cristiana en comunidad” [Carrillo

y en otra del sector urbano. Para ello, nos basamos en la interacción social que los actores sociales construyen al interior y al exterior de cada agrupación carismática a la que pertenecen. Otro aspecto que se analiza es el impacto social que el Movimiento de Renovación Carismática tiene en cada contexto social. Finalmente, se hace una reflexión en torno de la identidad, debido a que cada comunidad renovada construye su propio contexto identitario dentro de la Iglesia católica para marcar sus fronteras con los demás grupos o movimientos que coexisten al interior de ella. Por lo mismo, hemos escogido la comunidad renovada de la parroquia de Santiago Apóstol de Coacoatzintla, ubicada en la localidad de Coacoatzintla, y la comunidad renovada “Nueva Jerusalén” de la parroquia de Nuestro Señor del Calvario de Xalapa, debido a que cada una de éstas presenta elementos contrastantes en cuanto a la experiencia religiosa que viven las personas dentro de su agrupación religiosa.

La comunidad renovada “Nueva Jerusalén” de la parroquia de Nuestro Señor del Calvario se ubica en el centro de la ciudad de Xalapa, capital del Estado de Veracruz. La ciudad de Xalapa colinda al norte con los municipios de Banderilla y Jilotepec, al sur con Emiliano Zapata y Coatepec, al este con Actopan, al oeste con San Andrés Tlalnehuayocan, al noroeste con Naolinco. La localidad de Xalapa cuenta con total de 373 076 habitantes aproximadamente [INEGI, 2000] y dispone de todos los servicios de infraestructura. La actividad laboral es variada, debido a que la ciudad cuenta con los sectores primario, secundario y terciario.

La comunidad renovada de la parroquia de Santiago Apóstol se ubica en la localidad de Coacoatzintla, Veracruz. Esta localidad colinda con los municipios de Tonayán, Tenochtitlán, Tlacolulan, Naolinco, La Perla, Jilotepec y Maltrata. La localidad cuenta con 4 872 habitantes aproximadamente [*ibid.*]; la mayoría de sus habitantes se dedican a la agricultura (maíz, frijol y papa) y a la ganadería (ganado bovino lechero, porcino y ovino-caprino), y a la prestación de servicios en la cercana ciudad de Xalapa. También es importante un significativo índice de emigración hacia Estados Unidos por parte de hombres y mujeres jóvenes.

## BREVE RELATORÍA HISTÓRICA

La Renovación Carismática en el Espíritu Santo apareció en la Iglesia católica en un momento en que se comenzaban a buscar caminos para poner en práctica la “Renovación de la Iglesia”, querida, invocada, ordenada e inaugurada por el Concilio Vaticano II. Este acontecimiento de renovación espiritual mundialmente

---

Alday, 1985:136]. En otras palabras es el grupo de personas que han recibido la efusión del Espíritu Santo o Bautizo en el Espíritu Santo y que participan de y forman el Movimiento de Renovación Carismática.

conocido como “Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo”, fue suscitado por Dios en el año de 1967.<sup>3</sup>

En Estados Unidos un pequeño grupo de profesores universitarios católicos (laicos) de la Universidad de Duquense, en Pittsburg, experimentaron en una reunión de oración una profunda renovación espiritual. Los participantes entraron en contacto real y personal con Cristo viviente, lo que fue acompañado por la manifestación de ciertos carismas —que pueden ser de sanación, de lengua, intercesión, entre otros—, que se han manifestado a lo largo de la vida de la Iglesia [O’Connor, 1973:15; Carrillo, *op. cit.*]. Los miembros de este grupo, transformados por esta experiencia de salvación en el poder del Espíritu Santo, se sintieron llamados a vivir un seguimiento de Cristo más pleno, partiendo de este grupo de oración, que compartió y difundió el regalo de dios en su experiencia; esta “llama renovadora” creció hasta conformarse la Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo (RCCES), en más de 130 países en todo el mundo [O’Connor, *op. cit.*:16].

A nuestro país el Movimiento de Renovación Carismática llegó a fines de 1970, cuando se celebró en la ciudad de México el primer retiro de renovación en el Espíritu Santo, dirigido por el padre Harol Cohen, S. J. de Nueva Orleans, Estados Unidos, del cual surgió el primer grupo de oración; a partir de entonces, y sobre todo a partir del primer congreso celebrado un año después, se difundió por toda la República Mexicana. La primera reunión se efectuó en El Atillo, casa de estudios de los Misioneros del Espíritu Santo, al sur del Distrito Federal, y también ahí se realizó el primer grupo de oración.

La presencia del Movimiento de Renovación Carismática en la Arquidiócesis de Xalapa, Veracruz, según los Estatutos de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo, llegó a este lugar en la década de 1970 a 1980. El espíritu santo fue suscitado lentamente en este lugar por varios grupos de la Renovación Carismática, especialmente en la comunidad de San José de Gracia de Orizaba, en la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe de Córdoba y en la parroquia del Calvario de Xalapa; allí se reunían los primeros grupos cristianos para conocer la presencia y el poder del Espíritu del Señor en su Iglesia, y poco a poco las comunidades de la Renovación Carismática se fueron extendiendo a otras parroquias de la arquidiócesis [s/f:3 y s].

El Movimiento de Renovación Carismática llegó a la ciudad de Xalapa en 1976, cuando el padre Zilli, en ese entonces párroco de la Parroquia de Nuestro Señor del Calvario, después de acoger la idea de formar un grupo de Renovación, envió al entonces vicario, el padre Ernesto Ceronio, a quien acompaña el padre Mario

<sup>3</sup> Entrevista con el señor Marco Antonio Hernández, coordinador de Formación Básica del Movimiento de Renovación Carismática de la Arquidiócesis de Xalapa, el día 30 de octubre del 2001.

de Gasperín. Después de estar una semana en la comunidad de El Altillo en México [*cfr.* Díaz de la Serna, 1985], regresaron con la vivencia a formar la primera comunidad en Xalapa, iniciando así el crecimiento y la expansión de esta arquidiócesis y de aquí su expansión a otros lugares del estado de Veracruz. La arquidiócesis cuenta con 37 parroquias aproximadamente, con grupos adscritos al Movimiento de Renovación Carismática.

El Movimiento de Renovación Carismática se formó en la parroquia de Santiago Apóstol del municipio de Coacoatzintla, Veracruz, en 1989, y fue introducido por una señora proveniente de Xalapa (se desconoce el nombre de la señora) para hablarles acerca de la Asamblea de Oración. En ese tiempo se encontraba a cargo de la parroquia de Santiago Apóstol el padre Margarito Flores, quien efectuó un curso de iniciación de tres días; las personas que asistieron fueron “renovadas” y de ahí, el señor José, miembro de esta comunidad, comenzó a realizar las Asambleas de Oración. Don José emigró de Coacoatzintla y quedaron como encargadas de la realización de las Asambleas de Oración las señoras Carmen Cortina Méndez y Marina Rodríguez.<sup>4</sup> Estas señoras realizan actualmente las Asambleas de Oración y las Asambleas de Enseñanza en este lugar, junto con el actual sacerdote de esta parroquia, el padre Arturo Ciruelo Carretero, quien supervisa esta comunidad renovada.

La Renovación Carismática surgió como respuesta a necesidades expresas de una mayor y nueva expresividad religiosa que mostraron grandes grupos de católicos durante la segunda mitad del siglo xx. En el Movimiento de Renovación Carismática se ha dado una fusión de elementos correspondientes a dos Iglesias cristianas: el protestantismo y el catolicismo. El resultado de esta fusión —en el caso de Renovación Carismática— se concreta a:

Cambios en la actitud religiosa de sus participantes: la experiencia que se torna poderosamente vivencial; se da una nueva espiritualidad grupal, la cual confiere al grupo social una actitud cuasi-sectaria donde se aceptan partícipes de la Iglesia Católica Romana al mismo tiempo que sienten que viven mejor que otros grupos o sectores de la misma, su mensaje [Pizano, 1991:121].

Las prácticas a que se hace referencia son cantos (acompañados por distintos instrumentos musicales) que se pueden observar en las dos Comunidades Renovadas estudiadas, aunados a la presencia de exclamaciones de parte de la feligresía durante las Asambleas de Oración, la manifestación de ciertos gestos y posturas corporales antes inexistentes dentro de las ceremonias de la Iglesia,

<sup>4</sup> Entrevista a la señora Carmen Cortina Méndez, coordinadora de la parroquia de Santiago Apóstol de Coacoatzintla, Veracruz, realizada el día 9 de marzo del 2002.

la presencia del “carisma de lenguas” o el “carisma de sanación”. El carisma de leguas o glosolalia, consiste en orar o cantar en lenguas, se escucha una serie de sonidos ininteligibles y repetitivos que no comunican mensaje alguno; las personas involucradas suelen hablar y cantar normalmente y empiezan a emitir sonidos incompresibles y sin articulación aparente. Por otra parte, se considera que el carisma de sanación debe ser ejercido para curar enfermedades del cuerpo y del alma. Entre la feligresía éstos constituyen características del movimiento que ejemplifican los nuevos niveles de expresividad religiosa aludidos.

En otras palabras, el grupo participante toma el discurso oficial de la Iglesia católica y lo refuncionaliza adaptándolo a su propia realidad dentro de su universo signifiante. El mensaje es el mismo, la interpretación y la vivencia de éste es distinta. Sin embargo, estas manifestaciones “nuevas” de religiosidad dentro de la Iglesia católica son compartidas por las iglesias protestantes entre sus grupos pentecostales. El movimiento carismático se parece a los grupos pentecostales no sólo por buscar “reavivar los dones del Espíritu Santo derramados por Dios sobre su Iglesia” sino también por su nivel organizativo, ritual, proselitista [*cfr.* Arcos, 1999:85-113].

## INTERACCIÓN SOCIAL

Las personas buscan a través de la realidad de la vida cotidiana la manera de interactuar socialmente de alguna manera con otro u otros.<sup>5</sup> Los miembros de cada agrupación carismática católica concatenan una serie de recursos sociales, materiales y humanos, disponibles a los individuos para lograr sus fines.

Pues bien, las relaciones sociales en las que se construye la interacción social se dan a partir de los lazos de parentesco, de amistad y vecinales. La construcción de estas redes sociales se da con respecto a la ayuda espiritual, aunque en ciertas ocasiones existe apoyo económico o material. Esto provoca que sus intereses y necesidades estén diferenciados de los del resto de las personas. En otras palabras, la interacción depende de las circunstancias que propicien el contacto con individuos físicamente distantes o cercanos.

Antes de describir cómo se presentan las interacciones sociales dentro de cada agrupación carismática católica, conviene mencionar como referente lo que Lomnitz señala acerca de las redes:

[...] son construcciones abstractas que el investigador define de acuerdo al criterio que le interese, lo que le permite identificar estructuras sociales que generalmente no están

<sup>5</sup> La experiencia que tiene cada individuo con respecto al otro es “en la situación de ‘cara a cara’, que es el prototipo de la interacción social y del que se derivan todos los demás casos” [Berger y Luckmann, 2001:46].

formalmente definidas por la sociedad y que de otra forma no serían identificables [*apud* Vázquez, 1999:82].

Dentro de cada comunidad renovada se dan las redes de parentesco, de amistad, vecinales y temporales.

Las redes de parentesco se manifiestan a través de interacciones que unen al individuo con otras personas, por medio de lazos preestablecidos que éste debe reconocer, aunque no llegue necesariamente a precisar. En las redes vecinales, las interacciones generalmente se hallan entrecruzadas con las redes de amistad y de parentesco, y muchas veces es imposible desarticularlas; encontré en el análisis que las redes vecinales pueden comprenderse como contactos dados entre personas, mediante la cortesía y en la convivencia común por compartir el mismo escenario, los mismos problemas, los mismos representantes políticos y, generalmente, las mismas carencias y limitaciones económicas. En la comunidad renovada “Nueva Jerusalén” podemos observar que las redes sociales que se dan con frecuencia son de parentesco, amistad y temporales, para el caso, y en el caso de la comunidad de la Parroquia de Santiago Apóstol son redes de parentesco, vecinales y temporales.

Por tanto, las redes temporales se diferencian de las de parentesco y de las vecinales en que pueden darse pese a la distancia física, y en que la elección de la persona con quien se convive es voluntaria y eventual. Esto difiere de las redes vecinales que se desintegran cuando algunos de los vecinos se mudan. Por otro lado, dos o más individuos relacionados a través de una red temporal en virtud de las circunstancias, pueden establecer vínculos cada vez más estrechos y llegar de esta manera a crear una red de amistad que se vuelve duradera a pesar de la distancia. Las redes vecinales reemplazan sin desplazar a las redes de amistad o de parentesco y cumplen funciones o misiones que las otras no pueden desempeñar. Un vecino puede convivir estrechamente con otro, más que con sus familiares o amigos íntimos, debido a la cercanía física; esto no significa que haya sustituido a los segundos. Al amigo se le pierde por varias razones, por lo general cuando falla; al vecino se le pierde cuando se cambia de lugar de residencia, y al pariente se le pierde cuando muere. Pues bien, veamos ahora cómo se dan las interacciones sociales en las dos agrupaciones carismáticas católicas.

En estas agrupaciones religiosas podemos observar que las redes sociales que se dan con frecuencia son las de parentesco, amistad y temporales; para el caso de la comunidad renovada “Nueva Jerusalén”, y en el caso de la comunidad de la parroquia de Santiago Apóstol, son redes de parentesco, vecinales y temporales.

## COMUNIDAD RENOVADA DE LA PARROQUIA DE SANTIAGO APÓSTOL DE COACOATZINTLA

Dentro de esta agrupación carismática católica la ayuda que se da por parte de los miembros es de índole espiritual, más que económica o material. Esto es debido a que en Coacoatzintla nos encontramos frente a un sector rural cuya vida está cercada entre una pobreza endémica y la falta de oportunidades, a no ser por la migración hacia los Estados Unidos y ciudades fronterizas como Tijuana, Sinaloa, entre otras, así como también al Distrito Federal, Puebla, Veracruz y Xalapa [Barrera, 2002b]. Sin duda, estas personas son conducidas por la pobreza a integrarse a algún grupo religioso existente en la localidad [cfr. *ibid.*]. En este caso nos referimos al Movimiento de Renovación Carismática, que es donde sus integrantes buscan la fortaleza en Dios mediante la oración y la alabanza para soportar la vida precaria en la que se hallan sumergidos.

Por otra parte, el Movimiento de Renovación Carismática les permite vivir una experiencia religiosa más intensa, que los conduce a formar lazos de unión y a fortalecer las redes sociales que se tejen al interior de este grupo. Pues bien, los miembros de esta Comunidad Renovada, al ver que no pueden ayudar a sus “hermanos”<sup>6</sup> de manera económica, lo hacen espiritualmente, esto es, en la Asamblea de Oración a través de la oración individual y colectiva en donde le piden a Dios por las necesidades personales, familiares, amistades, vecinos y “hermanos”. Por lo tanto, se produce una identidad religiosa que los distingue de los demás grupos religiosos que coexisten en la localidad. Esta identidad religiosa se da mediante el apoyo espiritual que cada miembro brinda al resto del grupo y por la experiencia religiosa que viven día tras día. En esta agrupación carismática católica encontramos que las redes sociales existentes son de parentesco, de amistad y vecinales. Al respecto presento un testimonio:

En el Movimiento de Renovación me siento escuchada por Dios y los demás hermanos, siento tranquilidad y alegría. Me mantiene firme a pesar de las pruebas y las enfermedades; me ayuda a ser otra persona (Juana, 37 años, Comunidad Renovada de la Parroquia de Santiago Apóstol, Coacoatzintla).

Sin duda, los actores sociales dan respuestas espontáneas y creativas, poniendo en juego un conjunto de intercambios y mediaciones no sólo materiales (ayuda en especie, dinero, etcétera), sino espirituales (palabras de aliento, apoyo moral), culturales (las enseñanzas bíblicas), físicas (proporcionan alivio, alimento instantáneo)

<sup>6</sup> Los carismáticos designan con este término a las personas que pertenecen al Movimiento de Renovación Carismática.

y básicamente sociales (el contacto con los demás). Todas están estructuradas tanto por ellos mismos como por los demás, con la finalidad de satisfacer las aspiraciones y/o necesidades más elementales. De este modo los miembros de la Comunidad Renovada de la Parroquia de Santiago Apóstol de Coacoatzintla forman sus interacciones sociales mediante la ayuda espiritual mutua.

## COMUNIDAD RENOVADA "NUEVA JERUSALÉN" DE LA PARROQUIA DE NUESTRO SEÑOR DEL CALVARIO DE XALAPA

Esta Comunidad Renovada está conformada por personas que provienen de la clase media; el grupo social que la integra es heterogéneo en cuanto a edad y género, y también al grado de escolaridad que presentan los miembros. Son también diversas las expectativas individuales y colectivas que cada persona tiene al estar dentro de esta agrupación religiosa. Los miembros de la Comunidad Renovada "Nueva Jerusalén" brindan ayuda mutua tanto al interior como al exterior de la agrupación religiosa. Esta ayuda dentro de la agrupación es de dos tipos: espiritual y económica. Al interior se genera más la colaboración espiritual que económica. La ayuda espiritual que se da entre los miembros consiste en pedir a Dios que ayude a tal "hermano" a resolver un problema que está pasando y se realiza una oración comunitaria donde se pide por él y su familia. A través de las actividades religiosas y comunitarias se consolida la identidad religiosa, ya que todas estas personas tienen la misma fe, creencias, valores, etcétera, que son elementos determinantes para la construcción de dicha identidad. La ayuda económica se proporciona, por ejemplo, cuando algún miembro no tiene empleo y alguno de los "hermanos" que tienen negocios le ofrece un puesto de trabajo. Al exterior el apoyo es otorgado a instituciones de asistencia social como el asilo para ancianos Sayago, donde se administra la comunión a los ancianos, se realizan oraciones por los enfermos, entre otras acciones. En cuanto a lo económico, se les proporcionan despensas elaboradas por los miembros de la comunidad renovada, conformadas con mediante las aportaciones de algunos productos que dona cada miembro. Estas donaciones se efectúan los viernes al finalizar la Asamblea de Oración.

Dentro de la Comunidad Renovada "Nueva Jerusalén" las redes sociales se dan a partir de la convivencia dentro de la agrupación. Las interacciones sociales que encontramos se presentan a través de lazos de parentesco, de amistad y temporales. La construcción de las redes sociales se da, como mencionamos líneas arriba, por la ayuda espiritual y en cierta forma económica. Las redes de parentesco se manifiestan en los numerosos casos de miembros emparentados al interior de esta agrupación. Por ejemplo, sobrinos, tíos, hijos, hermanos, padres, padrinos, ahijados y esposos. Éstos son llevados o en ocasiones invitados a par-

participar y pertenecer a la Renovación Carismática. Para ilustrar el caso, presento algunos testimonios:

Por medio de mi mamá, pues ella ya militaba en este movimiento y me traía desde pequeño (Francisco, 16 años, comunidad renovada “Nueva Jerusalén”, Xalapa).

Por medio de una tía que había tenido una experiencia de la renovación y además por problemas familiares que me hacían buscar un refugio urgente en Dios (Carmen, 26 años, Comunidad Renovada “Nueva Jerusalén”, Xalapa).

Por acompañar a mi esposa para ser solidario con ella y también al perder por defunción a mi madre (David, 55 años, Comunidad Renovada “Nueva Jerusalén”, Xalapa).

Con las redes de parentesco coexisten otras redes sociales, las de amistad, que también se dan a partir de la invitación a pertenecer al Movimiento de Renovación Carismática; esto conlleva el fortalecimiento de esta interacción porque ambas personas tienen los mismos fines y necesidades. También se presentan redes sociales de carácter temporal, esto es, las personas conviven de manera voluntaria y eventual, y su relación puede darse pese a la distancia física y a elección de la persona.

## IMPACTO SOCIAL

El impacto o repercusión que ha tenido la RCCES dentro del contexto rural y urbano puede observarse en dos vertientes: por un lado las implicaciones que ha tenido en la vida de los participantes y, por el otro, la opinión y actitud de los demás que no participan, ya sean católicos no renovados y/o personas de otros grupos religiosos.

Cuando el Movimiento de Renovación Carismática llegó a la Arquidiócesis de Xalapa; la población católica comenzó a vivir una nueva experiencia religiosa asistiendo a eventos especiales que se llevaron a cabo en el Estadio Xalapeño y en campos deportivos en 1988 y 1989. Las personas que asistieron a estos acontecimientos iban con la idea de que se resolverían problemas que les aquejaban; otras acudían con una devoción intensa para ser sanadas física y/o espiritualmente. Cabe mencionar que había personas que procedían de distintos puntos del estado de Veracruz y de la ciudad capital, destacándose en su mayoría los sectores de la población de las clases medias y bajas.

El grupo de la RCCES se encuentra en el seno de la Iglesia católica, y está representado por agrupaciones que se identifican con estas formas de pensamiento. En su mayoría son sectores sociales donde se encuentran jóvenes y progresistas que pertenecen a los sectores de las clases medias y bajas de la sociedad veracruzana y que, liderados por sacerdotes que se identifican con esta corriente, pregonan sus discursos y prácticas religiosas.

Este movimiento religioso se basa en una renovación de la conciencia bautismal que pretende renovar la totalidad de la vida cristiana a través del Espíritu Santo, el cual provee de poder y fuerza renovadora mediante “dones y/o carismas”, principalmente los carismas extraordinarios:<sup>7</sup> el don de lenguas, el don de la interpretación y el don de sanidad o sanación. Una de las diferencias que presenta este movimiento en relación con otros movimientos internos de la Iglesia católica, es la forma de vivir, en su comportamiento religioso y, muy especialmente, en los ritos de adoración en las Iglesias. De acuerdo con lo anterior, muestro cuál ha sido el impacto de este movimiento en cada agrupación carismática católica estudiada.

### COMUNIDAD RENOVADA DE LA PARROQUIA DE SANTIAGO APÓSTOL

El efecto que ha despertado este movimiento en las personas de la localidad de Coacoatzintla se muestra en dos aspectos:

- 1) Cuando la Renovación Carismática fue introducida a la parroquia por una mujer que provenía de la ciudad de Xalapa y les empezó a hablar acerca de las Asambleas de Oración y del plan de vida que tiene Dios para todo católico. A raíz de la presencia de la renovación carismática en este lugar, se comenzaron a suscitar beneficios espirituales entre las personas que asistían a las Asambleas de Oración. Es el caso de un miembro que, al adherirse a este movimiento, encontró una sanación física y espiritual.

Yo pertenecía primero a la religión católica y de ahí me fui a la Escuela Espiritual de Conciencia porque padecía fuertes dolores de cabeza que no me dejaban dormir. Los hermanos me decían que cuando me diera el dolor de cabeza, comenzara a rezar y que no tomara ningún medicamento; aquí estuve un año, pero no se me quitaban los dolores; después los Atalayos me vinieron a invitar a asistir al templo y fui para ver si me podía sanar de los dolores de cabeza, con ellos estuve cuatro meses, y al ver que no se me quitaban los dolores de cabeza, regresé a la religión católica y me integré al Movimiento de Renovación Carismática y al estar presente en las Asambleas de oración y pedirle al Espíritu Santo que me quitara los dolores, éste escuchó mis súplicas y fui sanada.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Aquéllos que Dios otorga a las personas para edificación de la comunidad y de la Iglesia, y son expresiones que se manifiestan en la oración (por un encuentro personal con Cristo) y de una manera poco ordinaria (Arturo, 35 años, Comunidad Renovada “Nueva Jerusalén”, Xalapa), también véase 1 Cor. 12:28 y Forrest, Tomás [s/f].

<sup>8</sup> Entrevista a la señora Carmen Cortina Méndez, coordinadora parroquial del Movimiento de Renovación Carismática de la Parroquia de Santiago Apóstol de Coacoatzintla, Veracruz, realizada el 19 de enero del 2002. Cabe mencionar que la informante se refiere con el término “hermanos” a las personas que integran las Escuelas Espirituales de Conciencia; por otra parte, cuando habla de “Atalayos” y “templo”, hace referencia a los Testigos de Jehová y al Salón del Reino.

- 2) A las personas que están adscritas al movimiento les agrada la manera de orar y alabar a Dios, pero al resto de la población no les agrada dicha forma; al respecto, por tanto, la coordinadora del Movimiento de Renovación Carismática comenta:

No están muy de acuerdo en la forma de orar, dicen que somos como los protestantes,<sup>9</sup> eso se dio al principio, ahora la misma gente se ha estado acostumbrando a este tipo de oración y nos piden que le llevemos la oración para algún enfermo (Carmen, 44 años, Comunidad Renovada de la parroquia de Santiago Apóstol).

Pues bien, la Renovación Carismática ha traído a estas personas un bienestar, un consuelo, una fortaleza para salir adelante de la vida precaria en la que viven; esto se lleva a cabo mediante la fe, la esperanza y la espiritualidad. Por otra parte, observamos que el movimiento está en descenso; al respecto, la coordinadora nos comenta que:

Desde sus inicios hasta la fecha la Renovación Carismática ha venido creciendo poco a poco, pero por la falta de evangelización y el apoyo de los hermanos se está enfriando este movimiento (Carmen, 44 años, Comunidad Renovada de la parroquia de Santiago Apóstol).

## COMUNIDAD RENOVADA "NUEVA JERUSALÉN"

### DE LA PARROQUIA DE NUESTRO SEÑOR DEL CALVARIO

En la década 1970 y 1980 el desarrollo del Movimiento de la Renovación Carismática en la arquidiócesis se produjo lentamente. El impacto fuerte se presenta cuando se llevan a cabo eventos masivos en esta ciudad y a partir de estos acontecimientos las personas comienzan a conocer acerca de la Renovación Carismática y empiezan a adherirse a ella. Dicho conocimiento se produce a través de los "testimonios de vida"<sup>10</sup> que algunas personas dan, refiriéndose a que Dios les ha concedido algún milagro.

Según algunos de mis informantes de la Comunidad "Nueva Jerusalén", el Movimiento de Renovación Carismática en la actualidad se encuentra en un momento desfavorable en cuanto a su expansión e incorporación de feligreses, lo que se atribuye a las siguientes causas:

<sup>9</sup> Las personas se refieren a los grupos pentecostales que existen en la localidad; véase Barrera [2003b].

<sup>10</sup> Cumple con la finalidad de dar a conocer, sin llegar a la fanfarronería, una versión de un hallazgo [acontecimiento] de la vida propia. Más que nada consiste en dar a conocer un hecho palpable y verdadero de una experiencia que se haya experimentado en persona.

- a) En un principio el Movimiento de Renovación Carismática cobró auge, pero a lo largo de su desarrollo ha tenido algunos inconvenientes (parroquias o grupos) como resultado de desacuerdos con la jerarquía católica. Ello ha traído consigo que varias comunidades que existían hayan desaparecido o se hayan fusionado con otros grupos, perdiendo identidad y al mismo tiempo fuerza.
- b) El Movimiento de Renovación Carismática ha decrecido por la falta de atención, difusión y por la falta de participación de los sacerdotes, no todos acogen este movimiento con entusiasmo, algunos sólo lo toleran.

### REFLEXIÓN EN TORNO DE LA IDENTIDAD

Cuando hablamos de identidad hacemos referencia a relaciones sociales semantizadas históricamente, que situadas de tal manera vinculan al individuo con la colectividad. Esta identidad sólo cobra sentido dentro de contextos sociales específicos, pues está conformada históricamente en relación concomitante con la construcción de demarcaciones simbólicas que son tanto objetivas como subjetivas y permiten la identificación del grupo diferenciándolo del resto, es decir, de quienes no comparten los rasgos ponderados como definitorios de la identidad. La identidad de un grupo social se teje en la vida cotidiana, en su quehacer diario, en todas esas prácticas individuales cuyo sentido social se actualiza cíclicamente en los rituales.

Para ello, la identidad debe entenderse como:

[...] la representación que tiene un grupo e individuo de sí; y que se manifiesta, a través de la lealtad individual o colectiva que los miembros de un grupo tienen por su organización y estructuración de formas de pensamiento e imaginación, que se elaboran por medio de las relaciones continuas y sistemáticas que los miembros tienen entre sí de sus respectivas situaciones de contacto [Vázquez, 1988:56].

Desde luego, los miembros que integran las agrupaciones carismáticas católicas, tanto de la parroquia de Santiago Apóstol de Coacoatzintla como los de la parroquia de Nuestro Señor del Calvario, construyen una identidad personal, grupal y religiosa.

El Movimiento de Renovación Carismática brinda a estas personas una experiencia religiosa a través de las actividades que se dan dentro del movimiento, lo cual los lleva a formar lazos de unión y a fortalecer las redes sociales que se tejen mediante la espiritualidad que presentan estas personas al adscribirse a la Renovación Carismática. Entonces los miembros de la Comunidad Renovada, al ver que no pueden ayudar o apoyar a sus "hermanos" de manera económica, lo hacen espiritualmente, esto es, dentro de la Asamblea de Oración a través de la oración

individual o colectiva, en la que le piden a Dios por las necesidades de sus familiares, amigos, vecinos y “hermanos”. Por lo tanto, se genera una identidad religiosa a partir de la espiritualidad que cada miembro brinda al resto del grupo y también por la experiencia religiosa que se vive día con día. Por ende, la identidad religiosa se potencia de tal forma para colocarse como la identidad primordial de quienes asumen estas nuevas opciones religiosas [Barrera, 2003b]. Ocurre así porque en la localidad de Coacoatzintla como en la ciudad de Xalapa [*cf.* Vázquez, 1991], el Movimiento de Renovación Carismática coexiste con otros grupos religiosos.

Ahora bien, la relación de la identidad con el factor religioso, según Vázquez consiste en

[...] la religión consolida fuertemente la identidad, al grado tal, que las creencias, la fe, las ideas, los valores, los sentimientos de base religiosa que aquí denominamos identidad religiosa amalgama a las identidades, haciendo que la religión en el creyente sea un criterio significativo, decisivo en forcejeo de los principales contrastes y diferencias de los distintos sectores y grupos sociales que se encuentran en la sociedad urbana [Vázquez, 1988:57].

Pero estas relaciones se dan también en sociedades rurales. En cambio, la capacidad y vigencia de la identidad religiosa “se constituye como un sistema popular holístico capaz de ofrecer reglas de vida, soluciones a sus problemas y, por si fuera poco, dirección, sentido y significación de la realidad” [*ibid.*:62]. Sin duda, en las agrupaciones carismáticas católicas tanto de la parroquia de Santiago Apóstol como de la parroquia de Nuestro Señor del Calvario, sus miembros mantienen día con día esa capacidad y vigencia en sus prácticas al interior como al exterior del grupo social-religioso al que pertenecen.

## CONSIDERACIONES FINALES

El Movimiento de Renovación Carismática tiene como función primordial coadyuvar de manera espiritual y/o económica tanto al interior como al exterior de sus agrupaciones. Esto conlleva que las personas adscritas a él interactúen y refuercen sus redes sociales a través de la experiencia religiosa que viven dentro de las Comunidades Renovadas. Encontramos dentro de las dos agrupaciones carismáticas católicas que la construcción de las redes sociales se presenta en torno de la ayuda espiritual, aunque en ciertas ocasiones pueda haber ayuda económica. De modo que la interacción social depende de las creencias que el grupo social-religioso presente en su entorno social.

El impacto que ha tenido el Movimiento de Renovación Carismática en los dos contextos es variado, en primer lugar por la situación socioeconómica que vive cada agrupación carismática católica y, por último, por el cambio de vida que presentan las personas adscritas a la Renovación Carismática.

Queda demostrado que la identidad va más allá de los actos mismos de las colectividades: éstas la crean y permiten delimitar espacios que facilitan distinguir a los diferentes grupos entre sí. El Movimiento de Renovación Carismática, como movimiento identitario, ofrece la oportunidad de estudiar cómo se van formando las identidades a partir de hechos directos, pero sobre todo en una clara relación con la divinidad, en este sentido un Dios que sana, el Dios que libera.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Arcos Chigo, Julieta**

1999 "Estudio comparativo de las estrategias proselitistas de testigos de Jehová y Renovación Carismática", en Vázquez, F. (coord.), *Las interacciones sociales y proselitismo religioso en una ciudad periférica*, México, CIESAS, pp. 85-113.

### **Barrera Lara, Iván**

2002 "La práctica de sanación en el Movimiento de Renovación Carismática. El caso de Puente Jula, Veracruz", ponencia presentada en el *IV Congreso Centroamericano de Antropología*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

2003a *El Movimiento de Renovación Carismática: interacción social y experiencia religiosa en dos comunidades del centro de Veracruz*, tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, Xalapa, Universidad Veracruzana.

2003b "Nuevos movimientos religiosos en Coacoatzintla, Veracruz: conversión e identidad", en *Cuadernos de Antropología*, núm. 13, Costa Rica, Departamento de Antropología, Escuela de Antropología y Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, pp. 103-109.

### **Berger, Peter y Thomas Luckmann**

2001 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

### **Carrillo Alday, Salvador**

1985 *La Renovación en el Espíritu Santo*, México, Instituto de Sagrada Escritura.

### **Centro de Estudios Políticos Económicos y Sociales**

1988 *Información Básica Municipal Veracruz*, Xalapa, PRI.

### **Díaz de la Serna, María Cristina**

1985 *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, UAM-I.

### **Estatutos de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo**

s/f *Estatutos de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo*, Xalapa, Ediciones San José.

### **Forrest, Tomás**

s/f *Dones Carismáticos para la Iglesia*, México, Ediciones Kerygma.

### **Juárez Cerdi, Elizabeth**

1995 *Mi reino sí es de este mundo*, tesis de maestría, México, Colegio de Michoacán.

### **O'Connor, Edward**

1973 *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*, México, Lasser Press Mexicana.

**Pizano Cejka, Graciela Eva**

- 1991 *Institución Religiosa vs. Presión Social, ¿Renovarse o Morir?: El Espíritu Santo en Yucatán*, tesis de licenciatura, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2000 "La identidad de los carismáticos a través de sus prácticas comunes", en Masferrer Kan, Elio (coord.), *Sectas o Iglesias. Nuevos o viejos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés.

**Sagrada Biblia del Pueblo Católico**

- 1992 *Sagrada Biblia del Pueblo Católico*, México, Panamericana.

**Vázquez Palacios, Felipe**

- 1988 "Identidad, religión y espacio urbano", en *La Palabra y El Hombre*, núm. 68, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 56-66.
- 1991 *Protestantismo en Xalapa*, Xalapa, Gobierno de Veracruz, colección v Encuentro.
- 1999 *La gran comisión: "Id y predicad el evangelio"*. *Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México, CIESAS.



# VIDA EN LOS MÁRGENES: LA EXPERIENCIA CORPORAL COMO ANCLAJE IDENTITARIO ENTRE SEXOSERVIDORES DE LA CIUDAD DE XALAPA, VERACRUZ

*Rosío Córdova Plaza*

Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

**RESUMEN:** *En la actualidad, la actividad del comercio sexual masculino está representando una opción laboral para muchos jóvenes en escala mundial. Este artículo ofrece un acercamiento antropológico a algunos aspectos del ejercicio del trabajo sexual y de la conformación de identidades entre sexoservidores de la ciudad de Xalapa, Veracruz, a partir de la visión de los actores involucrados y de los protocolos culturales que sustentan las prácticas homosexuales en relación con el género, el cuerpo, el deseo y la sexualidad.*

**ABSTRACT:** *Nowadays, male sex work is becoming an attractive option for young men in both rich and poor countries. This article offers an anthropological approach to male sex work in Xalapa, Veracruz. It discusses self-definition of sex workers and cultural features that support homosexual practices related to gender, the body, desire and sexuality.*

**PALABRAS CLAVE:** *identidad, trabajo sexual, cuerpo, homoerotismo*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar las matrices culturales alrededor de las cuales articulan su experiencia y construyen sus identidades diversos tipos de trabajadores sexuales de Xalapa, capital del estado de Veracruz. Me interesa hacer notar la manera en que las convenciones sociales sobre lo que deben ser los papeles y las jerarquías sexuales, por estar directamente vinculadas con un sistema de género dicotómico, condicionan la práctica de los sexoservidores en tanto el cuerpo y sus usos constituyen un foco de tensión. En primera instancia se ofrecerá el andamiaje teórico que sustenta al análisis. Posteriormente se examinará el modelo de sexualidad imperante en la cultura local, su vínculo con las concepciones acerca de las conductas homoeróticas, y se contextualizarán brevemente las condiciones en que se ejerce la prostitución masculina en la ciudad. A continuación se analizará la relación entre los tipos de trabajadores sexuales

entrevistados, los significados que otorgan a su vivencia corporal y los anclajes con los que configuran su identidad.

La categoría de *identidad* se ha convertido en una socorrida herramienta analítica para abordar una cuestión recurrente en ciencias sociales, la relación entre individuo y colectividad en una forma dinámica y no dicotómica. El concepto hace alusión a los complejos procesos de semejanza y diferenciación mediante los cuales un actor o un grupo se sitúa frente a la sociedad más amplia [Valenzuela, 1997:27]. Su importancia radica principalmente en que, por un lado, vincula la biografía individual con los rasgos culturales del grupo societal, poniendo en evidencia el carácter multívoco y dialéctico de la construcción de la subjetividad —entendida a la manera de Foucault [1991], como los modos en que los sujetos hacen la experiencia de sí mismos en un contexto histórica y socialmente determinado—; por otro lado, restituye el papel activo del individuo en la elaboración y actualización de los significados sociales.

Esta manera de entender el problema ha dado como resultado que se privilegie el empleo de un *corpus* conceptual que dé cuenta de dos fenómenos inseparables pero analíticamente distinguibles, por una parte, la tendencia hacia la universalización de los procesos económicos y políticos que se dirigen a la homogeneización de los comportamientos y el libre tránsito de los bienes culturales, y por la otra el énfasis puesto en la búsqueda y reivindicación de las diferencias de orden nacional, religioso, étnico, de orientación sexual, entre otros; dicha búsqueda exige, de suyo, un papel más activo y consciente de los sujetos [Portal, 1991:3]. Lo anterior ha permitido el desarrollo y uso extendido del concepto de identidad para hacer el intento de explicar los delicados mecanismos de conformación de los sujetos en ámbitos cada vez más complejos, diversificados y multiculturales. En esta dirección el concepto se ha aplicado para la formulación de una amplia gama de situaciones en las que se quiere aludir al sentido de pertenencia que un individuo genera ante un grupo, un papel o una condición social determinada frente a otros, ante los cuales reconoce su no semejanza o pertenencia.

Esta posición para encarar el problema de la identidad, como constituida por un complejo de rasgos interrelacionados funcionalmente, puede resultar útil cuando se intenta privilegiar la percepción e interpretación que hacen los sujetos de su propia práctica y la forma en que estructuran su experiencia como integrantes de grupos sociales diversos. El análisis de las transformaciones de los significados sociales en el tiempo y en el espacio permite evidenciar los puntos de anclaje sobre los que se edifican los referentes identitarios, así como detectar la forma en que son elaborados, al mismo tiempo que saca a la luz el carácter intersubjetivo del sentido y de la memoria como un “retorno del futuro” que reescribe constantemente la historia individual a partir de un movimiento retroactivo de producción simbólica.

En este tenor, se destaca la relación entre colectividad y sujeto como punto central para indagar la manera en que se articulan la cultura, los modelos de conducta

y los valores sustentados por un grupo social con los arreglos particulares y los aspectos únicos de una biografía. La idea de que la subjetividad está configurada por procesos sociohistóricos, es decir, que está permeada por un ámbito colectivo que se construye en la interacción de los individuos con su entorno, ha logrado el consenso en la academia [Enguix, 1996; Simon y Gagnon, 1999; Valenzuela, 1997]. Si la gama de las experiencias posibles en un momento histórico específico condicionan y limitan el devenir de los individuos en sujetos, significa que existe un nexo estrecho entre la identidad y lo social. La forma en que los sujetos experimentan su mundo dentro de una compleja red de prácticas, entendidas como maneras de actuar y de pensar<sup>1</sup> que no son producto de individuos autónomos, está condicionada por un conjunto de referentes sociales que les permiten echar mano de ciertos referentes convencionales para asumir una identidad.

Entre las esferas de la vida social que han cobrado creciente importancia en la definición de cada uno de nosotros como individuos podemos ubicar a la sexualidad, pues no solamente la feminidad o la virilidad, la renuncia o el ejercicio, sino nuestra orientación, preferencia y tipo de consumo sexuales, nuestra competencia y capacidades, nuestra normalidad y perversión, son cada vez, en mayor medida, no sólo reclamos políticos, sino factores que nos constituyen como sujetos y nos proporcionan una identidad [Córdova, 2003a]. Para Weeks [1998] esta tendencia a situar a la sexualidad en el centro del debate, es el resultado de tres factores de rápida transformación: la “secularización” del sexo, con la consecuente liberalización de actitudes en Occidente, la mercantilización del erotismo y la supuesta “crisis” de la familia, que deriva más bien de la proliferación de distintos arreglos domésticos. Los rápidos cambios de los significados han llevado a la búsqueda y validación de identidades sexuales diversificadas.<sup>2</sup>

Asimismo, la conformación de las identidades sexuales involucra particulares ajustes psíquicos con respecto a la estructuración del deseo, que posicionan a los sujetos frente a eso que Butler [1999:22 y ss] denomina “género inteligible”, es decir, normas de inteligibilidad socialmente construidas para garantizar la coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. En suma, y como lo expresa Lamas:

<sup>1</sup> “No es satisfactorio decir que el sujeto está constituido por un sistema simbólico. Él está constituido en [sic] prácticas reales, prácticas analizables históricamente. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos aun utilizándolos. No es únicamente en el juego de los símbolos donde el sujeto está constituido” [Foucault *apud* Pérez, 1991:22].

<sup>2</sup> Aunque la sexualidad ha sido centro de las preocupaciones de Occidente desde principios de nuestra era, Weeks [1998] señala que a partir de la década de 1960 ha tenido verdadero impacto y resonancia la idea de una política sexual como resultado de la crisis de las relaciones entre los sexos.

En la identidad del sujeto se articulan subjetividad y cultura: ahí están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales hasta la herida psíquica de la castración simbólica, pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, étnica, edad) [2002:69].

En este contexto, el análisis del cuerpo cobra importancia fundamental. El cuerpo ya no es más un dato biológico, elemental, inmutable, sino que se constituye en arena política donde se imprimen las expectativas sociales. Las normas, los valores, las creencias, encuentran en el cuerpo un receptáculo para su objetivación [Bourdieu, 1991:117 y ss]. Esto significa que la relación que guarda el individuo con su cuerpo está mediada desde el inicio por la colectividad, y se expresa a través de principios de clasificación de la realidad; estos principios lo configuran como sujeto pensante y actuante de una sociedad concreta: el arbitrario cultural es impreso en forma indeleble en cada cuerpo a manera de límite y de limitación de entre un cierto inventario de experiencias posibles.<sup>3</sup> Pero, al mismo tiempo, al ser el cuerpo el primer vehículo de simbolización a nuestro alcance para comunicar sentimientos y emociones, acatamientos y rebeldías, se convierte en el medio a través del cual logramos nuestros fines [Córdova, 2003].

Podemos entender, entonces, la vivencia corporal del individuo en tres direcciones: 1) frente a sí mismo, mientras desarrolla una estrategia para conducir su cuerpo hacia los fines que considera correctos o valiosos; 2) frente a los otros, porque las prácticas demarcan la separación social entre lo apreciado como permisible o intolerable para determinadas categorías de personas, jerarquizando comportamientos, actitudes y estados; y 3) frente al Otro simbólico, en tanto introyecta los contenidos significativos que se le ofrecen y hacen del cuerpo signo de lo que se es, pero también de lo que no se es [*ibid.*]. La autodefinición, entonces, será atravesada por esta triple matriz de la vivencia corpórea, los límites de la experiencia, así como los significados y los valores inmanentes en cada momento histórico.

Por ello, la producción e instrumentación de prácticas regulatorias que hacen del cuerpo su objeto, intenta generar identidades coherentes a través de normas de género inteligible, mediante el rechazo y la descalificación de otros tipos de identidades que no se ajustan a ellas [Butler, 1999:50]. El estigma, como mecanismo de etiquetaje para lograr la adecuación de los comportamientos individuales a las expectativas sociales [Goffman, 1986:13 y s], busca asegurar la subordinación y la marginalidad de conductas y atributos marbetesados como “desviados” o “patológicos”.

<sup>3</sup> Macherey [1991], siguiendo a Foucault en su diferenciación entre normas biológicas y jurídicas, establece diferencias importantes entre la idea de límite (entendiendo el término “biológico” como establecido de manera interna desde la subjetivización, a través de las disciplinas) y de limitación (formulada jurídicamente desde el exterior del individuo).

Las presentes reflexiones surgen a partir de una investigación en curso sobre las diversas modalidades de comercio sexual masculino, desarrollada en la ciudad de Xalapa. Los datos etnográficos aquí ofrecidos se recopilaron en el marco de un estudio de corte antropológico, en diversos periodos comprendidos entre los años 2000 y 2002. En el transcurso de la investigación, además de la observación sobre terreno en las zonas de oferta de servicios y de la realización de un sinnúmero de conversaciones no grabadas, se aplicaron treinta entrevistas a profundidad, abiertas y semidirigidas, tanto en el lugar de trabajo como en diferentes cafés o bares donde se dio cita a los sexoservidores. La distribución de tales entrevistas es la siguiente: siete a *strippers*, doce a trotacalles masculinos o “mayates”, siete a trotacalles travestis y cuatro a masajistas. Las entrevistas fueron concedidas sin remuneración, aunque estaba sobreentendido que el consumo de alimentos o bebidas, en caso de haber alguno, corría a mi cargo.

#### MODELO HEGEMÓNICO DE SEXUALIDAD Y EROTISMO ENTRE VARONES

En la región, como en el resto de América Latina, el sistema de género es bicategorial, excluyente y complementario, en comunión con un orden sexual que exige para su inteligibilidad la heterosexualidad obligatoria en cuanto a orientación, deseos y prácticas.<sup>4</sup> Esto se traduce en concepciones dicotomizadas en las que el único tipo de homosexual estimado como posible (y tolerado) es el “invertido”, cuyo referente básico es la femineidad, y es subsumido a una categoría que resulte compatible con las definiciones sociales y con las identidades de género.<sup>5</sup>

Asimismo, el modelo hegemónico de sexualidad posee un sesgo masculinista, falocéntrico y focalizado en el coito, el cual concibe los deseos sexuales de los hombres como cargados de urgencias que requieren satisfacción inmediata [Lancaster, 1999; Parker, 1999]. El papel dominante asociado a la masculinidad, a la actividad y al oportunismo favorece el hecho de que la condena social hacia conductas homosexuales ocupando el papel concebido como activo sea relativamente ligera y poco estructurada, como se expresa en el conocido dicho popular que reza “en tiempos de guerra, cualquier hoyo es trinchera”. Si bien es cierto que tales comportamientos no son aprobados, no existe sanción social efectiva que vaya en detrimento del

<sup>4</sup> Entre los ámbitos de la vida social que intervienen en la conformación cultural de la sexualidad se encuentran: a) sistemas de género, de parentesco y familiares; b) organización social, económica y política; c) las normatividades sociales y d) las movilizaciones políticas y las culturas de resistencia [Ross y Rapp, 1981; Weeks, 1998].

<sup>5</sup> Enguix dice al respecto que el homosexual afeminado “... es tolerado y a la vez degradado, puesto que, por una parte es compatible con las definiciones de género, pero igualmente la quebranta con su transgresión” [1996:50].

transgresor. Tras esas apreciaciones es posible encontrar la idea de que el varón no se demerita en términos de su hombría mientras continúe ejerciendo el rasgo marcado en este modelo de sexualidad, es decir, su papel “dominante” durante la cópula se mantiene incólume siempre que siga siendo el penetrador y no el penetrado [Lancaster, 1999; Cáceres y Jiménez, 1999; Serrano, 1999].

La estrecha vinculación entre homosexualidad y afeminamiento favorece el hecho de que un varón con aspecto masculino pueda identificarse como heterosexual aun cuando sostenga relaciones homoeróticas. Este nexo se presenta hasta en sociedades donde es común que una forma de homosexualidad exhiba maneras de comportarse masculinas o hipermasculinas; en ese ámbito, incluso en el mismo *ambiente gay* existe la idea de que, como es una actuación (*acting out/straight acting*), en algún momento la persona sufrirá un desliz que descubrirá su afeminamiento [Bergling, 2001].

Según la concepción imperante en la región, destacan dos tipos de personas involucradas en relaciones homoeróticas entre varones: por un lado se halla el homosexual o “choto” que posee una virilidad disminuida y estigmatizada que lo lleva a jugar el papel pasivo en el coito en su calidad de penetrado, o el papel activo en los contactos oral-genitales como felador (*fellator*). Por otro lado, encontramos al llamado mayate,<sup>6</sup> el cual no es considerado socialmente ni se asume a sí mismo como homosexual o como partícipe de relaciones homosexuales, y su condición incluye la práctica de la bisexualidad, que mantiene su virilidad completa por ser o bien el penetrador o quien recibe un servicio para su placer durante una felación (*irrumator*);<sup>7</sup> además, se mantiene siempre como sujeto de deseo, en tanto tiene la posibilidad de elegir el tipo de compañero o compañera erótica de su preferencia, y cuyo valor de cambio dentro del mercado de trabajo sexual, por decirlo de algún modo, depende de su posición como solicitante o como solicitado [Córdova, 2003c]. Si bien es cierto que este esquema no responde necesariamente a la realidad, en el sentido de que las relaciones homoeróticas entrañan una gran variedad de prácticas que no se circunscriben al coito o al tipo de papel desempeñado, puede funcionar como referente para la evaluación pública de las conductas al enfrentarlas a una bipartición entre lo valorado positivamente y lo reputado como transgresión [Córdova, 2003b].

En esta dirección se puede destacar la importancia de la homofobia como mecanismo de asignación del estigma. La homofobia, entendida como el miedo u odio hacia los homosexuales y a la homosexualidad, se conforma como la principal herramienta de

<sup>6</sup> Mayate es una palabra de origen nahuatl con la que se denomina a los escarabajos estercoleros y, por extensión, a los varones que penetran a otros varones, en alusión al coito anal.

<sup>7</sup> El término latino *irrumator* proviene del verbo *irrumo*, que significa presentar el pene para la succión. Para una discusión sobre la distinción activo/pasivo y emisor/receptor en las prácticas sexuales, véase Boswell [1985:67 y ss].

control desde las etapas tempranas del proceso de socialización. Plummer [2001:8] ha estudiado el papel que desempeñan desde la infancia las expresiones homofóbicas entre los grupos de pares, para lograr la adhesión de los sujetos a las normas de la masculinidad correcta, al satanizar las desviaciones a los comportamientos estereotípicos masculinos. La homofobia es un fenómeno complejo que divide a los “verdaderos hombres” de los “otros”, los “anormales” o “desviados”.

## SEXOSERVICIO MASCULINO EN LA CIUDAD DE XALAPA

Aunque el trabajo sexual masculino es un fenómeno tan antiguo como el practicado por mujeres, y en otras épocas fue quizá igualmente aceptado y público [véanse Boswell, 1980:65 y ss; Dover *apud* Schifter y Aggleton, 1999], en la actualidad está cobrando dimensiones cada vez más conspicuas. Al igual que muchas otras ciudades del mundo, como Ámsterdam [Zuilhof, 1999], San Pablo [Perlongher, 1998], San José [Schifter, 1999] o Santo Domingo [Moya y García, 1999], la capital del estado de Veracruz está experimentando un aumento en la cantidad de varones dedicados al sexoservicio como principal actividad remunerada o como complemento a otro tipo de actividades. Las causas de este crecimiento son diversas y se relacionan habitualmente con la modernidad: la concentración de la población en las urbes, que favorecen la movilidad y el anonimato sociales, la pobreza y el desempleo [Moya y García, 1999:127]. A esto se suman factores culturales que han propiciado una mayor tolerancia hacia tipos de conductas diferentes, apoyada en el ideal del respeto a las libertades y los derechos individuales, que podemos explicar como resultado del impulso civilizatorio que analiza Norbert Elias [1994]. No obstante, el aparente crecimiento de la oferta de sexoservicios masculinos bien puede ser una modalidad más abierta y pública de un fenómeno que ha estado presente en otros momentos históricos y que en la actualidad está sufriendo modificaciones en la manera en que es percibido y sancionado por la sociedad.

Por otro lado, el trabajo sexual masculino involucra diferentes formas de transgresión al modelo hegemónico de sexualidad —de suyo heterosexual, basado en el amor romántico, con prácticas corporales excluyentes y jerárquicas— que ponen en tela de juicio las concepciones sobre el género y el deseo, ubicándolo en la parte más marginal de los márgenes: el sexo se compra y se vende, los usos del cuerpo se traslapan, las jerarquías se diluyen, las identidades inventan otros puntos de anclaje.

Asimismo, en la localidad de estudio existen condiciones particulares que han propiciado el incremento de esta situación. Xalapa es una ciudad que se ha convertido en un foco de atracción para diversos tipos de población, tanto urbana como rural, porque por un lado concentra desde hace más de medio siglo la

mayor parte de la vida científica y artística del estado, debido a la presencia de una de las mayores universidades del país, la Veracruzana. Por otro lado, al ser ciudad capital, aglutina los poderes gubernamentales, lo que supone un constante tránsito de personas.

Sin embargo, la escasa planta industrial, la amplia oferta de fuerza de trabajo estudiantil para el sector servicios en empleos temporales o de medio tiempo, y el crecimiento acelerado de la población migrante, dejan pocas oportunidades a los jóvenes de conseguir un puesto medianamente remunerado. A ello podemos sumar los cambios culturales con respecto al tratamiento de la homosexualidad —que se aprecian, por ejemplo, en los medios masivos de comunicación—, la ampliación de los umbrales de tolerancia hacia el ejercicio público de prácticas antes perseguidas y la ausencia de una legislación al respecto en el municipio, han contribuido a la propagación de servicios sexuales, ya sea en la vía pública en la forma de *trottoirs* de travestis y mayates, en los centros nocturnos de diversiones o en locales disfrazados de clínicas de masajes ampliamente publicitados. Por añadidura, se encuentra un número indeterminado de lugares para *gays*, como galerías, cafés, discotecas o bares, donde regularmente se ofrecen sexoservicios [Córdova, 2003c].

La variedad de prestadores de estos servicios en la localidad es bastante heterogénea; no obstante, para los fines de este trabajo se abordarán tres tipos de trabajadores: los *strippers*, los trotacalles —tanto los llamados mayates como los travestis— y los masajistas que se reconocen como *gays*. Estas categorías de personas, aunque en algún momento pueden traslaparse, reivindican para sí ciertos rasgos distintivos que las diferencian entre ellas, los cuales permiten destacar algunos referentes de anclaje identitario en relación con el cuerpo y sus usos, estableciendo nexos entre la autodefinición de los sujetos y los contenidos que el imaginario cultural les atribuye y, en cierta medida, les exige.

#### EL CUERPO COMO ESPECTÁCULO: STRIPPERS O LA COMPULSIÓN HETEROSEXUAL

Aunque en la ciudad de Xalapa los espectáculos de desnudismo están prohibidos por la legislación municipal, existen diversos locales donde se presentan algunos del tipo llamado *table dance* de mujeres, de manera más o menos clandestina, en tanto que los *shows* donde se exhiben hombres desnudos pueden encontrarse en el vecino municipio de Emiliano Zapata, en una discoteca gay que abre sus puertas tanto a hombres como a mujeres. Los trabajadores no son estrictamente sexoservidores, pero el medio en el que ejercen su actividad les hace posible combinar satisfactoriamente el baile y el comercio sexual. El local ofrece dos funciones, una a las dos de la madrugada y otra a las cinco, donde participan dos bailarines

y un imitador fonomímico de cantantes famosos(as) en el medio artístico, que puede presentarse travestido o no. En la primera función cada bailarín realiza su rutina mientras se despoja de su ropa, sin llegar al desnudo total, acercándose a los parroquianos, y a veces estableciendo contacto corporal con mujeres y hombres. El espectáculo finaliza con la aparición del imitador. Durante la segunda función, la secuencia es la misma, con la diferencia de que esta vez el desnudo es completo y existe una mayor interacción entre el bailarín y los espectadores. Esto hace una diferencia entre los bailarines, porque quienes realizan desnudo total son denominados *strippers*, mientras que quienes conservan alguna prenda son conocidos como *chippendales*:

El *chippendale* lo que hace es bailar con su vestuario y estar en tanga. Un *stripper* lo que tiene es que volver a bailar pero erecto, excitado y... o sea... ahora sí grande (Charlie, 23 años).

Algunas características indispensables para lograr ingresar al medio son la juventud, la belleza física y la apariencia muy masculina, que se acentúa con el vestuario y la exhibición de la musculatura. Los siete entrevistados oscilaban entre los 21 y los 28 años, y todos acudían a los gimnasios a levantar pesas para desarrollar una buena figura:

Yo creo que los 26, 27 años es el momento de la cúspide ¿no? Al menos te va mejor, porque uno todavía se ve bien en la pista... ya pasando 29, 30, pues ya no te contratan tan fácil, pues ya dicen "está bien ruco"<sup>8</sup> (Giovanni, 21 años).

También es preciso arreglárselas para mantener una semierección durante la totalidad de los diez o quince minutos aproximados que dura cada rutina de baile, lo cual se logra mediante la estimulación previa, la aplicación de pomadas y aerosoles o el uso del anillo de un preservativo apretado en la base del pene, para evitar el vaciamiento rápido de los cuerpos cavernosos; de lo contrario, se corre la voz de su poca capacidad eréctil y ya no son contratados.

Dos aspectos que aparecieron en forma constante en las entrevistas con este grupo fueron muy interesantes. El primero de ellos fue encontrar que, al ser interrogados respecto de su orientación sexual, todos los entrevistados hicieron énfasis en autodefinirse como "cien por ciento heterosexual", "totalmente buga", "ser heterosexual muy bien definido":

Desde un principio digo que soy heterosexual y que estoy seguro de mi sexualidad y que si hago esto es por trabajo (Christopher, 22 años).

<sup>8</sup> Ruco: viejo.

<sup>9</sup> La subcultura homosexual, también llamada "ambiente" entre los iniciados, utiliza este término para referirse a los individuos heterosexuales.

Un *stripper* no te va a decir “yo soy gay”, porque está más en juego la hombría, como que se debe manejar una imagen de fuerza, de hombre, de masculinidad. Entonces, obviamente si sale uno y tiene movimientos afeminados, pues ya no gustó. Claro que a la gente *gay* le gusta la imagen supermacho y a las chavas también les gusta. Entonces hay que cuidar esa imagen... los músculos, el cuerpo, te cuidas, cuidas tu salud, cuidas tu cuerpo y tratas de dar una imagen bonita. Creo que a todos nos gusta ver caras y cuerpos bonitos (Víctor, 28 años).

Los entrevistados enfatizan esta imagen haciendo hincapié en las relaciones de pareja heterosexuales, señalando o bien la constancia o bien la diversificación de sus conquistas:

Mi sexualidad es bastante irregular. Me refiero a que a veces puedo tener una sola pareja durante meses o años... año, año y medio, y de repente, puedo estar sin pareja dos, tres meses. Y de repente, puedo tener relaciones con cuatro o cinco niñas en dos o tres semanas (Patricio, 25 años).

El otro aspecto a destacar es la contradicción entre el discurso de los *strippers* y lo que fue posible observar durante la presentación del espectáculo. Al ser interrogados, todos los bailarines aseguraron que les resultaba desagradable ser tocados por los asistentes y que evitaban los acercamientos:

¿Te fijaste ahorita que bailé? yo no me acerqué con los hombres, o sea, les bailo enfrente pero no me acerco porque me siento incómodo y no les voy a hacer una grosería, o sea, si se acerca el chavo y trata de tocarme pues no le voy a hacer una grosería. A eso me expongo y procuro evitarlos no acercándome (Christopher, 22 años).

Cuando vas a una despedida de soltera es prácticamente cien por ciento mujeres y por ellas sí me dejo tocar, o sexo oral o equis cosa del *show*, pero en el caso de las discos no, porque no me gusta que me toquen los hombres y en una disco sí te dejas que las chavas lo hagan, los gays luego también quieren (Alexis, 24 años).

No me gusta que me toquen, porque al tocarte tu miembro, como las personas están tomadas, o sea los gays, te lo aprietan como si fuera de plástico, y eso duele. En mi caso, yo me considero muy mamón,<sup>10</sup> muy arrogante. Cuando yo salgo erecto me pongo exclusivamente en medio de la pista y dejo que me vean... (Charlie, 23 años).

Sin embargo, durante el trabajo de campo fue evidente que los bailarines se acercan durante sus rutinas a los parroquianos, hombres y mujeres, e interactúan con ellos, permitiéndoles que toquen sus cuerpos. Todo parece indicar que este tipo de trabajadores se ven sometidos a dos clases de exigencias contrarias,

<sup>10</sup> Mamón: chocante, soberbio.

que tienen al cuerpo como foco de tensión: por un lado, la exacerbación de su masculinidad en términos de discurso, apariencia y gestualidad; por otro lado, el acercamiento físico por parte de la audiencia a la que se dirige su trabajo. Dicho acercamiento puede responder a sus deseos o no, pero de cualquier manera tiene que ser aceptado para continuar en el empleo. Asimismo, ya sea durante la función o en el intermedio, se establecen los contactos para realizar un servicio sexual con alguno de los asistentes al final de la noche.

¿Contradice esta circunstancia la manifestación recurrente de total heterosexualidad en los *strippers*? No necesariamente, si consideramos esa dimensión psíquica de las identidades sexuales individuales, que puede permitir una disociación entre prácticas, símbolos e identidades.<sup>11</sup> De tal forma, el contacto entre varones puede cargarse de significados extrasexuales y circunscribirse a una operación laboral o mercantil.

#### EL CUERPO COMO FRONTERA: MAYATES O LA DEFENSA DE LOS ORIFICIOS

Como parece ser una constante en diversas ciudades donde se ha descrito la geografía de la prostitución, los parques centrales son el lugar por excelencia para el *trottoir* de los trabajadores sexuales [Perlongher, 1999; Allman y Myers, 1999].<sup>12</sup> En Xalapa, a lo largo del circuito formado por cinco cuadras y el parque central, conocido como la “putivuelta”, se congrega la población de mayates que están a la búsqueda de clientes, sobre todo los fines de semana y los días de cobro de la población trabajadora.

Esta clase de sexoservidor debe exhibir un aspecto masculino, aunque no necesariamente exagerado, y se dedica sobre todo a atender a homosexuales conocidos y a veces de tipo más afeminado y entrados en años, aunque también suelen dar servicio a “tapados”, como se denomina a los varones marbetados

<sup>11</sup> Simon y Gagnon, apoyándose en Freud y siguiendo su metáfora teatral, sugieren que lo que denominan guiones sexuales, entendidos como una sintaxis operativa para la puesta en escena de la sexualidad, puede ser descompuesto en el nivel intrapsíquico en un elenco de personajes para enfrentar materiales incongruentes y, de ese modo, permitir la continuidad a una identidad [1999:33].

<sup>12</sup> Se pueden esgrimir algunas hipótesis para explicar este hecho. Por un lado, la concentración de actividades comerciales y de diversiones en las áreas centrales de las urbes ha depreciado su valor como zonas residenciales, lo que ha propiciado que en sus alrededores se concentren las viviendas de las clases populares, de donde se supondría que provienen la mayor parte de los trabajadores sexuales; por otro lado, la presencia de tráfico vehicular constante y de una red de transporte colectivo que conecta al centro con todos los restantes espacios de la ciudad facilita el desplazamiento hasta altas horas de la noche.

como heterosexuales, con frecuencia casados y con hijos, que desean mantener ocultos sus deseos hacia personas de su mismo sexo.<sup>13</sup> Al igual que en el caso de los *strippers*, el éxito entre la clientela es directamente proporcional a la juventud y la figura bien conformada. Existe dentro de este grupo una variante a la que se denomina “chacal”, quien debe mostrar dosis de agresividad, vulgaridad y rudeza que el imaginario social adjudica al tipo *supermacho*, aunque también es común que aluda a los mayates de extracción socioeconómica más baja, muchos de ellos pertenecen a las colonias populares cercanas a la zona centro de la ciudad, e incluso son identificados como “chavos banda”, por lo cual son vistos con cierto desdén por parte del grupo de mayates:

Cuando llegué del pueblo, como primero no sabia ni qué onda, hasta que me metí con un tal Jesús y un tal Daniel... Esos desgraciados luego luego me clasificaron. Mira, me decían chacal, mayate barato, piojo y no sé que tantas madres... porque no sabían de dónde madres era yo. Y luego me dicen “quién sabe, ha de venir de por acá de la colonia Benito Juárez, ha de venir de por acá de la Progreso, ha de venir de acá...”. Creían que venía yo de las peores colonias... (Enrique, 20 años).

Siendo que los mayates representan la figura masculina por excelencia del comercio sexual, suelen autodefinirse como heterosexuales o incluso como bisexuales, pero nunca como homosexuales. Parte del éxito de los mayates depende de su imagen de machos, por lo cual una constante en sus relatos es la insistencia en que ocupan siempre la posición activa durante el ejercicio de su trabajo, es decir, siempre son los penetradores o quienes reciben estímulos manuales u orales. Aseguran que jamás aceptan ocupar la posición pasiva, pues esto equivaldría a feminizarse como lo hacen sus clientes, manifestando su desprecio hacia los homosexuales, sobre todo a los del tipo “loca” o “loca torcida”, es decir, los más afeminados. Como afirman Crawford y otros [1996:56], esta concepción resulta coherente con el modelo de sexualidad dominante, que entiende la bisexualidad como resultado de un impulso sexual masculino potente, irrefrenable e indiscriminado:

Yo más bien me considero bisexual... me gustan hombres y mujeres. Tal vez me gusta más el sexo con un hombre porque desde el punto de vista del erotismo, estás con un hombre que puede ser afeminado o bien digamos muy masculino, es más erótico ser dominante con alguien que parece ser también muy masculino (Richard, 21 años).

<sup>13</sup> En uno de los escasos estudios sobre identidad sexual en varones casados que tienen prácticas bisexuales, Malcolm [2000] sugiere que el fenómeno de “bisexualidad” o heterosexualidad defensiva, que consiste en mantener una identidad pública de tipo heterosexual y suscribir deseos privados de tipo homosexual, es una manera de protegerse contra el estigma social vinculado con la orientación homoerótica. Esta figura permite entender por qué resulta tan difícil abordar en un trabajo sobre sexoservicio masculino a la otra parte de la relación: los clientes.

Yo soy activo. Pasivo no, nunca lo he intentado. Bueno, lo intenté una vez, porque pagan más, y la verdad duele y no me gustó y por eso opto por lo otro. Ahorita en lo que me he prostituido por aquí, siempre lo he hecho como activo (Antonio, 23 años).

De esta manera, el cuerpo se convierte en espacio simbólico de lo que se es, pero también de aquello de lo que pretende diferenciarse. Sin embargo, en los relatos siempre aparece que otro, y no el entrevistado, acepta proporcionar al cliente “la ida y vuelta”, término con el que se conoce la penetración mutua. Por añadidura, la pretensión de hipermasculinidad puede ser también un mecanismo para incrementar el precio del servicio:

Algunos cuates de por aquí que se dicen muy machitos, que ellos no permiten que se los atornillen<sup>14</sup> y que no, que no. Pero bien que uno se da cuenta, pues muchos clientes te piden ¿no? que te doy tanto por la ida, pero tanto más por la vuelta... y pus la lana o porque bien que les gusta, pues le entran (Luis, 19 años).

¿Sabes quién te pagan mejor de los clientes? Los viejos. Ah, pero ‘pérame tantito, no te lo pagan sólo porque se los metas. Porque se los metas te dan 200 pesos y luego te pones y te dan 300. Fue mi experiencia, porque estaba yo presente cuando fue un caso así, estaba yo bien borracho, bien mariguano. La persona que me acompañaba y yo, éramos dos y con la que según nos íbamos a ir, le dije “200 por piocha”. Pero dice “¿Ah, quieres 500? Te doy 300 más pero ahora déjate, no, que déjate... qué te puede pasar si yo lo voy a hacer”. Y el otro se puso y, mira, le dieron sus 500 pesos (Artemio, 22 años).

La insistencia en el desempeño del papel activo parece ser un punto de anclaje en la narrativa de este tipo de trabajadores del sexo, tanto por la función que puede desempeñar para la constitución de una identidad, como porque guarda correspondencia con las normas culturales para el género masculino, las cuales dictan que la sexualidad de los varones debe ser activa, agresiva y predatora. Esta manera de encarar la dominación simbólica del principio masculino sobre el femenino se reproduce, al menos en el discurso, en la asignación dicotómica de los papeles sexuales al interior de la relación homoerótica y, por extensión, pone a recaudo contra la posibilidad de ser objeto de homofobia.

#### EL CUERPO COMO FICCIÓN: TRAVESTIS O LA VIDA ES UNA TÓMBOLA

En contrapartida, encontramos al tipo de sexoservidor llamado “vestida” porque ofrece sus servicios travestido, acentuando los rasgos femeninos mediante el maquillaje, el vestuario, el peinado y el uso de prótesis externas, además de

<sup>14</sup> Atornillar: penetrar.

exacerbar la feminidad de su conducta. Varios de ellos manifiestan usar terapias hormonales para lograr el adelgazamiento de la voz y la disminución del vello corporal, mientras que otros prefieren usar inyecciones de aceite de cocina para lograr el aumento en el volumen de senos, nalgas y piernas:

Haz de cuenta que yo era niño<sup>15</sup> y empiezo a tomar hormona... te cambia todo, te empieza a salir el busto y entonces en la universidad pues era un escándalo, al grado de que una vez en cuarto semestre me dio clases una maestra que no me había dado nunca y pregunta algo y yo le contesto y dice "¿Cómo te llamas?", para ponerme mi participación. Y ya le digo "Me llamo fulanita de tal". Y dice "Ah, tú eres el famoso"... Sí. O sea, toda la zona universitaria sabía que yo tragaba hormonas... luego me vestía [de mujer] y me iba a la biblioteca así, cuando ya empecé a vestirme que llevaba como medio año tomando hormonas... Cambié mucho entonces (Stephanie, 24 años).

Debido a que generalmente este grupo de trabajadores exhibe un mayor grado de afeminamiento, es comprensible que hayan sufrido un mayor grado de homofobia a lo largo de su vida. Todos los entrevistados afirmaron haber tenido conflictos con su familia o haber sido objeto de algún tipo de violencia durante la adolescencia, o aun antes, por su orientación sexual:

Desde la primaria se me notaban mis inclinaciones homosexuales. Y pues la verdad sí me cohibió un poco y me empezó a dar pena francamente seguir yendo a la escuela... por la burla de los chicos, tú sabes. Porque no falta quien te esté molestando (Bella, 25 años).

A mis hermanas les robaba las pinturas, me gustaba arreglarme como lo que soy, ¿no? Como lo que me siento: mujer. Siempre tratando de imitarlas. Desde un principio yo me sentía mujer. Me gustaba ponerme los vestidos de mis hermanas, porque quería ser una de ellas. Pero lo hacía a escondidas porque mi familia era muy machista y tenía miedo. Cuando ellos se enteraron de que yo era así, empecé a tomar mis primeras copas y en el calor de las copas me dio valor y me descaré. Me dije "por qué voy a esconder lo que soy; si yo me acepto, a mí me viene valiendo lo que los demás digan". El problema es que para poder aceptarme tuve que enfrentarme a la familia (Coral, 36 años).

A medida que los sujetos se involucran de manera creciente en las prácticas de travestismo y las hacen públicas, suelen abandonar la residencia familiar y tratan de establecerse en espacios menos hostiles. Así, es indispensable para lograr su independencia obtener un empleo remunerado, pero las opciones laborales donde puedan ocuparse como individuos transgénero resultan bastante escasas y el ejercicio de la prostitución se vuelve una actividad casi obligada.

<sup>15</sup> Se refiere a que tenía apariencia masculina.

El área exclusiva de trabajo de estos sexoservidores se ubica al norte de la avenida que sale por un extremo a la carretera hacia el Distrito Federal y por el otro la que lleva al puerto de Veracruz, donde se halla un corredor comercial que va desde la ciudad de Xalapa hasta la vecina localidad de Banderilla, en el cual se concentra una zona de hoteles de paso, bares y otros centros de diversiones nocturnas. Esta localización es de vital importancia para captar a la principal clientela de los travestis, constituida por los conductores de los camiones de carga que transitan hacia ambos puntos de destino. Las “vestidas”, al igual que los mayates, también suelen atender a la población de “tapados”.

Sin embargo, podemos encontrar una diferencia fundamental en cuanto a las motivaciones de los clientes por contratar sus servicios. En el caso de los mayates es la búsqueda de rasgos más masculinos, mientras que la inclinación de la clientela por los travestis implica el contacto con un cuerpo de varón con apariencia de mujer. Algunos de los siete participantes en las entrevistas pertenecientes a esta categoría, afirman que los “tapados” prefieren involucrarse con “vestidas” porque les causa menos conflictos para pretender que no sostienen relaciones homosexuales, de manera que se parapeta una virilidad más acorde con los valores aceptados.

Los travestis entrevistados aseguraron tener un “alma de mujer en cuerpo de hombre” y sólo sentirse cómodos, seguros y deseables mediante la caracterización dramatizada de la femineidad. Asimismo, ninguno de ellos manifestó haber recurrido a cirugías de cambio de sexo ni estar en disposición de hacerlo:

Yo no mutilaría parte de mi cuerpo para sentirme mujer porque no lo necesito... yo para sentirme mujer creo que debes tener alma de mujer independientemente de tu sexo para poder vivir como tal. Primera, no necesito mutilarme para sentirme tal, que no me hace mujer, creo que no, digo me corto un dedo, me corto un pie y no me hace mujer eso o este hombre se corta el pene y no va a ser mujer por eso. Esa sería una razón. Segunda, porque lo que te cortan, porque la forma que te hacen es una forma de vagina... pero eso no es una vagina, no te haces mujer. El día que a mí me dijeran: “¿sabes qué? por ahí vas a poder menstruar”, porque yo jamás en mi vida voy a menstruar, jamás en mi vida voy a tener un orgasmo y mucho menos voy a poder parir... Entonces eso no es una vagina, es un hueco con forma de vagina, es un pene mutilado con forma de vagina pero eso no es una vagina, ni te hace mujer. Una vagina menstrúa, tienen un orgasmo y puede parir. Que a mí me digan: “te vamos a operar pero de ahí vas a sacar... vas a dar vida”, entonces sí lo haría, cosa que a la fecha no se ha podido hacer. Y en tercera, no lo haría porque creo en Dios y es ir en... yo sé que voy en contra... voy en contra de todo... (Viridiana, 21 años).

Asimismo, los usos corporales establecen una demarcación simbólica que refuerza el posicionamiento identitario al tratar de mantener el papel considerado pasivo durante la relación sexual y evitar en lo posible la manipulación de sus genitales por parte de los clientes. Este rechazo, sin embargo, algunas veces es

ignorado porque existen compradores que solicitan al trabajador travestido que desempeñe la posición activa, ofreciendo más dinero por el servicio.

Esta forma de asumir la adopción de imagen y comportamientos del género femenino como una necesidad ubicada fuera de la voluntad del sujeto, es explicable si consideramos que el tipo de homosexual más afeminado es el más manejable por el sistema de género dicotómico, no sólo en términos de desplazamientos de género sino de un reduccionismo clasificatorio que indica que todo homosexual es afeminado y todo afeminado es homosexual, de ahí que una exacerbación de los rasgos femeninos garantizaría una mayor tolerancia, e incluso una incursión abierta y aceptada en el mundo heterosexual, como en el caso de artistas de espectáculos travestis [véase González, 2000].

#### EL CUERPO COMO ORIGEN: MASAJISTAS O EL MITO FUNDADOR

El incremento en la demanda de servicios sexuales proporcionados por varones parece confirmarse por la proliferación de una gran cantidad de las llamadas “casas de masajes” en la ciudad. Estas empresas ofrecen personal especializado de ambos sexos y se hacen amplia publicidad en los anuncios clasificados de los periódicos locales donde consignan diversos tipos de servicios, tanto de mujeres como de hombres. En esta sección es posible encontrar el ofrecimiento de “chicos universitarios discretos, selectos”, que “cumplen tus fantasías”, y se hallan dispuestos a brindar tanto “sexishows”, como “servicio a parejas”.<sup>16</sup> Las ofertas de trabajo aparecen con regularidad para solicitar “chicas y chicos jóvenes, delgados” a los que se les proporciona “capacitación y hospedaje”.<sup>17</sup>

Las “clínicas de masajes” funcionan mediante redes telefónicas a través de las cuales el cliente llama para solicitar una o varias personas de determinadas características, que realicen los servicios que desea. Algunas clínicas exigen a los masajistas que permanezcan en un lugar y son enviados a servir al cliente en cuanto se reciben las llamadas, mientras que otras telefonan al personal para que acuda al lugar convenido durante la transacción. El carácter semiclandestino<sup>18</sup> de las clínicas de masaje favorece su proliferación e intermitencia, al mismo tiempo que da cobijo a una variedad de tipos diferentes de personas de manera semi-

<sup>16</sup> *Diario de Xalapa*, 1 de febrero de 2000.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 7 de marzo de 2000.

<sup>18</sup> La legislación municipal no reconoce la existencia de estos establecimientos y tal hecho propicia, por un lado, que no se puedan ejercer acciones legales hacia ellos (pago de impuestos, control sanitario, clausura); por otro lado, están las prácticas corruptas entre autoridades y dueños. Los escasos requerimientos de infraestructura (apenas un número telefónico y un anuncio en el periódico) facilitan su movilidad y constante aparición y desaparición.

permanente o eventual. De igual manera, permite la flexibilidad en los servicios ofrecidos y en las posiciones identitarias de los trabajadores. A continuación me referiré a algunos rasgos encontrados principalmente entre los trabajadores que se autodefinen como gays, aunque es posible que se presenten también en la población masculina no sexoservidora que comparte la orientación homosexual.

Es importante destacar que la concepción más socorrida para explicar la orientación homosexual en la región considera los deseos eróticos hacia personas del mismo sexo como una condición biológica que se posee desde el nacimiento [Córdova, 2003]. En este tenor, es frecuente encontrar que los masajistas gays asumen su homosexualidad como una característica innata que a veces les causaba una desazón *inespecífica* en la primera infancia, pero que les fue revelada cuando tuvieron algún tipo de práctica homosexual con un varón de mayor edad. Es común que este episodio tenga el valor de un mito fundador/revelador de la condición que los está definiendo como sujetos:

Yo siempre, siempre he sido así. Mi primera vez fue con un primo. Yo me gustaba mucho estar con ese primo mío, mayor que yo como cinco, seis años. Él tenía yo creo 15 y pus yo como nueve y me gustaba mucho estar con él porque nos llevábamos muy bien. Un día era la fiesta de Navidad que nos juntábamos todos en casa de mi abuela, nos fuimos a dormir juntos en la misma cama y ahí empezó a acariciarme. Yo sentí muy bonito porque lo quería mucho y todavía lo quiero mucho y desde entonces supe que yo era así (Danael, 22 años).

Mi primera relación homosexual que tuve fue a los cinco años, cuando iba en el kínder. Yo tenía un vecino, él tenía... qué será... como trece, catorce años. Entons me gustaba salirme a jugar atrás de la casa, y llegaba siempre él a verme y siempre me abrazaba y me agarraba y un día mi mamá le dijo que me dejaba encargado. Él comenzó con que "mira, mi miembro es grande, tengo pelos aquí", para que me diera curiosidad. Yo era un niño y me dio curiosidad y me lo enseñó y me dijo qué le tenía que hacer, que los niños tenían que hacer eso, que él se lo había hecho a su papá, que yo también debía de hacerlo. Después de eso siempre que me iba a visitar yo se lo tenía que andar agarrando, hasta que un día me pidió que le hiciera una felación y me enseñó cómo, porque él me lo hizo a mí. Era como un juego (Juan, 21 años).

Los relatos hacen hincapié en que desde temprana edad existía un conocimiento de la preferencia homosexual del entrevistado. Sin embargo, si se entiende la memoria como una construcción del pasado vista a través de la lente del presente, bien puede suceder que el episodio que marca la revelación cobre importancia y sea reelaborado en función de la situación actual del sujeto, de manera que se torne altamente significativo, en tanto que un varón heterosexual, aun cuando haya tenido algún tipo de experiencia homoerótica en su pasado, no otorgaría al suceso el mismo peso específico en la configuración de su identidad.

## DISCUSIÓN

Las acusadas transformaciones que han permeado el mundo occidental durante las últimas décadas han situado al sexo en el corazón de los debates, al afirmar una nueva exigencia de pronunciamiento y autodefinición en los asuntos relativos al cuerpo, la sexualidad y los placeres [Weeks, 1998:108]. En esta dirección, el presente trabajo ha pretendido analizar algunos aspectos de los vínculos que existen, por un lado, entre las convenciones sociales y las normas culturales y, por otro, la conformación de las identidades individuales, a partir de algunos ejes que aparecen con regularidad en los relatos de trabajadores del sexo en la ciudad de Xalapa. Estos ejes se encuentran atravesados por los valores sociales, los cuales inciden directamente en la construcción de la subjetividad, que si bien es elaborada por individuos concretos, tiene como esqueleto las concepciones sociales sobre lo que deben ser los diferentes aspectos de la vida colectiva.

El modelo hegemónico que deriva de una categorización de la sexualidad masculina entendida como predatora, apremiante y multidirigida, favorece una aprehensión dicotómica de las prácticas como pasivas y activas, asignándoles valoraciones jerarquizantes, de manera que se establece desde el cuerpo una relación entre dominadores y dominados, donde la violencia manifestada en la forma de homofobia tiene un lugar central. Los papeles sociales, posiciones sexuales, gustos y deseos son evaluados simbólicamente, y se permite su ejercicio a un tipo de personas y se condena en otros. De esta forma, la gimnasia corporal no sólo afirma las concepciones sobre lo permitido y lo prohibido, lo decente y lo indecente, sino que evidencia, al mismo tiempo, tanto lo que somos como lo que rechazamos.

Así, el ámbito de lo social establece matrices culturales en torno de las cuales articulan su experiencia los sexoservidores entrevistados. Estas matrices señalan las prácticas adecuadas para cada papel social y permiten a los individuos auto-definirse y construir una identidad mediante su adscripción a ellas. La exigencia de hipermasculinidad en *strippers* y mayates, el destierro de todo rasgo que consideren femenino de su persona y conducta, la insistencia en la heterosexualidad o en el papel activo durante el coito, protegen de manera simbólica contra la feminización y estigmatización del varón que está realizando conductas que corresponden a las mujeres, como exhibirse y bailar desnudo o tener relaciones sexuales con otros hombres. Esto les permite situarse en el extremo dominador de una relación marcada por el poder, conservando sus privilegios de género.

Por otro lado, en el caso de los travestis y los masajistas gays, la minusvalorización que representa adscribirse a conductas, apariencia o prácticas femeninas que suponen que el varón se está ubicando por *motu* propio en el extremo dominado de las relaciones de género, tiene que ser justificada simbólicamente, ya

sea mediante la creación y recreación del mito fundador/revelador o mediante el convencimiento de estar en el cuerpo equivocado, lo que opera como elemento reparador del orden social trastocado, situando la transgresión en un espacio fuera de la voluntad y/o control del sujeto.

El estigma y la homofobia que recae en conductas, atributos o representaciones asociadas a los cuerpos individuales no coherentes con las normas de género inteligible, confirma la estrecha relación que guarda la sexualidad con el poder y su carácter altamente político. Por ello, si bien es cierto que los códigos no determinan directamente los comportamientos, también lo es que la normatividad funciona como anclaje para la asignación y evaluación de las conductas en función de los papeles sociales, que son fundamentales para la conformación de una identidad. Esta relación es dinámica y se construye y transforma conforme sus componentes interactúan en la práctica cotidiana. El cuerpo y sus significados pueden construir un espacio privilegiado para el análisis de la subjetividad, entendida como una zona de confluencia entre lo social y lo individual que cobra dimensiones específicas en contextos culturales específicos.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Aggleton, Peter** (ed.)

1999 *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press.

### **Allman, Dan y Ted Myers**

1999 "Male sex work and HIV/AIDS in Canada", en Aggleton, Peter (ed.), *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 61-82.

### **Bergling, Tim**

2001 *Sissyphobia. Gay Men and Effeminate Behavior*, Nueva York, Harrington Park Press.

### **Boswell, John**

1980 *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press.

1985 "Hacia un enfoque amplio. Revoluciones, universales y categorías relativas a la sexualidad", en Steiner y Boyers (comps.), *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 38-74.

### **Bourdieu, Pierre**

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

### **Butler, Judith**

1999 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.

**Cáceres, Carlos y Óscar Jiménez**

- 1999 "Fletes in Parque Kennedy: Sexual Cultures among Young Men Who Sell Sex to Other Men in Lima", en Aggleton, Peter (ed.), *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 179-194.

**Córdova Plaza, Rosío**

- 2003a *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, México, Plaza y Valdés/BUAP.
- 2003b "Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 2, México, IIS-UNAM, México, pp. 339-360.
- 2003c "De por qué los hombres soportan los cuernos. Género y moral sexual en familias campesinas", en Robichaux, D. (comp.), *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 261-280.
- 2003d "Mayates, chichifos y chacaes: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz", en Miano, M. (coord.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, INAH/ENAH/CONACYT.

**Crawford, J., S. Kippax y G. Prestage**

- 1996 "Not Gay, Not Bisexual, But Polymorphously Sexually Active: Male Bisexuality and AIDS in Australia", en Aggleton, P. (ed.), *Bisexualities and AIDS: International Perspectives*, Londres, Taylor y Francis, pp. 44-60.

**De Moya, Antonio y Rafael García**

- 1999 "Three Decades of Male Sex Work in Santo Domingo", en Aggleton, P. (ed.), *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 127-140.

**Elias, Norbert**

- 1994 *El proceso de la civilización*, México, FCE.

**Enguix Grau, Begoña**

- 1996 *Poder y deseo. La homosexualidad masculina en Valencia*, Valencia, Alfons El Magnanim.

**Foucault, Michel**

- 1991 *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.

**Goffman, Erving**

- 1986 *Estigma, La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

**González, César**

- 2000 *La construcción de la Identidad gay travesti. Poder, discursos y trayectorias; la disputa por espacios y territorios; el travestismo entre los gays de la ciudad de Colima y su zona conurbada*, tesis de maestría en antropología social, Guadalajara, CIESAS.

**Lamas, Martha**

- 2002 *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus.

**Lancaster, Roger**

- 1999 "'That We Should All Turn Queer?': Homosexual Stigma in the Making of Manhood and the Breaking of a Revolution in Nicaragua", en Parker, R. y P. Aggleton (eds.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, Gran Bretaña, UCL Press, pp. 97-115.

**Macherey, Pierre**

1991 "Sobre una historia natural de las normas", en Balbier *et al.*, *Foucault filósofo*, España, Gedisa, pp. 170-185.

**Malcolm, James**

2000 "Sexual Identity Development in Behaviourally Bisexual married men", en *Psychology, Evolution & Gender*, vol. 2, núm. 3, Londres, Routledge.

**Parker, Richard**

1999 "'Within Four Walls': Brazilian Sexual Culture and HIV/AIDS", en Parker, R. y P. Aggleton (eds.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, Gran Bretaña, UCL Press, pp. 253-265.

**Perelmutter, Daisy**

1998 "A historia oral e a trama sensível du subjetividade", en *Oral History: Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*, vol. 2, Brasil, CPDOC/Fundación Getúlio Vargas, pp. 853-867.

**Pérez, Sergio**

1991 "El individuo, su cuerpo y la comunidad", en *Alteridades*, año 1, vol. 2, UAM-I, México, pp. 13-23.

**Perlongher, Néstor**

1999 *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*, Argentina, Paidós.

**Portal, María Ana**

1991 "La identidad como objeto de estudio de la antropología", en *Alteridades*, año 1, vol. 2, México, UAM-I, pp. 3-5.

**Plummer, David**

2001 "Policing Manhood: New Theories about the Social Significance of Homophobia", en Wood, Carl (ed.), *Sexual Positions*, Melbourne, Hill of Content.

**Ross, Ellen y Rayna Rapp**

1981 "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology", en *Comparative Studies in Society and History 1*, Estados Unidos, Cambridge University Press.

**Schifter, Jacobo**

1999 *La casa de Lila. Prostitución masculina en América Latina*, Nueva York, Haworth Press.

**Schifter, Jacobo y Peter Aggleton**

1999 "Cacherismo in a San José Brothel – Aspects of male sex work in Costa Rica", en Aggleton (ed.), *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 141-158.

**Serrano, José Fernando**

1999 "Cuerpos contruidos para el espectáculo: transformistas, strippers y drag queens", en Viveros, M. y G. Garay (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Colombia, Utópica Ediciones, pp. 185-198.

**Simon, William y John Gagnon**

1999 "Sexual Scripts", en Parker, R. y P. Aggleton (eds.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, Gran Bretaña, UCL Press, pp. 29-39.

**Valenzuela, José Manuel**

1997 *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, COLEF/UIA/ Plaza y Valdés.

**Weeks, Jeffrey**

1998 *Sexualidad*, México, PUEG/UNAM y Miguel Ángel Porrúa.

**Zuilhof, Wim**

1999 "Sex for Money between Men and Boys in the Netherlands: Implication for the HIV Prevention", en Aggleton, P. (ed.), *Men Who Sell Sex. International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 23-39.

# RESEÑAS



DAVID, LAGUNAS  
*HABLAR DE OTROS. MIRADAS Y VOCES DEL  
MUNDO TEPEHUA, MÉXICO, PLAZA Y VALDÉS,*  
2004, 221 P.

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez  
Museo Nacional de Antropología

Entre la antropología posmoderna (textual, a decir de Dow, quien prologa el libro) y la escuela de Chicago, en *Hablar de otros*, David Lagunas presenta una crítica a la tradición antropológica, hija del colonizador y legitimadora de la discriminación, para derivar en una propuesta dialógica, con consideraciones éticas. Más que un trabajo acabado (a pesar de la ilusión impuesta por presentarse publicado), *Hablar de otros* presenta el estado de la cuestión, en este caso, la cuestión de hacia dónde puede ir la antropología (una de muchas alternativas posibles) y hacia dónde, en la perspectiva de Lagunas, ya no puede ir más, tanto la antropología en general como la dedicada al estudio de las culturas indígenas. Sin dar una lección sobre un único futuro deseable para nuestra disciplina, Lagunas pretende subvertir la lógica de dominación del discurso antropológico [Lagunas, 2004:19], ofreciendo extractos biográficos y autobiográficos, así como reflexiones sobre la práctica etnográfica.

La propuesta de Lagunas es convertir al informante en autor y evidenciar el proceso por el que el etnógrafo accede a los datos, privilegiando la recopilación de historias de vida como la principal vía de acceso al otro. A decir de Lagunas,

[...] la historia de vida y el relato en primera persona aporta a la antropología una definición positiva de la misma al afirmar la diversidad y las posibilidades existentes. Si éstas se toman en cuenta, la discriminación y la proyección sobre el otro se minimizan [*ibid.*:21].

Los relatos biográficos permiten ver hechos que de otra manera permanecen velados o negados. Al no afirmar lo principal en nuestra cultura, porque partimos de la normalidad de nuestro contexto, contemplamos los textos, las vidas, de gentes anónimas, las cuales

dejan de ser negadas y vistas como extrañas o poco relevantes. Es así como se presenta la necesidad no sólo de dar voz a los otros (marginados, subculturas, gente anónima, etc.), sino de tomar partido por una nueva actitud epistemológica que, frente a la hegemonía de los conceptos al uso, afirme la posibilidad de orden, no sólo en otra cultura, sino en el seno de la propia [*ibid.*:21 y s].

Estas narrativas [historias de vida] permiten al investigador reconstruir la cultura subyacente, elucidar significados y estructuras de sentido, así como moverse hacia conceptos más generales acerca de la cultura. El hilo conductor de las narrativas personales es resaltar la cotidianidad de unas vidas en un cronotopos. La tentativa es elucidar, a través de los relatos, aquello que los narradores comparten globalmente, el *background* sociocultural. Más profundamente, las tres historias de vida me permiten plantear que la experiencia de vida de mis informantes puede ser entendida como el resultado de varios factores interrelacionados, particularmente la influencia de los poderes políticos, las transformaciones económicas, los cambios en el sector educativo, el reencantamiento de las identidades [*ibid.*:22].

Como si fuera un relato novelesco, la existencia de los tepehuas que quiero reflejar es su mundo real, cotidiano, su mundo espiritual [...]. Los sincretismos, síntesis y multivocalidades constituyen el centro de la discusión [entre Lagunas y sus informantes, y Lagunas y sus lectores]. La globalización, las nuevas identidades, las nuevas y viejas estrategias de supervivencia y la constante recreación de la identidad tepehua constituyen un tema complejo de reflexión en esta obra.

En definitiva, el texto que presento quisiera ser la muestra de una experiencia social compartida con mis interlocutores durante el trabajo de campo, complementando el enfoque en los textos, los discursos o las representaciones. Probablemente este correctivo teórico no llegue a reflejarse suficientemente en el propio texto. Y respecto a la experiencia social compartida, la tentativa fue que la forma polifónica de los textos al menos permitiera expresar y manifestar empatías, proximidades y lejanías *entre* y *con* otros individuos, acercándose o alejándose de ellas. Me sentiría satisfecho si a la manera de Clifford (1999:37) hubiera conseguido no tanto “afirmar una democracia ingenua de autoría plural sino aflojar de algún modo el control monológico del escritor/antropólogo ejecutivo” [*ibid.*].

Tras pasar revista a las cuestiones antes reseñadas —cuestiones en que abunda a lo largo del libro— Lagunas entra en materia, en una introducción en que da cuenta de las formas en que se ha visto “a los tepehuas (y por extensión, al mundo indígena)”, redirigiendo la mirada “no hacia el indígena, sino a quien mira al indígena” [*ibid.*:19]: el científico pintoresquista, folklorista y moralista que ofrece sólo miradas distantes, respecto a y enfrentadas con la población objeto de estudio,

[...] en términos de contradicción: 1. Filosófica: contradicción epistemológica —“si yo tengo razón, el otro ninguna tiene”—, y 2. Ontológica: —“si yo y mis intereses

triumfan, los intereses del otro han de desaparecer completamente, siendo todo sustituido" [*ibid.*:31].

En su trabajo etnográfico, Lagunas pretende evitar la proyección del antropólogo que ve al otro en sus propios términos, proyección que operaría entre el antropólogo (sus nociones culturales) y la cultura de los sujetos objeto de su estudio. Lagunas es consciente de ello. De hecho, esa toma de consciencia no lo hace abandonar cualquier trabajo con sus propias proyecciones: *Hablar de otros* es, entre otras cosas, un análisis constante de las proyecciones y transferencias entre el etnógrafo Lagunas y sus informantes.

Dando cuenta de las circunstancias que lo motivaron a escoger el lugar del trabajo de campo, Lagunas revisa consideraciones y prejuicios que llevan al etnógrafo a buscar lo exótico, donde "el antropólogo se presenta retóricamente como un héroe cultural" que debe "desvelar que lo exótico no lo es tanto" y está obligado a "convertirse él mismo en un exótico a los ojos de aquéllos que observa" [*ibid.*]. La escasez de bibliografía respecto a los tepehuas le permite criticar los criterios de "relevancia cultural" y "etnografía de urgencia" que a veces guían la selección del grupo humano a etnografiar, consideración que Lagunas encuentra paralela al discurso de una antropología que busca lo primitivo y exótico o, recientemente, la conversión del antropólogo en nativo. Lagunas declara no tomar ninguna de estas posiciones entre detestar al otro e idealizarlo románticamente, sino, en cambio, la postura posmoderna: "disolverse para dar paso a otras voces" [*ibid.*], al tiempo que sitúa a la antropología entre el conocimiento científico y el humanista. En su afán deconstructivo, Lagunas se encuentra con el concepto de cultura, respecto al que afirma:

La cosmología antropológica suele prefigurar a la cultura identificándola como la forma de vida de un grupo humano, el cual se presume que posee una serie de características, de rasgos objetivables que le son propios y se concretan en una determinada área (un cronotopos). Esta premisa subyacente en el imaginario antropológico asume que cuando estudiamos un grupo humano particular o diferente estamos tratando con la noción de área cultural, de comunidad o de grupo étnico; en definitiva, con "culturas" (en un sentido nomotético). La *cultura*, entendida como un conjunto de rasgos funcionalmente integrados e inmanentes, presume que un grupo humano no sólo es distinto, diferente, sino incluso inconmensurable. Esta concepción estática de la cultura deriva en la exaltación sistemática de la diferencia cultural y es posible identificarla en este discurso multiculturalista, ambiguo y contradictorio, el cual oculta las asimetrías sociales y la explotación humana bajo el manto del deseo ilustrado y optimista de "curar las heridas del otro". La noción de cultura, mixtificada y convertida en fetiche todopoderoso, aparece hoy organizando en torno a ella los discursos, alimentando las ideologías y centrando las discusiones políticas y las polémicas públicas.

Uno de los símbolos culturales más poderosos y cuya narrativa ha contribuido enormemente a esta esencialización cultural es la lengua [*ibid.*].

Lagunas, en el mismo sentido que Dow —quien prologa su libro—, encuentra la importancia de la lengua en tanto emblema identitario, símbolo cultural de diferenciación, pero desdeña el papel de la lengua específica del caso en la conformación de la cultura. Cada uno por su lado, Lagunas y Dow echan por tierra los frutos de las relaciones entre antropología y lingüística: desde el estructuralismo y la hipótesis Sapir-Whorf, hasta las ciencias cognitivas. Lagunas considera, tras criticar a quienes creen que la lengua define la cultura, que hay rasgos culturales que pueden no estar relacionados con la lengua. Hasta aquí se puede estar de acuerdo. Dow lleva el argumento más lejos, poniendo en duda la relación lengua-cultura-visión del mundo, asumiendo en cambio una posición funcionalista, al tiempo que empirista, en que hablantes de distintas lenguas pueden tener las mismas creencias y realizar las mismas actividades (por ejemplo rituales); en resumidas cuentas: pueden compartir la cultura. Es esta posición radical de Dow, suscrita pero no apologizada por Lagunas, la que permite especular al lector sobre la posición no declarada de Lagunas. Hay datos que pueden no estar relacionados con la lengua... duda razonable, pero ¿significa eso que Lagunas llega a iguales conclusiones que Dow? El libro de Lagunas, al tiempo que reivindica la lengua en tanto discurso divergente, contestatario y dialogante, dotando de voz a sus interlocutores y convirtiéndolos en autores, ignora casi por completo el análisis lingüístico-cultural (en que la lengua nativa otorga a la actividad humana su carácter de actividad imaginada, pensable, específicamente cultural). Su discurso respecto a la globalización y la glocalización aplica a comunidades tepehuas y no tepehuas. Al lector no especializado, el libro de Lagunas le permite ver cuán parecidos son los tepehuas a nosotros (mestizos mexicanos); al estudioso de los grupos humanos del noreste de México le permite ver cuánto se parecen a sus vecinos indígenas (otomíes, totonacos, nahuas). No se ve, en cambio, qué los hace distintos. Dow declara que pueden no serlo; Lagunas no lo declara pero tampoco lo desmiente: en su libro, los tepehuas carecen de especificidad cultural. Contra la “cosmología antropológica” reificante de la cultura y de la lengua, en su afán por deconstruir los lastres del discurso antropológico, Lagunas desaparece a los tepehuas para mostrarnos una variación poco significativa de lo humano: inmersos, desde su localidad, en lo global.

Lagunas critica el modelo de sociedad campesina y la dicotomía rural/urbano para retomar el concepto de comunidad, no como objeto de estudio, sino como unidad o herramienta de análisis, como método de estudio o estrategia de localización (incluso como comunidad imaginada). Apunta hacia la distinción, para él absurda, entre “identidades modernas [...] e identidades tradicionales

o premodernas" [*ibid.*:39] y caracteriza una identidad (con diversos niveles en los sujetos y apropiados diferencialmente según la clase social de pertenencia, producto de "las relaciones objetivas de poder" [*ibid.*:45]), ésta sí viable en su perspectiva, vinculada "no tanto al territorio, a lo socio-espacial, sino a las redes internacionales de mensajes y bienes, lo socio-comunicacional" [*ibid.*:39]. Lagunas pone en tela de juicio, pues, la mirada estática que la antropología sincrónica o anacrónica ofrece a sus lectores, asumiendo que la "modernidad propone memorias colectivas, discursos que adolecen de anclaje y resultan estar atravesados por la ruptura y la discontinuidad" [*ibid.*], observando, en la comunidad, "cómo el globalismo se materializa bajo circunstancias específicas" [*ibid.*:40], pretendiendo el impulso globalizador, esa "suerte de *entropía* cultural, designada en ocasiones como 'el *melting pot* global cultural', 'creolización cultural', 'hibridación', 'occidentalización'" [*ibid.*:51], uniformar las culturas y, a la vez, suscitando reacciones de *survival* por parte de los voceros de la tradición, rescates destinados a la sociabilidad y al intercambio, pero creadores de símbolos sin contenido, suponiendo que alguna vez esos símbolos lo tuvieron y la globalización les ha hecho perder "sus antiguas cualidades mágico-religiosas" [*ibid.*:41]. Otros símbolos, aprecia el autor, son resignificados y reinventados en este proceso de globalización transnacionalizadora que se presenta con un discurso neindigenista que convierte a las culturas en mercancías que, a pesar de asimilar superficialmente conductas y tomar "préstamos de materiales culturales" [*ibid.*:49], "no ha de confundirse con una asimilación cultural que supone la alteración (y supresión) del sistema de valores y actitudes" [*ibid.*:48]. Se trataría de un movimiento doble, a la vez centrífugo y centrípeto, de "homogeneización y heterogeneización" [*ibid.*:50], de desterritorialización —particularmente visible en la migración laboral— y reterritorialización.

Lagunas deconstruye los conceptos de comunidad y cultura. Evidencia que vemos en el otro lo que, antes de abrir los ojos, sabíamos que veríamos: nos proyectamos, vemos sólo estereotipos, pensamos prejuiciosamente. Su crítica es certera, pero, ¿es la transcripción de entrevistas su propuesta de dialogismo polifónico, interlocución, diálogo intersubjetivo? Lagunas sabe que su "correctivo teórico" (sus críticas a la antropología) no se refleja suficientemente en el texto. Y aunque es cierto respecto a lo que *Hablar de otros* puede mostrarnos sobre los tepehuas, su insistente crítica al discurso autoritario del antropólogo le permite reposicionarse en campo, lo que resulta evidente cuando, de sus entrevistas, transcribe sus propias intervenciones espontáneas: no aparece un etnógrafo profesional, frío y "ejecutivo", interesado exclusivamente en los datos duros o en los exóticos (¿"simbólicos"?); aparece el etnógrafo investido de su calidad humana: prejuicioso, ingenuo, interesado, criticón, buscando empatías y *rapport*, siendo seducido, escapando y abrumándose en campo. Tal vez uno de los mayores méritos de *Hablar de otros* sea

poner en evidencia las vicisitudes del trabajo del etnógrafo: la elección del objeto de estudio, la toma de conciencia de los propios prejuicios, el tedio de la búsqueda de información en campo, las interminables horas de plática banal en espera del dato minúsculo que salva el día. Lagunas da cuenta de “aquello que Galinier [1990:21] denominaba ‘una etnografía al revés’, cuando los otomíes no cesaban de preguntarle sobre las costumbres de su propio país” [ibid.:72]. Sin duda, Lagunas ejerce también esta etnografía al revés y nos permite asomarnos a ella en sus transcripciones. Ofrece, además, una etnografía de sí: una etnografía del etnógrafo. Lagunas entiende las mutuas influencias que se establecen entre antropólogos y nativos, con toda la gama de instituciones que pueden mediar esta relación, inscritas en un flujo de intercambios, casi siempre desiguales, entre el capital y sus subordinados, apreciándose en

[...] las identidades indígenas emergentes una voluntad política de reflejar que “están” y son apropiadas para la modernidad y, por ello, puede observarse cómo se incorpora la autoridad transnacional en el cuerpo político de dichas identidades (ocultando el interés que eso conlleva), adquiriendo algún tipo de seguridad frente a la violencia estatal a través de contactos internacionales, ayuda financiera y la legitimación que les proporcionan los científicos sociales al escribir sobre dichas identidades [ibid.:55].

Lagunas confronta esas “nuevas identidades” con la imagen estandarizada, romántica, anacrónica, paternalista y prejuiciada, que la sociedad occidental en abstracto, así como la sociedad nacional y los mestizos locales específicamente, tienen del indio; imagen en buena medida paralela al discurso antropológico colonialista y que se empata con “los fundamentalismos religiosos, identidades culturales reaccionarias o los clientelismos y/o nepotismos políticos” [ibid.:56] locales.

La apuesta de Lagunas es hacia el futuro de la relación entre investigador y objeto de estudio. Por el momento, la caracterización de Geertz da cuenta, con exactitud, de *Hablar de otros* y la obra de Lagunas en su conjunto:

Lo que más se nota hoy día es un extendido nerviosismo acerca de todo lo que significa pretender explicar a gentes enigmáticas de otras latitudes, sobre la base de haber ido a vivir en su hábitat nativo o “peinado” los escritos de aquéllos que los tienen. Este nerviosismo provoca a su vez respuestas varias, de diverso grado de excitación: ataques deconstructivos a las obras clásicas y a la idea misma de canonicidad; *Ideologiekritik* orientada a desenmascarar los escritos antropológicos como la continuación del imperialismo por otros medios; clarinazos llamando a la reflexividad, al diálogo, a la heteroglosia, al juego lingüístico, a la transcripción palabra por palabra y al relato en primera persona como forma de cura [Geertz, 1997 (1988):140 y s].

En definitiva, Lagunas no apuesta todo a su propuesta y no espera que nosotros lo hagamos. El suyo es un documento experimental, que explora alternativas metodológicas para acercarse al otro en un movimiento pendular entre el

reconocimiento de su cercanía y el vértigo que provoca el abismo que define su lejanía. Es un experimento

desconcertante no sólo porque nadie sabe dónde acabará, sino también porque, a medida que cambia el idioma de la explicación social (sus inflexiones y metáforas), nuestro sentido de lo que constituye esa explicación, por qué lo queremos y cómo se relaciona con otras cosas que valoramos, cambia también. No sólo se transforma la teoría o el método, o incluso el objeto de estudio; es el proyecto en su conjunto [Geertz, 1994 (1983):17].

Si el periodo que se abre ante nosotros ahora mismo conduce a una renovación de las energías discursivas de la antropología o a su disipación, a una recuperación de su nervio autorial o a su total pérdida, es algo que depende de que el terreno (o, por mejor decir, sus futuros operarios) pueda acomodarse a una situación en la que, tanto sus metas como su relevancia, motivos y procedimientos, aparecen por igual cuestionados [Geertz, 1997 (1988):148 y s].

Lagunas conoce esta bifurcación del camino. Aunque su propósito parece ser no elegir uno de estos caminos en detrimento del otro, sí resultó, en *Hablar de otros*, en dos caminos paralelos que no llevan al mismo lugar: su propuesta metodológica —plantada teóricamente en los primeros capítulos— y los resultados de esta propuesta —expresados en los últimos—. El realismo “ingenuo menos ingenuo” [Geertz, 1997 (1988):147], del que Lagunas está evidentemente al tanto y que guía su obra, representa un interés en tanto experimento y en tanto fuente de información contextual y testimonial para los especialistas en los tepehuas, su historia y su cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Clifford, James**

1999 *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

### **Galinier, Jacques**

1990 (1985) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.

### **Geertz, Clifford**

1994 (1983) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, colección Básica, núm. 66.

1997 (1988) *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, colección Studio, núm. 73.



ADAM SMITH,  
*THE POLITICAL LANDSCAPE. CONSTELLATIONS  
OF AUTHORITY IN EARLY COMPLEX POLITIES,*  
CALIFORNIA, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS,  
2003

*Stephen Castillo Bernal*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

GENERALIDADES DE LA OBRA

El trabajo de Smith sobre el paisaje político, más que constituirse como un nuevo recetario conceptual sobre los estadios evolutivos de las sociedades concretas, se convierte en una crítica al absolutismo espacial y al reduccionismo explicatorio de cómo se conforman y mantienen las entidades políticas complejas. De hecho, uno de los puntos medulares del análisis del referido autor es la cuestión de que las construcciones teóricas-hipotéticas derivadas de los pensamientos evolucionistas clásicos y neoevolucionistas, apuestan a la linealidad evolutiva, acusando un determinismo monocausal, y buscan abarcar a todas las manifestaciones de lo social en estadios generales de evolución.

Sin embargo, si partimos del supuesto evolucionista de que todas las sociedades humanas transitan por similares mecanismos de evolución (desde sociedades tribales, jefaturas y estados), estaríamos, de manera implícita, negando la diversidad cultural y la variabilidad regional, como lo señala puntualmente Smith. Por tal motivo, el autor de la obra aquí reseñada, hace la aclaración de que antes de que cada investigador abrace construcciones generales para “encasillar” a las diferentes formaciones sociales, es necesario entender la génesis particular de dicho desarrollo social. En pocas palabras, es menester de la praxis arqueológica estudiar la singularidad de cada sociedad concreta. Vale la pena señalar que Smith parece no rechazar tajantemente las propuestas teóricas generales, ya que sus conceptos sobre la manifestación fenomenológica del paisaje político se aplican de una u otra manera en diferentes sociedades humanas. Claro está que, al igual que nosotros, concibe que para obtener un conocimiento fidedigno o interpretación de una formación social acaecida en el tiempo, es indispensable entender parte de sus calidades singulares

estructurales, para poder comparar dicha manifestación con otras sociedades a partir de modelos hipotéticos generales. Finalmente, cuando alguno de los planteamientos generales no lleguen a concordar con las manifestaciones empíricas, la única alternativa es replantear el modelo para no forzar los datos y las potenciales explicaciones. En pocas palabras, debemos adoptar modelos generales que tomen en consideración los detalles particulares, lo cual se logrará cuando dichas construcciones analíticas se tornen más flexibles y abiertas a la crítica.

Antes de hablar sobre el paisaje político, consideramos relevante argumentar que Smith adopta una postura holista, en el sentido de que entiende a la sociedad como un conjunto de instituciones, agentes y actividades íntimamente relacionadas. Con esta perspectiva catalogaremos la concepción del referido autor como holista-estructural, ya que entiende a la sociedad como una totalidad concreta donde cada una de sus partes se encuentran concatenadas e imprimen movimiento al desarrollo natural de la sociedad. Esta concepción ontológica del autor permite que sus estudios de caso y su propuesta teórica para el entendimiento del espacio y paisaje político cobren fuerza y coherencia. Decimos esto en virtud de que, si partimos de la idea de que la sociedad es una totalidad concreta,<sup>1</sup> los componentes de cada paisaje político<sup>2</sup> tendrán incidencia directa en la conformación, el mantenimiento o la decadencia de cada formación social compleja.

## DISECCIONANDO EL PAISAJE POLÍTICO

Los paisajes políticos no son otra cosa que una construcción social que evoca espacios, lugares y representaciones, donde las representaciones materiales de los espacios políticos deben su génesis a los deseos, metas y ambiciones de los regímenes. La reproducción de los paisajes políticos se lleva a cabo mediante la práctica cotidiana social, interviniendo aspectos económicos, políticos, ideológicos y de autoridad. Por otro lado, cuando una formación social llega a cambiar a lo largo del tiempo, su paisaje político, irreductiblemente, será modificado. Entendemos entonces que un paisaje político integra diferentes espacios, los cuales representan un segmento de la vida social y donde se llevan a cabo un conjunto de actividades entre las que podemos mencionar las productivas,<sup>3</sup> políticas, ideológicas y jurídicas, por sólo citar unas cuantas. Para la correcta disección

<sup>1</sup> Bajo la semántica conceptual de Kosik [1966].

<sup>2</sup> Los componentes del paisaje político, según Smith, son la experiencia espacial, la percepción espacial y el espacio imaginado. Estas construcciones se encuentran íntimamente vinculadas con la política y se constituyen como una totalidad que moldea los rumbos de las diferentes políticas sociales.

<sup>3</sup> Aunque dichas actividades no son abordadas fuertemente en la obra del autor aquí aludido.

de un espacio (y por consiguiente de un paisaje político), es indispensable que las significaciones de los espacios sean construidos a partir de la vida cotidiana, tanto civil como política.

Como se puede apreciar, bajo esta premisa Smith se pronuncia en pro de las construcciones particulares de cada paisaje político. Esta visión fue olvidada por los teóricos evolucionistas, ya que con la concepción de los grandes procesos generales de desarrollo se privilegió el tiempo, más no el espacio. De esta manera, concebir rígidamente a las sociedades pretéritas como “evidencias” de los estadios sociales lineales, trajo como consecuencia que el objetivo de las investigaciones efectuadas desde este punto de vista se convirtiera en una labor meramente clasificatoria, no explicatoria. Se encasillaba a las sociedades en categorías evolutivas previas sin preguntarse cómo se estructuró dicha manifestación de lo social, esto es, cómo se desarrolló la vida cotidiana y política de cierta entidad compleja.

Siguiendo este razonamiento y crítica, Smith llega a la conclusión de que la gran mayoría de las investigaciones orientadas bajo el sello evolucionista se centran en la detección de los determinantes del progreso humano (dado que los cambios de estadios evolutivos se debían a los progresos en las condiciones materiales de existencia), aunado a que la teoría evolucionista se conforma como una construcción del tiempo, de la forma y de la dirección de la historia, no de las particularidades de cada sociedad concreta. Una teoría que parta de los supuestos que venimos mencionando no tomará en consideración los lugares y paisajes políticos, ya que todas las sociedades transitarán por los mismos estadios evolutivos, independientemente de las calidades ambientales en las que se desarrollen y de las prácticas políticas que desarrollen, ya que los avances cualitativos están condicionados por los avances tecnológicos o la integración política —como apuntara Elman Service<sup>4</sup>— que, aunque con variaciones, llevará siempre al estadio evolutivo previsto.

Todas estas críticas pronunciadas por Smith le llevan a designar a estas concepciones teóricas sobre las manifestaciones de lo social como un *absolutismo espacial*. En este caso lo único que cuenta en la interpretación arqueológica, sociológica o histórica es la descripción del tiempo y las calidades generales, no el espacio particular ni los paisajes políticos, por lo que se elimina la variabilidad espacial y social, además de privilegiarse las configuraciones morfológicas y clasificatorias de las sociedades humanas, incluyendo las abundantes propuestas para la caracterización del estado y las sociedades complejas, las que también se han dedicado

<sup>4</sup> A pesar de que Service [1975] utilizó parámetros políticos para explicar el desarrollo de las sociedades a través del tiempo, su construcción hipotética es sumamente unilineal, ya que no concibe los saltos cualitativos, sino más bien que toda sociedad, para alcanzar el Estado, debe transitar forzosamente por el cacicazgo.

más a caracterizar mediante “etiquetas” que a explicar su génesis y procesos de mantenimiento, con excepción, quizá, de la antropología política.

De hecho, el mismo Smith concibe al estado como una concatenación organizada de espacios que, históricamente, ha sido definido más en su generalidad que en su particularidad. El paisaje político de Smith se constituye, bajo nuestro punto de vista, como una alternativa conceptual no tan rígida que nos puede permitir acceder a las peculiaridades políticas bajo las cuales se estructuraron las diversas manifestaciones de lo social de grupos pretéritos, claro está que bajo un tinte falsacionista,<sup>5</sup> en el que los planteamientos que no concuerden con la realidad deberán replantearse.

Siguiendo este argumento, Smith concibe que las sociedades complejas se estructuran a partir de geopolítica, política, regímenes e instituciones, las mismas que se construyen y mantienen a partir de diferentes paisajes políticos y espacios determinados de actividades. En este sentido el referido autor comenta que para entender cada uno de estos elementos es necesario entender el paisaje político de cada uno de estos ramos.

#### ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL PAISAJE POLÍTICO

Tres elementos configuran un paisaje político: experiencia espacial, percepción espacial y espacio imaginado. La experiencia se refiere a la experiencia sensible y emotiva (es decir, cómo afecta la realidad a determinado individuo en el seno de una sociedad) creada con la estructuración de un espacio social determinado entre los dirigentes y la gente común. El tópico de la percepción está referido a la interacción social entre agentes sociales y un espacio definido; en pocas palabras, se refiere a las construcciones de obediencia, respeto y legitimación establecidas entre los habitantes de un espacio social dado a partir de la interacción entre ciudadanos y estructuras de poder. Finalmente la imaginación engloba los mecanismos ideológicos que conforman los paisajes políticos (legitimación divina del poder que recae en los gobernantes, por ejemplo).

No es nuestra intención elaborar un resumen exhaustivo de la obra de Smith ni de las problemáticas explicitadas en cada uno de los siete capítulos del libro. Debemos apuntar que los estudios de caso, tanto de entidades políticas mayas como de Mesopotamia y breves ejemplos del Egipto faraónico, permiten vislumbrar los alcances de un enfoque donde la totalidad de las relaciones políticas puede rastrearse a partir de la disección de los paisajes políticos.

<sup>5</sup> Véase el trabajo de Lakatos [1983] para una explicitación más amplia del término.

Por ejemplo, las nociones de experiencia entre los pobladores del reino de Urartu en torno de la construcción de los centros urbanos fueron devastadoras. Grandes poblaciones de los antiguos regímenes fueron trasladadas a otras regiones o arrasadas violentamente, además de que hasta los cimientos de construcciones previas al reino de Urartu fueron removidos para que posteriormente volvieran a cimentar los nuevos dueños del espacio político y construyeran unidades arquitectónicas. Todo esto provocó un halo de respeto y experiencia en los pobladores, trayendo como consecuencia que los mismos integrantes de esta sociedad concreta supusieran que “desde un inicio” la tierra sobre la que el centro urbano está asentado había sido destinada a la población de Urartu. Y qué decir de las representaciones en estelas del gobernante de esta misma sociedad, donde se refuerza la imagen del rey como gran constructor y edificador de la sociedad urbana, manteniendo el refuerzo de la jerarquía social. En este caso tenemos un ejemplo de cómo un gobernante construye un paisaje político, donde se denota la majestuosidad del soberano y al cual se le debe pleitesía.

La ideología también se puede manifestar en representaciones arquitectónicas (además de las estelas), como es el caso de la percepción de dominación y sojuzgación entre los mayas del Clásico,<sup>6</sup> donde se perciben emplazamientos de menor jerarquía que otros, mientras que los más potentes tienen la posibilidad de configurar monumentales edificios arquitectónicos que refuerzan su posición social geopolítica. Similar a lo anterior es la conformación política del reino de Urartu a partir de la percepción del paisaje y la edificación de fortalezas en sitios elevados.

Otro caso donde se aplican los elementos del paisaje político es Mesopotamia, donde a partir del mecanismo de imaginación se exploran algunos relieves donde se muestran gobernantes vinculados directamente con dioses, reforzando la ideología de dominación y de mantenimiento de jerarquías y clases sociales. Por otro lado, en el mismo caso concreto, se revisan otros relieves que muestran la preponderancia y coherencia de las ciudades, ya que en los relieves de algunos palacios se representan gobernantes y ciudades tributarias. Todo lo anterior refleja ideológicamente relaciones sociopolíticas y la legalidad de los regímenes. De esta manera, siguiendo con otro de los estudios de caso del libro de Smith, la iconografía y textos de Mesopotamia produjeron el paisaje urbano de la región, justificando la coherencia, política y jerarquía de las ciudades en cuestión.

<sup>6</sup> Otro ejemplo ideológico del espacio imaginado apuntado por Smith, es para el caso de la estela de Seibal, donde se asocia al gobernante maya con los dioses patronos y creadores del mundo, cuando en realidad las representaciones ideológicas de legitimidad no concuerdan muchas veces con la realidad, aunque sirven como mecanismos muy fuertes de coerción social y de aceptación del orden del paisaje político.

Finalmente, Smith aborda el caso de las instituciones políticas, las mismas que pueden ser asociadas por los arqueólogos con las construcciones arquitectónicas, como templo y palacio. No obstante, en ocasiones dichas asociaciones pueden ser ajenas a la realidad pretérita, aunque las funciones teóricamente definidas pueden ser los indicadores de diferentes instituciones políticas, por ejemplo, accesos arquitectónicos restringidos (actividad que puede remitir a burocracia). Una vez más, los documentos escritos vuelven a ser parte fundamental en su análisis de paisaje político.

### OBSERVACIONES FINALES

Creemos que la principal contribución de Smith al estudio de las formaciones sociales complejas es que no debemos reducir el campo de explicación del desarrollo social. Quizá en este sentido el referido autor termina utilizando el término *entidad política compleja* para referirse a diferentes sociedades con estratificación y, desde nuestro punto de vista, aunque dicho término no distinguiría teóricamente entre un cacicazgo y un estado, la caracterización socioevolutiva no depende de un concepto abstracto y rígido, sino del estudio de la mayor parte de una totalidad social. No basta etiquetar a las sociedades, sino explicar su funcionamiento interno. En este sentido la propuesta de paisaje político cobra relevancia, ya que abre un campo de explicación de las singularidades políticas construidas en una sociedad pretérita. Asimismo, los estudios regionales de superficie, como los modelos de polígonos o del vecino más cercano, no cobrarán relevancia ni ofrecerán elementos para sustentar inferencias si no toman en cuenta el espacio en que se desarrolló cada entidad política. El ejemplo expuesto en las erróneas construcciones de redes de interacción entre los mayas del Clásico ilustra esta crítica, donde se asignan arbitrariamente los límites de cada "ciudad-estado", así como la esfera directa de interacción entre cada una de ellas. Por otro lado, una crítica final a este planteamiento radica en que los estudios regionales de esta naturaleza no son capaces de denotar la jerarquía política entre diferentes emplazamientos mayas, además de que conciben al espacio como una entidad estática, inamovible y homeostática.

Una de las posibles objeciones sería que la totalidad de sus estudios de caso poseen una marcada ventaja: cuentan con documentos escritos. Claro está que no negamos la capacidad de elaborar hipótesis plausibles de emplazamientos antiguos que carezcan de documentos escritos (o sin descifrar aún), pero concebimos que el análisis hubiera sido mucho más rico si el autor hubiera incluido en su tesis un caso de esta naturaleza. No obstante, disponer de documentos escritos permite acceder de manera más directa (aunque sabemos que los documentos escritos tergiversan la realidad de acuerdo con el autor y contexto social desde el cual éste la redacte) a las singularidades de la política y el espacio de acción de la misma.

Utilizando mecanismos de análisis teóricos como el de totalidades de paisajes políticos, combinados con otros modelos teóricos de caracterización de sociedades, podremos acercarnos de mejor manera al ignoto campo de las sociedades complejas tempranas, ya que como termina diciendo el mismo autor en la parte final de su obra, la política no se trata solamente de territorio, urbanismo o arquitectura. Se trata de la producción y reproducción de la autoridad, aunque el territorio y el urbanismo se encuentran contenidos en el paisaje. Esa visión fresca concibe a la sociedad como una totalidad concreta donde intervienen diferentes niveles de acción de la praxis económica, política, ideológica y social. Finalmente avanzamos el argumento de que el autor mezcla a la perfección los aspectos simbólicos con mecanismos políticos y sociales, imprimiéndole a su propuesta la acción de la agencia humana, así como de la relevancia de los aspectos simbólicos en la configuración y el mantenimiento de los paisajes políticos.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Kosik, Karel**

1966 *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

### **Lakatos, Imre**

1983 *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial.

### **Service, Elman**

1975 *Origins of State and Civilization*, Nueva York, Norton.

